

Ética

por Carlos Alexandre Rodrigues Pereira

Nos trabalhos sobre ancestralidade e sobre ciências e tecnologias originárias da África e das Américas, tenho percebido que as pessoas têm profundo interesse de conhecer, de saber, de descobrir, de experimentar isso que vem das ancestralidades (modos de vida) originárias (indígenas) da África e das Américas. Contudo, o que é apreendido e absorvido como conhecimento tem sido utilizado, muitas vezes, mais numa perspectiva estética, plástica, alegórica e lúdica, incrementando a prática educativa ou embelezando a vivência (especialmente por parte de educadores e acadêmicos, na realização de atividades em espaços escolares convencionais e outros de formação/instrução), do que, de fato, aplicados num sentido de provocar mudanças reais nas suas posturas, discursos e relações. Ou seja, nestes casos, o conhecimento adquirido não vira mudança enquanto modo de vida. Isso tem me preocupado profundamente.

Acho que sim, essa incongruência entre interesse e prática tem sim a ver com o fato de estarmos imbricados no sistema (capitalista, urbanocêntrico, ocidental) e não podermos simplesmente sair dele. Nós, habitantes das cidades do ocidente, somos praticamente obrigados a reproduzir seus modos de vida. Nesse contexto, parece quase impossível para nós, negros e indígenas, trazer pra vida real (urbana, capitalista, ocidental) elementos desses outros modos de vida, que vêm dessas outras matrizes, por mais identificação que tenhamos a eles. Somado a isso, parece se repetir, em muitos casos, que, quando falamos de ancestralidade, estamos falando de algo passado, de algo misterioso, esotérico, etérico, sensorial, acessível por meio da mística e da transcendência. Essa é uma percepção de ancestralidade corrente no ocidente. Não se percebe muito a ancestralidade como modo de vida e, portanto, como algo concreto no mundo real, perceptível no corpo, inclusive. O ocidente coloca muito desses conhecimentos e desses modos de vida no arcabouço do misticismo mesmo (lembramos que o misticismo é definido pelo ocidente e suas experiências), uma pena. Contudo, percebo que existem momentos na rotina, nas vivências e nas relações onde esses saberes (das matrizes originárias) poderiam ser traduzidos em prática e que não são, especialmente por parte de pessoas que estão se racializando como negras ou indígenas. Por exemplo: vou estudar organização de mulheres negras em territórios de favela. Pela perspectiva do ocidente, teremos que muitas dessas coalizões surgem como forma de enfrentamento dos problemas que vão surgindo no dia a dia da vida nesses territórios. Falta de água, falta de segurança, por aí vai.

Mas pensando a partir da matriz negra, entenderemos a instituição favela (apesar da história específica de territorialização de cada comunidade) como continuidade dos quilombos urbanos, onde se manifesta modos de vida de sociedades africanas matriarcais (especialmente as de matriz bantu) em que se observa a proeminência de mulheres na gestão da vida. Por essa perspectiva, mulheres negras se articulam não pra dar resposta a um problema, mas sim porque é da sua natureza, do seu modo de vida, a sua proeminência na gestão da “casa estendida” (comunidade). Estaríamos, então, nos aproximando de conceitos como matrigestão e matripotência, que dificilmente apareceriam pela abordagem na lógica do ocidente. Percebe a diferença? E é nessas oportunidades perdidas que a gente é pego de rasteira e cai em ciladas de contradição que nós mesmos criamos.

Pra pessoas que estão nas academias (universidades), essas ciladas e contradições são ainda mais fáceis de acontecer. A formação acadêmica parece nos afastar de saberes localizados, de vivências comunitárias, de aprendizados e conhecimentos do ser, como diz Nêgo Bispo ([ref](#)). Acaba, muitas vezes, condicionando nossa capacidade de percepção e de agência, nos levando a ver e reconhecer somente aquilo que é considerado possível na linguagem e na perspectiva científica do ocidente, e verificável pelos seus métodos. Felizmente, existem pessoas negras e indígenas que, de dentro das universidades, têm evocado a produção de saberes e tecnologias a partir de outras lógicas, a partir do lugar da consciência racializada. Criar consciência racializada têm sido um franco convite de movimentos indígenas e negros. Comemoramos consciência indígena e consciência negra sem, de fato, nos preocuparmos com esse processo profundo, que está ligado aos processos de construção do corpo, da identidade e do pertencimento, de racialização, bem como de assumir e cuidar da ancestralidade: a construção de consciência racializada, como nos diz Moara Tupinambá ([ref](#)), ou mesmo, em outras palavras, a evocação de nossos hábitos (ancestrais, próprios, endógenos) de soberania, como nos diz Oyèrónkẹ Oyěwùmí ([ref](#)).

Fica o convite para, independente da cor da sua pele, você cuidar da sua ancestralidade. Cuidar da ancestralidade implica em assumir o que ela tem de bom e de ruim e criar uma consciência racializada. Sim, consciência racializada sobre si enquanto pessoa e enquanto parte de um coletivo, ciente de sua realidade e dos determinantes e condicionantes de sua vida. Isso deve acontecer entre todas as afirmações de raça.

Consciência racializada envolve a compreensão da forma de ser e estar no mundo, ou seja, envolve ética. Quando entendi isso, percebi que era necessário falar sobre ética nos trabalhos que desenvolvia. Só que pensar ética na perspectiva de matrizes africanas e indígenas era algo que eu ainda não tinha dedicado tempo, embora já tivesse estudado muitas vezes sobre ética, mas nunca em perspectiva originária. Até já dei aulas de ética e bioética em um curso de especialização da área da saúde, lá por volta do ano de 2018, sem, contudo, abordar a perspectiva de povos africanos e das américas. Foi a necessidade, a partir das discussões nos cursos sobre ancestralidade, que me levou a pensar sobre isso, ao perceber que, mesmo após termos abordados tantos temas, tantos aspectos de matrizes civilizatórias originárias, não havia garantias que isso iria se converter em mudanças reais de postura, de discurso e de abordagem (especialmente em estudos e escritas), até porque essa mudança não se dá somente na dimensão

do intelecto, mas principalmente da vivência e da atitude. Assim, percebi que, se de fato desejamos incentivar mudanças reais nas atitudes, nas vontades e nos modos de vida, era preciso falar de como, do por quê, e de que forma nos comprometemos na e com a vida; de que forma nos comprometemos com essas matrizes originárias. Vontade, compromisso, princípios que se manifestam nos modos de vida: isso tem a ver com ética.

Então, isso se tornou latente, algo que ficou martelando a minha cabeça: precisamos falar de ética. Não da ética enquanto disciplina da filosofia ocidental, essa que evocamos quando queremos falar de valores, moral, de ética em pesquisa, ou no cuidado em saúde pela perspectiva do ocidente. Quero falar de ética (tô usando esse nome mas talvez haja nas matrizes originárias outros nomes possíveis) numa perspectiva originária que, num sentido de unidade da vida, nos convoca a refletir: **“Estou disposto a me comprometer?”** e se sim, pensar em **“que dispositivos e que princípios mobilizam meu corpo, minha ação, minha obra, para isso com o qual me comprometo?”**. Dá pra fazer esse exercício de reflexão, num sentido particular, antes de cada ação nossa, antes da tomada de qualquer decisão. Também, num sentido mais amplo, dá pra pensar no comprometimento com a manutenção dos fluxos naturais da vida. E quando falo isso, não me refiro estritamente a um compromisso exclusivo com a minha vida enquanto pessoa única, nem mesmo com a vida humana num sentido ampliado (de comunidade), mas sim com todas as formas de vida; um compromisso universal.

Assim, durante essa nossa conversa, convido a refletir sobre as vidas como represas do próprio universo, tomando aqui de empréstimo a ideia das represas de tempo, conforme nos divulgou Kimbwandende Kia Bunseki Fu-Kiau ao falar sobre “o conceito Bantu Kongo do Tempo” ([ref](#)):

Graças aos “*Dunga*” (acontecimentos), o conceito de tempo é entendido e pode ser compreendido. Esses “*dunga*”, sejam naturais ou artificiais, biológicos ou ideológicos, materiais ou imateriais, constituem o que é conhecido como “*n`ka-ma mia ntangu*” que, em Kikongo, significa “represas do tempo” (Fu-Kiau, pag. 5, [ref](#)).

Se os *dunga* acontecem no tempo, então, eles acontecem na vida. O que é a vida se não um sopro do tempo nesse giro infundável do movimento do universo? Uno e todo, ritmados. Desequilíbrios nesse ritmo tem a ver com ações, posições e posturas; então, tem a ver com ética também. Por isso, acredito que **falar de ética é também falar de tempo**, pois é sobre falar de posturas na vida, perceptíveis nessas represas de tempo. Seja na perspectiva de eternizar nossos atos (como no caso dos Kemetyu, que se preocupavam com o legado escrito no tempo pelas suas ações), seja na perspectiva de retomar, por meio de nossas ações, nossa ligação e sincronicidade com os ritmos naturais da vida (do universo), revisando nossa própria relação com o tempo. “Tempo é o bem mais precioso. Quem o define, o controla” ([ref](#)). Então, poderíamos pensar, nessa relação entre tempo, vida e ética, que **quem controla o seu tempo também controla sua ética**. Já tivemos oportunidade de refletir sobre o tempo, e você pode

revisitar nossas ideias [aqui](#).

