

Na travessia o negro se desfaz: vida, morte e *memÓRÍa*¹, possíveis leituras a partir de uma filosofia africana e afrodiaspórica

In the crossing the black is undone: life, death and *memORÍ(Y)*, possible readings from an African and Afro-diasporic philosophy

Eliseu Amaro de Melo Pessanha*, Francisco Phelipe Cunha Paz**, Luís Augusto Ferreira Saraiva***

Resumo: O presente trabalho tem como objetivo apresentar o conceito de *MemÓRÍa*, ainda em desenvolvimento, que possui suas bases em ontologias africanas e afrodiaspóricas para compreender as dimensões do *ethos* africano de vida. Ainda, neste sentido, o artigo se debruça sobre o conceito de Travessia, onde a experiência histórica do corpo negro transpõe elementos que ainda necessitam ser trabalhados e revisitados. Sendo assim, o trabalho também busca compor uma contribuição aos estudos de Filosofia(s) Africana(s) e afrodiaspóricas não mais a partir do campo da justificativa do que seja “Filosofia africana”, mas toma as Filosofia(s) Africana(s) como um conhecimento já estabelecido e que se permite na construção de novos conceitos e no questionamento dos mesmos.

Palavras-chave. *MemÓRÍa*; Filosofias africanas; Travessia; Ontologias Africanas

Abstract: The present work aims to present the concept of Memory, still in development, that has its bases in African and afrodiasporic ontologies to understand the dimensions of the African ethos of life. Still, in this sense, the article focuses on the concept of Crossing, where the historical experience of the black body transposes elements that still need to be worked and revisited. Thus, the work also seeks to compose a contribution to African (s) and Afro-Diasporic (s) studies no longer from the field of justification of what is “African Philosophy”, but takes the African Philosophy (s) as an already established knowledge and that is allowed in the construction of new concepts and in the questioning of them.

Key-words. *MemÓRÍa*; African philosophies; Crossing; African Ontologies

“Senhor Deus dos desgraçados!
Dizei-me vós, Senhor Deus,
Se eu deliro. ou se é verdade
Tanto horror perante os céus?!...
Ó mar, por que não apagas
Co’a esponja de tuas vagas

¹ Adotamos neste ensaio a grafia *Orí* sugerida como padrão por José Benistes em Dicionário Yorubá-Português, Rio de Janeiro: Bertrand-Brasil, 2011.

* Mestre em Metafísica (UnB). E-mail: eliseuamaro@gmail.com

** Mestre em Preservação do Patrimônio Cultural (IPHAN) e Mestre em Desenvolvimento, Sociedade e Cooperação Internacional (UnB). E-mail: phelipecunhapaz@gmail.com

*** Doutorando em Bioética (UnB). E-mail: luisferrarafiles@gmail.com

Do teu manto este borrão?
 Astros! noites! tempestades!
 Rolai das imensidades!
 Varrei os mares, tufão! ...”

(Castro Alves – Poema Navio Negroiro)

Vi(n)das desde lá ou perspectivas *desde a travessia*

Em tom de súplica o poeta negro questiona o grande mar porque seu ir e vir não fez apagar de vez o borrão que foram as tragédias do tráfico e da escravidão. Castro Alves recorre a Deus por reconhecer a impossibilidade do pedido, os traços desses horrores são marcar inegáveis das experiências de africanos e seus descendentes no Brasil e no Mundo. A experiência sociocultural afro-atlântica² em toda sua multiplicidade é, tanto a expressão, quanto a resignificação da dor e da tragédia da escravidão, da colonização e do racismo. E, somente a partir dessa lente podemos entender o que é o Brasil e a sociedade brasileira e, mais que isso, segundo Guerreiro Ramos, o negro que se reconhece, se entende e se sente negro num país periférico é o ponto de partida para o entendimento dos problemas sociais, é deste sentimento que vem a motivação da escrita deste ensaio, desde dentro³.

É a partir do corpo e da experiência negra como lugar que passamos a pensar na travessia e desde a travessia⁴ como possibilidade de reconquista, de retomada, de produção de escrituras⁵ sobre si, que nos permitiria desertar do lugar do negro gestado pelo racismo e pela ignorância branca⁶, isto é, romper com o imaginário imposto ao negro que pretende aprisioná-lo no espaço da estereotipia ou mesmo apagá-lo, negando sua humanidade e suas existências. Pensar a travessia como lugar onde o negro se desfez e se desfaz para só então poder se refazer, é pensar, sem ignorar as dores, os traumas e a barbárie da escravidão e da colonização, que os signos culturais, textuais “e toda a complexa constituição simbólica fundadores de sua alteridade, de suas culturas, de sua diversidade étnica, linguística, de suas civilizações e história” não foram apagados no corpo e no *corpus* africano e de origem africana⁷.

Diante disso, este ensaio reproduz uma intensa tentativa coletiva de produção de conhecimento desde África⁸ e desde a travessia⁹, pois enquanto seres históricos, que

² GILROY, *O Atlântico Negro*, p. 158.

³ GUIMARÃES, *Rio Negro de Janeiro*, p. 10.

⁴ CUNHA PAZ, *Na Casa de Ajalá*, p. 17.

⁵ EVARISTO, *Becos da Memória*, p. 21.

⁶ MILLS, *Ignorância branca*, p. 414.

⁷ MARTINS, *Afrografias da memória*, p. 25.

⁸ DANTAS, *Filosofia desde África: perspectivas descoloniais*, p. 19.

⁹ CUNHA PAZ, *op. cit.*

somos, temos a necessidade de contarmo-nos, mas senão misturados nas histórias que nos antecede, tudo estaria interligado e abrigando o mesmo ambiente; corpo, mente, alma, filosofia, história, ancestralidade, orixás, inkises, voduns e pessoas¹⁰. O que nos diz o filósofo camaronês Bidima, é que “não podemos entrar na filosofia, assim como na vida senão misturados ao que nos precede”¹¹. É este então nosso ponto de partida, a travessia, até porque, concordando com Leda Maria Martins, “a história do negro nas Américas escreve-se numa narrativa de migrações e travessias”¹², e a *memÓRÍa* é mais uma delas.

