

## EDUCAÇÃO E AFRICANIDADES: CONTRIBUIÇÕES DO PENSAMENTO DE KABENGELE MUNANGA

Julvan Moreira de **Oliveira** – USP

“O ensino de Cultura Afro-brasileira destacará o jeito próprio de ser, viver e pensar manifestado tanto no dia a dia, quanto em celebrações como congadas, moçambiques, ensaios, maracatus, rodas de samba, entre outras (...). em Filosofia, estudo da filosofia tradicional africana e de contribuições de filósofos africanos e afro-descendentes da atualidade”.

BRASIL, *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana*, 2004, pp. 20-22.

As idéias pedagógicas estudadas no Brasil têm suas raízes na filosofia ocidental. Nessa perspectiva, outros valores civilizatórios, como os africanos, são excluídos da Pedagogia, assim como da Filosofia, da Psicologia, da Física, da Biologia etc. As culturas africanas são consideradas apenas como do campo da Etnografia e, em alguns casos, da Sociologia e da História. Há um desconhecimento sobre a forma de pensar, sobre a visão de mundo, sobre uma educação fundada na cultura mítico-filosófica africana.

Os pensadores africanos e afro-descendentes como Amadou Hampâté Bâ, Kwame Anthony Appiah, Wande Abimbola, Léopold Sedar Senghor, Paulin Hountondji, Kwasi Wiredu, Aimé Césaire, William Edward Burghardt DuBois, Marcien Towa, Ben Oguah, Barry Hallen, Ivan Karp, Boubou Hama, Oumar Ba, Joseph Ki-Zerbo, Jan Vansina, Cheik Anta Diop, Adu Boahen, Kabengele Munanga, Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, Deoscóredes Maximiliano dos Santos (mestre Didi), entre tantos outros, são desconhecidos em nossos cursos.

Considerando que os estudos da Educação não podem negligenciar esta importante vertente, este trabalho lança um olhar sobre a contribuição do ideário de Kabengele Munanga para a educação brasileira.

Tendo como base epistemológica o “imaginário” (DURAND, 1997), que leva em conta as homologias qualitativas e dinâmicas dos sentidos dos símbolos, juntamente com sua heurística (*idem*, 1993), que compreende uma mitocrítica e uma mitanálise, inicialmente levantamos os *ideologemas*, idéias que se repetem de forma obsessiva e

significativa nas obras de Munanga. Em seguida, realizamos um exame do contexto e das situações em que aparecem.

O verbo ‘ser’, ligado com a preocupação sobre a existência, mas também significando viver, crescer e permanecer, está intimamente ligados às idéias de ancestralidade, oralidade e identidade, o que nos revela, na análise das obras de Munanga, que a sua preocupação central está na questão da identidade: “A identidade consiste em assumir plenamente, com orgulho, a condição de negro, em dizer, cabeça erguida: sou negro” (MUNANGA, 1988, p. 44).

Munanga vai ao encontro dessa grande preocupação dos afro-brasileiros, em resgatar parte de nossa africanidade:

A busca da identidade, no nosso caso no Brasil, apesar da importância, não é uma coisa fácil; é problemática. Essa identidade passa pela cor da pele, pela cultura, ou pela produção cultural do negro, passa pela contribuição histórica do negro na sociedade brasileira, na construção da economia do país com seu sangue; passa pela recuperação de sua história africana, de sua visão do mundo, de sua religião. Mas isso não quer dizer que para eu me sentir negro assumido eu precise necessariamente freqüentar o candomblé; não quer dizer que eu precise escutar o samba ou outro tipo de música dita negra. (...) A questão fundamental é simplesmente esse processo de tomada de consciência da nossa contribuição, do valor dessa cultura, da nossa visão do mundo, do nosso “ser” como seres humanos; e valorizar isso, utilizar isso como arma de luta para uma mobilização; isso é que é importante (*idem*, 1996c, p. 225).

O pensamento de Munanga, mais que voltado aos negros brasileiros, apresenta um projeto que contribui para a formação de uma consciência de si, do outro e da coletividade de forma a estarem integradas.

O eu e o outro, o universal e o particular, a unidade e a diversidade, o *ego* e o *alter*, se combinam no coração da antropologia enquanto disciplina que pretende estudar o homem no mesmo momento em sua unidade e em sua diversidade. A questão da alteridade percorre todo o pensamento antropológico, dos ancestrais fundadores aos contemporâneos. (...) Constata-se que todas as correntes e paradigmas que marcaram o desenvolvimento da antropologia, cada um à sua maneira, trataram das questões de identidade sem utilizar essa palavra, através de conceitos de unidade e de diversidade (*idem*, 2005/06, pp. 48-49).

A identidade do “eu” para ele não toma como referência apenas as individualidades egocêntricas, mas refere-se a todos os “outros”, ou seja, o “outro” ao falar refere-se, por sua vez, a si mesmo enquanto eu, pessoa consciente de si e que da mesma forma busca seu reconhecimento enquanto eu e enquanto outro; e neste sentido

fala-se da coletividade, que nada mais é que a unidade diferenciada e indiferenciada das pessoas.