Desde agora quero explicar uma coisa. Minha expectativa não é que toda pessoa negra vista roupas africanas, use *dreads* ou *blackpower*, faça parte de cultos de matriz africana, sambe e coma as comidas originárias de África. Não. Minha expectativa é que toda pessoa, independente de seu tom de pele e de seu pertencimento racial, conheça e entenda quais são seus modos de vida endógenos, e que a adesão a qualquer modo de vida exógeno seja voluntária e consciente. Isso significa que pessoas negras e indígenas podem aderir aos modos de vida ocidentais (e é meio o que acontece com a maior parte de nós que vivemos nas cidades), mas que isso seja consciente, o que implica conhecer bem seus modos de vida próprios (endógenos), sua memória e seu legado, e saber que os modos de vida ocidentais também são responsáveis pelo etnocídio de culturas tradicionais, que foram e continuam sendo instrumento de colonização, que mantêm a lógica de poder da branquitude. No caso de pessoas brancas, isso implica que elas devem pensar nos efeitos que a reprodução de seus modos de vida endógenos provocam sobre o mundo e sobre outros modos de vida, e ter consciência de tudo que está em jogo quando, em nome da liberdade e da propriedade privada, reproduzimos a vida inspirados em valores como o *american way of live*. Minha expectativa é que as pessoas, em seus processos de construção de corpo, identidade e pertencimento, ao conhecerem seus modos de vida endógenos, também (re)conheçam modelos e estruturas de ética que, da mesma forma, lhes sejam próprios, que são de suas ancestralidades. Aqui vamos falar de alguns, muito poucos, que vem de matrizes originárias da África e das Américas. Esperamos que eles possam te inspirar a refletir sobre sua ética no mundo e a refletir sobre a origem dos princípios que guiam sua ética. Te convido a fazer essa travessia juntas, dividindo a mesma barca.

Se tomarmos ética pelo seu significado léxico, nos voltaremos ao latim e ao grego, de onde vem a palavra. Dessa forma, seremos levados a acreditar que a ética surge entre esses povos e, portanto, não faria sentido falar sobre povos cuja experiência se escreveu no tempo em momento anterior a essa criação (da palavra). Parece bobagem, mas, pelo menos nos cursos que fiz e nos momentos em que tive a oportunidade de estudar ética, assim como filosofia num sentido geral, esse foi o caminho: partindo de gregos e da sua noção de princípios, normas, valores e prescrições, bem como de moral. Como sociedade produzida a partir da matriz civilizatória greco-romana, tudo bem, esse é o caminho mesmo. Mas como pessoa que vem de matrizes originárias africanas e das américas, devo discordar que essa abordagem tenha significado universal e devo me comprometer em falar sobre aquilo que guia meus atos no mundo em perspectiva que me seja própria, ou, pelo menos, mais familiar. E sim, embora a palavra que usamos aqui tenha origem na matriz greco-romana, falamos de um atributo, uma ideia, que guia as ações e posturas desde muito antes.

Assim, fico muito à vontade pra voltar a África, a cerca de, pelo menos, 5 mil anos antes da nossa era, pra falar de ética; época em que grandes sociedades das quais temos conhecimento estavam florescendo ao longo do Nilo, como os cuxitas do reino de *Kush* e os *kemetyu* (de *Kemet* – Antigo Egito) e em outras partes da África, como as culturas *Dhar Tichitt*, na região onde hoje é o Gana, os *Nok*, onde hoje é a Nigéria, o Império Monomotapa (*Mwenemutapa*),

onde hoje é o Zimbábue, os reinos de *Kuba* e *Luba* na África Central, por exemplo (ref). Poderíamos remontar a um tempo ainda mais anterior, como a cerca de 40 mil anos antes da nossa era, de quando são as evidências mais antigas de *Napata* e de sociedades na região centro-leste africana conhecida como *Punti* (embora não haja muito consenso sobre onde *Punti* se localizava, adotamos aqui a hipótese de que ela se localizava na região dos Grandes Lagos). Acreditamos que de lá tenha vindo os conhecimentos de ciência e tecnologia que serviram de base para a fundação não apenas das sociedades do Nilo, mas de todas as demais sociedades africanas. Contudo, temos pouca referência sobre esse tempo. Então vamos começar com as sociedades da região do Nilo mesmo, região chamada, à época, de *Ta-mery* (terra amada, terra da felicidade, o nome original do Vale do Nilo. Só em 4.240 antes do nosso tempo que Narmer-Menes unificou todo o baixo Vale do Nilo em um único reino: *Kemet* (*Kmt* em *CiKam*, a língua de *Kemet*), nome que significa Nação Preta (Zaus Kush, ref). *Kemet* é chamado, maior parte do tempo, de Antigo Egito).

Desde o começo da formação sociopolítica e territorial de *Kemet*, princípios ligados à ética foram sendo desenhados, não apenas em busca de um comportamento desejável para as pessoas durante a vida na terra, mas também guiados pelo compromisso com o equilíbrio do universo e com a existência de todas as outras formas de vida, e pelo desejo de possibilitar a vida no pós-morte, que tinha a ver com os feitos na terra e o legado deixado no mundo. Para eles, as nossas ações deveriam ser pensadas para que seus efeitos durassem pela eternidade. Uma forma de viver eternamente é pela durabilidade de nossos feitos:

Hehu é a Divindade do infinito, aquilo que não tem começo nem fim. Como tal, seu nome é também o termo para “milhão” ou “milhões”. Como um conceito Espiritual, não era o número literal de 1.000.000, mas referindo-se a um número sem fim similar à frase moderna “um milhão e um”. Hehu era muito importante para os Kemetyu que acreditavam que se deve planejar suas ações de acordo com seu efeito milhões de anos a partir de agora, porque o Espírito é eterno. Por isso, o maior Templo de Ramesu, o Grande (Abu Simbel), foi chamado O Templo dos Milhões de Anos (Zaus Kush, ref).

De certo, tanto ações construidoras quanto destruidoras podem ser escritas no tempo da eternidade, mas falamos aqui é da real intenção de escrever no tempo maravilhas de feitos que pudessem ser lembrados com orgulho. Neste sentido, é interessante conhecer como eles, o povo de *Kemet*, se guiavam pela retidão, para escrever, na eternidade, ações e memórias justas, verdadeiras e coerentes com a sua ética. Acredito que, entre eles, não existia essa ideia de bem e mal que conhecemos e que nos foi divulgada pelo cristianismo ao mesmo tempo em que nos apresentou a ideia de pecado. Acredito mais que existisse a ideia de equilíbrio, de causa e efeito e de leis fundamentais. Assim, poderíamos entender que: 1) coisas boas e coisas ruins existem no mundo e fazem parte da vida e o equilíbrio estaria justamente no movimento de

alternância entre essas coisas; 2) cada ação gera efeitos dos quais não se pode fugir. Por isso, é importante pensar nos efeitos de nossas ações e desejos, assumindo as consequências que deles resultarem; e 3) A vida (a natureza, o universo) têm suas leis fundamentais e a quebra delas pode trazer consequências ruins. Abiola Akandé Yayi (ref) fala disso a partir de um exemplo sobre gravidade: a gravidade é uma lei fundamental. Qualquer ser humano que pular de uma certa altura vai cair, por mais intensa que seja sua fé nas suas divindades e por mais que se espere que elas salvem da queda. A natureza não quer saber se você é bonzinho ou não; se você transgredir os seus princípios, você vai colher as consequências. Em *Fongbè* a expressão “*Du gbèsu*” se refere a isso, e significa “comer um totem da vida” (comer uma lei da vida). Comer totens da vida significa quebrar leis da natureza, e são muitos os totens que engolimos e, depois, nos surpreendemos com as consequências (Abiola, 2024, ref). A lição estaria, portanto, em respeitar as interdições impostas pelas leis da vida, não infringindo as regras universais que permitem e sustentam a vida, não só a nossa, mas toda e qualquer forma de vida.

Acredito que era a partir dessa ideia de leis fundamentais da vida que eles, o povo de *Kemet*, se guiavam para estabelecer o que seria, para eles, essa tal retidão. Então, a prática da retidão significaria manter o respeito às interdições impostas por essas leis fundamentais e buscar constantemente a justiça (não necessariamente a equidade, mas a medida justa), o equilíbrio e a integridade, tendo como referência um conjunto de virtudes entendidas como necessárias para se alcançar essa retidão. Essa ideia ganha mais sentido se considerarmos *mdt nf* [*medet nefer*], termo que significa palavra boa, bonita, bem-feita; fala bem esculpida. *Mdt nfr* se relaciona, portanto, a *Rekhet*, termo que circunscreve a sabedoria, a filosofia e a ciência, mas não como algo dado, concluso e estanque, mas como algo cujos limites não podem ser alcançados, que nos permite apenas uma artesanaria de pensamento com caráter inconclusivo, que está sempre em contínuo curso, o que requer o exercício da humildade: sem humildade, não há palavra boa. (Nogueira, 2013). A retidão implica, portanto, a prática de *Rekhet* e o cultivo de *Mdt nfr*, a palavra boa. Théophile Obenga e Renato Nogueira nos explicam, em seus estudos, que a:

arte da palavra perfeita [*medet nefer*] também denominada de *rekhet* significa: Perguntar pela natureza das coisas (*khet*) baseado no conhecimento acurado (*rekhet*) e bom (*nefer*) discernimento (*upi*). A palavra *upi* significa ‘julgar’, ‘discernir’, o que é ‘dissecar’. A palavra cognata *upet* significa ‘especificação’, ‘julgamento’ e *upset* quer dizer ‘específico’, isto é, dar os detalhes de algo” (OBENGA, 2004, p.33-34, apud Nogueira, 2013).

