

## A CONCEPÇÃO DE PESSOA NA PERSPECTIVA AFRODIASPÓRICA

### THE CONCEPTION OF PERSON IN THE APHRODIASPORIC PERSPECTIVE

*Julvan Moreira de Oliveira<sup>1</sup>*

Recebido em: 07/2019

Aprovado em: 09/2019

**Resumo:** o objetivo deste trabalho foi desenvolver uma reflexão sobre a concepção de pessoa a partir do pensamento tradicional africano, tendo como metodologia um estudo bibliográfico, sendo referências Leite (2008), Munanga (2004) e Cunha Jr. (2010). Neste estudo foi possível compreender que a pessoa humana, tendo como base as concepções banto e yorubá, está chamada a prolongar em sua existência o “destino” de sua ancestralidade e que remete às divindades. Conclui-se que a pessoa tem como destino um compromisso político de preservação de sua identidade, buscando um equilíbrio jamais alcançado entre as reivindicações da vida privada e a utopia comunitária.

**Palavras-chave:** ancestralidade, africanidades, pessoa.

**Abstract:** The object of this paper was to develop a reflection on the conception of person based on traditional African thinking, having as methodology a bibliographical study, being references Leite (2008), Munanga (2004; 1977) and Cunha Jr. (2010). In this study it was possible to understand that the human person, based on the Banto and Yoruba conceptions, is called to prolong in its existence the "destiny" of its ancestry and which refers to the divinities. It is concluded that the person's destiny is a political commitment to preserve his or her identity, seeking a balance never reached between the claims of private life and community utopia.

**Keywords:** ancestry, africanities, person.

### Introdução

A noção de “pessoa” no pensamento tradicional africano nos remete às noções de “muntu”, para os bantos e “ara” e “emi” para os yorubás, que se diferem da tradição ocidental, “prósopon” (grega) ou “persona” (latina).

As concepções banto e yorubá diferem da definição do homem como animal racional, o que nos permite compreender que para essas culturas africanas, o que define o homem não é o

---

<sup>1</sup> Professor do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Doutor Educação pela Universidade de São Paulo (USP). Licenciado em Filosofia pela Universidade São Francisco (USF-SP). Líder do Grupo de Estudos e Pesquisas em Africanidades, Imaginário e Educação.

que o distingue dos animais, ou seja, não está na diferença dele para os demais espécies, no caso a razão.

Nesse sentido, este trabalho tendo por base Leite (2008), Cunha Jr. (2010), Oliveira (2009) e Munanga (2004; 1997), apresenta a concepção de pessoa no pensamento tradicional de duas culturas africanas, das principais que chegaram ao Brasil escravizadas, em que há uma profunda relação com a ancestralidade.

A vida é criada por Deus, que, ele mesmo, é uma força suprema, “Mvidie i muntu mujkatampe”. A vida é dada por Deus aos antepassados em seguida aos defuntos e, por intermédio destes, aos homens. Entre estes últimos a vida é, inicialmente dada aos mais velhos e, depois, aos mais moços (MUNANGA, 1977, p. 101).

A pessoa é indicada para falar do homem e da mulher como representação de um papel que vem da ancestralidade e que remete às divindades. Mas não há dúvida de que justamente a história das divindades deva constituir, a este respeito, um lugar obrigatório da nossa atenção. Jamais, como neste caso da cosmovisão africana, o entrelaçamento da pessoa humana com as divindades sagradas mostrou-se tão determinante para os próprios destinos da pessoa. Por isso, também o nosso reconhecimento hermenêutico deverá obedecer desde o começo a um movimento circular, onde pessoa humana e divindades sagradas se entrelaçam reciprocamente.

### **O Princípio Vital da Existência**

No centro da questão ancestral está a “encarnação”. Toda a vida cotidiana só pode ser compreendida através de uma “encarnação” continuada. A “encarnação” não é um ato exterior à história. A “encarnação” não é uma data, um ponto, mas o centro da história humana, sem limite no tempo e no espaço.