Quanto à educação, ela é vista não como sistema, mas como projeto, é mediadora. A educação é a instância capaz de integrar o indivíduo, como pessoa, à totalidade do universo, não apenas intelectualmente, mas também objetivamente, facilitando-lhe uma visão e um entendimento de si como parte do todo e como a própria totalidade, numa relação de absoluta co-responsabilidade, onde o que tem maior importância não é nem o eu nem o outro e sim o “e” capaz de congrega sem desfigurar ou aniquilar a diferença que é o verdadeiro sentido da relação, não fosse a diferença, direta ou indiretamente, tudo acabaria relacionando-se com o mesmo uma vez que não haveria diferença.

Alguns dentre nós não recebemos na sua educação e formação de cidadãos, de professores e educadores o necessário preparo para lidar com o desafio que a problemática da convivência com a diversidade e as manifestações de discriminação dela resultadas colocam quotidianamente na nossa vida profissional (*idem*, 2001, p. 7).

Ao pensar a identidade negra brasileira frente aos brancos, Munanga reflete sobre esse processo de interação dialógica entre o eu e o outro, que é muito mais que uma simples conversação proximal ou de interesses entre as partes. É uma relação de responsabilidade, de compromisso interacional e de complementaridade. Não são apenas partes de um todo se relacionando a partir de entendimentos e concepções particulares e distintas que, muitas vezes, nem mesmo se aproximam de forma conceitual ou mesmo ideológica, senão o próprio todo indissociável em suas partes, porém defensor das particularidades que se apresentam como sendo a própria relação temporal de si para-si e para-com o outro.

#### **A Identidade como autocompreensão:**

A identidade pessoal afro-brasileira, entendida como autocompreensão, está situada no centro da reflexão teórica de Munanga:

A construção dessa nova consciência não é possível sem colocar no ponto de partida a questão da autodefinição, ou seja, da auto-identificação dos membros do grupo em contraposição com a identidade dos membros do grupo “alheio”. Uma tal identificação – (“quem *somos* nós?” – “de onde viemos e aonde vamos?” – “qual é a nossa posição na sociedade?”; “quem *são* eles?” – “de onde vieram e aonde vão?” – “qual é a posição deles na sociedade?”) – vai permitir o desencadeamento de um processo de construção de sua identidade ou

personalidade coletiva, que serve de plataforma mobilizadora (*idem*, 2004, p. 14).

A relevância da noção do “ser afro”, ou do “ser negro”, unida a outros processos (individação, globalização, estetização, especialização político-social), situa o seu interesse de análise na maneira em que os sujeitos sociais, especialmente os descendentes de africanos no Brasil, constroem ou vêem o mundo e a si mesmos.

Em virtude deste vínculo entre autocompreensão e a compreensão do mundo, Munanga tem se preocupado com os fenômenos identitários. As identidades, individuais ou coletivas, são autocompreensões de caráter discursivo e criadoras de sentido. É seu caráter narrativo o que constitui a ‘essência’ da identidade, o que revela uma unidade aberta e como processo, como contínua reconstrução discursiva que aspira a uma narrativa coerente, ou seja, “a identidade é um processo sempre negociado e renegociado, de acordo com os critérios ideológicos-políticos e as relações do poder” (*ibidem*, p. 119).

Se a “identidade é sempre diversificada, segundo os modos de existência ou de representação” (*idem*, 2005-06, p. 48), a identidade pessoal, assim como a coletiva, exige uma determinada imagem do mundo para poder situar-se dentro dela, simultaneamente a identidade reproduz essa imagem.

O que se pode propor, com a leitura de Munanga, é uma re-conceituação completa da identidade, que integre, na mesma reflexão, a unidade e a pluralidade da identidade, pois “todo brasileiro é um mestiço, quando *não* é no sangue, o é nas idéias” (*ibidem*, p. 56).

Desta maneira se perverte a lógica binária, pois o sujeito passa a ser simultaneamente também objeto (narra e é narrado), e o “eu” aparece atravessado pelo “outro”. O ponto de vista do “eu” se construirá em interação com o ponto de vista do “outro” e o “outro” pelo “eu”:

Estamos de acordo que o Brasil é uma nova civilização, feita das contribuições de negros, índios, europeus e asiáticos que aqui se encontraram. Apesar do fato colonial e da assimetria no relacionamento que dele resultou, isso não impediu que se processasse uma transculturação entre os diversos segmentos culturais, como se pode constatar no cotidiano brasileiro. Nessa nova cultura, que não chega, a meu ver, a se configurar como sincrética, mas que eu qualificaria como uma cultura de pluralidades, partilhadas por todos, é identificável a contribuição do índio, do negro, do europeu de origem italiana, portuguesa, alemã etc... e do asiático (*ibidem*, p. 117).

A identidade pessoal é dialógica, não só no sentido de que nela intervêm a auto-compreensão e a hetero-compreensão, complementando-se e opondo-se, mas também enquanto que nela se juntam unidade e pluralidade.