Aqui nos deparamos com a ideia de “bom discernimento”. Acredito que bom discernimento se refere a capacidade de agir e fazer escolhas que contribuam para alcançar o compromisso que se fez, pela própria vontade, com a vida e com o equilíbrio do mundo, com a regra do universo. Essa regra, em *Kemet*, é *Maat*. *Maat* é um conceito multidimensional ligado aos princípios de retidão, justiça, ética, ordem, equilíbrio, harmonia e reciprocidade. Também é



Maat representada como divindade. Arte digital por Felipe Sousa de Souza, 2024.

uma divindade, que surge no primeiro movimento da criação do cosmos, e que participa da criação do mundo dos homens e dos deuses (Camara, 2011), garantindo a ordem de todas as coisas. É por si mesma essa força, energia, que mantém o mundo e o universo em movimento de ordem e equilíbrio. É também o nome dado ao agir com ética: ser *Maat*. É, ainda, o princípio que rege a constituição do Direito, da justiça e da ideia do que é e do que não é justo. Sem *Maat*, existe o caos, a desordem (*Isfet*).

Quando rompemos com *Maat*, rompemos com a ordem e equilíbrio da vida. Então, a relação que se faz com *Maat* é um “contrato”, um compromisso com a vida e o equilíbrio das coisas, que se renova e atualiza constantemente. De certo, essa relação deve ser contextualizada no tempo e no território. Estamos pensando *Maat* e ética (*Maat* é a própria ética) a partir dos valores e princípios relacionais daquela sociedade àquela época e, sendo assim, pode ser que algumas coisas não tenham correspondentes no, ou que caibam ao, nosso contexto daqui e de agora. Mas o importante é pensar *Maat* enquanto princípio gerador de comportamento, de modos de vida que são ativados ou alcançados pela vontade.

Não dá pra falar de ética sem falar de vontade. Em fevereiro de 2023, Zaus Kush escreveu em sua página no Instagram algo sobre vontade, o que acho muito pertinente a essa reflexão que fazemos agora. Ele escreveu que é importante que a gente reconheça que as divindades¹ são poderes nossos, e que:

O imperador desses poderes é a Vontade e ela foi deificada como Xangô (Sango é Heru no Antigo Nilo). O poder da Vontade é simbolizado pelo fogo e pelo relâmpago. A chave para o imperador Sango não é “tentar encontrar” a Vontade ou até mesmo “desenvolver” a Vontade. A Vontade não é um objeto a ser obtido. Ifá explica que Você é a Vontade, não é algo separado de você, nem sequer é “algo” dentro de você. Você é a Vontade. A Vontade é o seu verdadeiro Eu, sua verdadeira identidade. Você é a Vontade manifesta. A compreensão disso é o que fará com que o Sango manifeste o fogo da invencibilidade. Seja o que for, será porque você é (Zaus Kush, 2023).

¹ Em *Kemet*, as divindades eram chamadas de *Ntchru*. Para Konsu Nok ([ref](#)), a diáspora kemética, em virtude das invasões ao seu território, resultou na disseminação das cosmopercepções de *Kemet* e na formação de outras culturas africanas modernas, como os *Akan* e os *Swahili*, por exemplo. Neste sentido, a cosmogonia dessas sociedades foi influenciada pelos mitos de criação e pelas deidades de *Kemet*. Por isso, num sentido de continuidade, se trataria das mesmas divindades primordiais descritas por meio de outros nomes e roupagens. Sendo assim, seria possível descobrir e conhecer muito do sistema kemético pela observação dos sistemas espirituais dessas culturas africanas modernas e contemporâneas, o que pode parecer interessante, pois buscar essas informações a partir do próprio *Kemet* seria muito complicado, uma vez que os últimos templos de *Kemet* foram fechados há mais de 1.500 anos. Sendo o sistema *Orisha*, dos *Yorùbá*, o sistema contemporâneo mais estudado e elaborado

Kaká Werá enfatiza que ancestralidade é o corpo da consciência, e chama consciência de “Grande Espírito” (*Nhamandu, Guaraci, Tupã*) em suas dimensões de tempo, de espaço, de genealogia, bem como em dimensões anímicas e espirituais. Numa percepção ampliada, se refere à natureza do Universo, do Todo, de *Tupã*; e numa esfera microcós mica, se refere à natureza do indivíduo, à consciência em cada um de nós ([ref](#)). Poderíamos dizer que consciência, nessa esfera microcós mica, se refere ao Eu original. A Essência. O que sobra, depois de removidos todos os condicionamentos e todos os papéis que desempenhamos. O Eu puro, livre. Consciência como essa essência original, que se manifesta na forma de ser e estar no mundo (ética). Associando os aspectos trazidos por Zaus Kush com os trazidos por Kaká Werá, parece ser possível dizer que, se ancestralidade é o corpo da consciência e se consciência é o verdadeiro Eu, e sendo o verdadeiro Eu a própria Vontade, **a ancestralidade é, então, o corpo da Vontade**. Se assumirmos ancestralidade como modo de vida, teremos que a Vontade se manifesta a partir do modo de vida. Neste sentido, **seu modo de vida será determinante para você se conhecer em essência e profundidade, e para que você construa sua ética**, pois é pela vontade que ela se materializa em ações. Se é pela vontade, é pelo seu verdadeiro Eu. Então, **só pode existir ética quando eu me manifesto a partir do meu Eu verdadeiro, que tem a forma dada pela minha ancestralidade**, que deve ser meu modo de vida, meu modo de ser e de estar no mundo. Por outras palavras, **só haveria Vontade verdadeira, quando eu falo a partir da minha ancestralidade**. Se perco laços com minha ancestralidade, perco minha essência, minha noção de pertencimento e continuidade e, portanto, minha capacidade de realizar pela Vontade própria, e passo a ser guiado pela vontade dos outros e pela história dos outros.

Então pensemos: se eu não assumo nem cuidado da minha ancestralidade, o que seria isso que tenho chamado de ética? Difícil responder. Mas gosto de uma frase citada por Zaus Kush: “se você não está trabalhando para garantir a existência e prosperidade da sua raça, você está trabalhando para a raça alheia” ([ref](#)). Então, no caso dessa pessoa que não assume pra si a sua ancestralidade e nem cuida dela, isso que ela tem chamado de ética talvez seja a reprodução de valores que beneficiam a uma outra ancestralidade, a um outro povo. Já dizia o Gato Risonho: “Para quem não sabe para onde vai, qualquer caminho serve” (Frase do livro *Alice no País das Maravilhas*, de Lewis Carroll, 1865). Como já dissemos antes: quem controla o seu tempo também controla sua ética.

Falar de vontade tem a ver, portanto, com o processo de construção de Identidade, não apenas na forma como me mostro pro mundo, considerando hábitos, linguagens, adornos, vestimentas, essas coisas, mas também como eu me afirmo e me reconheço como pessoa no mundo. Geni Nuñez, indígena Guarani, nos traz que: “o que forma nossa identidade e pertencimento é o reconhecimento coletivo de nossos povos, a memória viva de quem somos, de nosso modo de ser e estar no mundo” (Nuñez, 2023, p. 19). Então, também tem a ver com o processo de racialização (todas as pessoas, independente da cor de sua pele, podem e devem passar por processos conscientes de racialização).

Da mesma forma que esses outros processos, o de construção da ética se faz ao longo da vida, muito a partir dos estímulos que me são mais facilmente oferecidos (pelo território onde eu

vivo, pela classe social da minha família, pela minha família, pela propaganda, pelo mercado de trabalho, pela religião, principalmente) e que são relacionados a expectativas de reprodução de um modo de vida e de uma posição social, ambos preestabelecidos, alheios a mim. Contudo, é importante pensar, nesse processo de construção da ética associada aos processos de identidade e racialização, em elementos que podem me levar a minha máxima potência enquanto pessoa, mesmo que isso signifique romper (SE e quando possível) com a lógica posta e desobedecer a essas expectativas. Neste sentido, seria importante pensar: Qual ética possível para a pessoa negra? Qual a ética implícita em ser negro no meu tempo e no meu território? Da mesma forma, qual a ética possível para a pessoa indígena? Qual a ética implícita em ser indígena no meu tempo e no meu território? Também, qual ética possível para a pessoa branca? Qual a ética implícita em ser branco no meu tempo e no meu território? Neste último caso, ainda adicionaria à reflexão: é possível romper com a branquitude? Se sim, que outros modos de vida seriam possíveis para quem, de fato, dela se beneficia?

De certo, nem todas as pessoas terão as mesmas condições de fazer isso, ainda mais quando se trata de desobediência. Sabemos dos determinantes sociais que acabam condicionando nossa capacidade de agência (agência enquanto agir). Então, esteja consciente dos seus limites de segurança. Mas sempre que for possível, pense sobre isso. Eu acredito que essa reflexão poderá apresentar elementos importantes pra se construir a consciência racializada da qual falamos e, num contexto ampliado, poderá contribuir para a construção/ fortalecimento de processos mais saudáveis e coerentes de pertencimento.