A ideia do “se desfaz” é a proposição do exercício de um duplo pensar. Primeiro, desfazer a ideia de que a captura, a comercialização e o tráfico que dilaceraram o ser “negro-africano” pré-escravidão fizeram com que este chegasse às Américas como um ser sem memórias, o *mito do escravo amnésico*, gestado, sobretudo, em torno da conhecida história das voltas que os negros davam em torno da árvore do esquecimento e da passagem no Portal do não-retorno. E segundo, tomando a ideia de Achille Mbembe, que na verdade esse negro-africano, e essa África, são construções externas às suas próprias cosmosensações¹³ de mundo, isto é, são construções ocidentais. Nos aproximamos de Beatriz Nascimento e da ideia de que a travessia é na verdade o ponto de partida para a morte desse negro-africano amnésico criado pelo ocidente e assim a possibilidade de reconstrução do ser negro na diáspora.

Corpo, corpus e territorialidade

Compreender o corpo negro como território e a partir das experiências dessa territorialidade poder produzir um conceito de memória que se relacione com a palavra, a oralidade, a performance, a experiência, o corpo e o espaço, pode nos permitir pensar em uma constante presença do passado, rompendo ou podendo romper com divisão clássica e linear de passado/presente/futuro como tempos subsequentes. Desta maneira, recorrer ao corpo-território envolve uma série de desconstruções e desfamiliarizações das tradições ditas modernas de visão cartesiana e positivista, do que Grosfoguel chamou de dualismo ontológico¹⁴ de Descartes, isto é; a mente como uma substância diferente do corpo.

O corpo-território¹⁵ é a possibilidade de entendermos o mundo a partir de nosso próprio corpo - de si mesmo - de uma territorialidade em constante movimento que carrega toda uma bagagem sociocultural e modos de vida orientados em alguma medida

¹⁰ SARAIVA, *Sobre Veias D'águas e segredos da mata*, p. 03.

¹¹ BIDIMA, *De la traversée*, p. 07.

¹² MARTINS, *Afrografias da Memória*, p. 24.

¹³ OYEWÛMÍ, *The Invention of Woman*, p. 02-03.

¹⁴ GROSGOUEL, *A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas*, p. 29.

¹⁵ CUNHA PAZ, *Na casa de Ajalá*, 2019.

por valores herdados das sociedades africanas ou por elas produzidas na diáspora, produzindo assim uma compreensão do mundo. O corpo como território de sentidos, uma construção histórica, um *locus* de experimentação. Nesse sentido, “O corpo, ao mesmo tempo, significa e é significado, interpreta e é interpretado, representa e é representado. O corpo é, ao mesmo tempo, índice, ícone e símbolo. Daí que o corpo não é apenas um organismo biológico, mas um tecido cultural”¹⁶.

Assim, seria possível reunir elementos, rastrear as dispersas tradições africanas e afro-brasileiras no Brasil, articulando sinais de interações preservadas no corpo e no *corpus* e mapeando as práticas sociais e culturais, manifestações, celebrações e festas, as redes de comunicações e interações com o espaço e com a cidade, com a vida e a morte e ancestralidade? Pertenceríamos a uma continuação dos processos culturais, algo como o pensamento de rastros/resíduos¹⁷ de Glissant, o contínuo histórico africano¹⁸ de Beatriz do Nascimento, ou ainda, a ideia de Leda Maria Martins de que os africanos não navegaram sós¹⁹?

Orí: encruzilhadas do tempo

Hampâté Bâ nos fala de um conhecimento atrelado a vivência, onde a vida é organizada sob o princípio da coletividade, aspectos que não foram totalmente apagados pelo perverso e violento regime de escravidão e desumanização do corpo e do *corpus* africano. Diante do desafio de pensar esse algo que fica, que atravessa, buscamos em *Orí* [palavra iorubá que em português nos procura dizer algo sobre “cabeça”], como um paradigma filosófico para pensar a experiência negra em sua relação com o tempo, a história e a memória, e seus pressupostos epistemológicos e ontológicos que teriam sido herdados na travessia²⁰. *Orí* que dentro da cosmosensação iorubana é uma divindade, onde tudo começa e que jamais termina, é também ancestralidade. No Itan de Ajalá as pessoas vão até a sua casa/oficina, quando lhes é dado as rédeas de sua vida, podendo escolher suas cabeças, seus *Orís*, seus destinos, com a possibilidade de errarem nessa escolha que é sempre comunitária²¹.

Orí é uma das ideias mais importante para os africanos de origem Iorubá. *Orí* como cabeça, mas não apenas a cabeça concreta, mas a cabeça espiritual, ou o eu [?] mais profundo, é os olhos que nos permitem ver, o cérebro que nos permite lembrar e guardar na memória aquilo que vivemos e a boca que nos permite falar, dizer o que nos acontece.

¹⁶ OLIVEIRA, *Cosmovisão africana no Brasil*, p. 111.

¹⁷ GLISSANT, *Introdução a uma poética da diversidade*, p. 20.

¹⁸ NASCIMENTO, *Orí*, 1989.

¹⁹ MARTINS, *Afrografias da Memória*, p. 25.

²⁰ CUNHA PAZ, *Na casa de Ajala*, p. 82.

²¹ FLOR DO NASCIMENTO, *Orí*, p. 140.

Ou seja, aquilo que nos orienta, nossa experiência de ser e estar no mundo²². Essa orientação, segundo o Wanderson Flor do Nascimento, se dá na comunidade, e tem sentido de deslocar, caminhar, isto é, orientar é um sentido para caminhar. Nesta perspectiva o *Orí*, a cabeça como instância do pensamento e das palavras, não se distingue da cabeça que sente, mesmo que de um ponto de vista simbólico.