A ênfase do pensamento de Munanga está antes na atitude existencial, nesse sentido entende-se que cada momento é um instante de decisão existencial. A intuição exige atitude imediata que vai muito além da simples decisão, podendo até ser um ato puramente racional e assim corre o risco de refutar a atitude existencial, ou seja, fora do alcance da racionalidade pura, pode ser compreendida a experiência fática, como geradora tanto da história quanto do conhecimento que dela emerge e que, por sua natureza e facticidade, abre espaço para a racionalidade.

Com o estabelecimento do estatuto da primazia da racionalidade na modernidade, tudo o que não for primeiramente racional, ou não couber nas dimensões da pura racionalidade é rechaçado.

A história das sociedades e culturas modernas foi sempre acompanhada de uma certa idéia de humanidade, de uma apreensão do ser humano pensado essencialmente através das noções de igualdade e de liberdade. À medida que a significação e o alcance dessa idéia moderna de humanidade foram se aperfeiçoando, ela se viu atravessada por uma tensão muito forte entre duas exigências comparavelmente opostas (...) a humanidade é uma natureza ou uma essência” (MUNANGA, 2005-06, p. 47).

Em Munanga, a racionalidade, em especial sua intencionalidade totalizante e instrumental, toma ares de coadjuvante existencial de segunda ordem, dando preferência para a experiência fática do real, da qual emerge a racionalidade relacional com a lógica de sentido da vida.

A existência humana não está, de modo algum contemplada na esfera de entendimento e de explicação filosófica, superando todas as possibilidades de compreensão. A existência é ela mesma o que é.

Africanidade não é uma concepção intelectual afastada da realidade. Ela é um conjunto dos traços culturais comuns às centenas de sociedades da África subsaariana. (...) O conteúdo da africanidade é o resultado desse duplo movimento de adaptação e de difusão. (...) em toda a África Negra a infância é sempre acompanhada dos ritos de iniciação: a criança tem sempre um contato prolongado com a mãe e tem uma dependência de linhagem muito grande, o que é fundamental. Sua referência identitária não é a nacionalidade, não é a classe social, mas, sim, seu grupo de parentesco (*idem*, 1984a, p. 5).

A intenção é deixar o ser dizer de si mesmo a partir de suas experiências particulares. Enfim, o conhecimento do ser humano é, de certa forma, auto-revelação de si para si mesmo em primeiro lugar, e para o outro em segundo plano.

O si-mesmo é, então, tão próprio do ser e tão particular que já nasce com o próprio ser, ao mesmo tempo, num movimento único que se completa em si-mesmo, ainda que independentemente da consciência de si mesmo. Para explicar esta sensação, recupero a reflexão sobre o corpo humano presente no pensamento de Munanga, o que permite conceituar a identidade pessoal através da metáfora do uno-múltiplo.

### **A Recuperação da Corporalidade para a Teorização da Identidade Pessoal:**

No pensamento ocidental o corpo aparece conceitualmente separado da mente. A origem dessa dicotomia, atualmente, se deu no contexto da emergência das grandes transformações sociais. De um lado, a construção do moderno Estado-nação supôs um processo centralizador que implicava a monopolização dos meios de controle ideológicos e normativos. Neste sentido, o controle praticado entre indivíduos fomentou uma maior distância emocional entre sujeitos, assim como a extensão de um sentimento de dualidade mente-corpo. O “eu” se sentiu localizado no corpo sobre o que exerce algum tipo de controle.

Por outro lado, o processo de crescente secularização permitiu que o indivíduo, isolado do mundo e preso em seu corpo, seja observado como nova fonte de conhecimento e certeza. Será o sujeito que falará de si mesmo e do mundo do âmbito de sua privacidade, situação que refletirá e produzirá as dicotomias de público-privado, sujeito-objeto, todas elas relacionadas entre si por distinções básicas entre corpos e entre corpo e mente. Resumindo, dicotomias que nasceram de uma conceituação e construção do corpo preso frente a um corpo aberto diante do mundo e diante dos outros, ou, em outras palavras, do “trajeto” no mundo pré-moderno ao individualismo moderno.

Esta concepção de indivíduo situava sua “essência” numa parte do espírito imaterial preso no corpo. Este não era, portanto, o que definia o sujeito, mas o recipiente que o acolhia e que, de certa forma, o limitava. Munanga (2004, p. 18) ao se perguntar “o que significa ser ‘branco’, ser ‘negro’, ser ‘amarelo’ e ser ‘mestiço’ ou ‘homem de cor’?”, nos faz refletir sobre as trocas sociais que se produziram a partir da segunda metade do século XX e que estão re-significando o corpo humano: a crescente

importância da sexualidade e de sua expressão pública, as diversas formas de hedonismo, a preocupação com a saúde, o culto ao corpo etc, são elementos sintomáticos dessa mudança. Cada vez mais o sujeito reconhece o corpo como parte imprescindível de sua identidade.