Penso pertencimento como o vínculo que me liga, seja a ideias, territórios, memórias, grupos de pessoas. Aquilo que me faz sentir parte de algo. Geralmente, o pertencimento começa pela identificação de atributos compartilhados, ou seja, aquilo que é comum a mim e às demais pessoas de algum grupo, ou aquilo que me identifica a lugares, ideias e memórias. Pertencimento é muito importante para que eu me aproprie de artefatos culturais necessários para que eu construa uma identidade cultural (pertencimento cultural) e para que eu possa nutrir vínculos e relações saudáveis, no sentido de, por meio das relações, eu poder ser eu mesmo na minha máxima potência (pertencimento social). É pelo pertencimento, eu acredito, que é possível perceber e entender que o que acontece comigo, por mais íntimo e pessoal que seja, não está desassociado de questões e dilemas de ordem coletiva. É por isso que dizemos tanto, na perspectiva das ciências e tecnologias originárias, que o relato de vida, ou de uma experiência, serve como matéria para entender uma realidade coletiva, para compreender fenômenos compartilhados.

O pertencimento social, muitas vezes, implica em aderir totalmente aos princípios éticos de um grupo e pode haver situações em que eu não concorde com determinadas coisas desse grupo ao qual pertença. Me refiro a isso pensando naquelas situações que desafiam nossos princípios pessoais (sim, somos seres que, por meio do contato com uma diversidade de grupos e culturas, por meio de várias vivências, vamos construindo valores de ética e de identidade que podem, em algumas situações, se sobrepor a, ou conflitar com, princípios de um ou de outro grupo dos quais fazemos parte). Vou dar dois exemplos. Em uma época da minha vida eu me engajei em grupos de *pole dance*. Encontrei um grupo onde me sentia bem, me sentia

acolhido, até que começaram os comentários sobre a comunidade lgbtqia+ que, no fundo, eram manifestação de preconceito e lgbtqiafobia, especialmente contra pessoas trans. Nesse grupo, eu me sentia a vontade para debater e até tentei argumentar o que não achava legal, mas as pessoas continuaram a se manifestar dessa forma, por mais que eu me manifestasse contra. Também vieram os comentários gordofóbicos que também me atingiam diretamente, por eu ser uma pessoa gorda. Até que decidi me desligar deste grupo.

O outro caso, se refere a um terreiro de candomblé. Eu amava o culto, e entrei porque queria mesmo me iniciar. Procurava me dedicar ao máximo no cuidado das divindades e entidades, participava mesmo. Mas foram acontecendo coisas que me deixavam desconfortável. Comentários sobre meu corpo gordo, sobre meu ronco (já que a gente dormia todos juntos na roça), e o que pra mim era pior: o abuso do poder inerente à “hierarquia”. Irmãos do candomblé, vamos fazer um debate maduro sobre os abusos, assédios e violências diversas que estão ocorrendo dentro das famílias de santo? Muita gente justifica dizendo “que família tem problemas mesmo”, que “pelo menos aqui ninguém nunca caiu no tapa”, que “eu não tô aqui pelas pessoas, mas pelo santo”. Mas que santo é esse que permite que eu seja ofendido, subjugado, desmerecido em uma roça? Que permite que gritem e sejam grosseiros comigo? Roça não deveria ser o espaço de cura e de cuidado, onde eu vou pra encontrar minha paz e recuperar minha saúde? Mas pra muita gente tem sido espaço de tensão. E já estava assim, no meu caso. Acho que, aos poucos, vamos perdendo a noção de que as divindades somos nós mesmos e vamos esperando uma intervenção, uma ajuda, externa. Mas o fato é que, se quero que eles façam algo por mim (e sendo elas toda a minha constituição, não algo externo a mim), então, eu que tenho que me mobilizar por este algo, pois eu sou a divindade viva. É aquela máxima, “se você não concorda, não faça parte”, ou mesmo o ensinamento de mãe Oxum, “onde o amor não está sendo servido, não te demores, levanta e vá embora”. Mãe Oxum também nos diz que: “*Orisha* quer que você seja feliz, alegre. Se você se sente diminuído, entristecido, ofendido, ou se não há reconhecimento, tratamento com amor, vá embora, de qualquer lugar que seja”. E assim eu fiz. Não foi fácil. Foi um conflito interno em mim, pois ao mesmo tempo em que eu nunca tinha me sentido tão eu e tão próximo de meus antepassados pretos, poucas vezes me senti tão inseguro, tenso e desconfortável. E o problema é que lá, na roça, não havia muita possibilidade de diálogo. Um *abyan* não deve se dirigir a uma pessoa mais graduada na hierarquia pra lhe corrigir ou repreender conduta. A “hierarquia” não permite. Então fui embora.

É importante mesmo avaliar se a ética dos grupos dos quais faço parte reproduz opressões que minha ética insiste em combater. E, no caso da construção da consciência racializada de negros e indígenas, é determinante o compromisso com a luta contra: o colonialismo e a colonialidade, o capitalismo, o racismo, a lgbtqiafobia, o machismo e a misoginia, o etarismo, pelo menos. Pense se, em seus grupos e vínculos, essas opressões estão sendo reproduzidas. Se sim, pense na sua capacidade de agência em promover reflexões e buscar mudanças. Se isso não é possível, pense se faz sentido continuar parte e se romper com o vínculo é algo possível para sua realidade. Isso pode parecer radical ou ser doloroso, mas é que o pertencimento implica em criar objetivos comuns. E na perspectiva da ética que estamos abordando, sempre que for possível e seguro, eu não devo permitir que meu corpo se manifeste e participe de

projetos e redes onde o compromisso com a vida, com a diversidade e com o bem-viver não são explícitos. Acredito ser impossível construir um mundo justo e equilibrado sem assumir esse compromisso. Contudo, digo “sempre que for possível e seguro”, porque sei que não são todas as pessoas e não é em qualquer situação que podemos nos comportar assim, com tanta autonomia, especialmente em situações de rompimento. Há situações em que eu posso me ver incapaz de sair. É um vínculo instável de trabalho, é um relacionamento onde ocorre ameaças e manipulação mental, é uma situação de insegurança financeira, e por aí vai... Se é este o seu caso, torço pra que você encontre logo uma rede de apoio e as condições necessárias para que você possa exercer plenamente sua autonomia, sua liberdade e sua ética.

Acredito que a construção de uma ética (e também a construção de pertencimento) se apoia nos valores de reciprocidade. Poderia chamar de solidariedade, mas esse nome tem sido usado para designar ações de ajuda e socorro da parte de quem tem mais pra quem tem menos e isso, pra mim, é tutela. Então, prefiro usar reciprocidade, ou ajuda mútua, que parecem ter mais a característica de relação entre pessoas que têm algo em comum, que compartilham uma realidade, ainda que seja um problema. A reciprocidade, inclusive, era um dos valores centrais sobre os quais modos de vida tradicionais negros ganharam forma nas sociedades antigas em África. Reciprocidade entre as pessoas, entre as pessoas e outras formas de vida, entre as pessoas e o mundo, entre as pessoas vivas e as pessoas mortas, entre as pessoas e as divindades. Num sentido bem simples: eu cuido de você, você cuida de mim. Poderíamos até falar disso a partir da ideia ocidental da dádiva, porque também está implícito o meu compromisso em dar resposta ao bem que recebi. Mas vamos tentar nos apoiar em elementos e ideias próprias das matrizes das quais estamos falando.

No caso de *Kemet*, estamos falando de uma cultura onde reciprocidade tinha o sentido de responsabilidade mútua, e era realizada para benefício de todos os envolvidos, em alguns casos até num sentido pluriétnico², ou seja, reciprocidade estendida para outros grupos culturais.

² já se exercia a diplomacia e já eram feitos acordos e coalizões internacionais na época de *Kemet*. O primeiro tratado de paz documentado foi feito entre Kemetyus e Hititas, por volta de 1.259 a.C, o Tratado de *Kadesh*. Não se trata de uma perspectiva romântica de reciprocidade ou de confiança amorosa, ou mesmo de amizade com quem se negocia. Zaus Kush nos lembra dos dizeres de Amos Wilson ([ref](#)): “Nações não têm amigos permanentes, apenas interesses permanentes. Nações não se apaixonam”. A reciprocidade, assim como o pertencimento, tem a ver com aquilo que compartilhamos ou temos em comum, ainda que seja um problema, um inimigo, ou um interesse, o que pode mudar, havendo, portanto, certa fluidez nesse vínculo. Podemos pensar a própria dinâmica de relação entre negros e indígenas aqui nos territórios das Américas por esta perspectiva. A presença negra aqui é anterior a colonização do continente americano pela Europa ([ref](#), [ref](#), [ref](#) e [ref](#)). Muitas trocas (de inteligência e de tecnologia) foram feitas e laços de cooperação foram realmente criados em muitos casos, como entre Africanos e os Olmecas, que chegaram a representar imagens de deuses com os fenótipos marcadores de negritude, por exemplo. Mas também houve desacordos, conflitos e disputas, como os conflitos entre negros africanos e indígenas do Brasil, muito incentivados pelos interesses do europeu colonizador, como quando utilizou indígenas como forças militares, especialmente nas periferias do império, como “soldados étnicos” que exerciam, entre outras funções, a contenção da