Outro princípio vital constitutivo do homem Ioruba é *Emi*, o qual permite ao ser humano existir em sua manifestação visível e animada proposta pelo corpo vivo. Verger chama *Emi* de sopro vital, alma, sopro, princípio vital, espírito. Elbein dos Santos considera que *Emi* manifesta-se no homem pela respiração. De origem divina, é o sopro de Olodumare, o preexistente Ioruba, que colocado nos corpos modelados por Orisanla – divindade ligada à criação dos seres da natureza – anima-os. Abimbola entende que *Emi* confere ao homem a condição de ser propriamente dito, relacionando-o à espiritualidade. E o considera imortal (LEITE, 2008, p. 30).

Cada pessoa é chamada a prolongar em sua existência o “destino” de sua ancestralidade,

e mais ainda, a colaborar com ela de algum modo. Na organização ontológica bantu temos

11 conceptos fundametales y sus cuatro elementos, que expresan las 11 clases de seres que pueblan el universo bantú. En la primera, está el *Umuntu*, el hombre, cuyo plural es *Abantu*, los hombres; en segundo lugar se sitúa *Umuhoro*, la posadera, plural *Imihoro*, las posaderas; en la tercera clase, está *Urútügu*, el hombro, plural *Íntügu*, las espaldas; en cuarto lugar, se encuentra *Inka*, cuya denominación corresponde el singular, la vaca, y al plural, las vacas; en la quinta posición, nos encontramos con *Ibuye*, el guijarro, plural *Amabuye*, guijarros; en la sexta se ve *Igiti*, el árbol, *Ibiti*, los árboles; en la séptima *Ukuguru*, la pierna, la pata, *Amaguru*, las piernas; en la octava, tenemos *Ubüshyo*, el rebaño, *Ubüshyo*, los rebaños; en la novena *Akabuye*, pequeño canto, *Utubuye*, pequeños cantos; en la décima *Urugabo*, *Ibigabo*, el hombre o los hombres gigantes; y la undécima y última posición la ocupa el *Ahantu*, el espacio o lugar. Los cuatro elementos conceptuales se obtienen separando mediante una raya las sílabas de cada palabra, siendo la última vocal el cuarto elemento. Así, por ejemplo, tendríamos: *U-mu-ntu-* (A-ba-ntu; U-um-horo, I-mi-horo, etc. etc. (...)) Aquí 11 clases de seres serán reducidos a cuatro categorías que abarcarán los distintos niveles o modos de la totalidad de lo real. Estas son: *umuntu-abantu* (los hombres o seres dotados de inteligencia), *ikintu-ibintu* (las cosas o seres que no tienen inteligencia), *ahantu* (la localidad o ser localizador) y *ukuntu* (modo de ser o ser modal) (ONDÓ, 2006, pp. 160-161).

Em nenhuma outra cultura esse pensamento recebe uma compreensão tão sólida como o que recebe nessas culturas de tradição africanas. Daí a total aversão por este pensamento, acreditando-se ser este um pensar anti-histórico.

Eis que porque as africanidades enfrentam a dialética da “encarnação” através do par conceitual antinômico espiritual-temporal.

Quanto à proposição de reencarnação de Ori, Verger indica: Emi, o “sopro vital”, “alma”, pode “ir para não importa qual família. A cabeça (ori), ela, se alguém morre, torna-se Egun e volta à mesma família quando há um recém-nascido. Essa primeira proposição acerca de Ori pode ser percebida concretamente entre os Ioruba pois “numerosas crianças são chamadas Babatúndé (o pai voltou) ou Íyátúndé (a mãe voltou); são aceitas, ao seu nascimento, como a reencarnação do avô ou da avó recentemente falecidos”. Ainda na instância da possibilidade de reencarnação, uma das provas da imortalidade de Ori e de sua capacidade de retornar ao convívio dos homens com uma personalidade específica, é dada pelos tristemente célebres *Abiku*, as “crianças que nascem para morrer”. Os *Abiku* são filhos de uma mesma mãe, falecidos sucessivamente em tenra idade, e são considerados como reencarnações sucessivas da mesma pessoa (LEITE, 2008, p. 52).

