

# CONVERSAS COM NOTAS DE RODAPÉ

*Questões para a filosofia africana*



Marcos Carvalho Lopes



Pedro & João  
editores

# Conversa com notas de rodapé

Questões para a filosofia africana





Marcos Carvalho Lopes

# Conversa com notas de rodapé

Questões para a filosofia africana



  
Pedro & João  
editores

**Copyright © Marcos Carvalho Lopes**

Todos os direitos garantidos. Qualquer parte desta obra pode ser reproduzida, transmitida ou arquivada desde que levados em conta os direitos do autor.

---

Marcos Carvalho Lopes

**Conversa com notas de rodapé. Questões para a filosofia africana.**  
São Carlos: Pedro & João Editores, 2022. 139p. 14 x 21 cm.

**ISBN: 978-65-5869-990-3 [Impresso]**  
**978-65-5869-985-9 [Digital]**

1. Filosofia africana. 2. Reflexões. 3. Conversas. 4. Diálogos. I. Título.

---

CDD - 100/370

**Capa:** Petricor Design

**Ficha Catalográfica:** Hélio Márcio Pajeú - CRB - 8-8828

**Diagramação:** Diany Akiko Lee

**Editores:** Pedro Amaro de Moura Brito & João Rodrigo de Moura Brito

**Conselho Científico da Pedro & João Editores:**

Augusto Ponzio (Bari/Itália); João Wanderley Geraldi (Unicamp/ Brasil); Hélio Márcio Pajeú (UFPE/Brasil); Maria Isabel de Moura (UFSCar/Brasil); Maria da Piedade Resende da Costa (UFSCar/Brasil); Valdemir Miotello (UFSCar/Brasil); Ana Cláudia Bortolozzi (UNESP/Bauru/Brasil); Mariangela Lima de Almeida (UFES/Brasil); José Kuiava (UNIOESTE/Brasil); Marisol Barenco de Mello (UFF/Brasil); Camila Caracelli Scherma (UFFS/Brasil); Luis Fernando Soares Zuin (USP/Brasil).



**Pedro & João Editores**

[www.pedroejoaoeditores.com.br](http://www.pedroejoaoeditores.com.br)

13568-878 - São Carlos - SP

2022

# Sumário

|   |     |
|---|-----|
| Introdução  | 7   |
| Questões para a filosofia africana  | 11  |
| Como a filosofia africana pode ser definida?                                | 17  |
| A etnofilosofia é realmente filosofia?                                      | 45  |
| A filosofia africana é única?   | 55  |
| Qual seria a linguagem ou quais seriam as linguagens da filosofia africana? | 61  |
| Quais as conexões entre a filosofia africana, afro-brasileira e feminista?  | 77  |
| Identidade racial   | 89  |
| Indicações  | 95  |
| Anexos  | 99  |
| Questões para a filosofia africana  | 101 |
| O Brasil e a filosofia africana   | 105 |
| A filosofia africana e “falar no lugar de outras pessoas”                   | 111 |
| O hip-hop entre o Muntu e o Kintu   | 115 |
| (Mais ou menos) 10 livros para estudar a filosofia (luso)africana           | 121 |
| Ementas   | 127 |
| Adinkras  | 135 |
| Links   | 137 |
| O autor   | 139 |



# Introdução

A filosofia pop e a filosofia africana se encontram numa mesma esquina do pensamento. Nessa encruzilhada, estão em questionamento a relação entre a filosofia como uma forma de vida/plano de imanência, incorporada em uma determinada cultura, e a filosofia como atividade acadêmica rigorosa e crítica. A tensão entre essas descrições da filosofia pede uma redescrição da atividade filosófica.

Por conta desse lugar frágil, exposto, existem muitas dificuldades e disputa quando se trata de determinar como desenvolver uma disciplina de filosofia africana na academia. O cuidado para não repetir a busca metafísica de uma identidade reificada sobre o que seria o sujeito autêntico africano é uma necessidade, para não cair numa posição dogmática e redentora. Por isso mesmo, a articulação de uma série de questões como referência para o debate (com abertura para diversas respostas – mas não para todas ou qualquer uma), servem para situar algumas chaves interpretativas, sugerir direções nas quais desenvolver pesquisas, interrogações que vão ser pertinentes para quem estuda temas relacionados à África.

Apresento aqui a transcrição de uma conversa – com Murilo Ferraz – para o *podcast* filosofia pop realizada no segundo semestre de 2019. O texto transcrito foi revisado para diminuir as redundâncias, adequar e corrigir termos no sentido



de melhorar o entendimento. Mantivemos uma estrutura próxima da fala, com algumas construções que podem causar estranhamento ao leitor. É o caso do uso coloquial de “a gente” no lugar de “eu-nós”,<sup>1</sup> artifício que também foi utilizado na edição do livro **filosofia pop - ano 1: ensaios de diálogo filosófico** (2019) para marcar uma aproximação com o ouvinte na construção de uma comunidade de investigação. Neste caso, espero que as pessoas que vão ler este texto tenham certa indulgência com sua forma e estrutura, que segue o ritmo e disposições do contexto de interlocução.

O acréscimo de notas explicativas e de referências, indicações e outros textos, pretende justificar a própria publicização deste “diálogo”, considerando sua possível utilidade como material didático, para aproximação inicial de temas e questões da filosofia africana contemporânea.

Cabe ressaltar que nesta conversa fiz um recorte que abarca o desenvolvimento da filosofia africana acadêmica entre 1945 e 1990, quando a busca de identidade/autenticidade foi seu mote principal. A partir dos trabalhos de autores como Valentin Mudimbe<sup>2</sup>, Kwame Anthony Appiah<sup>3</sup> e Dismas Masolo<sup>4</sup> a busca por identidade deu lugar a uma diversidade de questionamentos que se alinham ao

---

<sup>1</sup> Essa escolha, no entanto, possui um bom precedente na autobiografia de Vilém Flusser, **Bondelos** (FLUSSER, Vilém. **Bobenlos: uma autobiografia filosófica**. Annablume, 2007.).

<sup>2</sup> MUDIMBE, Valentin Yves. **A invenção da África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento**. Editora Vozes, 2019.

<sup>3</sup> APPIAH, Kwame Anthony; RIBEIRO, Vera. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Contraponto Editora, 2020.

<sup>4</sup> MASOLO, Masolo DA. **African philosophy in search of identity**. Edinburgh University Press, 2019.

horizonte pós-colonial, com a entrada em cena de novos atores e problemas, como o desenvolvimento da filosofia africana lusófona, o debate sobre o pós-apartheid e *ubuntu*, interrogações metodológicas e epistemológicas, questionamentos sobre gênero etc.<sup>5</sup>

Por isso mesmo, a narrativa aqui apresentada precisa ser complementada e recontextualizada com os debates contemporâneos. No entanto, sem o conhecimento desta narrativa essa mesma recontextualização fica prejudicada. Para seguir no caminho de aproximação da filosofia africana contemporânea desenvolvi duas iniciativas complementares: (1) uma série de entrevistas chamada **Djemberém** (cabana de conversação) no podcast filosofia pop com pessoas que desenvolvem a filosofia africana nos países lusófonos<sup>6</sup>; e (2) uma série de 32 entrevistas com questionário fechado, com pessoas que desenvolvem a filosofia africana fora do contexto da lusofonia, no projeto que denominei **Tcholonadur** (uma espécie de mediador entre disputas, um tradutor intercultural).<sup>7</sup> Mais

---

<sup>5</sup> Em 2016 em participação do professor numa mesa-redonda na Universidade Católica de Salvador tratei da "Filosofia africana em busca da diversidade". O registro da fala está aqui: [https://www.youtube.com/watch?v=D4ON\\_vjtQmc](https://www.youtube.com/watch?v=D4ON_vjtQmc)

<sup>6</sup> Os episódios com Severino Ngoenha (Moçambique), Filomeno Lopes (Guiné-Bissau), José Paulino Castiano (Moçambique), Luiz Kandjimbo (Angola), Arminda Filipa (Angola) e Ergimino Mucale (Moçambique) podem ser acessados aqui: <https://filosofiapop.com.br/tag/djemberem>. Indico também a série de entrevistas sobre a Covid-19 em África do podcast Vozes da UNILAB, com episódios com Severino Ngoenha, Filomeno Lopes, Elisio Macamo e Maria Paula Meneses: <http://vozesdaunilab.edu.br/index.php/tag/covid-19/>.

<sup>7</sup> Foram realizadas 36 entrevistas, com nomes com Ada Agada (Nigéria), Adeshina Afolayan (Nigéria) Albert Aoussine (Camarões), Antonio de Diego Gonzales (Espanha); Ayodeji Ogunnaike (Nigéria); Bayibayi Molongwa (Congo -); Bruce Janz (Canada); Delphine Abadie M. (Canadá); Fernando Potro Gutierrez (Argentina); Godfrey Tangwa

importante que o número de pesquisadores entrevistados é a abrangência geográfica (pesquisadores de diversos países africanos, da América do Norte, América do Sul e Europa), temática (de abordagens e metodologias diversas, desde autores que trabalham a filosofia africana da educação, aplicada ao Direito, egiptologia, afrocentristas etc.) e linguística (traduções do inglês, francês, espanhol e italiano).

Este texto ganhou uma atenção surpreendente, gerando uma versão em francês feita pelo filósofo belga Herman Lodewyckx<sup>8</sup>. Isso reforçou a necessidade de registro deste trabalho, ainda que reforçando sua posição de incompletude, ainda que em uma pequena tiragem.<sup>9</sup>

Gostaria de deixar registrado a agradecimento a Severino Ngoenha e Filomeno Lopes, pelo diálogo e confiança. Ao professor Luis Kandjimbo

---

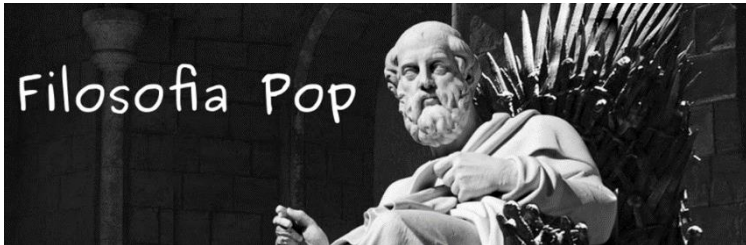
(Camarões); Grivas Muchineripi Kayange (Malawi); Herman Lodewyckx (Bélgica); Issiaka-P. Latoundji Lalèyê (Senegal); Jonathan Chimakonon (Nigéria); Kasereka Kavwahirehi (Congo); Leonhard Praeg (África do Sul); Louise Muller (Holanda); Mechthild Nagel (USA/German); MSC Okolo (Nigéria); Mofefi Kete Asante (EUA); Muiyiwa Falaiye (Nigéria); Nathalie Ethoke (Camarões); Omatade Adgibidin (Nigéria); Phambu Ngoma-Binda (República Democrática do Congo); Polikarp Ikuenobe (Nigéria); Romuald Bambara (Burkina Faso); Samuel Wolde-Yohannes (Etiopia); Sanya Osha (Nigéria); Seloua Luste Boulbina (França/Algéria); Tanella Boni (Costa do Marfim); Yusef Waghid (África do Sul) etc. Veja em: <https://filosofiapop.com.br/category/texto/tcholonadur/>

<sup>8</sup> c.f. [https://www.academia.edu/62081044/Quest%C3%B5es\\_para\\_a\\_filosofia\\_africana\\_Questions\\_pour\\_la\\_philosophie\\_Africaine](https://www.academia.edu/62081044/Quest%C3%B5es_para_a_filosofia_africana_Questions_pour_la_philosophie_Africaine)

<sup>9</sup> Em Janeiro de 2022, por motivos pessoais, por meio de um processo de redistribuição, saí da UNILAB para trabalhar na Universidade Federal de Jataí (UFJ).



## Questões para a filosofia africana<sup>10</sup>



---

<sup>10</sup> Transcrição da conversa com Murilo Ferraz para o *podcast* filosofia pop. Murilo Ferraz ([murilo@filosofiipop.com.br](mailto:murilo@filosofiipop.com.br)) é natural de Jataí/GO, graduado em Ciência da Computação pela UFG, especialista em Engenharia de Sistemas pela ESAB e em Assessoria de Comunicação e *Marketing* pela FIC/UFG. É apresentador do *podcast* Filosofia Pop, um dos mais ouvidos do Brasil, e Analista de TI na UFG. Pedala todos os dias e tem duas cachorrinhas, a Lola e a Laika.



Murilo: ... o tema de hoje é Questões Para a Filosofia Africana. Vou começar perguntando aqui para o Marcos de onde que veio essa ideia, que vai ser um programa em formato diferente do que a gente já está acostumado. De onde vem essa ideia, Marcos?

Marcos: Bem, essas questões eu geralmente uso no meu curso de filosofia africana na UNILAB [Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira] <sup>11</sup> . São perguntas mais gerais... que problematizam os horizontes de como a gente define e pensa a filosofia africana. Essas questões partem de um livro do Samuel Oluoch Imbo, intitulado **An Introduction to African Philosophy** (Uma introdução à filosofia africana<sup>12</sup> e servem para situar um panorama do que seria, do que não seria, de como é que a gente pode *recontextualizar* ou pensar a filosofia africana. Geralmente, essas questões são temas de debate. A gente vai conversando sobre elas em sala de aula e [...] peço que os alunos se posicionem em relação a elas. Então, [...] eu não trago as definições ou as respostas, mas eu situo essas perguntas no horizonte maior, para que a pessoa possa ter sua opinião sobre elas, ou se colocar em relação a elas. Isso é mais ou menos o que acontece em cursos de filosofia [ocidental], mas nesse caso a cobrança da filosofia africana é a mesma... porque geralmente [no final do curso] a pessoa fala assim: “ah, professor, terminou o curso e eu não sei o que é filosofia africana.” Eu *respondo*

---

<sup>11</sup> Ver as ementas em anexo das disciplinas “filosofia africana” e “filosofia africana pós-colonial”.

<sup>12</sup> IMBO OLUOCH, Samuel. **An Introduction to African Philosophy**, Lanham, MD. Bowman and Littlefield, 1998.

*lembrando que [...] “geralmente, na [introdução à] filosofia [ocidental] é a mesma coisa.”*<sup>13</sup>

Murilo: Não é à toa que a gente sempre pergunta aqui para os convidados “o que é filosofia”, porque é um negócio que você estuda Filosofia e sai sem saber “o que é”. É sempre assim.

Marcos: É, quando você tem respostas fechadas, uma resposta que acaba com a conversação, você tem mais é que desconfiar desse tipo de resposta do que seguir, né? A filosofia pede essa desconfiança. Eu acho que faz parte do “jogo” essa inquietude. Você vai falar “poxa, mas não

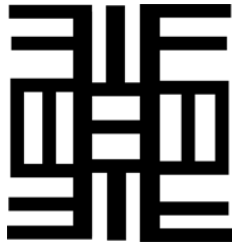
---

<sup>13</sup> A ideia de uma resposta final que termine com o diálogo vai contra a própria concepção de filosofia como uma busca, uma forma de amizade à sabedoria que se diferenciaria da percepção daqueles que tem o saber. No entanto, essa busca na modernidade ocidental tende a ser tomada como uma Odisseia pessoal que esquece ou menospreza o saber prévio. Por isso mesmo a dimensão intersubjetiva e intergeracional dessa busca deve ser lembrada. Autores africanos como Theophile Obenga, que dialogam com a filosofia egípcia, negritam a origem da palavra grega *sophia* no termo egípcio *seboyet* ou *seba*. Já Mubabinge Bilolo descreve a atividade filosófica, concebida de um ponto de vista africano, estaria ligada a atividade de servir a verdade, a justiça, ao conhecimento e a harmonia: aqueles que filosofam seriam servidores de *maat*. Esta última palavra, se refere a uma deusa egípcia “figurada como mulher sentada com os joelhos dobrados, tendo nas mãos apoiada o signo da vida *ankh*, (...) e ostentando na cabeça a pluma de avestruz com que se escreve seu nome. Além de encarnar noções como ordem, regularidade, verdade, justiça e retidão, a ela devia-se o equilíbrio do cosmo e a relação harmoniosa dos seus elementos, além da coesão social” (ARAUJO, Emanuel. **Escritos para a eternidade**. Brasília: UNB, 2000. p.403). Neste sentido, o filósofo bissau-guineense Filomeno Lopes se alinha com o a descrição dada por Jean Phillippe Omotunde, para quem servir a verdade é a tarefa de quem filosofa (e não ser amigo da verdade). (LOPES, Filomeno. **E se l'Africa scomparisse dal mappamondo?: una riflessione filosofica**. 2009. p.18-19)

tem uma resposta final.” Mas você vai poder falar mais coisas, tem uma visão mais complexa e é esse jogo de complexificar que a filosofia, muitas vezes, faz.







**Como a filosofia africana  
pode ser definida?**



# 1

Murilo: Bom, vamos começar com as perguntas aqui que você definiu. A primeira pergunta que é: como a filosofia africana pode ser definida?

Marcos: Bem, vamos lá: quando a gente fala de filosofia africana, tem, já nos termos, dois problemas. Primeiro: o que significa filosofia em seu sentido estrito, como é que vou definir a filosofia? Dependendo da concepção que eu tenho de filosofia, vou ter uma diferente concepção do que é ou do que seria a filosofia africana. Essa questão de como concebo filosofia está articulada com outro problema que é do adjetivo “africana”. O que eu chamo de africano? Quando eu falo que algo é africano eu estou me remetendo ao continente como um todo? À população da parte subsaariana, a população negra da África? Ou todos os negros na diáspora? Quando eu falo que algo é africano eu tenho que definir qual é o horizonte de conversação que eu estou trabalhando. Existem várias possibilidades de diferenciação, com vantagens e desvantagens. Até a própria ideia do que é África também é algo que pode ser questionado. Se você tem mapas antigos que colocam, por exemplo, a Espanha como parte da África, você tinha o norte da África e Península Ibérica sendo colocado como África. Então a definição do que é África também é uma

coisa histórica, uma construção histórica. Essa ideia de o que seria uma filosofia africana tem duas partes. Vamos colocar assim, a parte da filosofia e a parte da África. Vamos primeiro mexer com esse negócio da África.

Murilo: Primeiro da África, não da filosofia?

Marcos: Não, eu acho que quando a gente tiver uma ideia do que vai chamar de África, depois pode voltar para pensar a definição de filosofia. Mas vamos lá: quando a gente pensa, por exemplo, uma definição de filosofia a partir do continente: qualquer pessoa que nasceu ou qualquer tema referente àquele espaço do continente africano entra como filosofia africana. Isso significa que o Egito ou populações muçulmanas do norte da África, Madagascar, que não são populações negras, entrariam como praticantes da filosofia africana. Então o continente seria a definição do horizonte da filosofia africana? Quando eu penso africana como se referindo à população negra, eu estou pensando que a ideia de África surge junto com a construção das narrativas sobre escravidão. A construção dessa narrativa vai ter a sua origem justamente no renascimento europeu. A Europa começa a construir uma narrativa em que ela se coloca no centro, renascendo, retomando a tradição grega, retomando a tradição romana e a Europa se coloca como o centro da humanidade e o seu Outro passa a ser a África. Esse jogo de construção de uma alteridade coloca o africano como o Outro, e o africano negro como o Outro. Todo o peso da escravidão e a construção da modernidade em cima desse racismo vai ser colocado. Fazer filosofia africana, nesse sentido, é fazer uma filosofia que vai combater essa construção. Nesse sentido, a gente pode pensar a África como se referindo à

população negra e sendo algo construído ao mesmo tempo que a ideia de Europa se constrói. Assim, você teria uma outra perspectiva para pensar a África. Nessa perspectiva mais ampla, você pode dividir ou não a relação entre as pessoas negras que estão no continente africano ou as pessoas negras que estão espalhadas pelo mundo, pela diáspora forçada. O problema que a gente encontra, pelo menos em sala de aula na UNILAB, e é um problema importante, é que a perspectiva panafricanista que coloca todos os que são negros fora da diáspora como dentro da classificação de africanos, parte de questões diferentes em lugares diferentes. Por exemplo, a questão do racismo, ela é muito mais importante para quem está fora da África do que para quem está dentro do continente africano.<sup>14</sup>

Murilo: E eu acho que tem uma coisa também de a própria ideia de pensar “o que é a África”. Para quem está aqui no Brasil, por exemplo, e pensar no continente, parece que tem um pensamento um pouco idealizado também do que é, fica diferente o pensamento de quem vive no continente.

Marcos: Em sala de aula geralmente eu provoço os meus alunos perguntando: “quem é africano aqui na sala?” E eu tenho a metade dos alunos que são dos países lusófonos, da África lusófona. E somente eles levantam a mão. Os brasileiros que são panafricanistas não levantam a mão nesse momento. Depois eles se assustam “não, mas eu sou africano também.” Então tem uma dimensão de

---

<sup>14</sup> Essa é uma generalização problemática que já se mostra falsa quando pensamos na África do Sul, mas tem validade na maioria dos países da África lusófona, parceiros da UNILAB.

uma reivindicação política. Mas eu aperto mais a questão chamando a atenção de que a ideia de ser africano, ela vai ser construída, para a maior parte deles no momento que eles saem do continente africano. Quando eles chegam no Brasil e têm que assumir essa identidade como africanos.

Dentro do continente geralmente não existe essa primeira identidade como africano. As pessoas vão ser bissauguinenses, vão ser angolanos, vão ser papel, vão ser manjaco, são bakongo. Vão ter as suas identidades relacionadas a povos, a nações, a estados. E, surpreendentemente, para a gente que está aqui no Brasil, a identidade negra não é um pressuposto. Então, por exemplo, dentro de Guiné-Bissau, na cidade de Bissau, você [no período colonial] tinha uma zona em que as pessoas só podiam atravessar se elas tivessem papéis que permitiam ela viver naquele espaço. Era, pois, como se houvesse uma espécie de *apartheid*. As pessoas, mesmo de cor negra da pele, que falavam português ou tinham modos europeus, elas não são consideradas, no cotidiano, como negras.<sup>15</sup> A definição de ser negra é contextual. O que acontece é que a maior parte dos meus alunos africanos vai se descobrir negra no Brasil.