A reciprocidade era um princípio que se estendia a várias dimensões da vida, inclusive à economia, dominando “a esfera aldeã e doméstica da economia, servindo não só como meio de alocação de produtos e serviços mas servindo principalmente como um meio de reforçar os laços sociais entre a comunidade” (Pellini, 2002, p. 143). A reciprocidade era, inclusive, a estrutura de troca preponderante na esfera aldeã em *Kemet* (Pellini, 2002), ou seja, era um valor basilar da economia. Outro exemplo, é na religiosidade. As oferendas reais que eram feitas nos templos para as divindades tinham “um claro caráter de reciprocidade entre o Faraó, os deuses e os mortos” (Pellini, 2002), naquela perspectiva: eu cuido de você e você cuida de mim. Eu te ofereço agrados e honras e você me proporciona vantagens, benefícios, favores e glórias. Isso ocorria não apenas em um sentido raso de troca de favores, mas de necessidade mútua de manutenção de memória. O apagamento (não a morte, mas o esquecimento) seria evitado por meio dessa reciprocidade, especialmente para divindades e mortos. Toda vez que pronuncio seu nome e lembro de seus feitos eu te mantenho vivo. Esse é um princípio que aparece em várias comunidades originárias: sabe-se que não somos somente nós, vivos, que precisamos das divindades e dos ancestrais, eles também precisam da gente, do nosso culto para continuarem vivas. Então, nós cuidamos deles e eles cuidam da gente.

Reciprocidade, mais que amorosidade romântica, exige compromisso. Sobonfu Somé, que vem do povo Dagara, fala que esse compromisso, inerente a todas as relações, é a base para se criar intimidade que, para sua comunidade, tem a forma de um espírito: o espírito da intimidade, que é inclusive, o título do seu livro, onde ela apresenta essas ideias. Ela explica que, na filosofia Dagara, existe uma dimensão espiritual em toda relação, ou relacionamento, independente de sua origem. Quando se fala espírito, se refere a força vital que está em tudo. “Assim, é importante ver o relacionamento como algo movido pelo espírito, não pelo indivíduo” (Somé, 2003, p.25) O papel desse espírito seria “guiar nossas relações para o bem, nos ajudando a realizar o propósito da nossa própria vida e a manter nossa sanidade” (Somé, 2003, p.25).

² insurgência e rebeldia de negros escravizados. É importante falar disso porque, muitas vezes, quando falamos de ancestralidade negra e indígena, criamos uma ideia de paz e de amorosidade que nega o confronto, o conflito, a disputa e a competição. “Competição é uma realidade da vida; é histórico e global. Grupos disputam recursos para garantir a própria existência” (ref). Lembremos que os maiores colonizadores que o mundo já conheceu foram os Bantu que, embora utilizassem da estratégia da hospitalidade para colonização, também tinham capacidade da luta e do confronto. Claro, há diferença quando falamos de colonização na perspectiva dos bantu em comparação aos europeus. Talvez nem pudéssemos chamar o que os europeus fizeram de colonização, estando mais para barbárie e genocídio mesmo. Negros rivalizaram e competiram com negros (como os Kemetyu e os Kushitas, por exemplo) e indígenas das Américas rivalizaram entre si (como os tupinambás tamoios e os tupinambás tupiniquins e temiminós, na região hoje chamada de Rio de Janeiro. Os colonizadores se aproveitavam desses conflitos para ter sucesso em sua investida de colonização. Nesse caso dos indígenas no Rio de Janeiro, portugueses, que apoiaram os tupiniquins e temiminós, e os franceses, que apoiaram os tamoios, aqueciam a revolta e incentivavam os confrontos entre indígenas [ref]. O resultado disso a gente já conhece: o massacre e a escravização de indígenas). “Acreditar que alianças internacionais se baseiam em amizade ou moralidade é um erro. A política global é um jogo estratégico, onde cada

Importante pensar nisso pois nossa ética será manifestada também em nossas relações pessoais, independente do formato ou profundidade de vínculo. Relações desajustadas, movidas pelo ego e pelo controle seriam, para Sobonfu Somé, o resultado do nosso distanciamento do espírito. No caso das relações íntimas, esse distanciamento estaria ligado, inclusive, à grande importância que é dada ao amor romântico no ocidente. Precisamos lembrar que o exercício da ética cabe à esfera das relações íntimas da mesma forma que cabem aos vínculos da esfera social e comunitária. Aliás, para muitas comunidades originárias, não há essa separação: todas as relações são guiadas pelos mesmos princípios.

Contudo, percebemos, inclusive entre pessoas negras do nosso tempo, que se tornaram grandes nomes dentro dos movimentos, que a conduta na esfera íntima nem sempre é compatível com a conduta pública, com seu discurso social. Conheci grandes nomes que praticavam opressões e violências em suas relações íntimas nada compatíveis com o conteúdo de suas obras sobre negritude e ancestralidade. Talvez tenham construído suas relações afastados desses valores do espírito. É fato que o grande desafio posto a nós quando se fala de ética é fazer com que, de verdade, nossas ações estejam alinhadas aos nossos princípios, tanto nas esferas íntimas quanto nas públicas, especialmente nos contextos onde detemos muito poder, que são momentos em que podemos ter uma percepção distorcida desse poder, achando que podemos praticar abusos e excessos. Vamos pensar sobre isso?

Sobonfu Somé ainda traz em seu livro que: “precisamos tentar não educar nossas crianças longe do espírito, para que elas não tenham que despende tanto esforço para se reconectar, quando crescerem. Quando já sabem que têm um espírito, todo o resto é compreendido. Essa compreensão torna a vida mais fácil para elas” (Somé, 2003, p.34). Embora maior parte do livro ela fale das relações íntimas de casais, de família, ela também fala na perspectiva da comunidade e afirma que: o espírito da aldeia é a comunidade e o objetivo da comunidade é

² nação - através de suas instituições - age conforme seus próprios interesses. A Teoria dos Jogos revela que alianças existem enquanto são úteis. Na geopolítica, tratados e parcerias não são gestos de boa vontade, mas jogadas calculadas. Na política, existe o conceito do Dilema do Prisioneiro, que se traduz em nações assinando acordos enquanto simultaneamente avaliam quando será mais lucrativo quebrá-los. Se um país percebe que trair sua aliança pode gerar maior benefício do que cumpri-la, ele o fará sem hesitação. A história está cheia de ‘aliados’ sacrificados assim que se tornaram irrelevantes para os interesses estratégicos de uma potência maior” (ref). “A divisão racial da espécie humana não é algo inventado, ela é real e verificável no espelho. Nenhum chorinho ao som de violino vai mudar isso: a disputa número um no planeta é por sobrevivência genética. Portanto, se você não está trabalhando para garantir a existência e prosperidade da sua raça, você está trabalhando para a raça alheia. Você é parte do problema. Agora, num mundo de recursos finitos, não basta criar uma comunidade e se isolar. Para prosperar, essa comunidade deve ser capaz - antes de tudo - de se proteger e retaliar ameaças externas, as sabotagens de grupos que disputam os mesmos recursos” (ref). Por esta perspectiva, conseguimos entender bem como indígenas que, antes, estavam em disputa, negros que, antes, estavam em disputa, conseguiram se aliar. Da mesma forma, entender como indígenas e negros, no contexto da colonização, conseguiram se aliar, apesar das diferenças: eles tinham um inimigo em comum, o colonizador, e precisavam sobreviver a ele, inclusive enquanto raça, memória e modos de vida.