A primeira reflexão que se nos apresenta é sobre o conceito de espiritual. O espiritual, para nós que estamos no ocidente e sobre influência cristã, é, rigorosamente falando, a presença na nossa vida da vida eterna, em oposição às nossas atividades naturais.

Nas africanidades não há um espiritualismo flácido e desencarnado, ou seja, um espírito sem corpo, sopro de vida sem vida, boa vontade sem vontade, cultura sem terra, postura frequente no pensamento cristão ocidental. No caso específico dos bantu

NTU é a força do universo, que sempre ocorre ligada a sua manifestação em alguma coisa existente no campo material ou do simbólico ou do espiritual, nomeados nas formas de muntu, kintu, hantu e kuntu. O NTU embora não existe por si próprio, ele transforma a tudo que existe com elementos tendo uma mesma natureza em comum. Tudo tem o seu NTU. O NTU não expressa a força da natureza em si, mas a sua existência. Importante que Deus é a única categoria a parte que não tem necessidade de se expressar pelo NTU. O Deus é único é não é um NTU, mas os ancestrais e Inquices são parte de um dado NTU. O NTU é uma expressão de energia. Tudo é composta da combinação ou transformações da energia em qualidades diversas (CUNHA Jr., 2010, p. 87).

Para as culturas africanas o temporal não está separado do espiritual. Uma ancestralidade, pois, que assume a realidade terrena como lugar do sagrado e faz do temporal, do corpo, da matéria, não realidades infra-mundanas, como em Platão e Agostinho, mas o temporal é o coração mesmo do mistério da “encarnação” do ancestral. Nesse sentido que

O pensamento fundamental africano recusa-se a reconhecer, em quem quer que seja, o monopólio da inteligência e da perfeição ética. Todos os seres reais – ou considerados como tais – homens ou deuses, são limitados intelectualmente e imperfeitos moralmente. Ninguém está livre do erro e do pecado. Consequentemente, ninguém, homem ou deus, pode se dar ao direito de pensar e de julgar todo mundo e de ditar a todos a verdade e as normas de comportamento. A limitação de todo ser real é a condição para o diálogo, para a abertura. (...) Desse modo, o pensamento africano tradicional descarta, a princípio, a possibilidade de uma revelação, de uma proclamação da verdade, dos valores e das normas feitas de uma vez por todas e que nos dispensaria de busca-los e de defini-los nós mesmos (TOWA, 2015, p. 44-45).

A pessoa humana é feita para ser superada. Tal superação não é, por certo, um movimento sem meta, quase uma condenação a ser jogada fora de si mesma, típico do pensamento existencialista, ligado antes ao absurdo da condição humana. O transcender da pessoa é duplo: o que a empurra para fora de si mesma em direção aos outros e o que a empurra para o Outro, em contínua demanda, que comporta, sim, um ultrapassar-se, mas progredindo e elevando-se. A pessoa não pode contentar-se com o repouso no bem-estar, ela aspira ao tornar-se, a ser. É essencialmente essa convicção que exige a transcendência do sujeito, seja ela entendida em sentido horizontal ou vertical.

A forma vertical de transcendência substancia a pessoa. Ela alcança o Transcendente

sem um intermediário natural e, graças à fé na ancestralidade, considera cada pessoa não como um pedacinho do ser, mas como uma imagem única e total da divindade. Se a última marcha da razão consiste em conhecer que há uma infinidade de coisas que a ultrapassam, a aproximação do Transcendente está na linha do apelo interior, da provocação do ser, do fascínio e terror do mistério inesgotável que está em cada um e o projeta no infinito, elevando-o acima de si mesmo (OTTO,1992).