---

<sup>15</sup> Na região da Chapa na cidade de Bissau: “Havia um posto de controlo que exigia a chamada “guia de marcha”, autorização onde se descrevia o motivo da deslocação. Ninguém podia atravessar descalço a fronteira que dava acesso a Bissau, cidade que em 1941 substitui Bolama como capital”. A reportagem completa acerca do Racismo de Guiné Bissau, de Joana Gorjão Henriques, está disponível na internet (<https://acervo.publico.pt/mundo/noticia/a-colonia-onde-todas-as-fatumata-tinham-de-se-chamar-maria-1716239>) e deu origem ao livro: HENRIQUES, Joana Gorjão; JERÓNIMO, Miguel Bandeira. **Racismo em português: o lado esquecido do colonialismo**. Tinta da China, 2016. Vale consultar o site <https://acervo.publico.pt/racismo-em-portugues> em que as matérias presentes no livro foram originalmente publicadas.

Aqui, quando a gente foi construir o grupo de hip-hop **botAfala** pedi para que o grupo fizesse uma letra sobre preconceito. E a letra começa com a afirmação de identidade, a afirmação de que são negros. A letra começa “eu sou negro, eu sou preto, eu sou africano.”<sup>16</sup> Antes de pensar a questão do racismo, ou para pensar a questão do racismo, é preciso assumir a identidade racial. E essa questão da identidade racial vai se impor como problema nesse horizonte da diáspora, vai se impor com a questão proeminente. Dentro dessa postulação de onde você define o que é ser negro ou como você pensa a África, a partir de que perspectiva, dentro ou fora, o continente africano como o lugar que você quer voltar, ou o continente africano como o lugar que você quer construir, você tem um problema.

Aqui, dentro da UNILAB, no currículo que eu montei, preferi me ater à ideia do continente, partindo do continente africano, da parte negra do continente africano.<sup>17</sup> Pensar a filosofia africana partindo dali para que pudesse pensar os autores daquele espaço e os problemas que vêm dali. Porque, geralmente, quando a gente fala de filosofia africana no Brasil, o que se trata é de problemas afro-brasileiros. Os problemas dos negros do Brasil se sobrepõem aos problemas que estão no continente africano. Isso não quer dizer que você não possa pensar de modo pan-africanista ou que você não possa pensar [a partir] de outros recortes. Mas acho que, estrategicamente, se você não faz essa divisão os problemas (afro)brasileiros engolem [os temas africanos].

---

<sup>16</sup> A trajetória do grupo botAfala está registrada no livro LOPES, Marcos Carvalho (ed.). **botAfala: Ocupando a Casa Grande**. São Carlos: Pedro & João, 2019. As canções, informações e o livro estão disponíveis no site <http://botafala.unilab.edu.br/>

<sup>17</sup> Veja em Anexo na seção de Ementas em que comento a situação do currículo do Bacharelado em Humanidades e a posição da filosofia africana.



O que acontece geralmente? Os brasileiros que entram na sala de aula, muitas vezes, pensam “não, eu já conheço a cultura africana, eu jogo capoeira, ou eu sou do candomblé.” E chegam muitos dos alunos [africanos] que, ou nunca ouviram falar de capoeira, ou se ouviram falar de capoeira, (...) foi porque encontraram um brasileiro em Angola, que estava dando aula ou em Moçambique etc. E em relação ao candomblé, também não tinham conhecimento da religião.<sup>18</sup> Isso não significa que não existem semelhanças, há semelhanças, mas há diferenças também. E muito dos alunos [africanos] são muçulmanos ou são evangélicos ou são católicos. E você pressupõe que a religião de matriz africana que existe no Brasil é a mesma que é praticada por todos [estudantes de África], ou pela maioria da população, e cria um tipo de incapacidade para pensar essa diferença, uma dificuldade para pensar essas diferenças.

Situar primeiro o que é África é o grande problema. Já dei um caminho de como a gente faz lá essa divisão e porque a gente toma essa estratégia: porque a tendência é

---

<sup>18</sup> O historiador Alberto da Costa e Silva explica que “a religião dos orixás não se expandiu na África. Não conta com adeptos entre sereres, banhus, ibos, andongos, iacas, angicos, xonas, macuas, zulus ou outros povos africanos, que a desconhecem. E se retraiu no próprio Iorubo, sob o impacto do cristianismo e do islamismo. Foi nas Américas, a partir sobretudo do Brasil e de Cuba, que ela se tornou uma religião universal, com deuses que não pertencem exclusivamente a um povo, mas a toda a humanidade. No Brasil, a religião dos orixás fez adeptos não só entre os originários de outras nações africanas, mas também entre descendentes de guaranis, cariris, pataxós, fulniôs, portugueses, espanhóis, italianos e muitos outros povos.

Sua história não é, assim, diferente da história do cristianismo e do islamismo, que começaram como religiões locais - de um punhado de judeus, num caso, e de um grupo de árabes, no outro - e se expandiram pelo mundo”. (COSTA E SILVA, Alberto da. **A África explicada aos meus filhos**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2013., p.64).

não pensar a África como um continente, que tem os seus problemas e que tem o seu contexto específico. A gente geralmente volta as coisas para o nosso umbigo, volta a pensar o Brasil. E é curioso porque transforma em outro o outro, em outro outro. Muitas vezes os estudantes, as estudantes africanas, são chamadas para ir nas escolas, para dar palestras etc., e uma coisa que acontecia e acontece de vez em quando é que o pessoal reclama que eles não estavam vestidos de africanos. Há a ideia de que seja necessário se vestir de determinada forma para poder assumir a identidade africana. Isso é bem problemático. Qual relação que a gente tem com essa alteridade, com esse outro? Esse problema da definição de africano, a gente não fecha a questão, mas situa o recorte. Em relação à concepção de filosofia...

Murilo: [...]você fecha essa definição de africano ali, no continente geográfico, é uma questão um pouco geográfica então.

Marcos: Sim, mas eu acho que é geográfico, mas é a população negra que você leva em conta: a construção da África a partir do racismo, a partir da exploração do continente em relação ao racismo, esta construção cultural. Essa divisão pode ser questionada, você pode ter outra divisão. Mas o problema continua: se você fala de filosofia africana, como é que você divide? Se você fala filosofia latino-americana parece existir uma divisão muito clara, né? Mas só parece, porque eu não sei se o Brasil faz parte da América Latina... Eu estou brincando.

Murilo: Não, mas essa é uma questão interessante mesmo.

Marcos: É, porque como a gente fala português. Essas divisões são sempre problemáticas, são recortes. Neste caso, eu acho que tem uma justificativa no lugar em que eu estou trabalhando, né?

Murilo: [Sim]. Mas o que eu estava pensando... bom, você coloca essa divisão, acho o que vem na pergunta é: o que é África? O que pensam ser África essas pessoas *desse lugar*, se é a mesma coisa? Não sei se...

Marcos: Entendi. Então, o ideal do panafricanismo, de uma unidade dos povos africanos geralmente existe, mas para uma população que é educada [em termos ocidentais], que já tem o olhar de fora para dentro. A construção da ideia de África tem muito a ver com um o tipo de solidariedade, com uma forma de vivência em comum. E a gente vai ter que pensar na possibilidade de ser visto também. As identidades são muito construídas a partir do momento em que você se vê e você se espelha. Por exemplo, torcer para a seleção da França é até fácil para o africano porque ele vê lá muitos franceses que não são tão franceses assim. Esse jogo de identificação é meio paradoxal e interessante. Qualquer seleção africana que esteja na Copa do Mundo parece representar todo continente. Claro, existem lealdades, deslealdades, há países que são mais próximos, países que são mais distantes..., mas essa autoimagem tem que ser pensada como um problema, porque não há uma África só, há várias Áfricas. Se a gente pensa, por exemplo “África lusófona”, são alguns países que falam português, mas é uma minoria, e você tem a maior parte do continente ligado à cultura francesa ou a cultura inglesa. Às vezes, a fronteira cultural [não se assemelha] a fronteira do país, [que] é tão arbitrária que as pessoas que falavam a mesma

língua e faziam parte da mesma etnia, foram separadas por fronteiras nacionais arbitrárias, que de um lado, tiveram a colonização francesa e do outro lado a colonização inglesa. Mas por conta disso, já do período de colonização, a distância parece ser muito maior. Precisamos pensar na forma como houve essa colonização, a forma como foi pensada ou instituída essa relação. Isso é interessante, por exemplo, como os ingleses não se colocavam contra a cultura local (os ingleses colocavam chefes locais para comandar e não mexiam muito na cultura local) havia algum espaço de “liberdade”, esse espaço de liberdade cerceada. Mas os franceses queriam civilizar à francesa, queriam colocar a civilização francesa como modelo. E você tem um outro tipo de relação, em que as pessoas chegavam na sala de aula e iam ter aula sobre sua origem bretã, colocando a civilização francesa como matriz deles mesmos, como seus próprios ancestrais.<sup>19</sup> Era uma coisa muito esquisita. Esses modelos diferentes de colonização acabam repercutindo em formas diferentes de se relacionar com o racismo ou com a própria cultura?<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Contraponto, 1997.

<sup>20</sup>Na descrição do filósofo nigeriano Muyiwa Falaiye os franceses são mais arrogantes culturalmente, “recusando-se a misturar culturas nas escolas coloniais e insistindo na supremacia da civilização francesa”; e os ingleses são mais arrogantes racialmente, “insistindo na segregação das raças entre as escolas, mas permitindo a mistura de culturas no currículo” (FALAIYE, Muiyiwa. *A Philosopher Interrogates African Polis: How can we get it right?. Inaugural Lecture, University of Lagos, 2012. P.19.*). Deste modo, o movimento francófono da negritude pareceu deslocado e fez menos sentido para as pessoas que sofriram a colonização inglesa. Por exemplo, na crítica feita pelo nigeriano Wole Soyinka de que o tigre não proclama sua tigridade, mas se lança no ataque sobre sua presa; o que suscitou a réplica do senegalês Leopold Senghor: “O tigre não fala de sua tigridade porque é um animal. Mas o

Murilo: É, mas o que eu fico pensando é o seguinte: parece que essa ideia da África como um todo é uma coisa muito mais europeia, do europeu definir o lugar que eles iam... igual ao que você falou antes, de que os alunos que vêm de países diferentes da África e têm a sua identidade muito maior com seus respectivos países ou povos etc. mais do que com uma África geral. Para quem é do continente, essa África é pensada e é concreta, para os negros que estão fora da África é mais importante pensar a África como um todo ... é nessa diferença que eu estou pensando.

Marcos: Ótimo, essa questão a gente vai ver na frente, porque a [próxima questão] é o que você está perguntando. As questões que eu coloquei vão todas se concatenando e vão se repetindo, de certo modo, e são questões metafisológicas. E há uma questão sobre se a filosofia africana é única. Depois a gente fala sobre isso de forma mais completa...

Murilo: Então, [vamos] prosseguir com a nossa parte da filosofia...

Marcos: Vamos lá, vamos tentar ser mais rápidos, se for possível. Quando a gente pensa em filosofia... eu vou colocar duas tendências que se contrapõem: uma tendência a pensar a filosofia como algo *universal* ou como algo *situado*. Você pode pensar a filosofia a partir de perspectivas em que a filosofia africana só é filosofia se

---

homem fala de sua humanidade porque é homem e pensa." MIGLIAVACCA, Adriano Moraes. "A negritude e o universal africano. In: **Estado da Arte**. Disponível em: <https://estadodaarte.estadao.com.br/negritude/>. Consultado em 20/03/2021. C.f textos do mesmo autor na revista estado da Arte como "O Mundo africano de Wole Soyinka". Disponível em: <https://estadodaarte.estadao.com.br/o-mundo-africano-de-wole-soyinka/> Consultado em 20/03/2021.

fizer parte da filosofia ocidental; ou noutra perspectiva em que existem filosofias regionais ou filosofias a partir de contextos específicos, a partir de problemas específicos. A primeira opção seria uma que a gente pode pensar universalista, a segunda pode ser chamada de pragmatista ou pode ter outro nome, como até etnofilosófica. É interessante que, no Século XX, a filosofia africana vai começar a ser debatida de forma mais intensa a partir da publicação, em 1945, de um livro chamado **A Filosofia Bantu**. Esse livro foi publicado por um padre belga, Plácide Tempels (1906-1977)<sup>21</sup>, que não tinha a formação, não era um “doutor” em filosofia, colocou o nome filosofia como... mas se ele tivesse colocado outro nome talvez o livro dele não tivesse alcançado tanta repercussão, porque ele poderia ter escolhido “pensamento” ou algo assim. Mas ele queria defender justamente que existia uma filosofia, porque geralmente os antropólogos acabavam diminuindo ou pensando os negros a partir de uma perspectiva em que os colocavam como menores, como incapazes de ter aquele tipo de pensamento mais complexo que a filosofia faz. Hegel, no século XIX, dizia que os negros, os africanos ficam presos ao momento, ficam tão presos ao agora que são incapazes de pensar algo maior que eles.<sup>22</sup> Assim, a religião, essa

---

<sup>21</sup> Placide Tempels foi missionário franciscano belga, atuou na província de Katanga no Congo Belga (atualmente, República Democrática do Congo) entre 1933 e 1962. Ganhou fama a partir dos debates sobre a filosofia africana com a repercussão da publicação em 1945 do livro *La philosophie bantoue* (traduzido para o inglês em 1959).

<sup>22</sup> Na coletânea de preconceitos que são os textos de Hegel sobre a África, esse trecho define sua posição: “Nos negros, o característico é que sua consciência ainda não chegou à intuição de qualquer objetividade firme como, por exemplo, Deus, lei, na qual o homem estaria com a sua vontade e teria assim a intuição da sua essência. O africano, na sua unidade indiferenciada e compacta, ainda não chegou

religião “que a gente tem” monoteísta, seria impossível para os negros, a própria religiosidade em sentido lato.<sup>23</sup> E o próprio padre Tempels vai tentar mostrar que, pelo contrário, Hegel, nesse sentido, não entendeu nada da cultura africana... porque Tempels mostra que a religião está presente em todas as práticas, no cotidiano das populações bantu. Eu preciso explicar um pouquinho mais sobre o Tempels, e é importante porque vai ser um autor ao qual os outros pensadores vão reagir. Tempels, não é negro, é belga e trabalhou no Congo Belga durante vinte anos, morava junto à comunidade, aprendeu a língua e percebia que as pessoas não se convertiam, diziam que estavam convertidas e de repente voltavam para as práticas tradicionais. Ele tentou escrever um livro para melhor colonizar, melhor catequizar: “se a gente conseguir colocar as coisas nos termos dos negros a vamos conseguir convertê-los com mais facilidade.”<sup>24</sup> O

---

à distinção entre ele mesmo como indivíduo e a sua universalidade essencial, pelo que falta inteiramente o conhecimento de uma essência absoluta, eu é um outro, superior face ao Si mesmo. Encontramos, pois, aqui apenas o homem na sua imediatidade; tal é o homem em África” (HEGEL, Friedrich. **A razão na história: introdução à filosofia da história universal**. Lisboa: Edições 70, 1995. p.206.).

<sup>23</sup> A ideia de religião pede a religação entre dois planos de existência que na concepção bantu nunca estiveram desconectados. Sem essa cisão não haveria “religião” nos termos universalistas criados pelo cristianismo e comum ao islamismo. Então aqui queria dizer que a própria noção que temos de religião é marcada pelo monoteísmo e pelo pressuposto universalista.

<sup>24</sup> Por exemplo, no último capítulo do livro Tempels descreve para quem fala e qual é seu objetivo: “É aos colonizadores de boa vontade que se endereça essa obra”. Acrescente ainda que poder-se-ia civilizar os bantus de um modo autêntico somente partindo de suas crenças, sua ontologia: “Os Bantu podem ser educados se, se tomar como ponto de partida a sua indescritível aspiração ao reforço vital; se não, não será possível civilizá-los. A massa soçobrara, cada vez mais, nas aplicações falsas da sua filosofia, quer dizer, nas humilhantes práticas

objetivo dele era esse. A partir desse objetivo você já pode jogar a obra pela janela, falar “não serve.” Mas não foi isso o que aconteceu. Dentro dessa visão, ele vai tentar mostrar que havia uma lógica ou um sistema de pensamento, uma ontologia, que é bem diferente da ontologia ocidental: muitas das coisas que pareceriam irracionais, não são; simplesmente funcionam a partir de outras questões de mundo. A base dessa perspectiva, segundo Tempels é a ideia de que, para os bantu, e ele fala dos povos luba do Congo, mas às vezes escreve “os bantu ou os negros”, o que criou a possibilidade de uma generalização para todos os povos negros da África... ele vai dizer que, para os bantus, ou para os negros, *o ser é igual à força vital*. No lugar onde o Ocidente coloca o ser, os bantus colocam a força vital. Todas as coisas que existem são ou têm força vital, o mundo é composto e as coisas são compostas de força vital. Essa ideia modifica a forma como a gente pensa as relações, porque, se todas as coisas têm força vital, há uma interação constante entre essas forças. E essa interação acontece... mesmo que você não faça nada, vai ser influenciado por essa interação de forças. A ideia se vincula a uma concepção em que os primeiros fundadores tinham mais energia e criaram o mundo a partir dessa energia. O deus que criou o mundo tinha mais potência, mais força vital. E, dessa forma, de geração em geração, você vai diminuindo a sua energia, a sua potência. Por isso os mais velhos são sagrados, por terem mais potência, terem mais energia. Mas essa ideia da força vital traz junto nova concepção do que é a pessoa. Talvez seja aí que está o nó da coisa, que é a ideia de que a pessoa é pensada com um termo bantu para pessoa.

---

“mágicas”. Durante esse tempo os outros, os evoluídos, constituirão uma classe de pseudoeuropeus, sem princípios, sem carácter, sem objetivo, sem sentido” (p.134).



*Bantu* significa “humanidade”, *muntu* significa “pessoa”. A pessoa, se a gente fosse traduzir homem ou mulher, seria o *muntu*. Só que essa tradução já é péssima porque homem e mulher já colocam uma definição de gênero e faz pensar numa pessoa viva, e o *muntu* inclui todos os seres que têm intencionalidade, todos os seres que têm vontade. Nessa perspectiva, os antepassados mortos continuam presentes como força vital ou energias que influenciam no mundo, continuam presentes como *muntu*. Algumas vezes, animais são considerados *muntu*, algumas árvores sagradas etc. Resumindo: todos os seres dotados de intencionalidade são *muntu*. Há, pois, essa condição de manipular força vital. Os seres que têm vontade têm essa condição de manipular força vital. Assim, a grande questão é que nossa interação...<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> Masolo (Masolo, Dismas A. **African philosophy in search of identity**. Indiana University Press, 1994. p.54) sumariza os principais pontos para o entendimento da “filosofia bantu de Tempels”: 1. Primeiro, existe a crença de que todas as coisas em ou são forças e que há uma constante interação entre elas; 2. Essa interação é uma propriedade *passiva* existencial que une todos os seres; 3. O homem somente, por virtude de sua inteligência, é capaz de transformar essa passividade numa interação de forças dentro de um envolvimento ativo, do tipo causa e efeito, alcançando o tipo de resultado que é desejado por ele. Esses desejados podem ser bons, como no caso da medicina protetiva, ou maus, como no caso do assassinato por magia. Aquelas pessoas que *efetivamente* usam sua inteligência para conseguir estes resultados na vida de outras pessoas ou na vida delas mesmas, são genericamente chamados de feiticeiros ou curandeiros. 4. Para alcançar estes resultados os feiticeiros ou curandeiros *voluntariamente* escolhem e organizam para interação entre uma força específica que vai agir como causa eficiente e a força daquele que vai ser vítima. Neste caso, a causa eficiente pode ser de muitas formas possíveis, como uma cobra, árvore, amuletos, objetos inanimados ou até outros humanos. Mas o agente causal “real”, aquele a quem deve se atribuir a responsabilidade pelo evento, permanece sendo o sujeito da vontade por trás da cadeia de eventos.

O grande problema é como construir uma comunidade equilibrada. A busca dessa harmonia para a comunidade faz com que você tenha uma ética implícita, uma ética de equilíbrio de energias, equilíbrio de potências também. Aquilo que você deve fazer deve ser de acordo com essa perspectiva da força vital. Vamos pensar aqui só no exemplo, que eu acho bem paradigmático, sobre como no cotidiano talvez as pessoas no Brasil ainda trabalham com esse conceito ou até que ponto essa percepção é uma espécie de senso comum, quando a gente fala, por exemplo, “eu estou morto de cansaço” na perspectiva bantu você estar “morto de cansaço” seria explicado porque você está com pouca força vital, está com pouca energia, né? Uma doença vai ser vista como uma diminuição da sua energia. A morte é o apagamento dessa energia, dessa força vital [no corpo]. Há, portanto, toda uma explicação daquilo que acontece no mundo a partir da lógica de um jogo de forças. Quando alguém vai trabalhar algum material, por exemplo, um ferreiro, ele está manipulando força vital de um tipo específico. São vários tipos de força vital e você tem especializações no uso da força vital, é uma outra forma de conceber o mundo e as relações. Quando Tempels fala isso, ele destaca que existe hierarquia entre as pessoas na comunidade e que os brancos foram colocados pelos próprios negros como estando acima deles.<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup>Sete princípios ontológicos da filosofia Bantu segundo Leo Apostel: “1. Uma coisa existe na medida em que ela é uma força e a essência de todas as coisas é ser uma força; 2. Todas as forças são específicas; 3. Diferentes tipos de seres se caracterizam por diferentes intensidades e tipos de força; 4. Qualquer força pode ser intensificada ou diminuída; 5. As forças podem influir umas sobre as outras e agir umas sobre as outras em virtude de leis naturais internas. Todas as forças são radicalmente independentes de maneira interna; 6. O universo é uma hierarquia de forças ordenadas segundo o seu poder; e 7. Os seres que

Murilo: Isso já é uma coisa problemática.