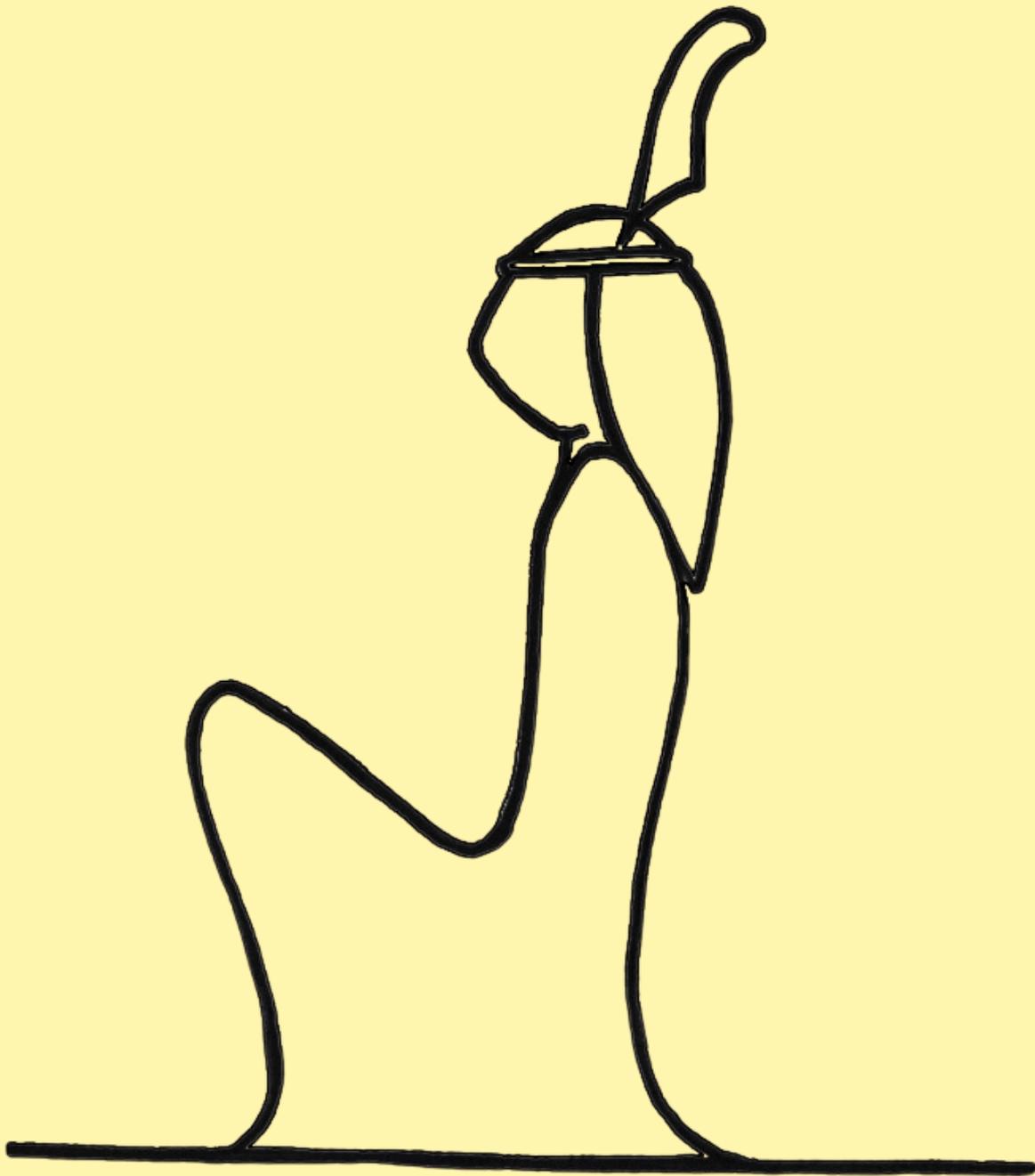
assegurar que cada pessoa consiga exercer seus dons e contribuir para o coletivo; sem essa doação, a comunidade morre. “Quando você não tem uma comunidade, não é ouvido; não tem um lugar em que possa ir e sentir que realmente pertence a ele; não tem pessoas para afirmar quem você é e ajudá-lo a expressar seus dons. Essa carência enfraquece a psiquê tornando a pessoa vulnerável ao consumismo e a todas as coisas que o acompanham” (Somé, 2003, p.35).

Costumo dizer que é importante para nosso processo de racialização e de pertencimento resgatar nossas vivências em comunidade. Acredito que isso possa, também, nos ajudar a construir nossa identidade de ética. Estar em comunidade não é fácil. Teremos que lidar com a manifestação dos dons das pessoas, mas também com os problemas e dilemas inerentes à natureza humana. Isso requer compromisso, vínculo e intimidade. “Aqui no ocidente, talvez nunca tenhamos o tipo de comunidade que tínhamos na África. No entanto, podemos ao menos ter uma noção dela, permitindo que amigos participem da nossa vida. Quinze minutos de comunicação com os outros podem ajudar de forma profunda a compensar a falta de comunidade” (Somé, 2003, p.38).

Geni Nuñez, indígena da etnia Guarani, ao falar sobre a inexistência de pronomes possessivos em sua língua ([ref](#)), dizendo que as palavras utilizadas no Guarani se referem a ideia de estar acompanhada de algo, mas não de posse sobre esse algo, nos leva a refletir que essas ideias de ser dona de outra pessoa (ou de seus afetos), de ser dono do rio, de ser dono da terra, ideias que são porta de entrada para a colonização, a dominação e a escravização, não são possíveis ou praticáveis em uma ética que nasce das ancestralidades originárias negra e indígena. Também nos leva a refletir sobre a ideia de responsabilidade com aquilo que não é meu, mas que me acompanha, e sobre a prática de uma ética afetiva que não retire do outro a sua autonomia sobre o que sente, sobre seu corpo e sua vontade. No seu livro “Descolonizando afetos: experimentações sobre outras formas de amar” ela trata justamente disso, do cultivo de uma ética de relações que não seja baseada em valores da colonialidade, como a monocultura dos afetos. Para isso, ela parte das raízes das cosmopercepções Guarani, embora ela deixe evidente que não tem a pretensão de falar por todos os parentes e que seu livro foi elaborado partindo da sua própria perspectiva de mundo.

O amor e formas de amar têm sido temas debatidos atualmente por um número considerável de pessoas. Por exemplo, também Renato Nogueira publicou material sobre o amor. Mas gostaria de, aqui, ressaltar uma reflexão narrada por Aiton Krenak sobre o amor.

... nada existe em si só, tudo existe porque há uma dança. Neste cosmos flexível, cada corpo que irrompe é um novo desenho e transforma tudo ao redor. (...) Enquanto o universo se expande, o amor aglutina. O amor é uma energia vital revolucionária. Cada ser que embarca na vida é um colaborador do mesmo planeta casa. Todas as ações de todos os seres e elementos constroem e reconstroem o mesmo lugar. Navegar na Terra é,



Uma das representações do nome de Maat em Medu Neter (hieróglifos). por Carlos Pereira, 2024

portanto, um ato de maravilhamento e gratidão.
(...) A vida se espraia. Fluir é uma aprendizagem.
(...) A vida planta a si mesma e carrega consigo mensagens e informações biológicas. Quando uma mãe planta uma árvore, ela está construindo a canoa para alguém que ainda não existe. O amor é a força que mantém a vida ativa no tempo. Assim é a Biosfera, uma sucessão de ações em benefício comum. Tudo participa desse processo. Humanos também integram a conexão. Alguns pelo controle, outros pela colaboração. (Ciclo Selvagem, flecha 6, o tempo e o amor. Vídeo disponível em: <https://www.youtube.com/> e texto em: <https://selvagemciclo.com.br>).

Podemos refletir sobre muitas coisas com base nessa passagem. Mas proponho que pensemos somente nessa frase: **“O amor é a força que mantém a vida ativa no tempo”** e tentemos fazer esse exercício pensando em ética, que é o tema dessa nossa interação. Acho mesmo que poderíamos dizer que o que Krenak chama de amor seria o sentimento, energia, pulsão que me mobiliza a assumir o compromisso com a vida. Então, o amor poderia ser entendido como aquilo que coloca minha ética em ação. Porque me mobilizo e assumo um compromisso? Talvez seja por muitas coisas, e uma delas seja o amor. Não o amor romântico, platônico, mas o entendimento de um compromisso implícito a todas as formas de vida, em ser um elo de continuidade. Amor como a energia que liga todas as coisas.

Talvez a grande sacada seja essa, de que o que me mobiliza a praticar ética seja o mesmo que me mobiliza a competir: o desejo pela continuidade, pela sobrevivência. Gosto de pensar nisso porque assim entendo quando a ética (essa ética da qual estamos falando) não é praticada ou não é possível. Sem que eu me perceba como parte de uma grande roda do tempo que mantém uma continuidade da vida, dificilmente entenderei meu compromisso e assumirei um propósito de cuidar da vida que já foi, da vida que é, e da vida que ainda não veio. E a chave disso é a ancestralidade. Acredito que criaram todo um contexto favorável a não praticar essa ética que estamos falando. Esconderam da gente nossa memória, fomos desconectados dos legados de nossos povos originários. Muitos de nós não sabemos de onde viemos, quem são nossos avós, nossos bisavós, nossos tatas. Assim, perdemos o sentido de continuidade e passamos a construir nossos corpos, nossas identidades e pertencimentos a partir do que está disponível agora, e pra muitos de nós, o que está disponível agora é a colonialidade.

Olha que jogada suja, porém certa, do sistema da branquitude (capitalismo): se não me identifico, não me reconheço; então, é mais provável que não me importe. Se a vida é o agora, o risco, se meu sucesso e meu fracasso estão por minha conta, se acredito na lógica do mérito e a urgência é a sobrevivência, pouco importa o antes ou o depois. Sendo assim, acredito que é a partir da busca consciente de assumir e cuidar da nossa ancestralidade que esses sistemas de ética orgânicos a nós, pessoas negras e indígenas, podem ganhar contornos mais perceptíveis de possibilidade. Mas a própria jogada suja do sistema dificulta isso: o que esperar de pessoas

tão cansadas, frustradas, sem tempo de se conectar com outras pessoas e formar comunidades, que estão na urgência do corre de conseguir o alimento de amanhã, sem nem ter a grana da passagem? Muitos de nós estão em contextos muito profundos de privação, de estresse, de subalternização mesmo. Que ética posso esperar dessa pessoa? Posso esperar que ela se comprometa com o que? Vão cuidar de quem, se parece que esqueceram de cuidar delas? O desafio é grande, mas é nesse contexto que teremos que atuar e com essas pessoas que teremos que lidar. Tenho respostas? Não. Mas acredito que seja impossível pra mim, sozinho, dar conta dessa resposta. Mas posso provocar reflexões e esse é o intento. Bora resgatar nossos laços de comunidade? Talvez assim, em comunidade, essas ideias apareçam.