Isso posto, propormos o conceito da *MemÓRÍa* ligado a este que é o mais profundo elo com as ancestralidades africanas, o *Orí*. Ancestralidade como um valor de mundo, memória negra que possibilitou um contínuo civilizatório africano chegar aos dias de hoje. *MemÓRÍa* seria aquilo que nos orienta, que recebe o antigo e oferece o novo, dentro de uma dinâmica de ruptura e criação. *MemÓRÍa* estaria assim relacionada com a reconstrução de uma vida outra, de uma vida nova.

MemÓRÍa como conceito, como possibilidade de reconstrução do ser negro na diáspora é abrir guerra a si mesmo, de se transformar e sair em agência do mundo, das memórias, seus sentidos, significados e usos. É restituir a lembrança, a memória e a história do ser africano e seus descendentes negros na diáspora, aos próprios negros.

Ao pensarmos o conceito de memória [e então *memÓRÍa*] *desde* ontologias africanas no Brasil, isto é, *desde a travessia*, estamos sim pensando em começo, mas não começo como origem, como um ponto de partida que no pensamento ocidental por vezes se constitui uma prisão, um ponto fixo. É pensar começo como destino, não como um passado distante, mas como princípio, como lei e constituição das coisas, como força-potência criadora, onde não se separa começo de fim, vida de morte, lembrar de esquecer. Onde o que dá sentido aos começos são seus fins, o que dá sentido à vida é a morte, isto é, o seu limite, e onde lembrar e esquecer só existem em correlação.²³

MemÓRÍa é um conceito-potência, que ao recorrer ao passado, ao reverenciá-lo, garante o futuro, gera o porvir, mas não numa concepção ocidental linear-causal de tempo e espaço. Este conceito é um esforço de tentar demonstrar como passado, presente e futuro não existem desta maneira como temporalidades agonizantes, mas que estabelecem entre si uma relação de sucessão não linear dos acontecimentos e de atribuição mútua de sentido. Não se trata, também, de pensar que memória é o que resta do passado no presente, ou o que restará no futuro, pelo contrário, a ideia de *memÓRÍa* nos faz pensar como essa divisão passado, presente e futuro não existe nestes termos dentro de uma ontologia africana no Brasil encontrada nos candomblés brasileiros²⁴, por exemplo.

A *memÓRÍa* nos permitiria pensar outra realidade, num conhecimento sem estabelecer diálogos hierarquizados, nem anular os diversos pensamentos em que todos

²² Ibidem, p. 138.

²³ SODRÉ, *Pensar Nagô*, p. 80.

²⁴ O que também se entende para as diversas religiões afro-brasileiras tais como; o Tambor de Mina, o Terecô, o Xangô, a Jurema, a Umbanda e o Batuque gaúcho.

possam somar uma interlocução que não seja pautada por superioridade de princípio de qualquer um. Este conceito nos permite um bom caminho para isso, para interlocução, já traz em si a ideia de interação e reconhecimento de tudo que existe, sem separações entre cultura e natureza, homem e animais, físico e não físico, onde não se afirma – pelo contrário – uma forma de pensar sobre outra forma de pensar.

O conceito nos informa da impossibilidade de pensar as dimensões da experiência negra na afro-diáspora apenas da perspectiva física e material. Pelo contrário, “Muitas das filosofias africanas percebem a realidade como um complexo articulado de energias em incessante movimento”²⁵, onde não haveria elementos isolados, mas apenas em relação. Os sujeitos coletivos, corpo-políticos, geopolíticos e cosmo-políticos não se limitam a natureza humana em *strictosensu*.

Vi(n)das banhadas por águas

As águas que aparente separam “Áfricas” das Américas são na verdade forças de movimento que aproximam estas duas terras. Este fenômeno vem acompanhado de muitas imagens que em seu sentido maior representa o conjunto das memórias que as pessoas que habitavam o continente africano carregaram durante a travessia para as Américas.

Há aqui, uma memória peculiar que se mantém viva mesmo perante a morte do corpo, entretanto a tentativa do colonialismo é findar esta memória para que se tenha espaço para habitar o *ser-colonial*. Este panorama cruel nos apresenta a possibilidade da construção de uma reflexão em que entendemos que determinadas vidas que antes detinham sua importância no continente africano passaram a ser questionadas e pouco valorizadas perante o processo de colonização. Este *ser-colonial* se apresenta como detentor de uma agência de controle sobre tais vidas, sendo assim, nos faz aqui uma reflexão pertinente que nos coloca a pensar sobre um *ser-que-era*, este que detinha suas compreensões ontológicas da vida e da realidade. Ora, não podemos afirmar com total propriedade se este *ser-que-era* se traduz por um *ser-africano*, pois a África em sua grande multiplicidade não se enquadraria em um único *ser*. Ainda a respeito desta nossa incompreensão de tratar sobre um *ser-africano*, sentimos a necessidade de nos debruçarmos novamente sobre o paradigma da Travessia, que segundo Bidima;

[...] o paradigma da travessia não diz o que é a história africana ou a filosofia na África, mas libera *suas disposições* e tenta identificar, numa história com contornos irônicos, o que significa ser implicado numa **imanência**. Afirmar posições é promover o aquilo *a partir do que*. Essa aproximação se remete

²⁵ FLOR DO NASCIMENTO, *Aproximações brasileiras às filosofias africanas*, p. 235.

novamente às origens, às ancoragens e ao estabelecimento em um lugar com limites bem definidos²⁶.

Neste sentido, fugir das origens e de proposições dadas nos coloca em uma maior discussão e análise sobre a memória, uma memória viva que atravessa as águas do atlântico, levando vidas e corpos. E muito mais, “[...] os africanos que cruzaram o Mar Oceano não vieram e sofreram sós. Com nossos ancestrais vieram as suas divindades [...]”²⁷. Tais divindades também fazem parte da construção do *ser-que-era*, mas, que durante a imposição do *ser-colonial* houve uma ruptura entre este *ser-que-era* e sua ancestralidade, transformando o *ser-que-era* em *ser-esfacelado* e a ancestralidade em uma *ancestralidade-fragmentada*. Logo, a memória sobre o negro [depois da colonização] é composta pelo *ser-esfacelado* e pela *ancestralidade-fragmentada* onde ainda tais resquícios destes dois seres estariam presentes no campo da memória.