Na dimensão africana, e afro-brasileira, o corpo pode ser apontado como uma entidade físico-biológica, que atua sobre a sociedade, ao mesmo tempo em que é suporte da mente e a determina; a mente, como emergência do cultural-simbólico e do cérebro, atua tanto sobre a sociedade como sobre o corpo e o cérebro; e o cultural, como conjunto de elementos materiais e não-materiais surgidos da interação humana e impostos ao humano, atuam sobre o corpo e sobre a mente.

Parece-nos que o próprio homem seria o primeiro motivo ou objeto da arte. Isto pode ser observado no enfeite e na decoração do seu corpo; decoração acompanhada às vezes de deformação e mutilação corporais. Muito impressionantes são também os estilos de penteado entre mulheres de diversas culturas africanas. Várias interpretações podem ser fornecidas a esse respeito. Alguns poderiam ver na escarificação, na mutilação dentária, nas deformações e outras práticas corporais um simples esforço do homem em superar suas condições biológicas. O homem insatisfeito do seu físico quer sair de sua animalidade. Outros veriam ali um sinal distintivo do grupo étnico, uma divisa, ou ainda, um símbolo. O que pode ser verdadeiro, mas difícil de comprovar. Para nós, a função estética está verdadeiramente presente pelo fato de que, nas práticas de mutilação e de deformação corporais, os homens fazem um esforço de arranjo e de reestruturação em busca do belo. O exemplo mais eloqüente dessa busca estética nos é fornecido pelos estilos de penteado. Quando, de modo geral, raspa-se a cabeça nos países tropicais, não vemos nisso nenhuma finalidade estética, pois o cabelo constitui nesse caso um incômodo, e é preciso livrar-se dele. Mas, a partir do momento em que se desenvolvem estilos de penteado, isto é, procura-se colocar ordem na desordem, tem-se ali uma afirmação do homem e de sua condição, um sentido estético visível (*idem*, 1988, pp. 7-8).

Esta conceituação do sujeito, tratando de superar a distinção radical entre corpo e mente, parece conservar algo dela: a tríade *corpo-mente-sociedade* dá a impressão de que a mente ainda ocupa um lugar de certo modo privilegiado, autenticamente individual, mesmo sabendo que qualquer de sua manifestação sempre está mediada por elementos corporais e sociais. Com a noção de mente se faz referência a um momento último de indeterminação radical da pessoa, que nos permite aproximarmos dela através do conceito de sujeito. O certo é que os elementos que compõem a tríade *corpo-mente-sociedade* podem ser distinguidos abstratamente, no entanto são indissociáveis, pois falando de um deles, fala-se dos outros dois.

Aqui, cabe salientar o caráter positivo das dimensões biológica e social. A concepção cartesiana de ser humano parecia dar-lhes um papel negativo: eram limitados diante o espírito. Aqui, na perspectiva afro, o biológico e o social constituem as condições de possibilidade de manifestação do espírito, não só impondo limites, mas também proporcionando-lhe capacidades.

Recordemos que o ser humano, nas sociedades bantos, assim como em outras sociedades tradicionais, está integrado num sistema de dinamismo, de forças que o afetam na realidade mais profunda, em sua própria existência. O homem é concebido como um ser dinâmico, quer dizer, existindo de acordo com graus de intensidade variável: é forte ou fraco, ele se sente “salvo” ou morrendo; ele poderá fortalecer os mais moços e depende, ele próprio, de seus mais velhos: pais e antepassados. Comunica sua própria subsistência, sua vida e sua força à sua progenitora, ao seu grupo, a tudo que possui, o que manipula etc. É com o apoio dos objetos materiais que o homem entra em comunhão vital com os outros: é o objeto transmitido que conduz sua existência, sua vida, sua realidade pessoal. O chão onde ele se assenta, o utensílio que ele emprega, o pó que ele pisa, a roupa que usa e, com mais forte razão, tudo o que lhe pertence corporalmente – unhas, cabelos, crostas das feridas etc., tudo está impregnado da sua realidade (*idem*, 1984b, p. 166).

Em Munanga, a subjetividade, a sensação de ser um “eu”, não está sob algum tipo de espírito ou pensamento imaterial, nem em nenhuma representação construída do próprio “eu”, mas na sensação que se tem do próprio corpo e da forma que este nos conecta ao mundo. Deste modo, as narrações que construímos de nós mesmos estão baseadas na experiência de estarmos encarnados e na maneira em que a mesma é simbolizada culturalmente.

O corpo, como elemento simbolicamente apreendido e incluído nas narrações auto-compreensivas e nos discursos de sentido, atua conferindo essa sensação de unidade e continuidade do sujeito, indo mais além, pois o corpo mesmo (não sua posterior apreensão) constrói essa sensação de unidade no sujeito; não é um sujeito auto-consciente que observa seu corpo, mas é o corpo mesmo que se auto-observa. E, o corpo é tomado por uma energia, por uma força:

Para os africanos, uma das características é a questão da força vital, é a possibilidade de agir sobre essas forças através das práticas mágicas, feitiçarias. A própria morte constitui uma das maneiras de agir sobre as forças. A circulação da força vital, o princípio da força vital caracteriza toda a África (*idem*, 1984, p. 71).