Marcos: É, porque ele já fala assim “olha só, existe todo esse jogo aqui, a gente pode usar a nosso favor, podemos começar a falar nesses termos para colonizar ou catequizar melhor.” Eu acho interessante a história do Tempels porque ele tem toda essa descrição da perspectiva da força vital bem complexa: localiza uma ética, uma concepção de justiça etc. O livro dele é questionado pela Igreja, ele é obrigado a ficar um tempo na Bélgica, depois volta para o Congo e começa a pensar a Igreja de uma forma em que você não questionasse diretamente a crença das pessoas. Criou um grupo para que as pessoas interpretassem os sonhos que têm dentro da Igreja, ou seja, é como se, para entrar na Igreja Católica, você não tivesse que renunciar a todas as suas crenças. Essa abertura que ele dá, a gente vai ver que vai no mesmo caminho para tendências religiosas que estão muito fortes em África e no Brasil também, que não pedem tanta transformação para conversão. A pessoa entra na Igreja com as crenças que ela tem: você abre o funil para entrar mais gente na sua Igreja, diminui o preço dessa entrada. É uma tática que está sendo, cada vez mais, utilizada. E é curioso como tem origem lá, nessas pesquisas e nesse começo da filosofia africana.

---

ocupam uma instância superior na hierarquia podem influenciar *diretamente* e, não importa a qual distância, os seres de instância inferior; os seres de instância superior podem influenciar os seres de instância inferior ou igual, indiretamente, utilizando os seres de instância inferior [...] Os seres de instância igual podem diminuir ou reforçar de maneira direta e interna a força de um outro ser de instância igual” (APEL, APUD: DIAGNE, Souleymane Bachir. **L'encre des savants : réflexions sur la philosophie en Afrique**. Paris : Présence africaine, 2013. P.32).

*Figura 1* Bantu: Família de línguas africanas. [Imagem: <http://en.wikipedia.org/wiki/Image:Niger-Congo.png>]



A questão é a seguinte: Tempels descreveu algo que ele via de fora. Depois dele, um filósofo e historiador chamado Alexis Kagame<sup>27</sup>, que era de Ruanda, também era padre, vai falar assim “não, Tempels apontou para uma coisa interessante. Ele estava certo na sua intuição só que não foi científico, deveria ter examinado as coisas a partir da linguagem, percebendo como na linguagem acontece essa ideia de força vital.” E o Kagame vai analisar várias línguas de origem bantu. Porque a definição de bantu é de povos que pertencem a um grupo linguístico que existe em grande parte da África, numa área que vai desde a África do Sul até o Congo. Hoje a gente fala de grupo níger-congo, que iria até a região da Nigéria. Esse grupo linguístico tem semelhanças nas suas construções. Kagame vai, por exemplo, dividir os grupos de palavras em quatro, aquelas que designam força com intencionalidade, que a gente já falou, que é o muntu, e aquelas, por exemplo, que designam coisas que não têm intencionalidade, que são os objetos, que ele chama de kintu. Existem ainda uma definição para coisas que são do espaço e do tempo ou para modos, mas eu não vou complexificar a esse ponto.<sup>28</sup> O que é interessante é, por

---

<sup>27</sup> Abbé Alexis Kagame (1912-1981) foi um historiador ruandense, etnólogo e filósofo que se tornou um líder intelectual Tutsi ao apresentar a cosmologia deles em termos contemporâneos. Kagame nasceu em uma família de historiadores da Corte e logo se familiarizou com a tradição oral do povo Tutsi. A sua família se converteu ao catolicismo depois da Primeira Guerra Mundial e Kagame frequentou a Escola Missionária assim como a Escola para os filhos dos chefes. Ingressou no Seminário em 1929 e foi ordenado em 1941.

<sup>28</sup>As categorias são: **MUNTU**, existente com inteligência, plural: BANTU; **KINTU**, existente sem inteligência (coisa), plural: BINTU; **HANTU**, existente que determina espaço-tempo; **KUNTU**, existente que determina modalidade ou modo de

exemplo, que a ideia de coisas com intencionalidade e coisas como objetos que são manipulados vivem numa espécie de tensão: você é muntu, um ser com intencionalidade, mas, de repente, pode se comportar como se você não tivesse vontade, como se você estivesse sendo dirigido, então você vai ser chamado de kintu. Se você analisar as línguas bantu vai ver que, muitas vezes, um nome positivo vai ser negativado a partir do prefixo ki. Assim, bom pai tem determinado nome, o mau pai coloca o prefixo ki na frente.<sup>29</sup> É como se você se tornasse objeto. Para quem viu lá o desenho animado do Kiriku, em os homens se tornam fetiche, todos se tornam objetos, deixam de ser humanos para se tornarem objetos sob o feitiço de Karabá.<sup>30</sup> Eu já estou cometendo um pecado muito comum: estou transformando, transferindo de uma região bantu uma descrição, para aplicar numa região que não é bantu. O Senegal não teria nada a ver com isso (por não ser uma região bantu). Mas esse jogo é o que vai se tornar mais comum. Eu estou fazendo isso, mas o presidente do Senegal, o primeiro presidente do Senegal, o Léopold Senghor, foi um dos entusiastas do Tempels. Ele ia falar “o Tempels acertou, o Tempels é um caminho para a gente pensar a filosofia africana.” O Léopold Senghor já era um poeta famoso e, junto com Aimé

---

existência. A partir dessa di- visão, Kagame identifica o sufixo Ntu como sendo a designação do ser como força vital.

<sup>29</sup> Essa referência sobre a tensão entre Muntu e kintu está em: NKULU- N’SENGHA, Mutombo. Bumuntu paradigm and gender Justice: Sexist and anti-sexist trends in African traditional religions. **What men owe to women: Men’s voices from world religions**, p.69-107, 2001. Vejaem anexo o texto “O hip-hop entre o muntu e o kintu”.

<sup>30</sup> Para uma reflexão sobre a concepção de infância africana a partir do filme Kiriku c.f. NOGUERA, Renato Noguera Renato. Pinóquio e Kiriku: infância (s) e educação nas filosofias de Kant e Rameuse. **Revista Aú**, v. 2, n. 02, 2017.

Césaire, tinha fundado o Movimento Negritude. Só que ele vai tentar transformar a Negritude em uma filosofia, trazer a carga de filosofia da Negritude. Ele vai falar “oh, o Tempels falou em força vital, mas é melhor a gente falar em ritmo.” Dessa maneira, todas as coisas têm ritmos, a cultura negra seria marcada por essa ideia de uma concepção de universo rítmico. E ao invés de reduzir todas as coisas a um ritmo comum, você aceita a polirritmia, a multiplicação dos ritmos. Isso é bem interessante, quando você pensa que na década de 50 a influência do jazz, da música, e tem uma ideia comum a essas concepções, é a ideia de que o sagrado está presente em todas as coisas, a religiosidade está presente o tempo todo. Isso é uma coisa interessante porque o Tempels, por exemplo, falava “olha, a civilização europeia, ela perdeu o contato com o sagrado, então a gente pode aprender com os bantus a retomar o contato com o sagrado, porque em tudo que eles fazem manipulam força vital, assim, estão manipulando energia e têm que pedir licença a deus e pensar em termos religiosos. Tudo que acontece tem uma relação com o sagrado.” Essa ideia de que “olha só, a contribuição dos negros pode se equilibrar a civilização e trazer de volta a espiritualidade, trazer de volta a concepção do sagrado.” Só para a gente falar um pouquinho mais do Senghor, ele vai tentar pensar uma filosofia a partir do Tempels, dialogando com Tempels, ele vai tentar pensar a Negritude como filosofia, e o companheiro dele de Negritude, um dos fundadores da Negritude, Aimé Césaire, que não é propriamente do continente africano, é da Martinica, vai rejeitar totalmente Tempels e falar “não, isso daqui não tem nada que sirva para a gente, é só um livro colonialista.” Ele vai ressaltar essa ideia de que o Tempels colocava uma hierarquia em que os brancos estavam em cima. Mas o Senghor vai achar

que esse passo é interessante, que o Tempels estava na direção correta e vai resumir a perspectiva dele... geralmente o pessoal resume a perspectiva dele com a frase “a emoção é negra, assim como a razão é grega.” Porque, segundo o Senghor, os negros aprenderiam por participação, eles teriam que se aproximar daquilo que eles querem conhecer e se integrar naquilo que eles querem conhecer. Não há como ter um conhecimento externo da cultura africana, você tem que entrar dentro dela. Essa perspectiva acaba sendo uma hierarquização porque deixa a razão com os gregos e coloca só a emoção com os negros. Hoje em dia, com certeza, as pessoas não aceitam essa definição. E muita gente que é do Senegal, principalmente, principalmente os senegaleses vão falar “não, mas vocês estão avaliando muito mal o Senghor, ele é muito mais do que essa frase.” E eu vou responder assim “realmente ele é muito mais do que essa frase”. Ele veio aqui no Brasil na década de 60 e falou assim “olha, o Gilberto Freire estava certo, o Brasil pode ser um modelo para o Senegal.” Pode-se concluir que as ideias do Senghor vão na direção da construção da civilização do universal e todo mundo que ele gostava ele incluía na Negritude. Então, por exemplo, ele fala que Arthur Rimbaud fazia parte da Negritude, Henri Bergson fazia parte da Negritude e Carlos Lacerda, era o exemplo do homem universal que ele queria construir. Então, diga com quem anda... é bem complicado, você pegar o Carlos Lacerda como exemplo. Mas vamos lá. Esses autores acabam apontando para uma perspectiva meio regional da filosofia, a gente pode dizer como etnofilosofia. Essa definição de etnofilosofia não foram eles que deram, a gente vai ver depois que essa definição é muito importante. Um dos autores que inventaram essa ideia de etnofilosofia vai ser uma das referências para a gente



pensar a filosofia africana como algo universal, vai ser o Paulin Hountondji. Ele é do Benim. Em 1968, ele inventou esse termo etnofilosofia ao mesmo tempo que um autor do Camarões chamado Marcien Towa, sobre quem a gente já fez um programa com o Luiz Tiago Freire Dantas. É curioso que os dois autores, ao mesmo tempo, criaram essa palavra etnofilosofia, mas com definições ou perspectivas diferentes sobre ela. Para o Paulin Hountondji, a ideia de que exista uma filosofia africana e de que ela não é individual, não faz sentido. Para ele a filosofia tem que ser pensada a partir de alguém que escreve, alguém que responde, alguém que pode pedir e dar razões. A ideia de filosofia coletiva acaba pressupondo que todo mundo aceita aquela filosofia, o que ele chama de unanimismo. É como se você pensasse “se eu fizer a filosofia dos brasileiros, será que todos os brasileiros vão concordar? A filosofia de quem fala português... só por falar a mesma língua todas as pessoas teriam a mesma concepção filosófica?” Hountondji vai relativizar essa relação entre uma população e uma filosofia, ele vai pensar que não, as pessoas estão confundindo as coisas, estão confundindo antropologia e religião com filosofia. E ele dá outro passo, vai falar que “a filosofia tem que ser escrita.”

Murilo: E é uma coisa complicada, né?

Marcos: É complicado, porque..., mas ele... você tem que levar em consideração que o cara se formou na Europa está voltando para o país dele e o pessoal está falando “não, o sábio da esquina é filósofo.” Se o sábio da esquina é filósofo, não precisaria de formação acadêmica. É como se estivesse valorizando a formação dele também. Tanto ele como Marcien Towa vão ter essa característica,

são pessoas marxistas, que têm a formação em filosofia e estão voltando para o seu país nas recém-fundadas universidades e têm que justificar o seu emprego, precisam justificar porque têm aquele posto. Esse ponto é de grande controvérsia, ele vai falar “olha, quem faz filosofia africana é quem é africano e escreveu filosofia.” Mas você pode olhar para trás, para o passado, e vai ver lá, por exemplo, no Século XVI na Etiópia, com o contato com os portugueses... na Etiópia você tinha a divisão da Igreja Católica Ortodoxa (o cristianismo já estava na Etiópia há muito tempo, já a partir do Século II, e antes, os judeus estavam lá antes de Cristo); quando eles têm contatos com os portugueses, começam a repensar seu horizonte religioso, e um autor no Século XVI escreve meditações sobre como encontrar o verdadeiro deus. O escritor se chama Zera Yacob (1599-1692). Os textos dele estavam numa língua local e só há pouco tempo foi traduzido para o inglês e a gente ainda não tem esses textos em português..., mas se filosofia africana é aquela que se escreve, até que ponto esse autor, que não tinha formação acadêmica em filosofia, que pensou essas relações sobre a descoberta do verdadeiro deus, faria filosofia? Está escrita, mas não entra em diálogo direto com a tradição ocidental. Isso é um problema sobre como situar, porque você vai ter um outro autor no Século XVIII, um filósofo chamado Wilhelm Amo que foi levado da região de onde hoje é Gana para Alemanha. Ele foi levado no começo do Século XVIII, mais ou menos em 1800 e ele é um experimento iluminista do tutor dele. O tutor dele era uma pessoa muito importante na Alemanha, tinha uma vasta biblioteca e era tão rico que o bibliotecário dele era o Leibniz. O tutor levou um negro da África para fazer um experimento, como o czar da Rússia tinha “adotado” também um negro. Será que se a gente educar um negro

ele vai conseguir? O que vai acontecer com o negro se a gente der educação para ele? É interessante o seguinte: você já pode pressupor o racismo, mas ainda não está no nível que a gente conhece. A ideia de que você pode educá-lo e colocá-lo dentro de um mesmo nível de um branco, no começo do Século XVIII, era factível; na metade do Século XVIII já não. O racismo científico já colocava isso como impossível: são raças diferentes que têm visões de mundo diferentes e hierarquicamente os negros são inferiores, então, não seria possível. Mas o que acontece com Wilhelm Amo é que ele tem toda a formação acadêmica, faz mestrado, faz doutorado e vira professor universitário. Ele fez teses rebatendo Descartes, falando da importância do corpo. Há outro trabalho sobre Direito Romano que é muito interessante, porque os povos conquistados pelos romanos se tornavam romanos. Eles não eram escravizados automaticamente. Então, você pondera “será que ele estava pensando, levando em consideração o que acontecia na África?” Ele era chamado de Wilhelm Afro Amo. E esse nome Afro já estava ali por conta de ele ser negro. As obras dele não foram totalmente preservadas, e ele voltou para Gana quando tinha mais ou menos 40 anos. Nessa época, o racismo começava a colocar as manguinhas para fora, o racismo científico, e você vai ter textos satíricos sobre um tal de Professor Amo que se apaixona por uma branca e é rejeitado. A gente não sabe se é o próprio Wilhelm Amo, mas é bem curiosa a história do Wilhelm Amo e podemos questionar “Wilhelm Amo fez filosofia africana?”<sup>31</sup> Quais os critérios?

---

<sup>31</sup> Sobre Zero Jacob, Wilhelm Amo e outros pensadores negros na modernidade ver: HERBJORNSRUD, Dag. Os africanos que propuseram ideias iluministas antes de Locke e Kant. Folha de S. Paulo, 24/12/2017. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2017/12/1945398-os-africanos-que-propuseram->

Até que ponto é só escrever e ser africano? Agostinho de Hipona, o santo Agostinho, escreveu e nasceu no continente africano; Tertuliano escreveu e nasceu no continente africano. [Albert] Camus também, [Jacques] Derrida também. Assim, a definição do Hountondji acaba para muita gente sendo demasiadamente reducionista, para o próprio Hountondji mais tarde, que vai falar que não propos uma definição, mas uma descrição, a filosofia é feita em primeira pessoa e é escrita." Ele vai se sair com essa: "eu não estava definindo, eu estava descrevendo." Mas a concepção por trás de sua definição/descrição é uma concepção universalista do que é atividade do filósofo. Outros autores vão partir de outras perspectivas sobre o que é filosofia e o caminho para definir a filosofia africana. O Marcien Towa que também criou o termo etnofilosofia, avaliou que esses autores não estariam querendo pensar o próprio contexto, eles estão tentando provar para os brancos, para os europeus, que eles pensam. Eles estão partindo do próprio racismo. Eles chamam de silogismo do racismo, raciocínio do racismo. Se os europeus disseram que os negros são incapazes de fazer filosofia, eles querem mostrar que são capazes. Essa tentativa de mostrar que são capazes de fazer filosofia levaria a não fazer filosofia propriamente. Porque para o Towa fazer filosofia significa resolver os seus próprios problemas, pensar o seu contexto. E ele vai falar... essa é a diferença dele grande em relação ao Hountondji, que para o Towa existe filosofia africana, por exemplo, nos contos tradicionais da lebre e do jabuti ou na filosofia egípcia, porque você tinha ali a perspectiva de pensar o seu próprio contexto. Para ele, a filosofia africana é aquela que resolve problemas africanos. Você só vai ter filosofia

---

ideias-do-iluminismo-antes-de-locke-e- kant.shtml Acesso em: 18 de novembro de 2018.

africana, só tem filosofia africana, quando você resolve problemas africanos.

Murilo: De certa forma, ele está voltando lá para o sábio que estava falando e não escrevia.

Marcos: Mas entra em questão essa posição dele como filósofo. Você vai dialogar com essa sabedoria tradicional para tirar dela a resolução dos problemas, mas não significa que as pessoas, com a sabedoria tradicional, não tivessem já resolvendo os problemas. Mas é necessário esse diálogo, é necessária essa aproximação. Acaba sendo uma nova concepção, uma nova percepção do que é filosofia africana e do que é propriamente filosofia, porque a questão da oralidade entra no jogo. Mas vamos lá, vamos passar para a segunda questão sem responder a primeira porque é assim que a gente caminha.



**A etnofilosofia é  
realmente filosofia?**



## 2

Murilo: Tá, a segunda questão que você colocou, que estava falando da etnofilosofia. A questão é: a etnofilosofia é realmente filosofia?

Marcos: É, aí entram já muitas outras coisas que a gente já debateu, mas a ideia de que será que essas perspectivas que são etnofilosóficas, elas são, automaticamente, inválidas como o Hountondji tinha colocado? O Hountondji vai falar “olha, você aponta para um tipo de percepção de mundo que seria atemporal e acrítico, como se fosse uma cosmologia, está desenhando cosmologias. Isso está mais próximo da antropologia e da religião do que propriamente de uma filosofia.” Mas a gente pode voltar ao argumento e pensar o seguinte, considerar o seguinte: até que ponto a filosofia ocidental também não é etno ou ela deixa de ser etnofilosófica?<sup>32</sup> Porque você pensa na narrativa que construíram sobre o começo da filosofia na Grécia antiga, que foi construída junto com o conceito de raça na época do Renascimento quando tinha a história das filosofias falavam de vários começos da história da filosofia de vários lugares, do

---

<sup>32</sup> BERNASCONI, Robert. Etnicidade, cultura e filosofia. **Compêndio de Filosofia**. 2ª ed. Trad. por Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Ed. Loyola, 2002.



Egito, da Índia. Havia vários começos da história da filosofia. A partir do momento que surge o conceito de raça, você vai falar “não, a filosofia surgiu na Grécia antiga!” E você cria uma linha de história que conecta a Grécia antiga com Alemanha, com a França como os herdeiros dessa tradição. Indaga-se: até que ponto que essa narrativa não étnica? Até que ponto dá para separar a percepção, a narrativa da filosofia ocidental, da sua ontologia de uma perspectiva teológica monoteísta. Dessa forma, pode-se retroceder a questão e questionar até que ponto as filosofias não são todas elas mais ou menos ou acabam sendo vinculadas a um espaço e têm a sua dimensão étnica, né, os pressupostos nós não questionamos por que são nossos pressupostos. Mas esse argumento é interessante, mas eu acho que a gente pode pensar um autor que foi mais radical em relação a isso, mais radical em termos, também, políticos que é o Cheikh Anta Diop. O Cheikh Anta Diop na década de 50, antes da década de 50 mesmo, em 1948, ele já tinha escrito textos propondo um renascimento africano.<sup>33</sup> Essa ideia de renascimento africano seria retomar às origens da África, retomar às tradições africanas. Para ele significava buscar as raízes da civilização africana que estariam no Egito antigo. O Cheikh Anta Diop viu falar “olha, existe um apagamento total da cultura egípcia e do fato de que os egípcios eram negros”. Por conta desse fato de que os egípcios eram negros desconsideraram toda a sabedoria dos egípcios, todo o conhecimento que os egípcios legaram para os gregos e para toda a humanidade, porque a primeira grande civilização é a civilização egípcia. Retomar essa tradição é uma forma também de retomar a

---

<sup>33</sup> DIALLO, Alfa Oumar; SANTOS, Cíntia. Vida e obra de Cheikh Anta Diop: o homem que revolucionou o pensamento africano. *Identidade!* 2008, 13: 13-25.

própria ideia de África. Olha só como a ideia do Cheikh Anta Diop está ligada ao renascimento da... ou o renascimento, na verdade, é uma criação também dessa África, porque para ele as tradições egípcias não desapareceram do nada, o Egito não desapareceu do nada. Você vai ter uma influência da história do Egito dentro de todo o continente africano. O que a gente precisa é reconstruir essa influência e repensar essas raízes da África. Essa perspectiva do Anta Diop, ela, claro, que ela tem problemas pela linearidade da história que ela concebe, ela não questiona que a história tem rupturas. É como se ela falasse “olha, a narrativa iluminista de progresso da razão não começa na Grécia, começa no Egito, mas a narrativa iluminista continua valendo.” Mas seria falar “a razão, ela não é grega, a razão é negra e é egípcia.” Mas você continua falando que existe uma fonte só, você continua criando uma narrativa só, né. E você acaba... também, a filosofia do Cheikh Anta Diop pode ser considerada por muitos autores, vai ser classificada como sendo também uma etnofilosofia. Apesar de dialogar com a história ela vai apontar para um tipo de perspectiva de pensamento que seria a resolução para os problemas de hoje, mas que está (dela) no passado. Pode ver que a perspectiva do Cheikh Anta Diop traz coisas interessantes e tem progressões. Há outros autores que desenvolvem ela hoje em dia, por exemplo, a tentativa de mostrar que há conexões entre as línguas bantu e as línguas do Egito antigo. É interessante esse trabalho porque a gente fala, por exemplo, da relação entre o português e o latim, que é uma língua morta, né. Por que que as línguas egípcias desapareceram do nada, né? Há pessoas tentando fazer trabalhos interessantes, até chamam o Egito Antigo de BuKam, outros chamam o

Egito Antigo de Kemet,<sup>34</sup> ou seja, há outras denominações para pensar o Egito Antigo. E para quem parte de um paradigma em que o Cheikh Anta Diop é a referência, a história do Egito Antigo tem que ser colocada no início de todo pensamento da filosofia africana, pensar a filosofia africana é pensar o Egito Antigo. Todos esses autores que eu citei, tanto o Tempels, como o Kagame, quanto o Senghor, quanto o Anta Diop podem ser acusados e são acusados de caírem na etnofilosofia. A ideia de uma percepção de uma filosofia de um povo que seria de certa forma, a histórica e que não teria uma evolução crítica também dela mesma. Mas o Cheikh Anta Diop, ele talvez não se encaixe totalmente nisso porque ele fala o seguinte: ele acha que houve um desenvolvimento próprio de uma perspectiva africana, mas esse desenvolvimento se modifica à medida que o modo de produção se modifica. Para ele, se havia um coletivismo ou uma percepção coletiva, uma forma de vida determinada, a partir do momento que o capitalismo chega, essa forma de vida

---

<sup>34</sup> Egito é nome dado pelos gregos, que guardaria na sua própria escolha o apagamento da referência original do nome KMT ou Kemet, que descreveria a “terra dos negros” ou “nação negra”. Por isso, autores ligados as afrocentricidade defendem o uso do termo Kemet, embora também utilizem o termo Egito, reconhecendo a necessidade de um período de transição (ASANTE, Molefi Kete e MAZAMA, Ama. (ed.) **Egypt vs. Greece and the American Academy**. The debate over the birth of civilization. African American Images, 2002). Jesus Molongwa defende que o estudo da filosofia africana deve partir da recuperação do paradigma epistemológico de BuKam/CiKam. Em sua descrição o nome Kemet seria uma denominação derivada do copta que teria sua denominação bantu como BuKam ou Ba/WaKam, que significa “os de Kame”. Essa última concepção tem como pressuposto a continuidade entre as línguas bantu e a língua egípcia. O projeto de reconstrução (MOLONGWA BAYIBAYI, Jesús. **Epistemología africana y concepciones teóricas**: reevaluar el impacto de los presupuestos sobre la filosofía de lo real. 2018).

pode estar sendo destruída ou delapidada. Voltando à vaca fria, então, etnofilosofia é realmente filosofia? A gente pode pensar em contextualizar essa questão. Será que a gente pode falar em filosofias de povos indígenas específicas? Será que uma cosmologia, cosmologia dos tupis-guaranis é filosofia? Bem, quando a gente olha para a filosofia japonesa, para a filosofia hindu, não há separação entre o aspecto religioso e o aspecto filosófico. Por que a gente tem que cobrar essa separação?