Na relação com o infinito, a pessoa encontra a sua consistência, conhece-se, relaciona-se com os outros e se convence de que não foi jogada, mas posta ali: confia-se. A resposta ao apelo do ser, com efeito, é uma experiência fundamental, não como estranhamento de si e alienação num Outro-absoluto, mas como chamado conatural à busca do ser. A riqueza não descoberta do ser, em vez de diminuir com o aumento das minhas conquistas, parece-me tanto mais inesgotável quanto mais se estende a minha busca.

Fue construida por Olodumare una arquitectura de conocimiento en que el dedo de Dios se manifiesta en los elementos más rudimentarios de la naturaleza. Filosofía, teología, política, teoría social, ley de la tierra, medicina, psicología, nacimiento y sepultura, todo se encuentra lógicamente concatenado en un sistema tan firme que quitar del todo un elemento es paralizar la estructura (ADESANYA *apud* ONDÓ, 2006, p. 153).

A questão de fundo, para a pessoa humana, é a de abordar o ser, ou seja, de não ser capaz de se interessar por outra coisa senão pelo ser, e é nesses termos que é possível descrever, mais do que raciocinar sobre a experiência da transcendência vertical e das duas vias de acesso: uma positiva e uma negativa, o dia e a noite, o ser que jorra do Ser e o ser revelado pelo não-ser. A primeira forma capta diretamente a plenitude do ser, reconhecendo-o em si e além de si como inesgotável. Ela pode ser chamada de experiência do transbordamento, da presença, da atestação. Essa via está, porém, exposta ao risco de conceber o ser como projeção, ente ele mesmo, de preferência a reconhece-lo como Outro.

A segunda via, porém que tem em seu centro a experiência do limite, do negativo, exprime o irreduzível: o irracional, o absurdo, o insucesso, o obstáculo são mais frequentes no dia a dia do que a experiência da plenitude. Diante dessas situações incompreensíveis da vida pessoal, os existencialistas falam de irracionalidade, do absurdo total de estar jogado no mundo. Para o pensamento tradicional africano, trata-se, porém, de provocações que apelam para além da mera experiência e, na impossibilidade de controlar os mecanismos de viver e conhecer, abrem caminho para uma diferente experiência do Ser. Tais situações colocam a pessoa em contato com um sentido obscuro do mundo, que não pode ser objeto da consciência, embora

seja percebido no próprio fracasso, como transfigurando o insucesso. Nessa proximidade hostil que é o obstáculo do limite, revela-se o distante absoluto, o inabordável como presença secreta da noite.

Esse limite, que não pede a parada, mas sim a aposta, o salto, é às vezes interpretado, na linha freudiana, como uma sublimação do instinto da morte, sem compreender que ele é essencialmente acesso ao ser. Com efeito, o nada não está contraposto ao ser como algo ontologicamente independente, mas como uma experiência que a pessoa faz de aprofundamento do ser. O nada molesta a pessoa em seu ser, mas não é constitutivo do seu ser. Evita-se, assim, uma ontologia do nada que obsedia e anula a pessoa, para conceber o nada dentro do ser e, na experiência, como negação que conduz à margem do ser, desvela o Transcendente, recuperando o aspecto positivo de cada negação. O nada reconhecido já é um assentimento implícito e uma porta do ser, é um nada que respeita o direito de falar do ser. O jogo da experiência humana manifesta-se, assim, ora na forma positiva, ora negativa do encontro com o ser.

Dispuestos a abandonar este terreno resbaladizo, diremos que el hombre bantú, al interrogarse por su vida, observa que, como animal racional, no sólo ejerce una función biológica, sino que actúa, se realiza; que el realizarse es proyectarse dinámicamente a través del espacio y del tiempo. La proyección dinámica espacio-temporal, significa la construcción o la creación de un mundo en que el hombre trasciende los límites de la subjetividad (ONDÓ, 2006, p. 159).

Todas as situações negativas e de dor que na filosofia, muitas vezes, levaram a resultados niilistas, tornam-se, deste ponto de vista afro, situações privilegiadas de abertura ao ser numa esfera superior. Essa é uma diferença fundamental entre as africanidades e as filosofias ocidentais de várias espécies, como também os falsos pensamentos que põem no centro a plenitude da existência da pessoa como afirmação de si mesma.