Para os iorubanos, por exemplo, que constituem forte influência na forma de ser afro-brasileira, além da pessoa física, há um outro eu, denominado de *Ori*.

A fonte da identidade é dupla: uma está sob mecanismos biológicos, a outra é, predominantemente social. Esta última é conhecida; trata-se da expectativa da unidade, das expectativas projetadas sobre os sujeitos para que seus atos e discursos sejam coerentes, previsíveis e contínuos.

O pensamento de Munanga, a meu ver, tem por base a subjetividade e a sensação de unidade da identidade pessoal, é orgânica. Mas, isto é somente uma dimensão do fenômeno, pois há que se considerar as outras duas, social e individual para que esta sensação, este sentido, de unidade se manifeste na narração provida de sentido.

Ao estudar os Basanga de Shaba, um grupo da cultura banto, Munanga nos mostra que existem duas naturezas, uma material e outra imaterial, ou seja, uma natureza corporal e outra natureza espiritual. Sobre a natureza material, ou corporal, ele nos diz:

O corpo humano, “mubidi” é um complexo organizado de ossos, de carne e de órgãos diversos que têm um nome próprio mas não são genericamente denominados. Entre esses órgãos o “mutima” é o mais importante. No dizer dos Basanga, o “mutima” se localiza no fígado ou é o próprio fígado; é o centro de todas as faculdades, inferiores e superiores. As alegrias e as dores, os desejos e os impulsos, a inteligência (mano) e o pensamento (mulangwe), a lembrança, o sentimento, etc., tudo isto está localizado no “mutima” (*idem*, 1977, p. 292).

A pessoa é a expressão de sua corporalidade, sendo esta a mediação entre o particular mais íntimo do si-mesmo e a condição de coletividade da realidade em que a individualidade está contida como parte integrante e essencial. A corporalidade é tão pessoal que não poderia ser mais particular que o si-mesmo, ao mesmo tempo em que estabelece relação com o outro e com o mundo a fim de afirmar sua particularidade a ponto da relação com o outro se transformar em caminho para si-mesmo.

Enfim, a corporalidade é a identificação do “eu” consigo mesmo tão único e tão original que faz igualmente a pessoa ser única, incomparável e inigualável, ainda que necessite da coletividade como fator constitutivo da condição de pessoa.

### **A Estrutura Interna da Identidade Pessoal – Unidade e Pluralidade:**

O pensamento de Munanga sobre a mestiçagem nos permite refletir que a identidade pessoal se estrutura dualmente, obrigando a distinção entre um “eu” e um

“eu-objetivado”. Para ele, “a mestiçagem (...) é um fenômeno universal ao qual as populações ou conjuntos de populações só escapam por períodos limitados” (*idem*, 2004, p. 17). As identidades pessoais devem ser analisadas desde uma dupla perspectiva: 1. o contexto de um sujeito (concreto, corpóreo) pensando-se a si mesmo e; 2. a incidência dessa narração identitária, auto-compreensiva, sobre o mesmo sujeito, sobre seu comportamento e atividade cognitiva.

Tanto o “eu” como o “eu-objetivado” são plurais. Este último é variável, é o conjunto de imagens, de narrações que um sujeito faz de si mesmo. O “eu” também é plural (rompendo com a tradicional identificação do “eu” com a unidade do sujeito). Um mesmo sujeito descentrado está composto de múltiplos “eus”, assim como de múltiplas narrações auto-compreensivas (“eu-objetivado”).

A idéia de um “eu” múltiplo está suposto na determinação contextual de qualquer enunciado, melhor, todo enunciado, incluído os discursos identitários, são formulados a partir de um contexto de enunciação concreto, incluindo este contexto, entre outras coisas, uma determinada “visão do mundo”, que aparece indissolivelmente ligada às identidades, às auto-compreensões. Este contexto de enunciação condiciona parcialmente o conteúdo do que se diz, com o que desaparece a idéia de um “eu” unitário, descontextualizado. A idéia implícita em tudo isso é que as identidades, os discursos auto-compreensivos, não são só narrações que o sujeito pensa ou inventa, mas que, ao ser internalizadas, são narrações, “visões do mundo”. De qualquer forma, a pluralidade de discursos identitários (“eu-objetivado”) passa ao interior do “eu”.

A identidade, do indivíduo e do grupo, é plural. “A nação (...) é feita de diversidades raciais e culturais, contrariamente à idéia da nação como conjunto de tradições comuns” (*ibidem*, p. 66). No próprio continente africano, de qual os negros brasileiros são descendentes, há uma grande diversidade.

A unidade geográfica do continente africano abriga, na realidade, diversidade biológica<sup>1</sup>, lingüística<sup>2</sup> e étnica<sup>3</sup>. (...) Atualmente, sem traçar uma fronteira

---

<sup>1</sup> Os negróides são formados pelos “melano-africanos” (sudaneses, nilóticos, guineenses, congoleses e sul-afriancos); pelos “san” (bosquímanos); pelos “khoi-khoi” (hotentotes); pelos “pigmeus” e os “etíopes”.