Esses pressupostos nos levam a entender que a memória apresenta-se aqui como uma zona de conflito dinâmico em que esta mesma memória não está apenas relacionada aos fatos do passado, mas sim a uma continuidade das antigas e novas experiências que perpassam pelo corpo ao longo da vida, esta memória que chamamos de memória viva compõe uma sensação²⁸ de estar no mundo.

Mas, qual mundo?

Para este *ser-que-era* não há um mundo separado do seu *ethos*, nem tão pouco um mundo afastado da natureza, da oralidade, da expressão, da política, da religião, da linguística, das ciências, este antigo ser mesmo tendo se transformando em um *ser-esfacelado* durante a travessia e que na diáspora foi transformando em *ser-não-sendo* na zona do *não-ser[fanoniano]* “[...] é inseparável de sua linguagem que continua a viver através dele e da qual dele é apenas um prolongamento”²⁹. Ao tomarmos Hampâté Bâ podemos identificar a memória como ferramenta que esculpe a alma africana³⁰, mas leia-se esta “alma” como uma energia que habita o *ser-que-era* e que se estende pelo *ser-esfacelado*, o que tenta unir o *ser-esfacelado* à sua *ancestralidade-fragmentada* e transformar o *ser-não-sendo* em um *ser-sendo*. Tal energia pode ser chamada de *Ntu*, “força no seio da qual o ser e o ente se coincidem”³¹. Seria este *Ntu* uma espécie de força-energia que aproximaria estes seres a sua ancestralidade, lembrando-se que todos eles estariam no campo da memória. Prontamente se fará então necessário arquitetar a memória como uma esfera de

²⁶ BIDIMA, *De la traversée*, p. 02.

²⁷ MARTINS, *Afrografias da Memória*, p. 25.

²⁸ Quando nos referimos a sensação, estamos elucidando ao conceito de Cosmosensação da filósofa Oyèrónkẹ Oyèwùmí.

²⁹ HAMPÂTÉ BÂ, A. *Amkoullel*, p. 19.

³⁰ *Ibidem*, p.169.

³¹ AGUESSY, *Visões e percepções tradicionais*, p. 99.

continuidade da experiência da travessia, logo, o conceito de *memÒRÍa* aqui desenvolvido também seria preenchido por *Ntu* onde *memória* seria uma força-motriz, uma força-potência que gera movimento e *Ntu* uma força-energia de cunho vital; uma força-vida.

A *memÒRÍa* também é constituída de memória; não há, portanto, como fazer investigações sobre este *ser-que-era*, o *ser-esfacelado* e o *ser-não-sendo* sem aceitar que tanto a *memÒRÍa* e *Ntu* se componham enquanto agenciamentos do próprio pensar. Tal efeito nos permite dizer que tudo no universo possui memória. A vida, por sua vez, também é uma extensão da memória, onde o território da *memória* poderia vir a ser o território do *ser-sendo*, que vai libertar do cativo colonial o ser-negro da escravidão. Este movimento, feito águas, é o *ser-sendo* em que *memÒRÍa* será essa força motriz que possibilitaria a reconstrução do *ser-esfacelado* e a *ancestralidade-fragmentada* da colonização.

MemÒRÍa e o conflito colonial

Nossa intenção, ao apresentarmos o conceito de *memÒRÍa* é contribuir para a produção de outros conceitos sobre a Filosofia(s) Africana(s) e Afro-diáspóricas que segundo Serequeberhan, ao defender a Filosofia Africana como uma crítica à modernidade conceitua a Filosofia como

[...] este compromisso crítico e investigativo da própria especificidade cultural e da própria **história viva**³². É a aproximação investigativa e criticamente consciente da nossa existência cultural, política e histórica³³.

A reflexão do filósofo eritreu faz aproximar a Filosofia da própria realidade da experiência em África e na Diáspora. É necessário ser crítico em relação à História e tomar como ponto de partida a existência cultural como fonte de construção do pensamento filosófico.

A proposta de Serequeberhan é fazer da Filosofia uma ferramenta de crítica ao colonialismo europeu sobre a África e sobre as Américas, tendo como objetivo a emancipação política; uma atitude política que visa “a extinção do domínio colonial europeu direto [indireto] e que pretende destruir a continuidade da hegemonia colonial existente na África”³⁴. E ainda, reafirmamos aqui a uma emancipação do pensamento.

Partilhando da ideia Serequeberhan sobre a presença do colonialismo no continente africano, Eze apresenta que:

Por “colonialismo” devemos entender a indescritível crise sofrida e suportada pela África em seu trágico encontro com o mundo ocidental desde o começo do século XV até final do século XIX e primeira metade do

³² Grifo nosso.

³³ SEREQUEBERHAN, *La filosofía y el Áfricaposcolonial*, p. 42.

³⁴ *Ibidem*, p. 48.

século XX. Um período marcado pelo horror e pela violência do comércio transatlântico de escravos, pela ocupação imperial de maior parte da África e a administração forçada de seus povos pelas resistentes e duradouras ideologias e práticas de domínio cultural europeu (etnocentrismo) e supremacia racial (racismo)³⁵.

Este tipo de colonialismo atrelado ao capitalismo imperialista permitiu a construção de um panorama onde a Europa superasse as barreiras tecnológicas e geográficas para sustentação de sua economia exploratória construindo assim um monopólio político sobre a África e também sobre as Américas.

É neste cenário que se ergue então a ideia de raça como justificativa classificatória para denominar todos aqueles “*não-europeus*” como seres inferiores. As populações do continente africano estariam enquadradas nesta condição de seres “*não-civilizados*” / “*não-sujeitos*” e teriam a partir de então sua humanidade questionada por meio de teorias racistas de vícios biológico, teológico e econômico. Mediante tal fenômeno que acompanha o enquadramento das diferenças entre europeus e africanos, começa a impulsionar o crescimento do colonialismo por vias de controle e por vias de vigilância sobre os “*não-civilizados*” / “*não-sujeitos*”.