### **O Processo de Individuação é Relacional**

O movimento de transcendência não é facultativo no processo de personalização, mas indispensável à dialética de formação de si, quer este se explicita como transcendência no ancestral, quer se contente com a transcendência no outro ser humano, no reconhecimento mútuo. O outro consente que o eu se conheça e o estimula continuamente a superar a sua tendência egocêntrica. O olhar de outrem, diferente de Sartre, para quem o outro é o inferno, tem sempre uma função positiva, oferecendo a possibilidade de superar-se, de sair do sono

existencial do em si, questionando e também obstando a concentração do eu em si mesmo. Por outro lado, toda vez que a pessoa está fechada ao outro, se defende e rejeita a comunicação, perde também a si mesma.

O conceito de pessoa está no cruzamento da realidade, da igualdade e da diferença, da multiplicidade e da unidade, da superação de si e do ser si mesmo. Com efeito, a pessoa não pode deter-se na relacionalidade, porque perderia identidade e diferença; mas não pode sequer deter-se na identidade, porque tem como característica justamente a capacidade de ser outro do que si mesmo, assumindo o ser pessoal de um outro, seja ele pessoa ou divindade: a comunicação é possível se cada um se transfere para o outro, revivendo a sua identidade.

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 deflagrar o processo, pois as culturas em diáspora têm de contar apenas com aqueles que resistiram, ou que elas conquistaram em seus novos territórios (MUNANGA, 2004, p. 14).

Para superar a tendência a fechar-se e si mesmo, saboreando a amarga sensação do nada, a pessoa deve tender a realizar relacionamentos profundos com o outro, até chegar à experiência da comunhão, na qual a transcendência pode ser caracterizada como “transvisibilidade”, conceito de Mounier, em que a pessoa pode chegar a ser um outro, a viver o outro. Trata-se de substituir o dispositivo dos sentimentos fechados pelo dispositivo dos sentimentos abertos. Começa quando o indivíduo singular consegue colocar-se no lugar do outro, amigo ou inimigo, sair de si mesmo para entrar em pontos de vista, julgar a partir do ponto de vista do outro como se fosse a sua justiça, sufocar em si os frêmitos do amor próprio ou da ambição.

Estabelecer relação é reconhecer o outro e sentir-se responsável e comprometido com a experiência do outro. Ao perguntar-se pelo tu, reconhece-se o eu, estabelecendo-se assim a relação de reciprocidade, o ser-comum que, a partir desse instante, é indissociável e, mais, só o é enquanto relação de amor recíproca, que passa a reger o encontro e a realidade do eu e tu (OLIVEIRA, 2010, pp. 186-187).

A pessoa, porém, experimenta contínuos obstáculos à comunicação. O movimento de tornar-se pessoa não pode prescindir dos fenômenos macroscópicos do anonimato, da incomunicabilidade, da dispersão. Contudo, o fracasso jamais é definitivo, os obstáculos convidam à superação e as frustrações são motivo de desencadeamento de repetidas interações mais profundas, na convicção de que sozinhos não nos tornamos.

Se é verdade que o outro é para o eu uma fonte do ser não menos do que o próprio eu, é

preciso recuperar os obstáculos e as dificuldades como tábua de impulsão, como chamada ao transcender-se recíproco, portanto recusa do projeto de fusão absoluta, com a pretensão oculta de possuir o outro. Com efeito, o outro sacode as minhas seguranças, os meus hábitos, o meu torpor egocêntrico.

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 de mundo, de sua religião. Mas isso não quer dizer que para eu me sentir negro assumido eu precise necessariamente frequentar 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 vida 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 (MUNANGA, 1996, p. 225).