<sup>2</sup> Existem quatro famílias lingüísticas: afro-asiática, khoi-san, níger-karfaniana e nilo-sahariana.

<sup>3</sup> As diversidades étnicas no continente africano foi objeto de estudo de pesquisadores como Herskovits, Ratzel, Frobenius etc. Jacques Maquet distinguiu cinco civilizações: as do “arco”, povos caçadores; as da “lança”, povos pastores; a “civilização dos celeiros”, agricultores que tinham excedentes na agricultura e desenvolveram as monarquias; “civilização das cidades”, que possuíam o artesanato bem desenvolvido; e a “civilização industrial”, povos que trabalhavam com a metalurgia.

linear, dois grupos destacam-se dos dois lados do Sahara. No norte, temos o grupo árabe-bérbere, composto dos descendentes dos líbios, semitas, fenícios, assírios, greco-romanos. (...) No sul, temos o grupo negro, sem perder evidentemente as mestiçagens milenares que se fizeram na linha fronteira entre os dois grupos. (...) A teoria recente mostra que há uma certa unidade genética entre esses vários grupos, que pertencem ao grande Grupo Negróide. Evidentemente que apresentam diferenças antropológicas notáveis devido à sua adaptação ao meio ambiente: insolação, temperatura, umidade, alimentação, etc. De modo geral, você vê que as populações da África da floresta são mais baixas e mais claras – caso dos próprios pigmeus, que vivem em plena Floresta Equatorial -, enquanto o homem da Savana ou do Sahael é um tipo mais alto e mais escuro. Isso sem esquecer os movimentos da história: migrações, mudanças ecológicas e mestiçagens (*idem*, 1984a, p. 67).

O importante são as relações da cotidianidade da realidade, nessas relações é que se dá o acontecer da existência e na mesma instantaneidade dá-se a conhecer. Munanga não está exaltando uma suposta e indevida primazia da pluralidade sobre a singularidade o que nos levaria ao idealismo. Mas, “não devemos deixar de constatar que, atualmente, brancos e negros brasileiros compartilham, mais do que imaginam, modelos comuns de comportamento e de idéias. Os primeiros são mais africanizados, e os segundos mais ocidentalizados do que imaginam” (*idem*, 2004, p. 135). Ele reafirma a realidade individual que encontra na relação das singularidades a certeza da existência dessas mesmas singularidades elementais enquanto singularidades absolutamente distintas, mas que se relacionam na realidade da pluralidade e não apenas na pluralidade conceitual.

O mundo é uma pluralidade de coisas e realidades singulares, e certamente, o centro da realidade são os pontos de convergência relacional das singularidades, ou seja, as realidades existentes e pensadas em suas mais perfeitas singularidades inconfundíveis, que se dão na fluidez do tempo, em algum instante, ou em vários instantes, entram em contato relacional com outras realidades singulares e aí vêm sua existência realizada, bem como, a efetivação de outras realidades singulares. Munanga coloca o enfoque de sua reflexão:

... sobre os fatos sociais, psicológicos, econômicos e político-ideológicos decorrentes desse fenômeno biológico inerente à história evolutiva da humanidade. Seria totalmente errôneo representar graficamente essa história sob a forma de uma árvore e suas ramificações. Pois bem, se as ramificações de uma árvore representada por seus inúmeros galhos não se cruzam, a história da humanidade apresenta um gráfico diferente, no qual os galhos se cruzam (*ibidem*, pp. 21-22).

O pensamento de Munanga é assim uma “filosofia” que congrega, que aproxima; não que unifica, uma vez que as divindades e o mundo e o ser humano não são uma trindade que possa ser unificada num único conceito ou numa idéia totalizante, mas eles só são o que são enquanto diferentes e detentores de características peculiares próprias, mas que na experiência temporal se congregam. A comunidade vai ser assim a expressão do ser-com, ou ainda, do eu e o tu e o outro. Não é uma unidade indiferenciável, mas, ao contrário, as particularidades são ressaltadas na unidade.

### **A Apreensão da Dialógica Unidade-Pluralidade através da Metáfora Sistêmica:**

A identidade pessoal se revela como uma unidade-múltipla ou complexa, que nasce da sensação corporal de ser uma unidade e da expectativa social de mostrar coerência, mas que se constitui internamente como pluralidade. A ruptura com a idéia de unidade do “eu” obriga a precisar que se trata de um sistema “acentrado”. Sem a resistência dos elementos constituintes não se obteria um sistema, mas uma homogeneidade.

Essa identidade, que é sempre um processo e nunca um produto acabado, não será construída no vazio, pois seus constitutivos são escolhidos entre os elementos comuns aos membros do grupo: língua, história, território, cultura, religião, situação social etc. Esses elementos não precisam estar concomitantemente reunidos para deflagar o processo, pois as culturas em diáspora têm de contar apenas com aqueles que resistiram, ou que elas conquistaram em seus novos territórios (*ibidem*, p. 14).