Murilo: E, será que essa separação existe [...] na filosofia dita filosofia ocidental e tal, da filosofia europeia ali, será que a religião não está ali por trás, ou seja, a presença do cristianismo etc.?

Marcos: É, não existe, tipo, os textos do Tales de Mileto, dos pré-socráticos estavam em templos sagrados. Essa narrativa de uma separação entre filosofia e religião, ela é bem questionável. E quem olha de fora questiona mais ainda. Quando você pensa em pressupostos iniciais da filosofia, você tem uma coisa interessante sim, porque a filosofia ocidental pressupõe um tipo de autonomia e de liberdade. Ela vai estar ligada a essa construção de autonomia e de liberdade. Enquanto a filosofia africana, assim como filosofia chinesa, hindu etc. vão buscar essa harmonia da comunidade, o pressuposto geral da harmonia da comunidade. É curioso como o filósofo no ocidente vai ser aquele que se afasta da comunidade, que rompe com a comunidade para olhá-la de fora, para fazer teoria. Aquele cara que está fora da comunidade, de certa forma, é o banido, como Sócrates foi condenado pela comunidade, torna-se um marginal, ele estaria na perspectiva do revolucionário, do filósofo, do poeta, daquele que modifica as coisas. Uma comunidade

africana, numa perspectiva, acredito que também vale o mesmo para perspectiva chinesa, japonesa, a integração na comunidade, o conhecimento daquilo que é passado pelos antepassados é uma condição para você se colocar como um sábio ou alguém que tem conhecimento, alguém que está em busca do conhecimento. A integração da comunidade, fazer parte da comunidade é muito importante para você poder falar e ser respeitado pela sua fala. É como se houvesse posições bem diferentes, de onde você fala e a sua relação com a comunidade. Para alguns autores... eu já li autores africanos que falam assim “essa diferença talvez seja incomensurável”.<sup>35</sup> Talvez, a gente precise falar “não existe filosofia africana, existe pensamento africano” como o pensamento sendo maior do que a filosofia, como o pensamento sendo mais importante que a filosofia. Mas eu acho que isso é jogar fora o bebê junto com a água suja. Eu acho que é interessante pensar que, para você aprender filosofia africana, é necessário pensar em outra relação com o conhecimento. O professor Muniz Sodré, que a gente entrevistou sobre o livro dele **Pensar Nagô**<sup>36</sup>, ele fala que o livro dele sobre pensamento nagô é um etnofilosofia, e ele vai descrever como a aproximação da comunidade do candomblé é uma aproximação por vivências, deve-se integrar na comunidade para entender ou para captar o conhecimento<sup>37</sup>, não é algo dado simplesmente, não é algo que vai estar num papel ou escrito, você tem que

---

<sup>35</sup> WAMBA-DIA-WAMBA, Ernest. Philosophy and African intellectuals: mimesis of Western classicism, ethnophilosophical romanticism or African self-mastery? *Quest: An International African Journal of Philosophy*, 1991, 5.1: 5-17.

<sup>36</sup> No episódio: #053 – Pensamento Nagô, com Muniz Sodré – Filosofia Pop. Disponível em: <https://filosofia-pop.com.br/podcast/filosofia-pop-053-pensamento-nago/>

<sup>37</sup> SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô**. Editora Vozes Limitada, 2017.

vivenciar também. E vem uma diferença grande em relação à filosofia ocidental. Isso vai ser uma diferença também que a gente vai ter que pensar em termos pedagógicos: Como é que você vai poder ensinar uma filosofia que pede vivência? Até que ponto a gente consegue fazer isso? E é até curioso pensar até que ponto meus alunos também podem ter acesso a essa filosofia tradicional ou esse saber tradicional porque a maioria deles não conseguiram passar pelos rituais de iniciação. Os estudantes africanos, as estudantes africanas estão aqui frequentaram a escola tradicional e não tiveram tempo de vivenciar os saberes tradicionais. Essa é a grande questão. Se a gente pode pensar a etnofilosofia, ou vamos pensar o muntu como o homem tradicional africano, o muntu hoje está em crise, ele só existe em crise como pensa o autor chamado Eboussi Boulaga<sup>38</sup>, lá em 1968 ele fala “o muntu existe, mas existe em crise.” Ele está se confrontando com outras narrativas sobre como a pessoa deve ser. A questão, entretanto, se a etnofilosofia é ou não filosofia não está bem respondida também.

---

<sup>38</sup> EBOUSSI-BOULAGA, Fabien. **La crise de Muntu: authenticité africaine et philosophie : essai**. Présence africaine, 1977.





**A filosofia africana  
é única?**





### 3

Murilo: Assim, depois da segunda questão não respondida, a gente vai para uma terceira questão a não ser respondida também, que é: a filosofia africana é única?

Marcos: Pois é, dessa forma, a gente podia pensar em dois autores para tentar defender que a filosofia africana é única. Pode-se pensar, por exemplo, no Cheikh Anta Diop<sup>39</sup>, que vai falar da unidade cultural da filosofia africana a partir do seu passado egípcio. Você tem uma diversidade de povos, mas tem um elemento cultural comum que une todos esses povos, que seria essa herança egípcia. Essa herança egípcia vai repercutir também... você pode pensar, que o Tempels, quando ele fala do pensamento bantu, as pessoas tendem a extrapolar esse pensamento bantu e pensar toda a África negra como tendo a mesma forma de pensamento. Mas é curioso como nem toda a África negra fala línguas bantu, então essa extrapolação é bem problemática. Mas você pode pensar essa unidade, não como requisito cultural, mas como uma construção política. Você pode falar “olha, a filosofia africana é única, assim como filosofia europeia é única. É um projeto.” E como é um projeto de poder, é um

---

<sup>39</sup> DIOP, Cheikh Anta. **A unidade cultural da África negra: esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica**. Edições Pedagogo, 2014.

projeto político. É interessante politicamente pensar nessa unidade ou postular essa unidade. Mas quando a gente fala que a Europa é única, isso só [faz sentido] ... talvez dois séculos atrás, não muito mais do que isso.

Murilo: É, e assim, é um negócio que parece que o questionamento quanto a isso, quando você fala da filosofia europeia, é muito pequeno. [...] ninguém acha estranho, ninguém tem um estranhamento inicial quando você fala disso, de filosofia europeia. E deveria ter um estranhamento bem maior, porque cada lugar lá vai produzir uma coisa bem diferente da outra.

Marcos: E seria interessante até fazer o outro questionamento que o Kwame Anthony Appiah<sup>40</sup> faz, que é falar sobre o Ocidente mesmo. O Ocidente também tem dois séculos. A ideia que existe um Ocidente também, essa narrativa é bem recente. Ela não é necessária. Questionar a unidade da filosofia africana talvez seja um tipo de pergunta que é feita por quem é hegemônico, já tentando deslegitimar outras formas de pensar, outras formas de conceber o conhecimento. Porém, acho interessante considerar que, como existem várias línguas, mais de 50 países em África, a ideia de uma unidade pode ser também contraproducente. Talvez seja interessante ter filosofias africanas múltiplas, porque há espaços diferentes e concepções cosmológicas também distintas, formas de vida diferentes.<sup>41</sup> A ideia de uma unidade acaba sendo empobrecedora em muitos aspectos. Pressupor a unidade de início pode ser um projeto da filosofia, mas talvez seja uma negação dessa realidade, da

---

<sup>40</sup> APPIAH, Kwame Anthony. **The lies that bind: rethinking identity**. Profile Books, 2018.

<sup>41</sup> Sévérine, K. G. **Philosophies africaines**. Paris, Presence Africaine, 2013.

multiplicidade. Por exemplo, quando eu estou na sala de aula e conto um exemplo “ah, segundo fulano de tal os balanta consideram isso e isso como sagrado.” Aí tem um aluno meu que é balanta e é de outra tabanca, é de outra comunidade, e fala assim “não, mas na minha comunidade não é assim.” Essa construção de um universal, a pressuposição de uma universalização talvez seja só um jogo que a gente... o olhar de fora está colocando. Desse modo, alguns autores vão falar “não, talvez seja melhor pensar em filosofias africanas ao invés de cometer o mesmo tipo de reducionismo que os europeus cometem ou cometeram, essa ideia de pressupor um universal de início e fazer todo mundo se curvar a esse universal.”

A multiplicidade pode ser uma vantagem. Talvez não seja um problema a existência de diversas filosofias africanas, que não seja uma só filosofia africana. Porque, eu acho que é interessante também pensar como a busca de uma filosofia africana está ligada à busca de uma identidade africana. Toda filosofia moderna é a construção de uma identidade europeia. O que é o homem? Descartes responde, Kant responde, Hegel responde, antes dele, Rousseau responde. Afinal, são várias respostas de filósofos europeus sobre o que é o homem. Por que a filosofia africana tem que dar uma resposta fechada sobre o que é o africano ou o que é a África? Seria repetir o projeto moderno, que é o projeto que deu em toda essa construção colonial de racismo, preconceito, machismo, dessa estrutura do capital, que deve ser questionada. Essa questão de a filosofia africana ser única ou não ser única pode ser pensada em termos estratégicos, de acordo com o espaço, como se pretende responder a ela. Eu acho que a reivindicação panafricanista, como você colocou bem no início, sobre a

questão de como as pessoas pensam sua identidade no cotidiano: “Será que as pessoas pensam a África unificada quando estão em África?”. Não sei, mas será que é interessante pensar na união das pessoas negras para além dos países, uma solidariedade que não se limite aos espaços. Essa construção do panafricanismo não é interessante politicamente? A solidariedade não precisa ser baseada em qualquer ideia de raça, mas pode ser construída a partir de narrativas. Assim, para essa unicidade da filosofia africana, a resposta deve ser pensada de forma estratégica, para ver *onde* você está falando e *para quem* você está falando, qual é a audiência dessa resposta.

Murilo: Ou seja, é mais uma pergunta não respondida.

Marcos: Claro.



**Qual seria a linguagem  
ou quais seriam as  
linguagens da filosofia  
africana?**



## 4

Murilo: É. E agora vamos à quarta pergunta a não ser respondida que é: qual seria a linguagem ou quais seriam as linguagens da filosofia africana?

Marcos: Há dois aspectos para a gente dividir grosseiramente, primeiro, linguagem em termos de língua europeia ou língua nativa, língua tradicional, língua indígena: qual dessas linguagens é a linguagem da filosofia africana? É possível fazer filosofia africana numa língua colonizada ou colonial? Ou para pensar a filosofia africana eu tenho que usar uma língua que seja realmente do continente africano, que não seja colonizada? Alguns autores vão bater o pé e defender que só é possível fazer filosofia africana em línguas africanas. A partir do momento que você começa a pensar e desenvolve seu pensamento em outra língua, começa a estruturar seu mundo de forma diferente. A linguagem já estrutura seu mundo. Assim, se quer fazer filosofia africana ou pensar a cultura dos povos africanos, é necessário pensar em línguas africanas. Temos, por exemplo, um autor chamado Ngũgĩ Wa Thiong’o que é um romancista importante, que afirma que o Renascimento africano, assim como o Renascimento europeu, deve passar pela



recuperação da língua que as pessoas falam.<sup>42</sup> Na Europa, quando houve o Renascimento, as pessoas começaram a escrever em italiano, francês em vez de escrever em latim. Na África, para haver um Renascimento da cultura local e valorização da cultura endógena, deve-se passar pela valorização da língua que as pessoas falam [no cotidiano]. Vou dar um exemplo grosseiro aqui, a UNILAB foi construída para ser uma universidade dos países lusófonos, aqueles que falam português. Mas se você avalia a realidade dos países localmente, constata-se que em Guiné-Bissau pequena parte da população fala português. A maior parte da população fala a língua crioula, que é uma língua que foi construída, híbrida, mas nem toda população fala crioulo. Há uma parte da população que não tem essa língua também. Qual é a língua de Guiné-Bissau? Com certeza não é o português, uma vez que a menor parte da população fala português, mas esta é a língua oficial.<sup>43</sup> Isso traz um monte de problema no ensino, na forma de se expressar. Às vezes, a pessoa consegue responder alguma coisa se for descrita em crioulo, mas se colocada em português haverá mais dificuldade para se expressar. Há, portanto, inúmeras dificuldades quando a gente pensa nesse tipo de tradução. Aí entra uma coisa interessante, um filósofo chamado

---

<sup>42</sup> THIONG’O, Nhugi Wa “Lembrando da África: memória, restauração e renascimento africano”. In: LEUER, Helen e Anyidoho, Kofi (org.) **O resgate das ciências humanas e das humanidades através de perspectivas africanas** Brasília: FUNAG, 2016. Disponível em: <http://funag.gov.br/biblioteca/download/resgate-das-ciencias-humanas-colecao.pdf>. Consultado em 06/11/2019. p.2663-2692.

<sup>43</sup> SEMEDO, Odete. A língua e os nomes na Guiné-Bissau. Disponível em: <https://ciberduvidas.iscte-iul.pt/artigos/rubricas/lusofonias/a-lingua-e-os-nomes-na-guine-bissau/109> Consultado em 6/11/2019.

Kwasi Wiredu, que defende uma espécie de tradução conceitual, ele pede que a gente pense até que ponto certos conceitos ocidentais-europeus podem ser traduzidos em línguas africanas? Por exemplo, quando Descartes fala “eu penso logo existo.” Wiredu vai mostrar que em diversas línguas africanas você não pode separar pensamento e existência. Essas duas coisas estão conectadas, o que tornaria a frase quase intraduzível. A gente falou intraduzível, mas quando o cara está explicando, ele já está traduzindo.

Murilo: E eu acho interessante também porque você não consegue separar, já tem na própria linguagem o que o Descartes está afirmando, que, [...] que não dá para separar essas duas coisas?

Marcos: Mas você conseguiria separar assim: eu sou a coisa pensante, de um lado, e do outro lado, a coisa física. Elas já são conectadas, você não teria essa distinção radical. Esse tipo de colocação é uma colocação comum, depois a própria filosofia vai questionar com Descartes...

Murilo: É, ela é uma colocação comum também depois de Descartes?

Marcos: Sim, sim. Mas a ideia de que o experimento mental seria um experimento universal pode ser questionada a partir do momento em que a linguagem não permite uma tradução tão fácil. Por exemplo, na língua iorubá a ideia de *conhecimento* depende de uma vivência pessoal, aquilo que você lê nos livros é considerado *crença* simplesmente. Você só conhece aquilo

que você experimenta efetivamente<sup>44</sup>. É outra percepção do que é conhecimento, mas isso não significa que as descrições do Ocidente [...] estão totalmente erradas. Elas podem ser adaptadas e podemos pensar qual o critério que está sendo colocado? O critério da vivência. Até que ponto esse critério também pode ser aplicado no contexto ocidental? Essa questão da tradução ou da tradutibilidade é séria, porque quantas vezes as pessoas falam aqui no Brasil que a filosofia só é possível em alemão, a filosofia só é possível em francês ou em grego. Isso acaba sendo

---

<sup>44</sup> Esta é uma pesquisa desenvolvida por Barry Hallen e J. O Sodipo no livro *Knowledge, belief, and witchcraft: Analytic experiments in African philosophy* (Stanford University Press, 1997), posteriormente aprofundada pelo primeiro no sentido de avaliação de valores (HALLEN, Barry. *The good, the bad, and the beautiful: discourse about values in Yoruba culture*. Indiana University Press, 2000). No livro *A short history of African philosophy* (2ª ed. Indiana University Press, 2009) Hallen resume este ponto assim: "Por exemplo, no discurso iorubá, "conhecimento" e "verdade" ou "certeza" podem surgir apenas da experiência em primeira mão. Informações obtidas com base em fontes de segunda mão, como outras pessoas, a mídia etc., apenas como "crença" e como possivelmente verdadeiras ou possivelmente falsas. Se um indivíduo é capaz de testar uma parte dessas informações de segunda mão e verificá-las em primeira mão, estas podem ser elevadas para "conhecimento" que é "verdadeiro". Se estas permanecem não testadas e não verificadas, devem permanecer como uma "crença" que é possivelmente verdadeira ou possivelmente falsa.

Para aqueles acostumados a pensar nos termos do idioma inglês, as diferenças entre as duas culturas sobre a confiança das informações de segunda mão devem ser aparentes. A esmagadora maioria do conhecimento que uma pessoa instruída na cultura Ocidental considera "verdadeira", seja científica, histórica, factual etc., é recebido pelos iorubás como sendo de segunda mão e, portanto, do ponto de vista deles, devem ser reclassificadas como "crenças". Se os falantes de inglês persistirem em suas afirmações de que essas informações (que a grande maioria nunca testou e não poderá testar) são conhecimentos, os iorubas provavelmente as veriam como ingênuo e ignorante" (HALLEN, 2009, p.53).

um tipo de percepção que tem a língua como forma viva, não como instrumento de comunicação. E aí outros autores vão falar “não, olha só, o Ngugi Wa Thiong’o está exagerando, até porque ele escreveu os livros dele em gikuyu (que é uma língua do Kenya, que é a língua tradicional, a sua língua materna) depois ele mesmo traduziu esses livros para o inglês”. Ele teve que traduzir esses livros para o inglês para falar para mais gente, ou seja, a língua toma dimensão instrumental...

Murilo: É, isso é outro ponto que eu estava pensando, você falar que... tudo bem, você só vai poder fazer filosofia africana falando uma língua africana etc., não colonizada, mas para quem você quer falar? Porque você acaba se limitando bastante: quem vai poder entender o que você está falando? Não tem o diálogo para fora daquele grupo... não consegue ter um maior alcance.

Marcos: Por isso que a gente tem que fazer o nosso *podcast* em inglês.

Murilo: Mas é verdade também, isso é uma verdade também.

Marcos: Pois é, mas acaba que esse é um pressuposto também político, é uma divisão política que você está fazendo. O gikuyu é a língua que o Ngugi Wa Thiong’o defende no Kenya, mas você tem que ver que a população gikuyu é o grupo majoritário no país. Então, se ele fala “vamos defender o gikuyu como língua nacional” ele está submetendo outras pessoas também, está colocando muita gente, a partir daquela posição dele de poder, abaixo deles. Em 2008 houve um massacre no Kenya dos gikuyu em relação a outros povos minoritários, depois de

uma eleição conturbada.<sup>45</sup> É bem problemática a ideia de adoção das linguagens indígenas. Deve ser uma coisa bem pensada, a partir dessa questão de como adotar a linguagem de um povo significa não adotar a linguagem de um outro povo? Como fazer conviver essas duas línguas dentro do país? A gente tem que pensar também em outros problemas, mas, com certeza, se você perde uma língua, perde também um modo de vida. E, nessa mesma direção, você pode considerar até que ponto as línguas do colonizador podem ser descolonizadas, porque, por exemplo, a gente fala português, mas o português que a gente fala no Brasil já passou de brasileiro, né? Já tem muita influência de outros lugares e uma dicção tão diferente que os próprios escritores africanos, no processo de independência, procuravam inspiração na literatura brasileira para poder se apropriar da língua portuguesa. Talvez a gente tenha que repetir o mesmo processo ou a mesma construção. A gente pensa em autores como, por exemplo, Mia Couto lendo Guimarães Rosa. São processos de apropriação da língua,

---

<sup>45</sup> O escritor Byniavanga Wainaina descreve como a sedutora promessa de descolonização a partir da língua gikuyu tornou-se uma conversa “em Gykuyu, para os gikuyu, e sobre os gikuyus”, sendo que “o resto do Quênia se tornou as Tribos”, que precisariam ser controladas: “Ser gikuyu, dizem agora todos os dias, em quase todos os fóruns onde gikuyus se reúnem, é ser racional. Nós somos a objetividade da classe média invisível do Quênia. Para os outros pertencerem entre nós, devem se comportar como nós. Não precisamos examinar a nós mesmos” (WAINAINA, B. **Um dia vou escrever sobre este lugar. Memórias**. Trad. Carolina Kuhn Facchin. São Paulo: Kapulana, 2018. p.249). A construção desse “tribalismo positivo” foi o prenúncio das crises de 2007-2008, e se anunciava no discurso de que “Ser gikuyu é não ser uma tribo. E ser queniano é não ser gikuyu. Estamos dizendo que somos o padrão do Quênia, e vocês, outras pessoas, é melhor que se encaixem. Se você se comportar, seremos legais com você” (Idem. p.251).

transformando a língua em outra coisa, se apropriando mesmo, instrumentalmente.