Podemos chamar de transcendência horizontal esse modo de relacionar-se com o outro, capaz de gerar o “nós”, real como o eu e o tu. A fenomenologia fala de um nós como de uma realidade que ultrapassa o eu e o tu, mas as africanidades chegam a falar de pessoas coletivas, aludindo à centralidade da aspiração à comunhão. Entre a simples vizinhança e a comunhão há toda uma gama de matizes que qualificam o compromisso de criar com os outros uma sociedade de pessoas cujas estruturas, costumes, sentimentos e instituições sejam marcados pela sua natureza de pessoas.

Dentre os processos de introdução do indivíduo na sociedade, é possível distinguir-se duas proposições específicas, a socialização e a iniciação, esta se constituindo em aspecto diferencial daquela. (...) De qualquer maneira, a personalidade vai-se configurando desde o início no sentido coletivista e comunitário. A família, elemento básico da formação dessas sociedades negro-africanas, é o primeiro núcleo de gestação da personalidade social solidária e participante que os caracteriza. Até o fim de sua vida – e após ela, quando se tornar um ancestral -, dentro do quadro institucional normal, o indivíduo manterá relações privilegiadas com a família. (...) Para configurar-se socialmente, o indivíduo depende totalmente da sociedade. Existem aí duas proposições básicas. A primeira, muito evidente, é a de que somente a sociedade é fonte absoluta dos valores sociais e técnicas que levam à socialização. A segunda, menos evidente, coloca o ser como dinâmico e transformável em sua substância, cabendo à sociedade, através de representantes qualificados e técnicas especiais, provocar e conduzir as transformações básicas necessárias. Em outras palavras, a sociedade está encarregada de produzir o ser histórico através da manipulação eficaz dos elementos constitutivos do homem (...) o fato da iniciação constituir um elemento vital da interpretação do homem (LEITE, 2008, p. 78).

Enquanto se permanece numa posição realista, no organicismo biológico e positivista, idealista ou funcionalista, o nós continua sendo uma realidade objetiva e impessoal, um sistema que acaba sendo tirânico porque hipostasiado acima e além da relação viva entre as pessoas. É evidente que a macroorganização em nome da função. Por isso, é ainda mais necessário estender ao nós as características da pessoa, na sua tríplice dimensão de encarnação, relação, transcendência. São as pequenas comunidades a defesa contra o totalitarismo político e contra a despersonalização da sociedade. Nelas, ainda é possível realizar o milagre da comunhão: entre duas pessoas. É somente ali, na descoberta de um Tu através de um Eu e na formação de um nós-pessoa, ultrapassando esses termos, que estendemos o verdadeiro laço social humano.

A pessoa se qualifica sobretudo nas relações interpessoais e que, por isso, o mais alto serviço que lhes pode ser prestado é favorecer o nascimento de comunidades em que seja possível experimentar relações autênticas.

### **A Dimensão Afetiva da Existência**

A relação interpessoal dadivosa nutre-se de amor, que é, ao mesmo tempo, o ser autêntico da pessoa. O amor não se acrescenta à pessoa com algo a mais, como um luxo: sem amor, a pessoa não existe, sem o amor as pessoas não chegam a se tornar mais. O amor, portanto, não é um atributo do caráter ou uma modalidade de realização, mas a possibilidade de ser. Existo somente na medida em que existo para os outros. Ser significa amar. Ou seja, para as africanidades estamos diante da inversão do *cogito* cartesiano do pensamento à existência, que se nutre do amor como possibilidade de realização do ser da pessoa, condenada, sem isso, a permanecer *ente*, indivíduo atrofiado porque incapaz de transcender-se.

O tema do amor, amplamente tratado pela literatura filosófica, tem uma pluralidade de significados, ora complementares, ora contraditórios. Demasiadas vezes é identificado com a consonância, a complacência ou o assentimento, termos que explicitam uma inclinação simpática para o outro, da qual não está imune a empatia. Acaba-se confundindo amor com filantropia, identificação afetiva, libido freudiana. Toda forma de fechar-se sobre si mesmo na auto-reflexão solipsista é contrária à dimensão pessoal, já que o eu, detendo-se em si mesmo, estagna. O sujeito não se nutre com uma autodigestão, possuímos só o que damos ou aquilo a que nos damos. A pessoa só existe para o outro, só se conhece através do outro e só se encontra no outro. A experiência da segunda pessoa.