A identidade pessoal é esta narração auto-compreensiva emergente, esta narração que parece atuar como meta-narração (englobando as auto-narrações parciais, mas que as transcende), isto é, a narração que concede organização sistêmica às diferentes identificações do sujeito.

A idéia de organização sistêmica deve ser conceituada como uma incansável re-ordenação, interação, de maneira que os elementos que compõe o sistema são modificados pelo próprio sistema (pela inacabável re-organização e interação de todos os elementos) e, deste modo, o que, *a priori*, era visto como um elemento produto do sistema se revela como um elemento componente do sistema, sem que nunca se detenha este processo nem se estabeleça numa variedade hierárquica de certos discursos identitários sejam definitiva e nem permanentemente dominantes. Deste modo,

‘emergências’ e ‘componentes’ não se situam em níveis separados, mas situam-se no mesmo.

Vista sob esse prisma, a mestiçagem não pode ser concebida apenas como um fenômeno estritamente biológico, isto é, um fluxo de genes entre populações originalmente diferentes. Seu conteúdo é de fato afetado pelas idéias que se fazem dos indivíduos que compõem essas populações e pelos comportamentos supostamente adotados por eles em função dessas idéias. (...) Se toda e qualquer mestiçagem é um processo pelo qual um fluxo gênico aproxima duas populações, pode-se constatar que os estudos clássicos só trataram de alguns casos no conjunto dos fluxos que se estabeleceram de uma população à outra e excluíram implicitamente outros casos (*ibidem*, pp. 18-19).

A noção de identidade pessoal, que podemos observar no pensamento de Munanga, supõe, de um lado, uma crítica à concepção essencialista de identidade (que afirma a identidade como una, única unitária e herdada), e de outro, uma conceituação mais avançada que aquelas que, com o fim de atacar a noção essencialista de identidade, incidiam unicamente nos fenômenos de pluralidade e fragmentação do sujeito.

Na sua retórica contra as desigualdades raciais, os movimentos negros organizados enfatizam, entre outros, a reconstrução de sua identidade racial e cultural como plataforma mobilizadora no caminho da conquista de sua plena cidadania. Eles preconizam que cada grupo respeite sua imagem coletiva, que a cultive e dela se alimente, respeitando ao mesmo tempo a imagem dos outros... Ora, uma tal proposta esbarra na mestiçagem cultural, pois o espaço do jogo de todas as identidades não é nitidamente delimitado. Como cultivar independentemente seu jardim se não é separado dos jardins dos outros? No Brasil atual, as cercas e as fronteiras entre as identidades vacilam, as imagens e os deuses se tocam, se assimilam. Por isso, tem-se certa dificuldade em construir uma identidade racial e/ou cultural “pura”, que não possa se misturar com a identidade dos outros (*ibidem*, p. 136).

O que orienta a vivência humana e a via que a pessoa se dispõe a seguir não é o destino ou qualquer outra forma pré-determinada de orientação, mas é sim o caráter constituído pela própria experiência vivenciada pela pessoa. Assim, as ações humanas estão alicerçadas na vontade e, conseqüentemente, no caráter, o que torna a pessoa moralmente responsável.

### **Considerações Finais:**

Em Kabengele Munanga, concluímos, o engajamento nas lutas do movimento negro por uma sociedade igualitária, haja vista a natureza da vontade livre humana, é que são as responsáveis pela realização desse mundo igualitário.

Um projeto nacional de construção de uma verdadeira democracia não poderia ignorar a diversidade e as identidades múltiplas que compõem o mosaico cultural brasileiro. Um tal projeto não poderia também ignorar o fato de que, além das diferenças, somos semelhantes e que o medo dos racistas está justamente na aceitação das semelhanças que fazem de nós seres capazes de exercer todas as atividades e não apenas aquelas prescritas pelas diferenças. Quando falo das semelhanças, não me refiro apenas as características gerais das culturas humanas abstratas, penso sobretudo aquelas semelhanças que todos os grupos étnicos que aqui se encontravam conseguiram formar, através de uma convivência marcada pelos empréstimos, mestiçagem tanto biológica como cultural, sincretismo cultural no sentido mais geral e não apenas religioso e que conferem ao Brasil e aos brasileiros alguns traços e comportamentos específicos. O reconhecimento da pluralidade, o respeito das identidades e das diferenças não se fará romanticamente. Se fará através do jogo político, pois a existência da identidade do afro-brasileiro supõe a existência das identidades dos outros. No jogo político de negociação das identidades nascerá uma verdadeira construção da cidadania, sem a qual não existe democracia (*idem*, 1996b, p. 23).

O que Munanga nos propõe, profundamente, é um sistema aberto baseado na relação de responsabilidade recíproca, capaz de salvaguardar não apenas as individualidades, enquanto sustentáculos da relação, mas também a realização da própria realidade vital como relação.

A educação tem papel fundamental como mais que um mero papel de socialização, mas acima de tudo como promotora da alteridade enquanto proposta de relação de complementação recíproca e criadora de uma idéia de sociedade desvinculada da idéia de institucionalização do ser e do pensar numa massa desprovida de personalidade e de individualidade.