Murilo: E tem uma coisa que eu também achei interessante. O que você falou, de defender de usar uma língua não colonizada para pensar o próprio povo e o próprio lugar. E aqui no Brasil, há algumas pessoas na academia que escrevem em português e não querem escrever em outros idiomas em que seriam mais lidas. É uma coisa parecida com isso, de defender que a gente tem que escrever e falar em português etc., sendo que o português já é um idioma de colonizador.

Marcos: A gente tem dois aspectos, a ideia de que a linguagem, ou é modo de vida, de um lado do espectro, ou, de outro lado do espectro, a linguagem como instrumento de comunicação.<sup>46</sup> Eu acho que se pode puxar para um lado ou para o outro, mas é como se fosse uma luta inglória quando se coloca a linguagem somente como uma coisa e não como outra. Geralmente as pessoas partem dessas duas concepções, como se elas fossem diametralmente opostas. Você tem também pessoas que só escrevem em inglês e só publicam em inglês. Isso é uma construção que pressupõe uma outra questão: “com quem você quer dialogar?”, “para quem você está trabalhando?”. Se você pensa em termos políticos, a construção de uma esfera pública onde a filosofia é importante não depende então da construção da filosofia em português. A gente tem diversos autores que são importantes e fazem filosofia em inglês, mas que não dialogam, não estão interessados em fazer parte desse

---

<sup>46</sup> C.f. Tangwa, G. “Revisiting the Language Question in African Philosophy”. In **The Palgrave Handbook of African Philosophy** Palgrave Macmillan, New York, 2017. pp. 129-140.

diálogo em português. E são importantes, e estão dialogando... são reconhecidos pela academia internacional, mas vem aquela questão meio política também, da contribuição com a construção de uma esfera pública e de uma esfera de diálogo. Será que, quando as pessoas, por exemplo, cantam músicas em inglês ou cantam músicas em português... tem sempre um jogo [de poder], né? O pessoal fala sempre da qualidade da música brasileira, a importância da música brasileira, mas a hegemonia continua sendo norte-americana e continua sendo da língua inglesa. Têm-se, assim, um jogo de poder político que está implícito, e de identidades também. Qual a identidade que é mais importante e em que contexto que ela é mais importante? No caso de línguas, só para a gente considerar essa relação do unanimismo, quando a gente pensa no massacre de Ruanda. Houve toda uma construção de narrativas sw oposição a partir do colonialismo, mas é interessante só pontuar que os dois povos que estavam lutando, tutsis e hutus, falavam a mesma língua. E, geralmente, as brigas mais acirradas são entre povos que se entendem, por exemplo, dentro da casa, dentro da família, a gente tem as brigas mais intestinais. Exemplo: eu estou trabalhando numa universidade que tem como pressuposto a língua portuguesa como construção de um ponto em comum, de conversação entre os povos africanos lusófonos e o Brasil. Mas até que ponto que a gente está partindo de um pressuposto que não respeita como as próprias pessoas se veem ou qual é a língua que elas reivindicam para elas mesmas? Isso já é muito complicado. A gente pode pensar que essas mesmas questões que estamos fazendo em relação à filosofia africana valem quando vamos pensar na relação que temos com os povos indígenas brasileiros. Se perdemos uma língua também perdemos uma visão de

mundo, uma relação com o mundo que talvez não seja recuperada. E se existe um conceito que seria muito importante, uma relação, uma percepção de mundo que seria muito importante? [Eduardo] Viveiros de Castro está tentando traduzir esse tipo de vivência e percepções de mundo em filosofia e tem resultados interessantes. O que a gente sabe é que a cosmovisão de que temos domínio da natureza, de relação predatória, não está dando resultados muito legais. Então, a podemos ter que rever. Mas em relação a concepção de em qual linguagem deve ser pensada a filosofia africana, seria interessante colocar também o seguinte: hoje quando se pega a bibliografia, tem muito material de filosofia africana em inglês. E há, também, uma quantidade relevante de material em francês. Em português é pouca coisa, em italiano tem mais coisa provavelmente do que em português, porque o Vaticano está muito interessado na construção de filosofia africana.

Murilo: Será por quê? Não sei.

Marcos: Pois é. Então, geralmente os filósofos africanos do Vaticano... Filósofos africanos do Vaticano é uma construção bem bacana. Mas quando você pega um filósofo africano que é padre, não sei por que, sempre tem um Deus único lá no final das contas, sabe. Tem um Deus único escondido, né, e o pessoal descobre esse Deus único e descobre que, na verdade, todos os povos têm a sua concepção de Deus lá, só que eles esconderam esse Deus no politeísmo, é preciso só mostrar para eles "aquele Deus lá é o verdadeiro, os outros são falsos."<sup>47</sup> Conclui-se que

---

<sup>47</sup>Avaliando o que chama de teologia da adaptação, de autores como John Mbiti, Vincent Mulago ou Dominique Nothomb, Valentin Mudimbe identifica que seu método de análise "sugere uma política



há projetos políticos sim, projetos que estão ligados à qual língua você está falando. Por exemplo, quando a gente começa a falar muito da filosofia bantu como a unidade da filosofia africana, a gente tem que lembrar que o Congo adotou essa perspectiva de uma filosofia bantu porque foi lá que surgiu e o governo do Congo tomou o bantu como a sua identidade, para tanto, criaram-se universidades ou centros de estudos dos povos bantus. De certa forma, é o nacionalismo ligado a essa percepção de que há uma filosofia bantu. E é uma perspectiva de construção do pan-africanismo a partir dos povos bantus. Se você considera a África do Sul, ela ficou para atrás na corrida da filosofia africana, demorou muito tempo para poder produzir uma filosofia africana. Mas economicamente ela é muito importante. Existe a ideia de ubuntu. O ubuntu vai surgir na África do Sul e tem todo um *lobby* também em torno dessa perspectiva. Qual é a palavra que a gente vai usar para pensar esse senso comunitário que faz parte da filosofia africana? Qual que é a palavra que a gente vai utilizar? É bisoidade como o Bas'Illele Malomalo<sup>48</sup> usa?,

---

de “retrodição” (*retrodition*), ou seja, o oposto de previsão. Estabelece um paralelo análogo entre o desempenho missionário sob o domínio colonial e o futuro do cristianismo sob a iniciativa africana. Insiste na necessidade de buscar nos sistemas tradicionais de crenças sinais ou harmonias unânimes que possam ser incorporados ao cristianismo, afim de africanizá-lo sem modificá-lo fundamentalmente. Politicamente, o método aceita a universalidade de um *Deus Christianorum* mas questiona os resultados, tanto estatísticos quanto psicológicos, do desempenho missionário. De fato, dado o espírito e a força global desta teologia da adaptação, a empresa missionária poderia e deveria ter tido mais sucesso se seu objetivo fosse elevar o *Deus Abscondito* africano à sua realização no *Deus Christianorum*” (MUDIMBE, V. Y. **Parables and fables: Exegesis, textuality, and politics in central Africa**. Univ of Wisconsin Press, 1991. p.13-14).

<sup>48</sup> MALOMALO, Bas'ilele. **Filosofia do Ubuntu: Valores civilizatórios das ações afirmativas para o desenvolvimento**. Curitiba: CRV, 2014

ou Ubuntu<sup>49</sup>? Qual vai ser a palavra, em qual idioma? Há, assim, uma disputa que é de localização, entre esses lugares. É bem interessante ver também as relações de poder entre Gana, Nigéria, Senegal. São disputas para ver quem é que vai contar essa história. Lá atrás, na rabeira desse jogo, estão os filósofos moçambicanos principalmente, os bissaguinenses, angolanos, são-tomenses, os que produzem em português. Principalmente a escola de Moçambique que é a mais importante na África. Volta novamente a questão da hegemonia e da própria possibilidade de produção filosófica. Existe outra parte da questão que a gente não levou em conta, agora entra em jogo: porque essa questão de qual linguagem deve ser empregada, tem um outro lado, da oralidade e da escrita. Como você vai pensar a filosofia? Vai ser só a parte dos escritos? E você vai ter a questão da oralidade, mas também a questão que não está só na oralidade, que está nas roupas, na música, nos objetos, que estão ligados a uma simbolização do mundo e uma construção do mundo que tem significação.

Murilo: É no corpo, na expressão corporal, na dança que também é muito importante.

Marcos: Sim, sim. A percepção de quais linguagens tem que levar em conta nessa diferença, se o conhecimento também está ligado à vivência, a vivência depende de um tipo de interação com elementos que geralmente a filosofia não dá conta, porque são não-linguísticos. O conhecimento de uma cultura tem muito a ver muito com o conhecimento dos símbolos que aquela cultura está utilizando. Por exemplo, os asantes tentaram entrar em contato duas vezes com os ingleses mandando

---

<sup>49</sup> Em Ioruba poderíamos falar em *Eniyan* ou *Ywapele*

para eles um machado, um machado que tinha um símbolo importante para eles, junto com alguns outros símbolos, vinculados a provérbios que a gente conhece como adinkras. E os ingleses, de início, perguntaram para os povos do litoral lá o que significava o gesto e a explicação era de que “estariam chamando para a guerra.” Quando o inimigo traduz... eram povos rivais, que, ao invés de traduzir aquilo e falar esse símbolo é o símbolo de paz, a construção da paz que eles estão fazendo.” Deram outra tradução<sup>50</sup> A própria possibilidade de diálogo

---

<sup>50</sup> Esse incidente do machado de ouro (*sika akuma*) mostra bem as dificuldades e perigos de más interpretações. Em 1880, Owusu Taseamandi conseguiu escapar da justiça dos asante e procurou proteção junto aos ingleses. O fugitivo era um nobre asante por parte de pai e por parte de mãe pertencia a realeza dos Gyaman. O *Asantehene* (rei asante) Mensa Bonsu (1840-1896), que depois da guerra contra os ingleses entre 1873-74 procurava restaurar o seu reino, precisava se prevenir contra novos conflitos, mas também precisava capturar o fugitivo. A solução que encontrou foi enviar para comissão de nobres levando um machado de ouro para os ingleses. Mas o que significava aquele machado? O governador britânico W. Brandford Griffith precisava decifrar o significado daquele presente. Perguntando a um príncipe Gyaman obteve a explicação de que se tratava de um aviso de ataque: o Rei abriria o caminho para a realização de seu objetivo; também um linguista de outro rei consultado indicou a ameaça de cortar as árvores que estavam no caminho para que o rei chegasse ao objetivo de resgatar o fugitivo protegido pelos ingleses. Griffith em reunião com reis em Axim e Elmina obteve a explicação unanime de que se tratava de um ultimato. No entanto, o rei de Winneba indicou que o machado não era um símbolo de conflito, mas a indicação de que se queria cortar quaisquer obstáculos que pudessem levar ao conflito. Os asante do litoral também reforçaram esse sentido de construção da paz através da diplomacia para contornar a situação, relataram as crenças mágicas em torno do machado, que faria o portador ter seus pedidos atendidos e alertaram o governador do erro que seria seguir a interpretação dada pelos Fanti, indicando que não queriam que o presente fosse repassado para esse povo rival, mas enviado diretamente para a corte inglesa da Inglaterra, como presente para a rainha Vitória. Peggy

intercultural depende dessa percepção de uma linguagem que vai além da linguagem falada. Em Guiné-Bissau você tem uma imagem, uma figura que é a do *tcholonadur*. É uma espécie de tradutor intercultural. Ele é convidado ou é chamado a comparecer quando existe uma disputa e é necessário traduzir o que uma pessoa fala para outra que, às vezes, têm línguas distintas. Ele tem essa posição de intermediário em disputas. Eu acho que, dentro dessa percepção de linguagens diferentes, a filosofia também tem que ocupar esse lugar de intermediário ou ela não consegue sair desse lugar de intermediário, de fazer diálogo intercultural. E a música, os filmes, a dança, tudo isso se tornam elementos muito importantes da construção cultural. Isso vale também para a diáspora, quando você pensa na filosofia negra nos Estados Unidos ou na filosofia negra no Brasil, se você deixar de considerar as práticas que foram feitas com o corpo – porque só tinham o corpo para construir práticas culturais – não vai conseguir entender quantas riquezas foram construídas em termos de música, de dança e de significado. Assim, aqui entra outra ruptura. Geralmente a filosofia ocidental é muito marcada pela linguagem, renega-se aquilo que não é linguístico, aquilo que não pode ser colocado em linguagem é desprezado.

---

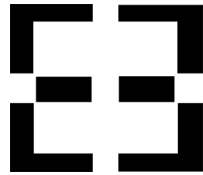
Appiah identifica dois provérbios asantes que mostram como o Machado de Ouro indicaria o caminho da diplomacia: "Por mais difícil que seja uma situação, não usamos um machado para cortá-la, mas resolvemos com a boca" e "Seja qual for o problema que você encontre no caminho, será que é necessário um machado para cortá-lo?". APPIAH, Peggy. "Akan Symbolism". *African Arts*, Vol. 13, No. 1 (Nov., 1979), pp. 64-67. Imagens do Machado de ouro objeto dessa controvérsia estão aqui (embora a explicação dada para o artefato mantenha a ambiguidade de seu sentido): <https://www.rct.uk/collection/62821>

Murilo: E linguagem pensada em texto...

Marcos: Sim, sim.

Murilo: Não há uma visão ampliada da linguagem, da linguagem corporal e outras expressões como sendo coisas linguísticas também, né?

Marcos: Geralmente quando alguém dança, o filósofo fecha a boca. Ele não consegue dar conta de expressões corporais. É curioso que Sócrates era dançarino e Nietzsche queria que os deuses dançassem, acreditaria num Deus que dança. Cornel West, que é um filósofo negro norte-americano, fala: “eu sou esse Sócrates que dança!” A cultura negra nos Estados Unidos tem esse elemento da dança, que se a gente for pensar no Brasil existe também. Mas eu queria destacar que não é interessante prender a ideia do corpo ao negro como se fosse “temos que pensar o corpo porque é negro.” E pensar em termos de atividades físicas simplesmente. Não é por aí, não podemos fazer esse reducionismo, que acaba sendo entrar em outro tipo de preconceito na perspectiva de que o Senghor falava, de que o negro tem o ritmo dentro de si etc., aquela ideia “os negros sabem dançar etc.” Esse tipo de afirmação generalizante acaba trazendo também uma carga de preconceito que é bem problemática.



**Quais as conexões entre  
a filosofia africana, afro-  
brasileira e feminista?**



## 5

Murilo: Depois vamos para a quinta questão a não ser respondida que é: existem conexões entre filosofia africana afro-brasileira e feminista.

Marcos: Essa questão, ela é muito extensa, então a gente vai continuar não respondendo. Mas vamos lá. Em primeiro lugar, há conexões.

Murilo: Já respondeu, pronto, acabou.

Marcos: Pronto, acabou. Há conexões. Quais são as conexões? Todas essas filosofias são filosofias contra-hegemônicas. Tanto a filosofia africana, como a filosofia afro-brasileira e filosofia feminista vão se opor ao modelo padrão daquilo que é conhecimento, que está ligado ao homem branco europeu, cis [gênero] etc. Você vai ter uma caracterização de quem vai ser o falante que tem conhecimento. E todas essas perspectivas filosóficas vão apontar para essa pressuposição e questionar essa pressuposição de quem teria o conhecimento. Nisso há uma unidade. Só que fazer filosofia africana e desconsiderar que todos os autores que eu falei até agora são homens fica difícil. Por exemplo, vou falar de duas pensadoras. Elas são sociólogas, mas elas vão entrar aqui dentro desse universo da filosofia africana. Quando a



gente pensa na filosofia africana, na década de 80, tem dois nomes, de sociólogas ou antropólogas, mas que funcionam dentro do jogo da filosofia africana, que são a Ife Amadiume<sup>51</sup> e a Oyeronké Oyewumi<sup>52</sup>. Essas duas autoras são nigerianas e vão fazer um trabalho que, de certa forma, é complementar. A Ife Amadeumi é igbo e estudou os povos igbo e vai mostrar que, dentro desses povos, a relação entre gêneros não funciona como a relação entre os gêneros que se dão no ocidente. Você teria a possibilidade de esposas masculinas, maridos femininos, você poderia ter a união de várias pessoas do mesmo sexo, em que a relação sexual não estava vinculada a essa união de casamento, que os filhos eram considerados parte daquela aliança de poder. Você tem várias possibilidades de arranjo e de configuração das relações entre os gêneros. E ela vai analisar e mostrar que a relação de gêneros e papéis não eram muitos identificadas, não eram muito marcadas. E com a colonização houve uma desconstrução desse lugar, dessa articulação em que as mulheres ocupavam espaços políticos e que elas tinham também funções ou tinham uma construção no espaço público diferenciada. E aí já começa um problema. Um grande problema, porque ela vai mostrar que, na linguagem, não existiam esses gêneros definidos. E eu vou ter que falar disso e vou usar os gêneros definidos. Isso é bem problemático e ela vai mostrar que o pressuposto da divisão entre masculino e feminino é algo do ocidente. O que acontece? Em

---

<sup>51</sup> AMADIUME, Ifi. **Male daughters, female husbands: Gender and sex in an African society**. Zed Books Ltd., 2015. Ver também: SCHOLL, Camille Johann. Matriarcado em África: uma análise sobre o pensamento de Cheikh Anta Diop e Ife Amadiume. **Revista de História Bilros. História(s), Sociedade(s) e Cultura(s)**, 2019, 6.13: 174-189.

<sup>52</sup> OYĒWŪMÍ, Oyèrónké. **The invention of women: Making an African sense of western gender discourses**. U of Minnesota Press, 1997.

determinado momento, a colonização chega e as mulheres que estão no poder têm que se masculinizar para ocupar aquele espaço. Olha só, ela olha para a Inglaterra e fala “Margareth Thatcher, ela é a Dama de Ferro, mas tem que se masculinizar para poder ocupar o espaço de poder. A Câmara dos Lords não deixa de ser a Câmara dos Lords porque as mulheres que estão lá não podem ter o papel feminino. No lugar do poder não seria aceito o papel feminino.” Ife Amadeumi vai mostrar como essa configuração entre os povos igbo seria complexa e a Oyewumi vai defender que a ideia de gênero aconteceria dentro da sociedade iorubá. Ela vai mostrar que a sociedade iorubá vai se dividir muito mais por outros aspectos, ligados à idade, a senioridade, a quem é mais velho e as divisões dos papéis não vão ser baseadas na visão da genitália. Você vai ter divisão de papéis baseadas em outros pressupostos, não somente desse de a pessoa ter determinado sexo que faz com que ela ocupe determinado papel ou determinada função. As duas autoras apontam para um grande problema dessa aliança também entre as mulheres africanas e o feminismo. Até que ponto o feminino dá conta dessa afirmação de lugares diferentes para os gêneros? Até que ponto você tem uma conexão? até que ponto eles podem ser aliados ou podem ser mais um passo dentro do jogo de colonização? E há vários outros movimentos feministas, várias outras perspectivas feministas em África que vão estar ligadas a vários aspectos de emancipação que não querem somente afirmar a posição das mulheres, mas querem uma transformação política.<sup>53</sup>

---

<sup>53</sup> Por exemplo, enquanto Clenora Hudson-weem, fala de um mulherismo africano (Africana Womanism); Omolara Ogundipe, desenvolve um movimento denominado STIWAnism (Social Transformations Including Women in

De qualquer forma, vê-se que há uma tensão entre o feminino e a filosofia africana, de dois modos, (1) até que ponto as mulheres em África vão se identificar com o feminino e (2) até que ponto que a filosofia africana se coloca como patriarcal e reproduz esses lugares de poder que do Ocidente. Existem, hoje, no Brasil um reavivamento desses estudos; os estudos de gêneros estão cada vez mais importantes e essa tradição africana é muito rica por trazer novos questionamentos e novos posicionamentos. Mas quando você pensa o que elas têm em comum e o que têm de diferente, algumas filósofas africanas começam a falar em mulherismo<sup>54</sup> africano, para pensar outra relação entre as mulheres. Quando a gente pensa a relação entre filosofia africana e a afro-brasileira, existem conexões, claro, mas há diferenças que são importantes. Eu vou falar uma diferença importante. O racismo já é um pressuposto, uma questão central no

---

Africa); já Catherine Achonulu fala de Motherism; e Obioma Nnaemeka, defende um Feminismo de negociação ou “nego-feminism” (Oyeleye, Olayinka. "Feminism (s) and oppression: Rethinking gender from a Yoruba perspective." **The Palgrave Handbook of African Philosophy**. Palgrave Macmillan, New York, 2017. p.354-355). Essa multiplicação de “ismos” marca uma grande resistência e rejeição ao feminismo como uma “perspectiva ahistórica e universalista sobre mulher e gênero que se tornam justificativa para posições paternalistas” e outras formas de distorção na interpretação de sociedades africanas, em que “as agendas feministas tomam uma direção neocolonial e racista” em relação ao pensamento indígena (DU TOIT, Louise; COET-ZEE, Azille. Gendering African Philosophy, or: African Feminism as Decolonizing Force. In: **The Palgrave handbook of African philosophy**. Palgrave Macmillan, New York, 2017.p.334).