Estamos, por fim, diante de um pensamento cujo ponto de partida é o mesmo da chegada: o amor. O amor é a certeza mais forte do homem, mais forte que a razão, o mais evidente cogito existencial sobre o qual não cabe dúvida. As africanidades consideram que a afetividade é tão essencial à pessoa quanto a inteligência e a vontade, mas sobretudo é uma afetividade que se conquista. (...) Todavia se o amor é o que há de mais essencial na vida, não tem sentido que, do ponto de vista das africanidades, ele seja considerado como uma questão secundária que fique sempre para trás, por exemplo, nas reflexões gnosiológicas ou lógicas. Ele, o amor, precisa tornar-se um tema central, de importância paralela a tudo o mais que reveste a vida de valor (OLIVEIRA, 2010, p. 274).

Por isso, o amor qualifica o ser, fundamenta-se na liberdade que a pessoa tem de querer o ser do outro e ter nisso a certeza do seu próprio ser. Não se trata de uma nova teoria sobre o amor romântico, filantrópico-empático. Salva-se, sobretudo, a sua concretude: não entidades abstratas, como a humanidade, mas sempre aquele tu. O amor deve ter um referente concreto.

O amor permite à pessoa não só conhecer a si mesma, mas também conhecer o outro, pois gera a comunicação entre os seres. Com efeito, não se trata de ações feitas por amor, mas de uma dimensão do ser indispensável para que a pessoa seja tal, evitando que os outros permaneçam estranhos a ela e que ela permaneça estranha a si mesma.

Sem dúvida, o conceito do nós-pessoa deve ainda ser aprofundado pelas suas implicações filosóficas e antropológicas, especialmente em relação aos aspectos institucionais. Para permanecermos no nível metafórico e utópico, podemos falar da pessoa coletiva como de uma terceira realidade de unidade entre os dois, invisível mas igualmente reconhecível, não só no seu interior, mas também do exterior. Os traços dessa terceira realidade entre o eu e o tu depende da qualidade das relações que os membros nutrem, corrigem, perseguindo o projeto de entendimento com fidelidade, não sem as possíveis defecções. E, essa dimensão também se dá com quem passa pela experiência da morte:

Mas não é por temor que a sociedade propõe uma superação da morte. Na verdade, a sociedade possui uma arma poderosa para vencê-la, seja no plano social, seja nas instâncias ontológicas. De fato, o homem é detentor de um princípio vital imortal que configura justamente sua dimensão constitutiva histórica. E a sociedade pode, através de atos eficazes, estabelecer definitivamente e materialmente essa imortalidade, que em última análise é a sua própria, através da transformação do homem em ancestral (LEITE, 2008, p. 116).

Passa através das comunidades tradicionais afro-brasileiras a possibilidade de salvar o sentido profundo de sociedade africana, protegendo-a tanto dos isolamentos individualistas

quanto das quedas coletivistas. Dois seres que se amam através dessas profundidades chegam à forma com as suas duas pessoas uma pessoa nova. E quando as pessoas são muitas, não se tem uma verdadeira comunidade senão alcançando uma fusão semelhante à que liga duas pessoas. Uma comunidade é uma pessoa nova que une pessoas pelo coração.

Tudo isso coloca com intensidade o problema do convívio e da autogestão na comunidade, ou seja, de uma concepção de comunidade que não recorra só à dimensão vertical das subdivisões hierarquizadas do corpo social e centrado inteiramente na cabeça, mas integre resolutamente uma concepção de comunidade horizontal ou transversal, a que se estabelece entre os indivíduos e que constitui um lugar onde a Divindade torna-se comunidade com as pessoas que compõem esta comunidade.

Dessas reflexões nasce a exigência de uma filosofia da comunhão ou da reciprocidade, muito pouco desenvolvida até agora. Nesse sentido, as africanidades desenvolvem a sua contribuição, para o qual a intersubjetividade é desenvolvida a partir de três termos: o eu, o outro e um terceiro elemento, que é expressão do laço social, sem ser o produto de um ou de outro, porque subsiste numa qualquer objetividade.