É nesta disputa que o conceito de *memÓria* sente a possibilidade de entrar no campo da disputa política e da luta antirracista, tendo em vista que é um conceito que nasce na diáspora com bases nas filosofia(s) africana(s) e afro-diaspóricas, e tem suas bases na ontologia e no que também poderíamos chamar de uma metafísica da memória, pois a memória também é um campo de disputa política. Esquecer e lembrar podem não ser escolhas.

Travessias vi(n)das da morte: Banzo e sua Relação com memÓria

Na travessia do Atlântico da África até as Américas os africanos capturados para serem escravizados no Novo Mundo eram transportados nos chamados navios negreiros, e tratados como animais. A morte durante a travessia, ou logo após o desembarque, chegava a 10%³⁶. Além dos maus tratos de seus capturadores e doenças contraídas por conta da situação precária em que se encontravam havia outro mal que acometia aos tripulantes dessa lúgubre viagem, o banzo.

O banzo é compreendido como um sentimento extremo de tristeza e melancolia que acometia os africanos ao estarem longe da sua terra, dos seus entes e da sua liberdade. No entanto, Marcos da Silva e Silva nos apresenta o Banzo como um conceito existencial

³⁵ EZE, *La moderna filosofia occidental y el colonialismo africano*, p. 53

³⁶ SOARES, *Dicionário da Escravidão e da liberdade*, p. 423.

afroperspectivista que é definido como “condição existencial que se expressa nas estruturas raciais e neoliberais em que vive o homem contemporâneo. Sendo dessa forma intemporal. Ou seja, é também ancestral”³⁷. Uma condição existencial que segundo Silva se expressa nos dias de hoje sem se desconectar com a sua ancestralidade. Nesse sentido a *memÓRIA* promove essas expressões nas estruturas raciais como possibilidade de reconstrução do ser negro estabelecendo diálogos entre as raízes africanas e diaspóricas para pensar a partir de uma dimensão ontológica negra.

Mas, enquanto dura a *travessia*, a morte visita os porões dos navios e vai levando consigo alguns corpos. A morte se faz presente em todos os contextos do negro, que na leitura de Mbembe são: o colonialismo, a escravidão e o *apartheid*. E se no nosso entendimento sobre o corpo ele também é memória e território isso pode significar que ele estará sempre vivo de alguma maneira?

Há uma diversidade de concepções a respeito da origem da vida, sejam elas filosóficas, teológicas ou antropológicas dos mais diferentes períodos históricos da humanidade. Diferentes culturas associam a vida ao corpo, em outras concepções a vida precede a existência do corpo, assim como há os que compreendem que a vida não se limita ao perecimento do corpo e assim, continua para além da existência da matéria. No Antigo Egito os escritos que ficaram conhecidos como o *Livro dos Mortos* (aproximadamente 1580 e 1160 a. E C) traduzidos pela primeira vez pelo egiptólogo alemão Karl Richard Lepsius em 1842, orientava os egípcios de como deveriam proceder com as práticas funerárias para que dessa forma fosse assegurada ao morto uma morte, ou outra vida, de forma que não viesse a ter muitos infortúnios:

A crença egípcia relativa à vida pós-morte justapôs várias concepções: sobrevivência como companheiro do Sol, residência no túmulo com o despertar diário ao nascer do Sol, manifestação do *Ba*³⁸ ao ar livre e usufruto dos objetos familiares, vida num elísio maravilhoso ao lado de Osíris. Qualquer que fosse o caso, aquele que tivesse um belo enterro mudaria de *status*: seria igual aos deuses, a Osíris e a todos os reais cada um deles um Osíris³⁹.

O pensamento cristão colonial compreende o mundo em que vivemos como um lugar provisório onde cada ser humano terá direito a uma vida em outro mundo melhor (eterno e sem sofrimento) se for temente a Deus. Dessa forma os cristãos creem que é possível vencer a morte, o que é entendido na Bíblia como a morte da morte: “E a morte e o

³⁷ SILVA, O *banzo, um conceito existencial*, p. 50.

³⁸ *Ba* pode ser entendido como uma espécie de alma, mas a sua compreensão depende da interpretação que se faz a partir de uma leitura ou pesquisa mais aprofundada. O próprio Yoyotte afirma ser um termo de difícil definição.

³⁹ INIKORI, *A África na história do mundo*, p. 96.

inferno foram lançados no lago de fogo. Esta é a segunda morte”⁴⁰. A concepção cristã compreende a realidade de modo dualista, assim como o platonismo, porém apresenta algo de novo que é o pecado, que, na concepção de Santo Agostinho, condena o homem à morte e tem a sua origem na desobediência do primeiro homem, Adão. O bispo de Hipona desenvolve esse raciocínio a partir da interpretação que faz do seguinte versículo bíblico: “Por meio de um só homem o pecado entrou no mundo e, pelo pecado, a morte; e assim a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram”⁴¹. O homem, no mau uso do seu livre arbÍtrio sucumbe ao pecado, se afasta de Deus e é punido com a morte. A morte é para a humanidade um castigo de Deus e para que os humanos sejam salvos, ou seja, tenham direito à vida eterna em um mundo perfeito ao lado de Deus, deve aceitar a Jesus Cristo e seguir os seus mandamentos.

Em uma análise contemporânea da questão da morte na concepção das culturas africanas, não apenas restrita ao Egito, Oliveira apresenta elementos que se assemelham aos do Antigo Egito, principalmente no que se refere aos ritos funerários:

Toda a sociedade participa e é testemunha da distribuição da **energia vital** da pessoa que morreu para os elementos naturais, como a terra que abrigará seu corpo. A vitalidade da pessoa morta é transferida para os elementos naturais que vão contribuir para a vida da comunidade. De certa forma, a morte de um indivíduo é o aumento da força da comunidade, já que sua energia volta-se para ela fortalecendo os elementos naturais essenciais para a vida do grupo. Quanto ao indivíduo que morreu, ele passa, por causa da imortalidade, a fazer parte de um plano onde estã os ancestrais⁴².