<sup>54</sup> C.f.: COLLINS, Patricia Hill. O que é um nome? Mulherismo, feminismo negro e além disso. **Cadernos Pagu**, 2017, 51: 1-24, e NJERI, Aza; RIBEIRO, Katiúscia. MULHERISMO AFRICANA: práticas na diáspora brasileira. **Currículo sem Fronteiras**, 2019, 19.2: 595-608.

Brasil, mas não é tão importante dentro dos países africanos. Por exemplo, um estudante angolano estava trabalhando com a saúde das mulheres negras aqui na Bahia etc. É importante que no Brasil a gente tenha esses trabalhos específicos que tratem da saúde de uma população que tem determinadas doenças com mais incidência, uma posição social de fragilidade etc. Mas quando você pensa em Angola, quando alguém fala “estou estudando a saúde da mulher negra.” Aí você questiona “o que é isso?” Não faz sentido, em Angola pensar a saúde da mulher negra separada. É como se o ponto de partida do universalizável fosse outro. São problemas distintos, são lugares distintos. Algumas questões se colocam de forma distinta. Mas eu queria destacar uma questão que é muito interessante, a ideia de ancestralidade que é interessante e é polêmica. Porque quando se pensa a ancestralidade em termos africanos você tem uma construção diferente. Por exemplo, dentro de África, cada orixá estava ligado a um espaço, as pessoas nasciam naquele espaço eram filhas daquele orixá. Cada orixá estava ligado a um determinado território. Quando você pensa a ancestralidade, a partir do candomblé, por exemplo, todos os deuses de vários espaços se reuniram em um lugar, no terreiro.<sup>55</sup> Assim, aquela perspectiva, que era local, acabou sendo transformada em algo universal, porque qualquer pessoa que entra no terreiro vai poder ver ou qualquer pessoa que entra na religião ou se aproxima da religião vai poder ver qual a sua relação com qual orixá e qual a sua construção de identidade também com qual orixá etc. Mas vamos lá. Quando a gente pensa em outros povos africanos (e acho bom ressaltar que na UNILAB temos

---

<sup>55</sup> C.f. SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negra-brasileira.** Mauad Editora Ltda, 2019.

gente de vários lugares, de Guiné-Bissau, de Angola etc.) geralmente você tem divisões sociais a partir de ancestralidades diferentes: os filhos de determinada ancestralidade ocupam tal posição social. Por exemplo, entre os bijagós há quatro ancestrais, são quatro mulheres que são ancestrais. É interessante que são quatro mulheres. E os ancestrais de uma determinada deusa vão ser os que vão pescar, de outra deusa vão governar etc. Tem-se, assim as divisões de trabalho social de acordo com a ancestralidade. Entre os papéis existem dez ancestralidades, só uma governa. Essas ancestralidades que governam têm alguns privilégios e algumas responsabilidades inerentes à sua posição. Podemos pensar que antes do contexto colonial havia até um equilíbrio social em torno dessa divisão social de poder. Mas a partir do momento em que você tem a colonização essa estrutura também está se rompendo por conta do capitalismo. Certamente, a maior parte dos meus alunos africanos são filhos de pessoas que estão ligadas a grupos que governam. A ancestralidade está ligada à divisão de poder, à divisão social de poder. Em diversos povos isso acontece. Existem sociedades que são mais horizontais e que não têm esse tipo de visão, mas olha só, são valores e estruturas diferentes. Quando a gente fala em ancestralidade aqui na diáspora estamos tentando construir identidades, falar de uma construção da identidade racial a partir do reconhecimento de um passado, de um pertencimento cultural, que vai além desse espaço do continente americano, de uma relação com um passado africano. Quando a Appiah comenta essa relação, ele tem um textinho bem interessante que descreve um determinado evento em que havia uma parente distante que nunca o olhava nos olhos. O Appiah é de Gana, descendente de um dos fundadores de Kusami,

e o antepassados dele chegaram para fundar a cidade junto com trezentos escravizados. E o que aconteceu? Ele pegou e perguntou para seu pai, “por que fulana não olha para mim?” O pai o repreendeu porque você não pode fazer esse tipo de pergunta publicamente e, em privado, explicou “é que ela é descendente de escravizado, tem vergonha e não olha diretamente para você por causa disso.” E o Appiah diz que todo dia na porta da casa deles em Kusami tem uma série de pessoas que vão, que são descendentes de escravizados que querem pegar comida, que querem fazer parte de um... tipo de clientelismo que faz parte de uma tradição.<sup>56</sup> E ele comenta que, assim

---

<sup>56</sup> Por conta da relevância, cito os dois primeiros parágrafos deste texto: “Certa vez, quando eu era criança em Kumasi, Gana, perguntei a meu pai, em uma sala cheia de pessoas, se uma das mulheres era realmente minha tia. Ela morava em uma das casas da família, e eu sempre a chamava de tia. Na memória, eu a vejo abaixando os olhos quando meu pai afastou a pergunta com raiva. Mais tarde, quando estávamos sozinhos, ele me disse que nunca deveria perguntar sobre a ascendência das pessoas em público. Existem muitos provérbios Asante sobre isso. Diz-se simplesmente: revelar demasiadamente as origens estraga uma cidade. E eis por que meu pai mudou de assunto: minha "tia" era, como todas as outras pessoas conhecidas da sala, descendente de um escravo da família.

Meu pai estava tentando evitar envergonhá-la, embora eu não ache que ele tenha visto a ascendência dela como uma vergonha. Ao contrário de seus ancestrais, ela não podia ser vendida; ela não podia ser separada contra a vontade de seus filhos; ela estava livre para trabalhar onde podia. No entanto, aos olhos da comunidade - e aos seus próprios olhos - ela era de status inferior ao resto de nós. Se ela não conseguisse encontrar um marido para a prover (e é improvável que um marido próspero se case com uma mulher com seu status), o lugar mais seguro para ela estar era com a família à qual pertence. Então ela ficou”.

No último parágrafo desse mesmo texto Appiah conclui: “A mulher sobre quem perguntei ao meu pai não é uma escrava. Mas ela carrega algo crucial por conta da escravização de seus antepassados. Para além da possibilidade de se afastar e da impossibilidade de tomar suas

como na Europa, houve uma ampliação da ideia de dignidade humana que deu origem aos direitos humanos (já que, de início, só os nobres eram dignos, e você vai ampliar esse conceito para falar que todas as pessoas têm esse tipo de dignidade) dentro dos povos Asante, houve uma ampliação de conceito semelhante, que todas as pessoas deveriam ter um tipo de dignidade, um tipo de reconhecimento.<sup>57</sup> Mas ainda subsisteste este tipo de divisão. Eu acho que é melhor avaliar caso a caso e é melhor situar de lugar para lugar. Por exemplo, ao analisar o livro **Questão Ancestral**, do Fábio Leite, vê-se que ele estudou quatro populações dentro do continente africano e ele não autoriza qualquer generalização que vá

---

próprias decisões, a escravidão significava que algumas pessoas eram hereditariamente inferiores. Você pode abandonar o mercado de escravos e pedir que todos que trabalham recebam pelo trabalho que fazem e que sejam livres para abandoná-lo, mas mesmo se você conseguir isso, o estigma e o status não cederão tão facilmente. Por isso não mencionei o nome dela. A emancipação é apenas o começo da liberdade. (APPIAH, Kwame Anthony. "A slow emancipation". **New York Times Magazine**, 2007, 18).

<sup>57</sup> Para Appiah "o pensamento ganense moderno sobre política depende, em parte, da compreensão prévia de conceitos como *animuonyam* (respeito). Alguns provérbios conhecidos dos Akan deixam claro que, no passado, o respeito não era precisamente algo que pertencia a todos: *Agya Kra ne Agya Kwakyereme, emu biara mu nni animuonyam*. (O pai Alma e o pai escravo Kyereme, não é de nenhuma das duas formas respeitadas; isto é, não importa como você o chama, um escravo ainda é um escravo.) Mas, assim como a dignitas, que já foi, por definição, propriedade de uma elite, tem sido ampliada para se transformar em dignidade humana, que é propriedade de todo homem e de toda mulher, de modo que *animuonyam* pode ser a base do respeito a todos os outros que está no centro de um compromisso com os direitos humanos" (APPIAH, Kwame Anthony. **The ethics of identity**. Princeton University Press, 2010. P.265).

para fora do continente africano.<sup>58</sup> Dessa maneira, eu acho que a gente precisa levar em conta as diferenças que fazem diferença.

---

<sup>58</sup> Explicou o professor Fábio Leite: “Em minhas falas, aulas e escritos publicados ou copiados, venho enunciando certos conceitos – preenchidos com as devidas explicações – como, por exemplo, “ancestralidade”, “africanidade”, “valores civilizatórios em sociedades negro-africanas”, “elementos estruturadores de processos sociais”, “África profunda” (encontrada mesmo em ambiente urbano), “Brasil segundo país negro do mundo, só perdendo para a Nigéria” e vários outros. Mais, ressalto ter tomado conhecimento de quase verdadeiras cópias e plágios, produzidos no Brasil, falados ou escritos, usados com pressa, remetendo-os erroneamente a uma África pré-colonial ou às bases de uma religião africana típica, sem citações bibliográficas convenientes ou mesmo sem créditos e, pior, transpondo-os para certos aspectos de identidade e problemas do negro brasileiro ou, ainda, como instrumento de comparações com as práticas do Candomblé. Esse tipo de abordagem não-diferencial, levando em nenhuma ou pouca conta processos históricos diversos, parece-me trazer mais prejuízos do que benefícios” (LEITE, Fábio Rubens da Rocha. **A questão ancestral: África Negra**. São Paulo: Palas Athena: Casa das Áfricas, 2008. p. XXI).







# **Identidade racial**



## 6

Murilo: Eu acho que tenho, pelo menos, mais uma pergunta para você. Eu queria perguntar se você se identifica como negro, se sim, se você tem essa visão de se identificar também com essa ancestralidade africana?

Marcos: Qualquer identidade é uma narrativa, qualquer identidade você a assume e narra as coisas a partir dela e quando assume, tem determinados comportamentos a partir daquela identidade. Assim, politicamente, eu tenho muito bem definido a identidade negra, isso dentro da Unilab, dentro dos projetos políticos, dentro da perspectiva de trabalho. Essa é uma identidade política que ela depende da minha assunção. No olhar do outro que você tem o grande problema. Aqui no Brasil essa identidade não é reconhecida automaticamente, você não tem essa perspectiva de construção de identidade como algo político simplesmente. E aí, por exemplo, por mais que eu tenha uma narrativa de ter um pai negro que foi adotado, algo que era uma coisa comum no Brasil, adotar uma criança negra para mostrar a sua solidariedade e, de repente, aquela criança não vai ter o nome da família e vai descobrir que a mãe não gosta de negros e essa relação que ela tem com os pais vai ser herdada numa narrativa problemática que vem de todo o racismo, de toda estrutura de opressão. Essa narrativa é minha herança e é a herança em que eu

reconheço essa ideia de uma identidade racial necessária para você pensar o país e pensar uma reconstrução da sociedade brasileira. Esse é o ponto de vista que eu tenho, mas acho que tem um problema em relação a qualquer perspectiva que vai se sempre situada e, nesse caso, eu sei que, quando você não tem uma imersão dentro de culturas que estão relacionadas a determinadas identidades, você pode ser questionado. Eu tenho um aluno que é fula, mas ele não fala a língua fula. Até que ponto ele pode falar que é fula se não fala a língua fula? As identidades são sempre contestáveis e contextualizáveis. [...] Quando se pensa a identidade racial, é a mesma coisa, ela é contestável e é contextualizável e só existe em termos políticos. Ela depende do reconhecimento também da pessoa em relação a forma com que vai agir a partir do momento em que assume aquela identidade, a forma como se comporta a partir daquela identidade. Mas nem todo tempo você vai querer agir a partir de uma identidade, você não vai querer se fechar em uma identidade. Esse que é o grande pulo do gato. E, aí, é interessante só colocar [um exemplo]: o Appiah, que é um filósofo africano, geralmente tem problemas em ser reconhecido [em sua identidade racial], porque [...] o pai dele era o nobre asante e a mãe dele era inglesa, o que faz com que as pessoas tendam a colocá-lo no limbo, como se não fosse nem inglês o suficiente, porque é de família nobre inglesa, e nem asante o suficiente. Só que quem faz essa divisão é quem está fora do jogo, porque em Kumasi as pessoas o reconhecem, ele faz parte dos rituais tradicionais, está lá dentro do jogo de poder e dentro do jogo de reconhecimento. Mas eu queria acrescentar: o Appiah lançou um livro há pouco tempo que se chama “As Mentiras que nos Entrelaçam” ou “As Mentiras que nos Unem” em que ele fala de todos os tipos de identidade e vai comentar como essa ideia de identidade é recente. Ele fala do sexo,

classe, gênero, religião. Ele fala de todos os tipos de identidade e chega a uma conclusão que é bem interessante, de que há uma virada na política norte-americana na direção de um tribalismo. É mais fácil um negro se casar com uma branca, uma branca se casar com um negro do que um republicano se casar com um democrata. As identidades se tornaram a referência para a política. A única política que existe hoje é a política de identidade.<sup>59</sup> Se você levar isso ao extremo, você vai ver que as pessoas, no Brasil, também, na última eleição, não votaram muito em projeto, votaram em identidades. Essa questão é importante, mas eu acho que ela deve ser pensada, não como um fechamento, mas sempre com essa ideia de papéis e representações também. E elas são sempre contingentes também. Respondi?

Murilo: Está suficiente. [...] acho que é uma coisa que é importante para situar de quem que está falando, tipo, quem está falando sobre a filosofia africana.

Marcos: É, mas eu posso falar que eu sou da filosofia goiana, né? É, essa resposta não é uma piada propriamente, eu acho que é situar. A pessoa fala “eu vou fazer a filosofia dos Igbo.” Não acho que seja etnofilosofia. Eu acho que você tem um lugar e pode pensar esse lugar. Se a pessoa fala “eu vou fazer filosofia daquele espaço...” tem coisas para ser pensadas, tem problemas que são mensuráveis a partir de espaços diferentes.<sup>60</sup> [...]

---

<sup>59</sup> APPIAH, Kwame Anthony. **The lies that bind: rethinking identity**. Profile Books, 2018.

<sup>60</sup> O filósofo camaronês Godfrey B. Tangwa separa dois sentidos para o termo filosofia: um primeiro sentido que se relaciona com modos de vida e um segundo sentido que é acadêmico e técnico. Propõe então uma perspectiva pragmática de círculos de lealdade epistemológica para pensar os diferentes horizontes das questões que a filosofia, em segundo sentido, pode abordar: “Considero as culturas como

---

formando círculos concêntricos. Por exemplo, existe uma cultura peculiar à linhagem da minha família. Além disso, o grupo de famílias que compõem a minha aldeia compartilha uma certa cultura em comum. Então, há a cultura da minha tribo, a Nso, que é comum a todos os povos falantes de Lamno. Mas o que chamamos de cultura Nso é um subconjunto de uma cultura que é claramente comum a todos os chamados povos graffi dos Camarões. Camarões como um todo tem uma cultura peculiar que pode não ser muito marcante para aqueles camaronenses que nunca tiveram o privilégio desse distanciamento oferecido por viagens no exterior. De dentro, pode parecer que não existe cultura camaronense além das de várias culturas tribais ou regionais. E, no entanto, a cultura dos Camarões é apenas um subconjunto da cultura africana, o que nenhum africano que foi residente ou viveu no exterior colocaria em dúvida. Mas a cultura africana é apenas um subconjunto do que podemos chamar de cultura humana em geral.

Parece-me que a importância de um tópico ou problema pode ser vista como sendo diretamente proporcional ao diâmetro do círculo cultural sobre o qual se estende. Eu poderia fazer uma contribuição para tópicos ou problemas peculiares à minha cultura tribal. Mas, mas essa seria relativamente menos importante do que uma contribuição simular que diz respeito à cultura camaronense em geral teria, por sua vez, é menos importante quando comparada a uma contribuição para cultura africana. Desse modo, a mais importante contribuição seria relevante para a cultura humana em geral e, se alguma coisa é relevante para a cultura humana em geral, então é também relevante para todas as culturas particulares. Então, se uma contribuição é feita por um filósofo africano, esta pode não ser classificada como filosofia africana, mas, no entanto, continua a ser relevante e pode facilmente se tornar filosofia africana a segunda vista, quando reconhecida e utilizada por um filósofo africano especificamente para propósitos africanos. Anarquistas culturais extremos podem não se convencer com essa linha de raciocínio. Mas esta é inevitável desde que nos admitimos que a filosofia não é sua própria justificativa, nem um prêmio no vácuo, e que o propósito geral no segundo sentido em que nos delimitamos é torná-la filosofia em um primeiro sentido." (Tangwa, G. African philosophy: Appraisal of a recurrent problematic. In **The Palgrave Handbook of African Philosophy** (pp. 19-33). Palgrave Macmillan, New York.2017, p.31-32)



## Indicações





## 7

Em português as grandes referências são o site filosofia pop (seguindo a tag filosofia africana: <https://filosofiapop.com.br/tag/filosofia-africana/>) e o site organizado pelo professor Wanderson Flor da UNB: <https://filosofiaafricana.weebly.com/>

Existe já alguma bibliografia em português, mas gostaria de indicar um material acessível e ainda pouco explorado, que essa coletânea em 4 volumes de quase 3 mil páginas:

LEUER, Helen e Anyidoho, Kofi (org. ) **O resgate das ciências humanas e da humanidade através de perspectivas africanas** Brasília: FUNAG, 2016. Disponível em: <http://funag.gov.br/biblioteca/download/resgate-das-ciencias-humanas-colecao.pdf>. Consultado em 06/11/2019.

Indico alguns episódios do podcast filosofia pop que dialogam com o tema:

#011 – Filosofia Africana: Ancestralidade e Encantamento Adilbênia Machado

#015 – Filosofia Africana: Ubuntu Wanderson Flor Nascimento

#022 – Filosofia Africana: Marcien Towa Luís Thiago Freire Dantas

#028 – Filosofia Africana: Afroperspectiva, com Renato Nogueira

#030 – Filosofia Africana: Ancestralidade, com Eduardo Oliveira

#040 – Pretagogia, com Sandra Haydée Petit

#050 – Filosofia Indígena: Tupy-Guarani, com Kaká Werá

#053 – Pensamento Nagô, com Muniz Sodrê

#058 – Filosofar desde África, com Luís Thiago Freire Dantas

#068 – Filosofar em África (ou Bisoidade), com Bas’Ilele Malomalo

outros podcasts:

antiCast podcast 368 Narrativas Africanas, entrevista com Ale Santos,

podcast Raízes Negras – De Ale Santos

podcast Lado Black

Vira Casacas número 83, A História Que Não Contam, com o Ale Santos.

### **Filmes**

**Desobediência.** Direção: Licínio Azevedo. Moçambique: Ébano Multimedia, 2002. 1 vídeo (92 min.).

**I AM NOT a Witch.** Direção: Rungano Nyoni, Reino Unido; França; Zâmbia, Clandestine Films, Soda Pictures, 2017, (93 min.).

**XALA.** Direção Osmane Sembène. Senegal, 1974, (128 min.)

# **Anexos**



# Questões para a filosofia africana

Publicado em 29 de maio de 2016

O livro de Samuel Oluch Imbo **An introduction to african philosophy** (Rowman & littlefield Publishers, Inc. 1998) é um bom guia para quem quer se aproximar da filosofia africana ou pensar um curso de iniciação ao tema. Em muitos aspectos, o livro de Imbo segue o caminho de Dismas A. Masolo em seu clássico **African philosophy in search of identity**, propondo uma narrativa comparativa, contudo, oferece recortes mais didáticos ao partir de cinco questões específicas:

## **Como a Filosofia africana pode ser definida?**

Apresenta as possibilidades da definição a partir da tripartição: etnofilosofias (Placide Tempels, Leopold Senghor, Alexis Kagame), universalistas (Kwasi Wiredu, Paulin Hountondji, Henry Odera Oruka) e hermenêuticas (Tsenay Serequeberhan, Marcien Towa, Okanda Okolo).

## **A etnofilosofia é realmente filosofia?**

Apresenta e avalia as contribuições da historiografia de Anta Diop, da etnografia religiosa de Mbiti, da cosmologia de Marcel Griaule/Ogotemeli, criticando em todas elas o apelo para uma espécie de essencialismo, voltado para o passado, acrítico em sua apreensão da cultura oral, não atendendo a questionamentos atuais (de liberação política, social e cultural, feminina etc.) e dos parâmetros de discurso europeus.

## **A filosofia africana é única?**

Revisita Tempels, um discurso positivo sobre a univocidade da filosofia africana na negritude de Senghor e sua crítica em Paulin Houtondji e um meio termo em Appiah.

### **Qual seria a(s) linguagem/linguagens da filosofia africana?**

A memória oral, o conflito oral-escrito, as línguas africanas ou as línguas dos colonizadores?

### **Existem conexões entre filosofia africana, afro-americana e feminista?**

Imbo mostra a convergência de interesses entre a filosofia africana, a filosofia afro-americana e o feminismo no questionamento dos padrões da filosofia ocidental.