Acho que demos um grande passeio. Parece até que devaneamos sobre vários temas. Mas não, foi de propósito. Pra entender de que ética estamos falando foi necessário falar de vontade, de identidade, de pertencimento, de reciprocidade, de compromisso e intimidade, de amor. Acredito que esses são valores que dão forma a essa ética que defendemos aqui. Proponho que voltemos, agora, a falar de *Kemet* e da ideia de bom discernimento. Falamos que bom discernimento se refere a capacidade de agir e fazer escolhas que contribuam para alcançar o compromisso que se fez, pela própria vontade, com a vida e com o equilíbrio do mundo, com a regra do universo. O exercício constante desse discernimento, levaria a *geru maa* (verdadeiro silencioso, sereno), um estado de existência que floresce a partir do autocontrole e da retidão (Nogueira, 2013).

Os Kemetyu consideravam que a inflamação impedia o discernimento e dificultava o agir reto: “tal como uma ‘tempestade irrompe como fogo na palha, assim é o homem inflamado em sua hora’ (AMEN-EM-OPE, 2000, p. 265)” (Nogueira, 2013, p. 150). Assim, a ética implicaria em passar por um exercício filosófico de afastamento dessa inflamação, a busca de tornar-se *geru maa*, “uma pessoa que sabe perfazer as palavras (filosofar), portanto, tem autocontrole e capacidade de medir o alcance dos sentimentos que passam pelo seu coração” (Nogueira, 2013, p.149).

A pessoa aquecida, inflamada, falha, mas a *geru maa*, a pessoa verdadeiramente autocontrolada, floresce (Maulana Karenga, 2004). Acredito que a ideia de *geru maa* não tem a ver com negar a raiva, a frustração, a revolta, o medo, ou o estresse, mas sim com não perder o controle dos atos em função dessas emoções e sentimentos. Dá pra fazer muita coisa boa partindo-se da raiva e da revolta, por exemplo. A luta contra a escravização de negros e indígenas passou pela assimilação da raiva, do ódio e da revolta pelas pessoas escravizadas³. A formação de quilombos começa, eu acredito, com a assimilação desses sentimentos.

³ Lembremos que o bem, o bom, é qualidade relativa. O bem pra mim ou para meu grupo pode significar um mal, algo danoso, uma perda pra outra pessoa ou grupo. Dessa forma, a capacidade de qualificar as coisas como sendo boas ou ruins, da mesma forma que as noções de ética e de moral, elas são estéticas, transitórias, relativas, condicionadas e, portanto, parciais, em qualquer cultura ou sociedade que seja.

Digo isso porque não devemos confundir o *geru maa* com a docilidade que, inclusive, têm sido evocada no ocidente como uma prerrogativa que a luta contra o colonialismo deveria ter, mas como nos diz Tatiana Nascimento “antirracismo manso é delírio colonial da branquitude” (ref).

De que forma se poderia, entre o povo de *Kemet*, se tornar *geru maa*? Noguera, a partir dos escritos de Amen-em-ope, contidos no que ficou conhecido como o “livro de Amen-em-ope” (1300 antes da era comum), aponta para o simbolismo da barca e da balança, bem como para o exercício da ética da serenidade.

A barca (*dpt* [*depet*] na língua de *Kemet*), simboliza a vida enquanto processo de travessia, que fazemos no rio da existência. Noguera nos diz que “a barca carrega a ideia de que a travessia é uma experimentação. Ou ainda, a possibilidade fazer um novo caminho, ou ainda, percorrer o mesmo destino para compreender, aprender e ensinar” (Noguera, 2013, p. 149). O ideal é que esta travessia seja compartilhada com os outros, já que vivemos, relacionamos e aprendemos em comunidade. Por isso, cabe mais de uma pessoa em cada barca. “Não impeças as pessoas de atravessarem o rio se tens cabine em tua barca. Quando te derem um remo em meio às águas profundas, estende teus braços e pega-o” (Amen-em-ope, 2000, p.2790280, citado por Noguera, 2013, p. 149). Isso quer dizer que “as pessoas habilitadas na arte da palavra não podem se esquivar de ensinar a usar a barca que atravessa as tormentas de dúvidas e falta de discernimento. A barca é a experimentação do discernimento” (Noguera, 2013, p. 149). A pessoa que tem lugar na cabine de sua barca tem a tarefa de compartilhar, ou seja, de educar outras pessoas.

Na cosmopercepção de *Kemet* a balança (*maa*) “é um signo que remete à medida da justiça” (Noguera, 2013, p. 150). *Maa* se relaciona a *Maat* cujo nome “circunscreve retidão, verdade, harmonia e justiça. Ela é filha de Rá, deus do sol, casa da com Toth, deus do conhecimento e da escrita, responsável por pesar o coração dos que deixam o mundo dos ‘vivos’. *Maat* dá a medida da balança, o juízo pautado pela verdade” (Noguera, 2013, p. 150-151). Noguera (2013, p. 151) ainda destaca que:

No texto de Amen-em-ope, a balança aparece como guia importante. No décimo sexto capítulo dos Ensinamentos, o filósofo egípcio adverte: não altere “as escalas nem falsifiques os pesos ou diminuas as frações da medida (...). O Macaco posta-se junto à balança” (AMEN-EM-OPE, 2000, p. 273). É importante explicar que Macaco é uma alcunha para Toth, esposo de *Maat*, deus da sabedoria, conhecimento e escrita. As narrativas sobre *Maat* e Toth indicam e circunscrevem o que denominamos de “medida da verdade” ou “peso da verdade” – remetendo à *Maat*. Em paralelo, coextensivamente à medida da verdade, encontramos a “escrita da verdade”, esta, por sua

vez diz respeito ao esposo de Maat, Toth. A medida e a escrita da verdade, da justiça, harmonia e conhecimento são como as duas asas do íbis ou da avestruz. O íbis só pode voar com as duas, a avestruz tampouco pode se equilibrar e andar sem percalços com uma somente. Na mitologia egípcia, Maat e Toth perfazem um casamento que dá o panorama e os detalhes daquilo que a rekhet [filosofia] busca. A questão em jogo é como a medida da palavra e, por conseguinte da escrita, devem estar devidamente alinhado ao peso e medida da verdade.

Sobre a medida da palavra, “o adequado é falar pautado pelo silêncio, preparando a palavra enquanto artífice tomando a medida da verdade (...) O silêncio é uma característica própria da serenidade” (Nogueira, 2013, p. 151-152). Não se trata de silêncio enquanto mudez, mas sim da reflexão silenciosa sobre o propósito da palavra e da ação e isso é possível por mais irritado que eu esteja. Trata-se:

de uma fala que se alimenta de algo que só a serenidade do silêncio é capaz de doar. A serenidade é o que permite o discernimento, o conhecimento de uma situação, das coisas, dos modos como nossa força vital e coração brigam diante de um desejo. Amen-em-ope propõe com a ética da serenidade um tipo de reflexão silenciosa que nos coloca diante da balança de Maat para medir as coisas, as palavras e agir de uma maneira que a harmonia interna não seja perdida. O filósofo propõe um percurso filosófico, o uso da barca no sentido do estar de bem consigo, a barca é tão somente o signo de atravessar o mundo em busca de si (Nogueira, 2013, p. 152).

Amen-em-ope diz: “O barco do ganancioso é abandonado na lama, mas a barca do verdadeiramente autocontrolado navega com o vento” (Amen-em-ope X, 10-11 citado por Karenga, 2004). Assim, por meio da ética da serenidade e pelo simbolismo da balança, seria possível o exercício de *rekhet* e o alcance de *geru maa*. O uso da barca é *rekhet*, que nos impede de tornarmos pessoas inflamadas (Nogueira, 2013).

Na cultura kemética, “ética diz respeito ao agir reto, à capacidade de viver em equilíbrio consigo diante dos desafios e escolhas” (Nogueira, 2013, p.150). Aqui falamos da perspectiva ética encontrada nos textos de Amen-em-ope, que se referem à ética da serenidade. Analisemos este trecho que nos ajuda a caracterizar essa ética:

As características do *geru maa* circunscrevem pelo menos uma questão: a possibilidade de uma vida feliz. Numa leitura sistemática da tradição egípcia, Ashby aponta um aspecto que atravessa o trabalho de alguns filósofos, incluindo o de Amen-em-ope, “a felicidade só pode vir do conhecimento de si” (ASHBY, 2005, p.84). O discernimento é o veículo que torna possível o conhecimento de si, o que torna viável a felicidade. De modo simples, uma pessoa serena é alguém que conhece a si, sabe sobre si porque usa do discernimento e, portanto, pode levar uma vida feliz independente do destino. Ashby alerta que não existe uma diferença efetiva entre destino e ação. A questão central está no discernimento que a filosofia propicia para viver com a ação tomada (Nogueira, 2013, p.153).

Conhecer a si mesmo, consciência de si. Acho que voltamos ao que dissemos antes, sobre o processo de assumir e cuidar da ancestralidade. Ressaltamos aqui, com base nesse trecho, que o cultivo e prática de uma ética que possibilite a prática de *medet nefer* (palavra boa) e de *rekhet* (filosofia), e que nos permita tornar *geru maa*, passa por assumir e cuidar da ancestralidade, que é o corpo da consciência, o corpo da Vontade.

Existem outras perspectivas (ou modelos) de ética, como o Ubuntu (de povos africanos do tronco bantu), o bem-viver (de povos indígenas da América Latina), e mesmo a Ética em *Maat* (abordando *Maat* como a própria ética, como um sistema ético), mas vamos deixar essa reflexão sobre estas outras perspectivas para um outro momento. Gostaria de encerrar essa nossa interação refletindo sobre o propósito de falar sobre todas essas coisas.