Percebe-se entã que há concepções africanas em que a morte não separa o indivíduo do mundo, ele permanece na Terra e continua inclusive a influenciar na sua comunidade. Isso não faz, é obvio que a sociedade africana não se deixe abalar pelo evento da morte. A dor e o sentimento da perda do ente querido afeta a todos na família e na comunidade, mas o ciclo é diferente da concepção cristã. Ramose afirmará que a dinâmica da comunidade africana abrange as esferas do antes, do agora e do depois, isto é; dos indivíduos vivos, dos mortos e dos que ainda não nasceram⁴³, todas as três esferas participam da existência ao mesmo tempo e no mesmo espaço, apenas com diferentes formas de se manifestarem.

⁴⁰ Bíblia Sagrada, *Apocalipse*, 20:14.

⁴¹ Bíblia Sagrada, *Romanos*, 5:12.

⁴² OLIVEIRA, *Cosmovisã africana no Brasil*, p. 55.

⁴³Entrevista concedida ao Instituto Humanitas Unisinos: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/3688-mogobe-ramose>

A morte por si só, enquanto fenômeno do término da vida física causa comoção, tristeza e das várias possibilidades dessa indubitável certeza o assassinato talvez seja a forma mais perturbadora face da morte. O filósofo camaronês contemporâneo, Achille Mbembe discorrerá sobre o ato de tirar a vida do Outro no contexto de “políticas da morte”, que ele compreende de duas maneiras: a lógica da sobrevivência; que significa a morte do Outro e a lógica do martírio; que significa a morte do suicida que leva consigo também a vida do inimigo, “a vontade de morrer funde-se com o desejo de levar o inimigo consigo”⁴⁴.

A política de morte opera de forma sistêmica, objetiva, pontual e com sofisticadas tecnologias de ação pragmática e burocrática para executar a máxima do biopoder; “deixar morrer”. Mbembe parte da análise do conceito de biopoder, que tem um critério racial para definir quem será deixado para morrer, o corpo matável, para construir uma compreensão da política da morte, mas ele argumenta que esse conceito foucaultiano não é o suficiente para explicar a prática dessa política em larga escala, como ocorre no século XX com o nazismo na Alemanha, o *apartheid* na África do Sul e a ocupação da Palestina, ou como ele os chama; “mundos de morte”⁴⁵.

As estratégias utilizadas pelo colonizador europeu em suas colônias são replicadas nos três exemplos citados acima, são características da necropolítica no seu funcionamento prático o estado de exceção e o estado de sítio constante. Ao abordar o estado de exceção Mbembe dialoga com filósofo italiano Giorgio Agamben;

Na estrutura político-jurídica do campo [...] o estado de exceção deixa de ser uma suspensão temporal do estado de direito. De acordo com Agamben, ele adquire um arranjo espacial permanente, que se mantém continuamente fora do estado normal da lei⁴⁶.

Essa era a situação em que o escravizado se encontrava constantemente, mas do que ter a liberdade totalmente suprimida o escravo estava sempre a mercê dos caprichos do seu senhor; o colono. O seu corpo era um alvo permanente disponível para ser violentado, aviltado e morto. O estado de exceção é também uma estratégia de terror, que é colocada em prática seguindo os métodos da ocupação colonial, que na concepção de Mbembe é a forma mais bem-sucedida do necropoder.

A ocupação colonial tem como objetivo supervisionar o território, fragmentando e controlando todo o movimento de pessoas, restringindo espaços, segregando e vigiando, constituindo assim, segundo Weizman, “uma política da verticalidade”⁴⁷. Como a necropolítica opera com o extermínio de populações, a ocupação colonial contemporânea,

⁴⁴ MBEMBE, *Necropolíticas*, p. 147.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 146.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 124.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 136.

que tem como estratégia a dominação territorial onde se encontram os corpos matáveis, funciona como dispositivo que pode determinar em que área e em que momento o estado de exceção pode ser executado sem o menor constrangimento jurídico, assim funcionava nos campos de concentração nazista, nos *homelands*⁴⁸ na África do Sul durante o regime do *apartheid* e nos territórios ocupados na Palestina.

Outras territorialidades assombradas pelas “políticas de morte”, é a produção da subjetividade e do conhecimento. Abdias do Nascimento argumentará que a miscigenação funciona como uma forma de dizimar a raça negra no Brasil. Diferente dos autores brasileiros que construíram o conceito de “democracia racial”, Nascimento afirma que a mistura de raças no Brasil é resultado de estupro e abusos sexuais praticado contra as mulheres negras, africanas, afro-brasileiras e indígenas, desde a colonização. Outra estratégia utilizada pelo Estado brasileiro no intuito de promover a miscigenação foi à imigração em massa de povos europeus enquanto vetava a entrada de africanos e asiáticos no país:

As leis de imigração nos tempos pós-abolicionistas foram concebidas dentro da estratégia maior: a erradicação da “mancha negra” na população brasileira. Um decreto de 28 de junho de 1890 concede que: É inteiramente livre a entrada nos portos da República, dos indivíduos válidos e aptos para o trabalho (...). Excetuados os indígenas da Ásia ou da África, que somente mediante autorização do Congresso Nacional poderão ser admitidos⁴⁹.

Além da miscigenação, Abdias do Nascimento apontará como outra estratégia de genocídio o embranquecimento cultural, que ele também nomeará de assimilação ou/ e aculturação. Nesse processo o negro (a) é persuadido a recusar a cultura e o conhecimento dos seus ancestrais africanos e assimilar cada vez mais a cultura europeia, principalmente o idioma e a religião, isto é, esquecer de si.

As classes dominantes brancas têm à sua disposição poderosos implementos de controle social e cultural: o sistema educativo, as várias formas de comunicação de massas – a imprensa, o rádio, a televisão – a produção literária; todos esses instrumentos estão a serviço dos interesses das classes no poder e são usados para destruir o negro como pessoa, e como criador e condutor de uma cultura própria⁵⁰.