Com efeito só há linguagem se alguém fala a outro alguém, mas há linguagem mesma, que não é invenção de um dos dois. Essa linguagem é constituída por um léxico, uma gramática, um conjunto de estruturas estabelecidas que nos permitem falar no interior de um sistema que é uma comunidade. É essa relação entre interlocução e comunidade que nos interessa, esse papel da comunidade que aparece como um terceiro mediador entre aquele que fala e o interlocutor.

Reciprocidade e instituição, de fato, estão uma para a outra como o aspecto vital e o ético estão para o aspecto objetivo e o institucional, no esforço de ajustar a dimensão sistêmica à dimensão humana. É na mediação sociopolítica que o tema da comunhão vive os desafios da realidade concreta.

O amor, embora conservando toda a distinção entre a comunhão entre as divindades e as pessoas humanas, faz referência à relação que constitui o ser não enquanto plenitude de si, mas enquanto liberdade que se nega na doação ao outro.

### **Considerações finais**

O discurso sobre a pessoa no pensamento tradicional africano conserva, assim, toda a problematicidade da dialética relacional, em que cada um procura furtar-se aos riscos da

confusão, do nivelamento, das sínteses, como também dos antagonismos. A profundidade ética e espiritual de que é marcada a pessoa, por tradição afro, acentua grandemente as dialéticas que a estruturam tanto no campo social quanto na vivência individual, tanto no pensamento filosófico quanto no antropológico.

A estrutura dialógica que preside, em todos os níveis a que pode chegar o pensamento, às relações entre o indivíduo e a comunidade é a mesma estrutura dialógica, a mesma energia comunicativa que se deixa perceber em diversos níveis.

O anular-se diante da alteridade do outro e a busca de uma comunidade que seja pessoa de pessoas, é o mesmo ritmo dialético que se deixa descobrir no nível sociológico, na medida em que o compromisso político, através das lutas sociais, especialmente as pela construção e preservação de uma identidade afro na diáspora, parece ser a busca de um equilíbrio jamais alcançado entre as reivindicações da vida privada e a utopia comunitária.

A consciência da importância desse ser do outro passa pela consciência da singularidade do próprio destino e da dos outros.

### Referências bibliográficas

CUNHA Jr. Henrique. Ntu. In **Revista Espaço Acadêmico**, vol. 09, n. 108. Maringá: Universidade Estadual de Maringá. Maio de 2010. Disponível em: <<http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/9385>>. Acesso em: 11 de agosto de 2019.

LEITE, Fábio Rubens da Rocha. **A questão ancestral: África Negra**. São Paulo: Casa das Áfricas / Palas Athena, 2008.

MUNANGA, Kagengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

\_\_\_\_\_. **Os Basanga de Shaba: aspectos sócio-econômicos e político-religiosos**. Tese de Doutorado – Programa de Pós-graduação em Antropologia – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1977.

\_\_\_\_\_. As facetas de um racismo silenciado. In SCHWARC, L; QUEIROZ, R. **Raça e Diversidade**. São Paulo: EdUSP / Estação Ciência, 1996, pp. 213-229.

OLIVEIRA, Julvan Moreira de. **Africanidades e educação: ancestralidade, identidade e oralidade no pensamento de Kabengele Munanga**. Tese de Doutorado – Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/48/48134/tde-20042010-153811/pt-br.php>>. Acesso em 15 de janeiro de 2019.

ONDÓ, Eugenio Nkogo. **Síntesis sistemática de la filosofía africana**. Barcelona: Ediciones

Carena, 2006.

OTTO, Rudolf. **O Sagrado**: o racional e o irracional na ideia de Deus. Lisboa: Edições 70, 1992.

TOWA, Marcien. **A ideia de uma filosofia negro-africana**. Belo Horizonte: Nandyala, 2015.