Princípios de ética garantem a boa postura do ser no mundo? Não. A história nos mostra que em diferentes momentos e contextos tais princípios não foram considerados pra tomada de decisão, pra construção da vontade. Infelizmente, pode haver um abismo entre a intenção e a ação. Contudo, acredito que tais princípios formam a base pra construção da identidade, seja qual ela for. Princípios são assimilados e construídos ao longo da vida em um processo tão fluido como o da própria construção de nossos corpos. Depende do interesse, ou seja, da vontade. Voltamos à ideia de vontade. Acho mesmo que é ela que cria a ponte entre a intenção e a ação, pra que a ética não seja apenas um alimento pras ideias, um vislumbre pra criação de um mundo se não mais justo, pelo menos, menos caótico. Voltamos, também, a reflexão sobre o que mobiliza essa vontade e apresentamos a ideia de amor enquanto essa pulsão que me mobiliza, que põe a vontade (a identidade) em ação. Difícil pensar isso no contexto de um mundo imerso profundamente em modos de vida criados pelo ocidente que servem às lógicas do sistema capitalista. Pode vir alguém me perguntar: “você fala isso, critica capitalismo, mas será que não gosta de dinheiro?”. Claro que gosto, mas dinheiro existe desde muito antes do capitalismo.

A história nos dá exemplos de sociedades cujas trocas eram mediadas por alguma forma do que podemos chamar de dinheiro. A própria matriz *Yorùbá* considera o dinheiro um dos elementos fundantes de seu sistema de valores (*owó* – dinheiro, *omo* – filhos, *àikú* – vida longa [ref]). Não é esse o ponto (a relação com o dinheiro). A questão são as bases dos modos de vida urbanos capitalistas do nosso tempo que favorecem a tomada de decisão pessoal rumo à individualização da existência, à competição, à solidariedade na perspectiva da concessão e da tutela, à exploração da vida, à degradação do planeta, a divisão desigual das riquezas (concentradas no norte global) e das pobreza (concentradas no sul global), a experiência desigual da cidade (o direito à cidade não é universal), à intensa privatização da vida e da propriedade, à negação da origem e pertença a culturas tradicionais (sim, quem é de direito nega e quem não é se apropria). Acredito que isso tudo tem a ver com exercício de poder ou, pelo menos, com onde (e com quem) esse poder se concentra.

Ora, são acordos sociais que constroem as ideias de certo/errado, bonito/feio, justo/injusto, possível/impossível, legal/ilegal; e percebo que acordos sociais do nosso tempo tem estrangulado as possibilidades de existência de povos e comunidades tradicionais, que persistem a partir de si mesmos, de suas lutas de resistência. O buraco é mais profundo do que se pensa. Quando uma pessoa negra, indígena, quilombola, ribeirinha, ou de qualquer outra comunidade tradicional abre mão de seus próprios sistemas de ética, ela dá o primeiro passo pra construir sua identidade, ainda que racializada, sobre pilares que não lhes são próprios. Voltamos ao que nos disse a Marimba Ani: “sua cultura é seu sistema imunológico”. Construir sua identidade e seu corpo com base em pilares éticos e modos de vida que lhe sejam exógenos, implica em enfraquecer seus laços com as matrizes civilizatórias e modos de vida que lhe são próprios. Facilmente se rompe sua ligação com a memória coletiva da qual você fazia parte. Esse modo que vem de fora passa a moldar você. E se tratando do capitalismo, sabemos onde isso acaba: ele te controla. Já ouvi de algumas pessoas como a Tatiana Nascimento (que muito me inspira) que não deveria haver luta anticapitalista que não fosse antirracista e vice-versa. No final das contas, é tudo sobre modos de vida e matrizes civilizatórias e sobre as possibilidades de ética que elas agenciam.

Mas, podemos nos inspirar nessas ideias tão antigas sobre ética para construir nossas formas de ser e agir no mundo hoje? Cabe falar de *Maat* para lidar com os problemas que estão acontecendo agora em nossos territórios? A resposta depende da matriz epistemológica na qual estamos imersos. Se estamos imersos na matriz epistemológica do ocidente, talvez nada, ou pouco disso, faça sentido. Mas, se nos permitirmos imergir em matrizes epistemológicas de povos originários da África e das Américas, seremos convidados a rever nossa ideia sobre tempo e nossa relação com ele. Assim, essa ideia de antiguidade poderia ser questionada, pois a ancestralidade é viva e ela atualiza isso que, numa visão rasa, poderia ser localizado na antiguidade. Nos convidaria a rever nossa ideia de tradição, que não mais poderia ser algo dado pelo passado, imutável, acessível apenas pela repetição; seria algo em movimento, fluido, resultado das inúmeras relações e comunicações entre diferentes matrizes culturais. Como efeito de todo esse movimento, mudaríamos nossa percepção sobre identidade e ancestralidade.

Se nos permitirmos entender ancestralidade como modo de vida, e o tempo como circularidade, continuidade, perceberemos que essas perspectivas éticas se atualizam por meio de nossos corpos, continuando vivas pelo nosso exercício de ser e estar no mundo enquanto continuidade de projetos diversos de humanidade. Por esta perspectiva, sim, podemos nos inspirar nessas ideias sobre ética para construir nossas formas de ser e agir no mundo hoje e ainda cabe falar de *Maat* para lidar com os problemas que estão acontecendo agora em nossos territórios. É muito importante que pessoas negras e indígenas do nosso tempo recordem de seus hábitos de soberania, como evoca *Oyèrónkẹ Oyěwùmí*: uma possibilidade de existência, de narrativa, de memória, que não passe pela branquitude, que não seja marcado nem determinado por ela. Isso parece possível para você?

Espero que este texto provoque as reflexões necessárias para que você floresça como potência no mundo e para que você conheça suas origens. Espero que se torne possível para você, em seus processos de construção de corpo, de identidade e de pertencimento, seu processo de racialização e de constituição ética, se inspirar nos hábitos de soberania que são oferecidos a você como herança e, a partir deles, construir, de fato e de novo, o bem viver que tanto desejamos.

REFERÊNCIAS

Camara. Giselle Marques. *Maat: o princípio ordenador do cosmo egípcio*: uma reflexão sobre os princípios encerrados pela deusa no Reino Antigo (2686–2181 a.C.) e no Reino Médio (2055–1650 a.C.) Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2011.

Camara, Giselle Marques. *Tempo e Maat na antiga Kemet*. Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de História, 2018.

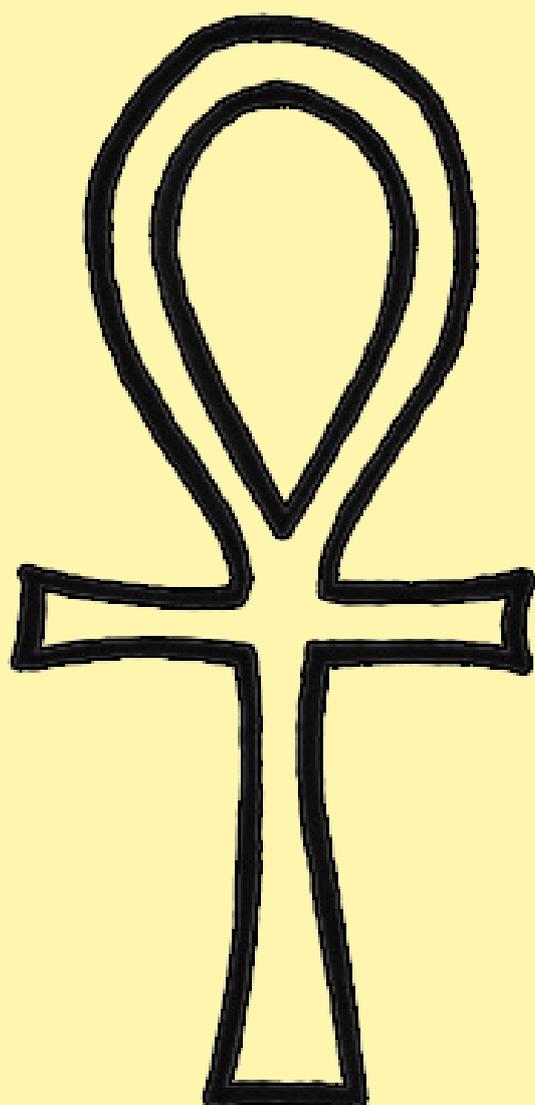
Maulana Karenga. *Maat, the moral ideal in ancient Egypt: a study in classical African ethics*. Nova York: Routledge, 2004.

Nogueira, Renato. A ética da serenidade: O caminho da barca e a medida da balança na filosofia de Amen-em-ope. *Ensaio Filosóficos*, Volume VIII, 2013

Pellini, José Roberto. Reciprocidade e redistribuição no Egito Antigo durante o Novo Império. *Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, 72: 143–163, 2002.

Sobonfu Somé. *O espírito da intimidade*: ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar. São Paulo: Oduusseus, 2003.

Os recursos de acesso livre na internet utilizados como referências tiveram os acessos informados no decorrer do texto.



Ankh em Medu Neter. Hieróglifo que representa a vida. por Carlos Pereira, 2024