⁴⁸ Ou bantustão, que significa “terra do povo”, eram territórios onde ficavam segregadas determinadas etnias da população negra sul-africana durante o regime racista do *apartheid* que durou de 1948 a 1994.

⁴⁹ NASCIMENTO, O *genocídio do negro brasileiro*, p. 71.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 94.

Pode-se perceber que nessa estratégia o propósito é o mesmo do epistemicídio, pois ela nega a importância do pensamento negro africano e afrodiaspórico, além de classificá-lo como inferior e utilizar do sistema educacional do Estado para promover única e exclusivamente o conhecimento de origem europeia. Nascimento argumenta que o sistema educacional, elementar, secundário e também o universitário ignoram em seus conteúdos quaisquer referências positivas à memória, história, cultura, às civilizações e ao conhecimento africano e de seus descendentes negros na diáspora.

Apesar de a morte habitar em vários contextos da existência do ser-negro é preciso ressaltar que tanto no que se refere à morte do corpo como a morte do conhecimento e da memória do negro, sempre houve resistência e combate aos domínios coloniais dentro e fora do continente africano.

Considerações parciais – (considerações de memórias que não se findam...)

Pois, entendemos que a *memÓRIA* consegue alcançar o entendimento humano sobre as coisas e apresentar informações sobre a própria experiência humana. De igual forma, o profundo estudo sobre a memória se apresenta como um saber filosófico que não se desassocia da vida.

Para a tradição oral africana, é notório identificar que a memória se constitui como um agente de investigação da totalidade na qual esta mesma memória “registra toda a cena: o cenário, os personagens, suas palavras, e até mesmo os mínimos detalhes”⁵¹. Logo, tudo que perpassa perante a experiência é registrado pela memória, e por sua vez pela *memÓRIA*, elas são o caminho de transmissão do saber; o saber que não se assemelha a lógica cartesiana.

Mergulhar na experiência humana da memória é se deparar com o conjunto de saberes políticos, culturais e sociais que não são lidos separadamente. Por seguinte, a(s) Filosofia(s) Africana(s) e afro-diaspóricas buscam pensar a humanidade em outros termos a fim de estabelecer uma interconexão entre o humano e a natureza, dimensão esta que foi interrompida pela colonialidade.

MemÓRIA é a possibilidade de romper com o pensamento que trata os povos negros na diáspora como menos humanos, como se nós vivêssemos em corpos mortos, sem memórias, correndo risco de permanecer enclausurado pela tragédia da representação da sociedade em que vivemos. É próximo de *Orí*, o conceito articulado por Beatriz Nascimento, que também pode ser compreendido na diáspora do Brasil de hoje como o corpo-documento⁵², possuidor de uma ancestralidade que se move, libertando-se, e podendo fazer morrer o “não-ser”⁵³ gestado pelas experiências coloniais e suas heranças.

⁵¹ HAMPÂTÉ BÂ, *A tradição viva*, p. 208.

⁵² RATTS, *Eu é Atlântica*, p. 68.

⁵³ CARNEIRO, *Não-ser como fundamento do ser*, p. 100.

Para Beatriz Nascimento “o homem negro não pode estar liberto enquanto ele não esquecer pelo gesto que ele não é mais um cativo”⁵⁴. Essa ideia do gesto proposto por Beatriz, pode ser compreendida também como os gestos de lembrar-se de si, narrar a si e assim, recriar a si mesmo.

A *memÓria*, sendo a memória em relação com o *orí*, é uma relação com nossa própria identidade, que permitiria definir nossos caminhos, trajetos, maneiras de pensar e projetos para viver. Ainda, há em *memÓria* uma “lembrança do *Ntu*” lembrança de uma raiz de pensamento que está presente em todas as manifestações negras do Atlântico. Para reconstruir o *Orí* e assim o ser dilacerado pela colonização e a escravidão, é preciso um espaço comunitário, que pode ser a memória negra sobre o negro, ou ainda, para Beatriz do Nascimento, outros espaços de resistência, os “aquilombamentos”⁵⁵ como a base da construção de uma nova história, e para se reescrever e narrar novas histórias, nossas “escrevivências”⁵⁶.

Este ensaio entende que um conhecimento produzido *desde a travessia* é corpo-política, geopolítica e cosmo-politicamente⁵⁷ localizado. Produzido fora dos arquétipos de uma supremacia ocidental branca e, mais que isso, procura romper com as estruturas e instituições ocidentais excludentes e que produzem a desqualificação e o epistemicídio⁵⁸ dos conhecimentos produzidos por mulheres e homens negros. Ouvindo aquilo que nos diz Nilma Lino Gomes:

É de suma importância retomar e enfatizar esses saberes/conhecimentos para que a nossa chama de esperança não se apague e o nosso sentimento de indignação diante das injustiças, do racismo e das desigualdades não nos imobilize, mas nos redirecione rumo à construção de outros caminhos políticos e pedagógicos e de novas estratégias na luta antirracista⁵⁹.

Desta maneira tentar desfazer o mito do escravo amnésico, e pensar um contínuo africano, um rastro, um vestígio, um resquício, um algo que fica e se refaz, e é a possibilidade de fazer morrer o corpo morto, isto é, o ser negro gestado pela desumanização, colonização, escravidão e o racismo. É pensar que já não cabe mais apenas o lugar do ouvir, do contemplar, onde vozes negras, corpos negros, sujeitos negros e negros não falam, não narram, não podem agenciar lembranças de si e narrar a si próprio e assim poder se recriar, como o “ser sendo”.

⁵⁴ NASCIMENTO, *Orí – Filme*, 1989.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ EVARISTO, *Becos da Memória*, p. 21.

⁵⁷ Categoria produzida a partir do conceito de *worlsense* de Oywronke Oyewumi (1999).

⁵⁸ CARNEIRO, *Não-ser como fundamento do ser*, p. 96.