Uma educação que não seja em nada parecida com essa que se propõe basicamente em formar pessoas, de acordo com padrões sociais e então enquadrá-los nesses padrões pré-concebidos, como se isso representasse um modelo de socialização. Também não pode ser uma viagem para fora da realidade, como se tudo fosse ideologias e divagações abstratas, guiando para um afastamento da realidade temporal, eximindo da responsabilidade para com a vida e criando um mundo de fantasia. Enfim, a educação tem o papel de facilitadora da consciência da experiência da realidade mesma.

#### **Referências Bibliográficas:**

BRASIL. *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana*. Brasília: Ministério da

Educação / Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial / Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, 2004.

DURAND, Gilbert. *As Estruturas Antropológicas do Imaginário: Introdução à Arquetipologia Geral*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

\_\_\_\_\_. *De La Mitocrítica al Mitoanálisis: Figuras Míticas y Aspectos de la Obra*. Barcelona: Anthropos, 1993.

\_\_\_\_\_. *Ciência do Homem e Tradição: o novo espírito antropológico*. São Paulo: Triom, 2008.

MUNANGA, Kabengele. *Os Basanga de Shaba (Zaire): Aspectos Sócio-econômicos e Político-religiosos*. 1977. 320 f. Tese de Doutorado - Departamento de Ciências Sociais, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1977.

\_\_\_\_\_.; SERRANO, Carlos. *A Revolta dos Colonizados: o Processo de Descolonização e as Independências da África e da Ásia*. São Paulo: Atual, 1995.

\_\_\_\_\_. O Universo Cultural Africano, in *Revista Fundação João Pinheiro*, 14 (1-10). Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, julho a outubro de 1984a.

\_\_\_\_\_. Quadro Atual das Religiões Africanas e Perspectivas de Mudança, in *África: Revista do Centro de Estudos Africanos*, nº 8. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1985, pp. 60-64.

\_\_\_\_\_. A Criação Artística Negro-africana: uma arte situada na fronteira entre a contemplação e a utilidade prática, in SOARES, A. *África Negra*. São Paulo: Corrupio, 1988, pp. 7-9.

\_\_\_\_\_. Aspectos do Casamento Africano, in *Revista DÉDALO*, nº 23. São Paulo: Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, 1984b, pp. 163-170.

\_\_\_\_\_. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade Nacional versus Identidade Negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004 (1ª ed. 1999).

\_\_\_\_\_. Mestiçagem e Experiências Interculturais no Brasil, in SCHWARCZ, L.; REIS, L. *Negras Imagens: ensaios sobre cultura e escravidão no Brasil*. São Paulo: EDUSP/Estação Ciência, 1996a, pp. 179-193.

\_\_\_\_\_. Identidade, Cidadania e Democracia: algumas reflexões sobre os discursos anti-racistas no Brasil, in *RESGATE: Revista de Cultura*, nº 6. Campinas: Centro de Memória da Universidade Estadual de Campinas, dezembro de 1996b, pp- 17-24.

\_\_\_\_\_. Identidade Étnica, Poder e Direitos Humanos, in *Revista THOT*, nº 80. São Paulo: Palas Athena, abril de 2004, pp. 19-29.

\_\_\_\_\_. As Facetas de um Racismo Silenciado, in SCHWARC, L.; QUEIROZ, R. *Raça e Diversidade*. São Paulo: EDUSP/Estação Ciência, 1996c, pp. 213-229.

\_\_\_\_\_. Algumas Considerações sobre “Raça”, Ação Afirmativa e Identidade Negra no Brasil: Fundamentos Antropológicos, in *Revista USP*, nº 68. São Paulo: Coordenadoria de Comunicação Social da Universidade de São Paulo, dezembro/fevereiro de 2005/2006, pp. 46-57.

\_\_\_\_\_. Apresentação, in *Superando o Racismo na Escola*. Brasília: Ministério da Educação/Secretaria de Educação Fundamental, 2001, pp. 7-12.

\_\_\_\_\_. Políticas de Ação Afirmativa em Benefício da População Negra no Brasil: um ponto de vista em defesa de cotas, in SILVA, Petronilha; SILVÉRIO, Valter (orgs.). *Educação e Ações Afirmativas: entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica*. Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, 2003, pp. 115-128.

\_\_\_\_\_. & GOMES, Nilma Lino. *Para Entender o Negro no Brasil de Hoje: História, Realidades, Problemas e Caminhos* (livro do estudante). São Paulo: Global / Ação Educativa, 2004d.

\_\_\_\_\_. & \_\_\_\_\_. *Para Entender o Negro no Brasil de Hoje: História, Realidades, Problemas e Caminhos* (livro de professores). São Paulo: Global / Ação Educativa, 2004e.

SANCHEZ TEIXEIRA, Maria Cecília. *Discurso Pedagógico, Mito e Ideologia: O Imaginário de Paulo Freire e de Anísio Teixeira*. Rio de Janeiro: Quartet, 2000.