A primeira parte do livro “Definições de filosofia africana”, se prende à primeira pergunta; a parte dois, “Etnofilosofia e seus críticos” aborda a segunda e a terceira perguntas; e as duas últimas interrogações são tema da terceira e última parte do livro, “A filosofia africana fazendo conexões”. Para cada questão Imbo, desenvolve um capítulo, que, se por vezes precisa ser reducionista, oferece as indicações bibliográficas para que o especialista se aprofunde e questões de estudo para guiar a leitura do iniciante. O livro de Imbo é corajoso por desenvolver a oposição entre etnofilosofia e filosofia africana em termos semelhantes ao da oposição entre sofística e filosofia: “Vincular etnofilósofos, tais como Tempels, Kagame e Senghor, com sofistas, como Protágoras, Górgias e Hípias é inevitavelmente soar para alguns leitores como algo bizarro. Eu não quero dizer que aqueles etnofilósofos constroem somente argumentos retóricos tais como os sofistas eram acusados de fazer. Nem serve a comparação para retratar os etnofilósofos

como habilidosos manipuladores da linguagem que tentariam fazer o pior argumento aparecer como o melhor. O que eu quero focar com essa comparação é a conotação pejorativa do ataque a ambos, “sofistas” e “etnofilósofos”. As semelhanças estão na conotação negativa a que são confinados por seus oponentes. De fato, o apelido “etnofilósofo” é algo como um insulto, porque ser um etnofilósofo é ser visto pelos filósofos universalistas como se estes praticassem a filosofia de uma maneira que desvia da forma convencional” (p.54). A etnofilosofia seria o Outro da Filosofia, tomada em sentido universal, tradicional. Na filosofia africana, teríamos a orientação etnofilosófica como a busca por descrições da africanidade, pressuposições de uma essência africana a-histórica e unanimista que poderia ser decantada a partir dos saberes e religiosidades tradicionais; já seus críticos, defenderiam as perspectivas e padrões profissionais da filosofia ocidental, renegando a possibilidade de tomar concepções coletivas e orais como filosóficas, sem colocar em questão sua perspectiva europeia e reivindicação de universalidade. A construção de uma oposição “maniqueísta” abre espaço para uma terceira opção, que desenvolve, tanto uma crítica aos extremos pressupostos pelas outras vertentes, quanto uma aproximação melhorista em diálogo com o saber tradicional, o que Imbo chama de “orientação hermenêutica”.

Imbo procura mostrar como a adesão acrítica aos valores tradicionais pode significar a manutenção de formas de desigualdade de gênero tomadas como coisas naturais (cita como fonte dessa crítica teólogas feministas como Mercy Oduyoye, de Gana; Rose Zoe-Obianga, de Camarões; e Dorothy Ramodibe, da África do Sul). A leitura de Imbo nos alerta para o problema da adesão a



perspectivas essencialistas, que ao reivindicar politicamente uma “africanidade” comum e incomensurável, fecham a possibilidade de diálogo e repõe o lugar de excentricidade exclusivista. A filosofia africana, ao assumir sua especificidade e diversidade de questões, não deveria substituir o eurocentrismo pelo afrocentrismo, mas desenvolver uma perspectiva transcultural de comunicação. A tentativa de resposta para a pergunta sobre a existência de uma filosofia africana configurou-se como uma busca por identidade, que atualmente pode e deve ser superada com a aliança com perspectivas que questionam as concepções tradicionais de pensamento do ocidente, como as filosofias feministas e diaspóricas. Para Imbo, é a partir desses diálogos que se projeta um cânone de textos e narrativas que desconstroem a filosofia tradicional, situando e dando corpo para seus novos questionamentos.

O livro de Imbo funciona bem como um manual e nesse funcionamento está seu defeito: o reducionismo didático necessário tende a proporcionar uma aparência de consenso que está longe de ser justificada. O livro de Masolo, **African Philosophy in search of identity**, mantém uma abordagem mais ampla e cuidadosa. Tanto Imbo quanto Masolo não avaliam o legado político dos “reis filósofos africanos” dentro do processo de descolonização, mas o último aborda problemas epistemológicos e a própria construção da ideia de África (com Eboussi Boulaga, Mudimbe e Towa). Wiredu continua justificando ao afirmar que, na filosofia africana, existe mais para se pesquisar do que para ensinar. Cabe complementar: e isso é bom!

# O Brasil e a filosofia africana

21 de fevereiro de 2017.

O filósofo norte-americano Cornel West definiu a filosofia afro-americana como “a interpretação da história afro-americana, sob as luzes de sua herança cultural e lutas políticas, como fonte de normas desejáveis que possam regular respostas para os desafios que hoje os afro-americanos enfrentam”. Podemos nos apropriar dessa definição narrativa e pragmática de West substituindo “afro-americana” por “brasileira”, “africana”, “afrodiaspórica”, “indígena” etc. Isso nos dá um ponto de partida interessante para afirmar que a possibilidade de uma filosofia brasileira depende de um questionamento profundo do processo de colonização, do massacre contínuo da população indígena, da herança escravagista e do racismo estruturante, da desigualdade extrema, do patrimonialismo, patriarcalismo, clientelismo, academicismo etc. numa genealogia de nós mesmos que propicie enfrentar os desafios de nosso tempo. Os termos dessa afirmação são sabidamente reducionistas (não abriga e nem pretende abarcar todas as formas de fazer filosofia), o que os fazem suficientemente polêmicos para inviabilizar qualquer debate amplo, já que traria como consequência uma grande modificação dos currículos de graduação em filosofia, com a inclusão de disciplinas sobre filosofia indígena, africana, decolonial, feminista etc. assim como, a promoção da reflexão sobre a cultura brasileira (popular e erudita). Vou me concentrar na defesa de uma disciplina sobre filosofia africana, seguindo numa direção diferente e

complementar àquela proposta por Renato Noguera em recente coluna deste espaço.

No final da década de noventa, lembro-me de ouvir uma das minhas professoras de graduação na Universidade Federal de Goiás (UFG) reclamar do pouco espaço para estudar filosofia analítica. Em verdade, volta e meia na USP ela tinha que lidar com a desqualificação de W. V. Quine em questionamentos que colocavam a filosofia norte-americana como um oxímoro: e isso existe? Juntamente com essa dificuldade, ausente a internet, estudar filosofia analítica era difícil porque faltavam textos em português (por vezes, era preciso trazer alguma bibliografia em espanhol e/ou deixar os debates contemporâneos – e autores como Wittgenstein, Carnap, Quine, Putnam, Davidson etc. – como parte de uma conversa distante da graduação). Hoje, esse quadro mudou muito, pelo menos em termos de hegemonia, mas é curioso que, quando alguém fala em “filosofia africana”, precisa lidar com as mesmas perguntas sobre a existência, problemas de bibliografia etc. Desse modo, a ignorância de uma determinada tradição filosófica podia petrificar-se em dogma, que impedia qualquer diálogo.

A filosofia africana, segundo Robert Bernasconi, é refém de um dilema em relação ao pensamento ocidental: ou é muito semelhante a ele, não justificando sua especificidade; ou é tão diferente que tem suas credenciais negadas como filosofia. Podem tentar mediar este dilema, atendendo os anseios narcisistas das paróquias da razão, mostrando que existem companheiros de crença e linguagem também na filosofia africana.

Em 1997, foi publicada a segunda edição do livro *Knowledge, Belief, and Witchcraft: Analytic Experiments in African Philosophy* de Barry Hallen e J. Olubi Sodipo, com prefácio de W.V. Quine, que destacava a relevância desse

trabalho que usava a análise conceitual para pensar o lugar de termos como verdade, crença, conhecimento e evidência, na língua yoruba. Os autores se valiam da tese da indeterminação, proposta pelo filósofo norte-americano, para questionar a concepção de linguagem presente nos primeiros trabalhos “etnofilosóficos” desenvolvidos sobre a filosofia africana, que se contentariam em atribuir aos falantes de línguas africanas uma mentalidade pré-lógica, sem desconfiar que sua interpretação é que seria pré-lógica. Outros filósofos africanos de formação analítica que escrevem em inglês, como Kwane Anthony Appiah, Dismas A. Masolo, Emmanuel Chukwudi Eze e Kwasi Wiredu também se utilizam as ferramentas da análise conceitual ou da filosofia da mente para pensar seu contexto e desfazer preconceitos sobre a África.

Já V.Y. Mudimbe, na década de 80, descreveu uma genealogia foucaultiana sobre o modo como a África foi inventada como um paradigma de alteridade radical. Paulin J. Hountondji, que foi aluno de Althusser e Derrida, desenvolveu uma crítica radical da concepção unanimista, que considerava que, por compartilhar determinada matriz, linguística, automaticamente os africanos coincidiriam em suas crenças e valores. Já Tsenay Serequebererhan se vale da hermenêutica para pensar os horizontes de sentido da África, problematizando e procurando superar a dinâmica da violência colonial e emancipatória, enquanto Bruce Janz, Lucius Outlaw pensam a filosofia africana como necessariamente vinculada ao processo de Desconstrução – nos termos de Derrida – de preconceitos do pensamento ocidental. Achille Mbembe articula em sua crítica da razão negra a ideia de um devir negro que nos remete inevitavelmente a Deleuze.

Desse modo, diversos filósofos africanos contemporâneos se utilizam da sua formação (analítica

e/ou continental) como ferramenta para pensar seu contexto (outras abordagens dispensam a filosofia ocidental em favor de métodos e paradigmas específicos). De todo modo, a filosofia na África não pode ser uma abstração escapista e tende a procurar se justificar numa direção pragmática. A divisão mesma entre analíticos e continentais se desvanece quando o objetivo é questionar os preconceitos do pensamento ocidental, sem cair no essencialismo, quanto a uma africanidade incomensurável. Questões metafilosóficas sobre a especificidade da filosofia africana, sua unidade, a linguagem em que deve ser escrita ou sua articulação com o pensamento feminista e diaspórico desvelam a problematização do tipo de expectativa filosófica que fez com que, no processo de descolonização africana, diversas nações surgissem com seus respectivos “reis-filósofos”. A promessa de que uma perspectiva teórica e filosófica que oferecesse consciência para a nação em sentido amplo (por vezes, falando em pan-africanismo), seria a liga necessária para a emancipação da violência colonial, reencenou como farsa a ideia da elite iluminada que espalha suas luzes. Mas, para sair da grande noite, essa filosofia essencialista mostrou-se cega. O desafio de construir outras possibilidades e caminhos traz novas questões e problemas para a filosofia africana, que em muito são semelhantes àqueles que o Brasil enfrenta. Por isso, a filosofia africana pode nos ensinar bastante sobre como suplantar as diferenças de formação encarando e buscando soluções para problemas efetivos. Por que não fazemos o mesmo uso contextualizado de nossa formação?

Existe uma dificuldade específica nesta disciplina de filosofia africana que não acontece quando tratamos de filosofia europeia: é que ninguém se pergunta se pode ou não falar pelos “gregos”, afinal a Grécia Antiga é a fonte da Civilização Ocidental. Mas é fácil perceber que não estou

autorizado a fazer filosofia africana (african philosophy), mas estaria para fazer filosofia afrodiaspórica (africana philosophy), afinal esta última é parte da filosofia brasileira. O importante é ter em vista com quem queremos conversar (ou até mesmo, se queremos conversar). A possibilidade de diálogos Sul-Sul, em que nossa autonomia e responsabilidade intelectual sejam pressupostos, é diferente da busca por reconhecimento na tentativa de herdar e continuar uma conversação que não nos reconhece como aptos a falar, como tocados pelo espírito da filosofia (em sua tradição europeia).

Nesse momento em que a filosofia perde espaço no ensino médio, não podemos nos acomodar nas críticas em relação ao governo. É importante perguntar o que a academia filosófica tem feito para responder aos anseios e demandas da sociedade? Como os currículos de filosofia foram modificados para atender à necessidade de compreensão da filosofia indígena, africana e afrodiaspórica? Se não existem ainda modificações importantes nesse sentido, os egressos do curso de filosofia chegam nas salas de aula incapazes de exercer sua função docente nos termos que a legislação define. Então uma “especializaçãozinha” pode valer mais que essa graduação descontextualizada. Vale ressaltar, que muitos dos que desenvolvem trabalhos sobre filosofia africana e afrodiaspórica no Brasil precisam sair dos departamentos de filosofia, porque neles não encontram espaço. Obviamente, se houver postos de trabalho, florescerão e multiplicar-se-ão o número de pesquisadores interessados no tema. Em verdade, seria o caso da ANPOF promover bolsas, publicações e premiações para trabalhos que caminhassem nesse sentido. Sem mudança institucional, não há como sustentar as transformações das práticas correntes, que nos condenam à irrelevância comparada.



# A filosofia africana e “falar no lugar de outras pessoas”

Publicado em 10 de março de 2017

*Geovane Novais me enviou por e-mail algumas questões referentes ao artigo “O Brasil e a filosofia africana”: “Como estimular os estudos da filosofia africana nas escolas?”; “Onde encontrar referências seguras sobre o tema?” e “Será possível relacionar a cultura afro com a filosofia africana?”. Esta foi minha resposta para suas questões.*

Caro Geovane,

Suas questões não podem ser respondidas, já que são tema de um debate contínuo para o qual constantemente devemos estar atentos. Existe já legislação que parece ser adequada para falar de necessidade legal do estudo de filosofia africana, indígena e afro-brasileira, mas isso esbarra em dois preconceitos iniciais: (1) das pessoas formadas em filosofia que não reconhecem essas perspectivas como sendo fonte de filosofia, mas como uma deturpação do “universal” em favor de uma “antropologização” relativista (falas como “Isso não é filosofia, é antropologia ou história ou sociologia etc.?” são comuns e não triviais, já que as licenciaturas em filosofia tem cuidado pouco desses temas); e (2) das dificuldades de contextualização dessas temáticas dentro do currículo para que não surjam na forma de apêndice exótico que é deixado para o fim do livro, o fim do ano, o fim da aula... como não há tempo para tudo, acaba esquecido ou deixado de lado.



Quando se fala em filosofia africana, temos um problema que é comum a todas as áreas de investigação que tratam de África: as perspectivas afro-brasileiras, ligadas às discussões sobre a escravidão, racismo e a herança africana na cultura brasileira; tendem a engolir tudo o que se refere à África. Isso é um problema delicado, já que, de acordo com certa reivindicação política pan-africanista, os descendentes de africanos na diáspora deveriam também se pensar como filhos da “mãe África”. Porém, a África imaginada na diáspora tende a ser aprisionada em estereótipos anacrônicos e caricaturais que reduzem o continente a certa unidade imaginada, como se falássemos da Idade Média dos romances de Tolkien...

Essa situação precisa ser problematizada, levando em conta o perigo e a responsabilidade implícitos na tentativa de “falar no lugar de outras pessoas”, o que não significa que deveríamos nos calar, mas pressupor uma interrogação “isso vai permitir a emancipação ou o fortalecimento (*empowerment*) das pessoas oprimidas?”. A necessidade dessa constante autoavaliação é algo que a filósofa Linda Alcoff destaca, já que “a prática de falar pelos outros frequentemente nasce do desejo de domínio, para privilegiar a si mesmo como alguém com um melhor entendimento da verdade sobre a situação do outro; ou, como podendo defender uma causa justa e assim conseguir glória e prazer. E o efeito da prática de falar pelos outros é frequentemente, embora não sempre, apagamento e reinscrição das hierarquias sexuais, nacionais e de outros tipos”.

Considero muito importante separar a filosofia africana (*african philosophy*) daquela que podemos chamar de afro-brasileira e afrodiáspórica (nos EUA falam em “*africana philosophy*”, para uma filosofia

pensada no horizonte pan-africanista). Isso não significa que entre elas não existam pontos de contato ou muito em comum, mas com certeza existem vozes e problemas diferentes para os quais precisamos estar atentos. Dentro da “filosofia africana” devemos ter cuidado com perspectivas que reduzem a África à celebração de um passado paradisíaco no qual o “banto místico” mantinha sua identidade imaculada. A possibilidade da filosofia africana se liga também à crítica das narrativas de progresso da modernidade, então devemos desconfiar de perspectivas que reivindicam o início africano de toda a cultura e sabedoria, apenas racialmente invertendo os termos da narrativa eurocêntrica e tentando ocupar a posição hegemônica. Ao dizer isso, estou tocando em vários vespeiros, pontos que devem ser pressupostos pelo docente e não necessariamente temas de sala de aula no ensino médio e fundamental (quando o objetivo é socializar o conhecimento que tenha adquirido certa estabilidade consensual, ainda quando tratamos de paradigmas divergentes).

Posso indicar como fonte inicial para a aproximação da filosofia africana e de sua problemática alguns *podcasts* do filosofia pop em que conversamos com especialistas sobre o tema, que os abordam por diferentes perspectivas como Adilbênia Machado (ancestralidade), Wanderson Flor Nascimento (ubuntu e filosofia africana), Renato Nogueira (afroperspectiva), Eduardo Oliveira (ancestralidade), Luis Thiago Freire Dantas (sobre Marcien Towa) e Sandra Petit (sobre pretagogia). Cada um desses convidados oferece ao fim dos episódios dicas de livros, filmes, canções etc.

De todo modo, enfatizo a importância de tentar aproximar-se da diversidade cultural africana por meio da literatura, cinema, arte, dança etc. É preciso tentar se

colocar no lugar do outro pela aproximação estética que deve ser constantemente problematizada e cuidadosa. O mesmo cuidado deve haver quando o objetivo é descrever aproximações e diferenças entre a cultura afro-brasileira e a cultura africana para que a multiplicidade de perspectivas dos dois lados do Atlântico não seja dissolvida. A conclusão é mesmo de que devemos aprender a pensar de forma plural, como nos ensina a filósofa da Costa do Marfim Séverine Kodjo-Grandvaux, e falar em filosofias africanas.

## O hip-hop entre o Muntu e o Kintu

O hip-hop faz parte de uma longa história da música negra, em que as canções, a dança e a palavra são utilizadas como caminhos de resistência e denúncia em relação à opressão vivida pela comunidade negra. No entanto, diferentemente de gêneros anteriores como o samba, o jazz ou o blues, a denúncia no hip-hop inclui também o vazio da promessa utópica em alguma entidade transcendente (comunidade, familiares ou Deus) que pudesse servir de fonte de esperança. Deste modo, o hip-hop escancara a crise de valores, o niilismo contemporâneo (diagnóstico feito por Cornel West).

Numa sociedade dominada pelo consumo, toda as formas de cultura correm o risco de se tornarem meros produtos, sem sentido ético ou vinculação com a comunidade. Esse tipo de ameaça é algo que se confunde com a própria história do hip-hop; quando o ritmo, estilo, dança que surgiram como parte da forma de vida e resistência de uma comunidade, foi gravado por pessoas de fora daquele meio e transformado em mais um produto para consumo. Ao seguir este mesmo caminho, as performances artísticas dos *rappers*, que eram parte de um determinado contexto, têm suas referências para a comunidade questionadas ou esquecidas. O sentido de solidariedade e resistência dá lugar para a competição e a ostentação (sexista, violenta, consumista etc.). Como é comum em relação a juventude de classe média, a possibilidade de ter acesso a marcas e produtos torna-se o caminho privilegiado para a autocriação. Muitas vezes os que conseguem transcender as limitações de suas comunidades passam

a ter como único tema cantar o próprio sucesso (de um modo que não separa a capacidade de identificação entre dinheiro, sexo e objetificação).

É interessante repensar o que está em jogo nesta situação a partir daquilo que a ética africana tradicional<sup>61</sup> concebe como caminho de autocriação. O estudioso da religiosidade africana Mutombo Nkulu- N'Sengha descreve, a partir da língua Luba, uma relação dinâmica entre *Muntu*, *Kintu* e *Bumuntu* na definição do que é um ser humano. *Muntu* seria um termo genérico que na descrição desse autor abriga todos os seres humanos. Já *Bumuntu* ressalta a “essência” de um ser humano “autêntico” (termo que na África do Sul aparece como *Ubuntu*; e que mantém a mesma concepção nas palavras *Eniyan* ou *Ywapele* em Ioruba). Essa “essência humana” não é algo dado, mas uma autoconstrução em relação à qual cada um é responsável e se relaciona com o respeito e a relação com os outros.

Nesse sentido, quando se pergunta o que é um ser humano, a resposta africana seria *Bumuntu*, designando “uma pessoa é uma pessoa através de outras pessoas”, ou noutra expressão, “eu sou porque nós somos”. Essas descrições mostram a necessidade de identificação e cuidado com o sentimento dos outros, assim como

---

<sup>61</sup> O que chamamos aqui de “ética africana tradicional” é uma concepção que tem sua descrição derivada das línguas bantu, se considerarmos o que hoje é chamado de tronco linguístico Níger-Congo. Cobre grande parte da África Negra. De todo modo, a generalização é, justificadamente, motivo de controvérsia, não só por conta dos diferentes povos e línguas, mas por conta do uso problemático e unívoco da palavra “tradição”. Neste caso, sigo o autor Mutombo Nkulu-N'Sengha com a ressalva de que o tipo de comunitarismo que descreve não é uma forma de essência incomensurável da “africanidade”. Provavelmente, o tipo de individualismo proposto pela modernidade como sinônimo de desenvolvimento é um fenômeno muito mais restrito e recente.

cooperação e reconhecimento da dignidade de cada ser humano.

Alguém que não age de modo adequado perde ou falha em sua humanidade e se torna um *Kintu*, termo que designa objetos inanimados, mas também o mal caráter ou comportamento. Entre *Kintu* e *Muntu* haveria uma oscilação, de tal modo que a ameaça de ser considerado alguém que perdeu a humanidade tornando-se mero objeto é algo que exige cuidado – ético e estético – constante em relação ao comportamento: um homem belo/bom é como um peixe dentro d’água, já o que não tem caráter é como um boneco de madeira (NKULU-N’SENGHA, 2001, p. 81).