⁵⁹ GOMES, *Por uma indignação antirracista e diaspórica*, p. 117.

Referências

- AGUESSY, Honorat. Visões e percepções tradicionais. In: SOW, Alpha I et. al. *Introdução à cultura Africana*. Lisboa: Edições 70, 1980.
- BIDIMA, Jean-Godefroy. De la traversée: raconter des expériences, partager le sens. *Rue Descartes*, n. 36, p. 7-17, fev.-2002.
- CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese de Doutorado. 2005. 339f. Programa de Pós-graduação em Educação. USP. São Paulo, 2005.
- CUNHA PAZ, Francisco Phelipe. *Na casa de Ajalá: comunidades negras, patrimônio e memória contracolônial no Cais do Valongo – a “Pequena África”*. Dissertação de Mestrado apresentada no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento, Sociedade e Cooperação Internacional – UnB, 2019.
- DANTAS, Luís Thiago Freire. *Filosofia Desde África: perspectivas descoloniais*. Tese (Doutorado em Filosofia) Universidade Federal do Paraná, Curitiba, PR, 2018.
- EVARISTO, Conceição. Literatura e educação segundo uma perspectiva afro-brasileira. In: EVARISTO, Conceição; SILVA, D. (Orgs.). *Literatura, história, etnicidade e educação: estudos nos contextos afro-brasileiros, africano e da diáspora africana*. Frederico Westphalen: URI, 2011. p. 45-54.
- EVARISTO, C. *Becos da Memória*. Belo Horizonte: Mazza, 2006.
- EZE, Emmanuel Chukwudi. La moderna filosofía occidental y el colonialismo africano. In: EZE, Emmanuel Chukwudi (Org.). *Pensamiento africano*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2001.
- FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Tradução de Renato de Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FLOR do NASCIMENTO, Wanderson. Ori: a saga atlântica pela recuperação das identidades usurpadas. In: SOUZA, Edileuza Penha de. *Negritude, Cinema e Educação*. Belo Horizonte: Mazza, 2007.
- FLOR do NASCIMENTO, W. Outras vozes no ensino de filosofia: O pensamento africano e afro-brasileiro. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*, n 18, p. 74-89, 2012.
- FLOR do NASCIMENTO, W. Aproximações brasileiras às filosofias africanas: caminhos desde uma ontologia ubuntu. *Prometeus*, n 21, Dez. 2016.
- GILROY, Paul. *Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Editora 34, 2012.

GLISSANT, Édouard. *Poética da Relação*. Tradução de Manuela Mendonça. Porto: Porto Editora, 2011.

GLISSANT, É. *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

GOMES, Nilma Lino. Por uma indignação antirracista e diaspÓrica: negritude e afrobrasilidade em tempos de incertezas. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*, v. 10, n. 26, p. 111-124, out. 2018. Disponível: <<http://www.abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/642>>.

GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Revista Sociedade e Estado*, v 31, n 1, p.25-49, Jan-Abr. 2016.

GUIMARÃES, Geny Ferreira. *Rio Negro de Janeiro: olhares geográficos de heranças negras e o racismo no processo-projeto patrimonial*. Tese de Doutorado apresentada à Universidade Federal da Bahia – UFBA, Salvador, 2015.

HAMPÂTÉ BÂ, AMADOU. *A Tradição Viva*. In: KI-ZERBO, Joseph. *História geral da África I: Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010.

HAMPÂTÉ BÂ, A. *Amkoullel, O menino fula*. São Paulo: Palas Athena, 2013.

INIKORI, J. E. A África na história do mundo: o tráfico a partir da África e a emergência de uma ordem econômica no Atlântico. In: OGOT, Bethwell Allan. *História geral da África, V: África do século XVI ao XVIII*. Brasília: UNESCO, Vol 5, História Geral da África: a África do século XVI ao XVIII, 2010.

MBEMBE, Achille. *Formas Africanas de Auto-inscrição*. *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 1, 2001.

MBEMBE, A. *Crítica da Razão Negra*. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.

MBEMBE, A. *Necropolítica*. Rio de Janeiro: N-1 edições, 2016.

MILLS, Charles W. Ignorância Branca. *Griot: Revista de Filosofia*, v. 17, n. 1, p. 413-438, jun. 2018.

NASCIMENTO, Abdias do. *O Genocídio do Negro Brasileiro: Processo de um Racismo Mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NASCIMENTO, Beatriz. *Filme Ori (texto)*. Direção: Raquel Gerber. São Paulo, Angra Filmes, 131min, 1989.

OLIVEIRA, E. O. *Cosmovisão Africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente*. Fortaleza: LCR, 2003.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *The Invention of Women: making an African sense of western gender discourse*. Minneapolis: University Minnesota Press, 1997.

- PESSANHA, Eliseu Amaro de Melo. *Necropolítica & epistemicídio: as faces ontológicas da morte no contexto do racismo*. Dissertação de Mestrado apresentada no Programa de Pós-Graduação em Metafísica na Universidade de Brasília – UnB, 2018.
- RAMOS, Guerreiro. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.
- RAMOSI, Mogobe Bernard. *A importância vital de nós*. Revista IHU, dez. 2010. Disponível em <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/3688-mogobe-ramose>.
- RATTS, Alex. *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Instituto Kuanza/Imprensa Oficial, 2007.
- SEREQUEBERHAN, Tsenay. La filosofía y el África colonial. In: EZE, Emmanuel Chukwudi (Org.). *Pensamiento africano*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2002.
- SILVA, M. S. E. O banzo, um conceito existencial: um afropespectivismo filosófico do existir-negro. *Griot: Revista de Filosofia*, 17, n. 1, p. 48-60, Jun. 2018.
- SOARES, C. E. L. Valongo. In: SCHWARCZ, L. GOMES, F. (Orgs). *Dicionário da escravidão e liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- SARAIVA, Luis Augusto. *Sobre veias d'águas e segredos da mata: Filosofia Ubuntu no Terreiro de Tambor de Mina*. Dissertação de Mestrado - Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Metafísica, 2018.