O congolês Nkulu-N’Sengha constrói um quadro para mostrar como na língua Luba essa concepção cosmológica é ilustrada pelo uso do prefixo “Ki” que remete a *Kintu*, demonstrando a degeneração do comportamento humano, alguém que se porta como objeto inanimado, de modo não solidário, egoísta, não-humano: “tata” é bom pai e “ki-tata”, pai ruim; mama, “boa mãe” e “ki-mana”, mãe ruim; “mulume” o “bom marido” e “ki-lume” o marido abusivo. Este tipo de tensão e busca pela autoconstrução de um comportamento ético é marca da cultura africana tradicional.

| <b>As duas categorias de ser segundo a cosmologia Luba (NKULU-N’SENGHA, 2009, p.144)</b> |   |
|--|---|
| <b>MU-NTU</b><br><i>Categoria de boa moral e inteligência</i>                            | <b>KI-NTU</b><br><i>Categoria de má moral e estupidez</i> |
| MUNTU (pessoa responsável, boa)  | KI-NTU (alguém que não merece respeito)                   |
| TATA (bom pai)   | KI-TATA (pai ruim)  |

|                     |                                 |
|---------------------|---------------------------------|
| MAMA (boa mãe)      | KI-MAMA (má mãe)                |
| MULUME (bom marido) | KI-LUME (marido abusivo)        |
| MULOPWE (bom rei)   | KI-LOPWE (tirano, rei estúpido) |

Poderíamos novamente tentar retomar a descrição da cosmologia Luba a partir da posição polêmica do filósofo norte-americano Cornel West quanto ao uso da palavra “nigger” dentro do hip-hop. O termo “nigger” é extremamente pejorativo, utilizado para destacar a objetificação da população negra no contexto da escravidão, termo retomado como insulto racista, atribuindo a condição de “não-pensante”. O termo, por conta de seu sentido histórico depreciativo, foi banido do vocabulário cotidiano nos EUA como uma palavra proibida, algumas vezes apresentada na imprensa como “n-word”. No entanto, muitas vezes a comunidade hip-hop utiliza para si mesma essa palavra, adaptada como “nigga”. Cornel West preferia que a história de ódio e desrespeito deste termo fosse lembrada e que os rappers deixassem de utilizar essa palavra.<sup>62</sup> Em verdade, as canções que utilizam o termo costumam ser censuradas nas rádios e tv’s dos EUA (o que pode ter um valor promocional interessante).

Em verdade, para Cornel West, muitos negros de classe média passam a não mais se identificar com as populações negras das periferias pobres, entrando num processo que, de forma provocativa, chama de “reniggerization”: esquecem sua identidade racial ou qualquer identificação com aqueles que sofrem diante

---

<sup>62</sup> Michael Eric Dyson não concorda com essa condenação da palavra “nigga” e a considera uma forma de redescrição dentro da comunidade negra que dá sentido positivo a um termo antes negativo.

das estruturas racistas de opressão. Para o filósofo norte-americano, o presidente Barack Obama seria exemplo dessa “reniggerization”: ele teria se tornado um boneco na mão dos interesses de Wall Street, sem questionar o encarceramento em massas, as desigualdades crescentes, a violência policial etc. Obama, que foi eleito como representante da esperança de mudanças democráticas que moveu o “fogo profético negro”, herança da luta de W. E. B. Du Bois, Malcolm X, Martin Luther King, Ida B. Wells, Angela Davis, tornou-se o presidente dos drones, de um Império que lançou mais de 26 mil bombas por ano.

A questão que a tradição bantu coloca para o hip-hop é a de que, ao assumir o termo “nigga”, não se faz o mesmo com a condição de “Kintu”, colocando-se como produto dentro do jogo e lógica do mercado? A forma como as mulheres são tratadas nas letras de hip-hop não negam muitas vezes a condição de Muntu? A resposta para esta questão não é unívoca, mas num tempo em que somos governados por *gangsters*, tanto no Brasil

como nos EUA, preservar o sentido de comunidade é um desafio que merece cuidado. As perspectivas de ostentação podem nos direcionar para a perda daquilo que nos faz humanos. Não vale a pena aceitar a condição de nigga (ainda que em Paris).

## Referências

NKULU-N’SENGHA, Mutombo. Bumuntu paradigm and gender Justice: Sexist and anti-sexist trends in African traditional religions. **What men owe to women: Men’s voices from world religions**, p. 69-107, 2001.



NKULU-N'SENGHA, Mutombo. Bumuntu. **Encyclopedia of African religion**, p. 142-147, 2009.

WEST, Cornel. Curativo Hip-hop. **Capoeira-Humanidades e Letras**, v. 2, n. 1, p. 79-81, 2016.

\_\_\_\_\_. On Afro-American popular music: From bebop to rap. **Prophetic fragments**, p. 177-188, 1988.

\_\_\_\_\_. **Democracy matters: Winning the fight against imperialism**. Penguin, 2005

## (Mais ou menos) 10 livros para estudar a filosofia (luso)africana

Uma lista de cerca de 10 livros para uma aproximação da filosofia africana da lusofonia africana? Por que esse recorte? A história de colonização em comum nos traz um ponto de convergência que deveria ser levado muito a sério para quem quer desenvolver diálogos Sul-Sul efetivos e ir além da retórica de descolonização. Ler autores em português pode ser o caminho mais efetivo para pensar a filosofia como uma tarefa contextualizada, desenvolvida por pessoas que não reivindicam genialidade, nem multiplicam pressupostos para coçar aonde comicha ao invés do deboche do pensamento. Diz o provérbio ronga “*Unga hene dabu hi ku nwoy*” (Trate a sarna em vez de se entreter coçando).

Pra começar, nada melhor que seguir o trabalho dos pioneiros filosofia africana lusófona. Para isso, Severino Ngoenha é um autor mais do que necessário. E é muito importante ter um panorama da trajetória e lidar com o Grande Debate em torno da existência ou não da filosofia africana, do lugar da etnofilosofia, das perspectivas ideológicas e políticas dos que lutaram pela independência etc. É que a África lusófona chegou em grande medida atrasada neste diálogo, mas não pode contorná-lo como se não tivesse existido. Nesse sentido, indico o livro **Filosofia Africana Das Independências Às Liberdades** e o recente **Lomuku**. Ler estes dois livros vai te colocar com os temas que fazem parte dos debates e demandas atuais de descolonização, ou melhor, de desmame (*lomuku*) epistemológico e político.

NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana Das Independências Às Liberdades**. 1993.

NGOENHA, Severino **Lomuku**. Maputo: Publiflix Edições, 2019

O filósofo moçambicano José Paulino Castiano é outro autor pioneiro e indispensável. O seu **Referenciais da filosofia africana** é um livro que faz jus ao título buscando articular um campo de diálogos e problemas. A proposta de leitura dialética feita por Castiano é um caminho que continua sendo percorrido pelo autor.

NGOENHA, Severino Elias; CASTIANO, José P. **Pensamento engajado: ensaios sobre filosofia africana, educação e cultura política**. Editora Educar, 2011.

CASTIANO, José Paulino. **Referenciais da filosofia africana: em busca da intersubjectivação**. Novas Edições Acadêmicas, 2018.

O jornalista, filósofo e músico bissau-guineense Filomeno Lopes ocupa um lugar importante para se pensar as perspectivas da filosofia africana, tanto por sua proposta de *filodramática* que articula seu pensamento com a música, o teatro, a literatura etc.; quanto pela dimensão pragmática que herda de Amílcar Cabral, na necessidade de articular teoria e prática (melhor pensar para melhor agir). Filomeno também procura redescrever e dar continuidade a proposta de renascimento africano de Cheik Anta Diop, tomando o Egito Antigo como fonte originária da filosofia.

Infelizmente os livros em que Filomeno Lopes articula sua posição em relação ao Grande Debate estão em italiano (indico **E se l'Africa scomparisse dal**

**mappamondo?: una riflessione filosofica**). Mas dois outros livros trazem propostas e narrativas que merecem ser mais conhecidas e desdobradas: o diálogo com o cantor Bonga repensa o lugar da canção na luta de libertação e no processo de descolonização; e **Filodramática** que mostra a articulação entre Igreja Católica e a luta pela independência nos PALOP. Filomeno é o autor que de modo mais veemente insiste na articulação de um pensar a partir dos PALOP ( e não necessariamente em língua portuguesa).

LOPES, Filomeno. Bonga Kwenda: um combatente angolano da liberdade africana. 2013.

LOPES, Filomeno. **Filodramática: Os PALOP, entre a filosofia e a crise de consciência histórica. Maputo. Paulinas**, 2018.

LOPES, Filomeno. **E se l'Africa scomparisse dal mappamondo?: una riflessione filosofica**. 2009.

Muitos dos textos que indiquei podem estar inacessíveis. Como solucionar ou remediar esse problema? O livro do professor Ezio L. Bono traz uma articulação entre grande parte dos autores do Grande Debate e as perspectivas destes autores da África lusófona. A noção de *muntu* é o ponto de partida para a investigação de Bono que desenvolve uma aplicação da proposta de filosofia da sagacidade que precisa ser mais conhecida e debatida. O professor Ezio L. Bono disponibilizou seu livro on line para download.

BONO, Ezio L. **Muntuísmo: a ideia de pessoa na filosofia africana contemporânea**. Paulinas: Maputo, 2015.

Baixe aqui : [encurtador.com.br/loO03](http://encurtador.com.br/loO03)

O trabalho do escritor e filósofo angolano Luis Kandjimbo é que mais procura ampliar e articular as vozes contemporâneas das filosofias africanas anglófonas e francófonas. Seu recente livro **Filosofemas africanos** está acessível on line no Brasil e traz um mapeamento de questões e autores contemporâneos extremamente rico.

KANDJIMBO, Luis. **Filosofemas africanos**. Ancestre, 2021.

Ainda são raras as obras filosóficas de filósofas africanas lusófonas, por isso o livro **Ondjango** de Arminda F. Filipe é objeto de desejo de 10 entre 10 pessoas interessadas no tema no Brasil. O trabalho de escritoras como Paulina Chiziane e Odete Semedo podem ser um caminho para pensar com as mulheres africanas.

FILIPE, Arminda Fernando. **Ondjango: Do espaço público tradicional angolano - Alguns contributos para a Filosofia social e política africana**. 2017.

CHIZIANE, Paulina. **Niketche: uma história de poligamia: romance**. Leya, 2002.

É também incontornável o trabalho de Maria Paula Menezes e o livro **Epistemologias do Sul** (que organizou com Boaventura de Sousa Santos) efetiva sua proposta de diálogos Sul-Sul.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. São Paulo; Cortez; 2010.

Textos de autores clássicos como Amílcar Cabral, Mario de Andrade, Eduardo Mondlane podem ser encontrados na coletânea fundamental **Malhas que os impérios tecem** de Manuela Ribeiro Sanches.

SANCHES, Manuela Ribeiro. **Malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais**. Lisboa: Edições 70, 2011.

Autores como Luca Bussotti (que hoje trabalha no Brasil), Roberto Mancini e Patrícia Godinho Gomes também são companheiros de viagem que podem ajudar na aproximação da filosofia africana lusófona.

É claro que existem textos e autoras e autores que não conheço ou tenho acesso (como o livro sobre **Filosofias da Imigração - cosmopolitismo versus comunitarismo** da cabo-verdiana Irene dos Santos Cruz), por isso mesmo ampliar os diálogos é fundamental.

O site filosofia pop provavelmente também será um companheiro incontornável (seja pela série de entrevistas Djemberém<sup>63</sup> ou pelos textos de Severino Ngoenha etc.). Menção honrosa também para a série de entrevista sobre a COVID-19 em África desenvolvidos no podcast Vozes da UNILAB com episódios com Severino Ngoenha, Filomeno Lopes, Elisio Macamo e Maria Paula Meneses:

---

<sup>63</sup> Os episódios com Severino Ngoenha (Moçambique), Filomeno Lopes (Guiné Bissau), José Paulino Castino (Moçambique) e Luiz Kandjimbo (Angola) e Arminda Filipa (Angola) podem ser acessados aqui: <https://filosofiapop.com.br/tag/djemberem/>

<http://vozesdaunilab.unilab.edu.br/index.php/tag/covid-19/>.

p.s: o livro **Afrocentricidade: Complexidade e Liberdade** de Egimino Mucale é uma referência importante para quem quer conhecer o modo como essa proposta de pensamento tem sido recontextualizada em Moçambique.

# EMENTAS

A filosofia africana é no Bacharelado em Humanidades da Universidade da Integração da Lusofonia Afro-brasileira, no Campus dos Malês em São Francisco do Conde-Bahia uma disciplina obrigatória. Essa condição é excepcional em relação ao tratamento dessa disciplina no Brasil e, ao mesmo tempo, uma posição hoje frustrante dentro dos cursos que fazem parte do Instituto de Humanidades e Letras (de “engrenagem que não faz parte do mecanismo).

A partir de um livro de Severino Ngoenha<sup>64</sup> e outro de P. E. A. Elungu<sup>65</sup>, no segundo semestre de 2015 fui o primeiro professor a ministrar a disciplina de Filosofia Africana na UNILAB (então como optativa). A entrada desta disciplina no currículo já era resultado das mudanças epistemológicas e curriculares que uma universidade que faz parte de um projeto de Integração Sul-Sul precisa desenvolver. Já havíamos redescrito a famigerada “Filosofia 1” na disciplina “Filosofia como teoria e modo de vida” (isso significa abrir espaço para uma concepção mais ampla de filosofia que não fica presa necessariamente aos modelos teóricos/acadêmicos).

No Campus dos Malês, a partir de 2016, a adaptação do Bacharelado em Humanidades para a semestralidade gerou importantes mudanças em seu Projeto Pedagógico Curricular (PPC), com a possibilidade de que as estudantes

---

<sup>64</sup> NGOENHA, Severino Elias. *Filosofia Africana: Das Independências às Liberdades*. Edições Paulistas – África, Maputo, 1993.

<sup>65</sup> [62] ELUNGU P. E. A., *O despertar filosófico em África* (Tradução de Narrativa Traçada, revisão de José Miguel Cerdeira. Luanda, Edições Mulemba; Mangualde, Edições Pedagogo, 2014, 156p.



escolham ou não uma Área de Concentração para suas disciplinas optativas. O texto do PPC explicava a concepção do BHU-Malês: “propomos que o estudante tenha acesso às várias linguagens das humanidades num primeiro momento e, num segundo momento, escolha a sua trajetória de formação optando por seguir uma área de concentração temática ou seguindo objetivos formativos orientados por opções de vida e experiência pessoal. O Bacharelado em Humanidades oferecerá três áreas de concentração, que se alinham com a Missão e Diretrizes da UNILAB em cujos objetivos teóricos, metodológicos e interdisciplinares, estão confiados os estudos relativos às áreas de concentração em Estudos Africanos, Estudos da Diáspora e Estudos sobre Interseccionalidade de gênero, raça e classe”. Este projeto pedagógico foi avaliado MEC em 2017 ganhando a nota máxima (5)<sup>66</sup>, nele já estavam as ementas que aqui apresento: Filosofia como teoria e modo de vida (obrigatória); filosofia africana (obrigatória); filosofia africana pós-colonial (optativa da área de concentração de Estudos Africanos); filosofia afrodiaspórica (optativa da área de concentração de Estudos da diáspora); filosofia em afroperspectiva (optativa da área de concentração de Estudos sobre Interseccionalidade de gênero, raça e classe); além da presença da disciplina “filosofia da ancestralidade”, que já existia no contexto do curso de pedagogia.

Porém, no Brasil, como sentenciou Caetano Veloso, tudo é construção e já é ruína”, já que “nada continua”: o desenho do BHU foi totalmente refeito em 2018-2019 e as Áreas de Concentração interdisciplinares substituídas por perspectivas disciplinares (ao invés de um recorte de especialização interdisciplinar, privilegiaram no novo currículo a possibilidade de adiantar disciplinas da

---

<sup>66</sup> C.f. <https://unilab.edu.br/2017/08/21/bacharelado-em-humanidades-do-campus-dos-males-obtem-nota-maxima-em-avaliacao-do-mec/>

terminalidade). Isso destruiu o sentido das disciplinas que ainda aparecem no currículo do BHU, mas que não se vinculam as terminalidades. O BHU perdeu a sua dimensão orgânica e as disciplinas optativas vinculadas a filosofia africana passaram a ter oferta intermitente e descontinua (também porque na disputa por vagas de concurso os horizontes disciplinares se mantêm como “reservas de mercado”). Por isso, no papel, temos um projeto robusto de filosofia africana no BHU-Malês, que pode ser modelo e inspiração para outras iniciativas. Mas, efetivamente, ter a disciplina de filosofia africana como obrigatória tornou-se uma vitória de Pirro dentro do BHU-Males, já que seu próprio desenho e proposta se vinculam a um curso que não existe mais.

### **Filosofia africana**

(Obrigatória - 60 horas)

Bacharelado em Humanidades - UNILAB - Campus dos Malês.

**Ementa:** A filosofia e o multiculturalismo: o caso da filosofia africana; Tipos de filosofia(s) africana(s): etnofilosofia; filosofia sapiencial ou da sagacidade; filosofias ideológicas nacionalistas e pós-coloniais; filosofia profissional.

#### **Bibliografia básica:**

APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura.** Rio de Janeiro: Contraponto, 1997. P.E.A., Elungu. **Tradição africana e racionalidade moderna.** Luanda: Pedago/Mulemba, 2014.

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

MASOLO, Dismas A. **African philosophy in search of identity**. Indiana University Press, 1994.

**Bibliografia complementar:**

BELL, Richard H. **Understanding African philosophy: A cross-cultural approach to classical and contemporary issues**. Routledge, 2004.

COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). **The African Philosophy Reader**. New York: Routledge, 2002.

COPANS, Jean. **A longa marcha da modernidade africana**. Saberes, intelectuais, democracia. Luanda: Pedago/Mulemba, 2014.

EZE, Emmanuel Chukwudi (ed.). **African Philosophy**. Oxford: Blackwell, 1998.

EZE, Emmanuel Chukwudi (ed.). **Pensamiento Africano: Ética y Política**. Barcelona: Bellaterra, 2001.

EZE, Emmanuel Chukwudi (ed.). **Pensamiento Africano: Filosofía**. Barcelona: Bellaterra, 2002.

EZE, Emmanuel Chukwudi (ed.). **Pensamiento Africano: Cultura y Sociedad**. Barcelona: Bellaterra, 2005.

HALLEN, Barry. **A Short History of African Philosophy**. Bloomington: Indiana University Press, 2002.

IMBO, Samuel Oluoch. **An introduction to African philosophy**. Rowman & Littlefield, 1998.

P.E.A., Elungu. **O despertar filosófico em África**. Luanda: Pedago/Mulemba, 2014.

WIREDU, Kwasi (Ed.). **A Companion to African Philosophy**. Oxford: Blackwell, 2004.

**Bibliografia suplementar**

HAMPATÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (ed.). **História Geral da África I. Metodologia e Pré-história da África**. Brasília: Unesco, 2010.

IRELE, Abiola; JYIFO, Biodun. **The Oxford Encyclopedia of African Thought: Abol-impe**. Oxford University Press, 2010.

MAZRUI, Ali A; AJAYI, J.F Ade; BOAHEN, A. Adu; TSHIBANGU, Tshishiku. Tendências da filosofia e da ciência na África. In: MAZRUI, Ali A.; WONDJI, Christophe (eds.). **História Geral da África, VIII: África desde 1935**. Brasília: Unesco, 2010. p. 761-815.

MBEMBE, Achille. **África insubmissa. Cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial**. Luanda: Pedago/Mulemba, 2013.

MUDIMBE, Valentim. **A ideia de África**. Luanda: Pedago/Mulemba, 2013.

MUDIMBE, Valentin.Y. **A invenção da África**. Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento. Luanda : Pedago/Mulemba, 2013.

OBENGA, Théophile. La philosophie africaine de la période pharaonique 2780-330 avant notre ère. L harmattann, 1990.

### **Filosofia Africana Pós-colonial**

(60 horas – Área de Concentração: *Estudos Africanos*)

Bacharelado em Humanidades – UNILAB – Campus dos Malês

**Ementa:** A África e a razão científica moderna; Descolonização, tradição e intersubjetividade; Afropolitanismo e razão negra; Cosmopolitismo e ubuntu: democracia, consenso e tradição; Futuro pós-racial

### **Bibliografia:**

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Lisboa: Antígona: Lisboa, 2014.

MBEMBE, Achille. **Sair da Grande Noite. Ensaio sobre a África descolonizada**. Luanda: Pedago/Mulemba, 2014.

HOUNTONDJI, Paulin J. (Org.). **O antigo e o moderno: a produção do saber na África contemporânea**. Mangualde; Luanda: Edições Pedago; Edições Mulemba, 2014.

MAMA, Amina. “Será ético estudar a África? Considerações preliminares sobre pesquisa acadêmica e liberdade”. **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, p. 603-637, 2010.

MASOLO, Dimas A. **Filosofia e conhecimento indígena: uma perspectiva africana**. **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, p. 507-530, 2009.

RAMOSE, Mogobe B. Globalização e Ubuntu. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

**Bibliografia complementar:**

MBEMBÉ, J.-A. **On the postcolony**. Univ of California Press, 2001.

CORNELL, Drucilla. **Law and revolution in South Africa: Ubuntu, dignity, and the struggle for constitutional transformation**. Oxford University Press, 2014.

EZE, Emmanuel Chukwudi (ed.). **Postcolonial African philosophy: A critical reader**. Cambridge, Blackwell, 1997.

IRELE, Abiola; JEYIFO, Biodun. **The Oxford Encyclopedia of African Thought: Abol-impe**. Oxford University Press, 2010.

MASOLO, Dismas A. **Self and community in a changing world**. Indiana University Press, 2010.

MAMDANI, Mahmood. **Citizen and subject: Contemporary Africa and the legacy of late colonialism**. Princeton University Press, 1996  
OSHA, Sanya. **Postethnophilosophy**. Rodopi, 2011.

MUDIMBE, Valentin.Y. **A idéia de África**. Luanda: Pedago/Mulemba, 2013.

MUDIMBE, Valentin.Y. **A invenção da África**. Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento. Luanda: Pedago/Mulemba, 2013.

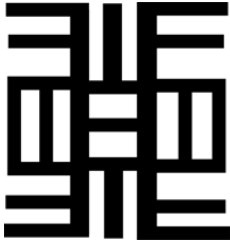
OSHA, Sanya. **African Postcolonial Modernity: Informal Subjectivities and the Democratic Consensus.** Springer, 2014.

OSHA, Sanya. **Kwasi Wiredu and beyond: The text, writing and thought in Africa.** African Books Collective, 2005.

WIREDU, Kwasi (Ed.). **A Companion to African Philosophy.** Oxford: Blackwell, 2004.



# Adinkras



**NEA ONNIM NO SUA A, OHU**

"Quem não sabe pode saber através da aprendizagem"

Símbolo do conhecimento, educação ao longo da vida e busca contínua pelo conhecimento

Fonte: Cloth As Metaphor por G.F. Kojo Arthur

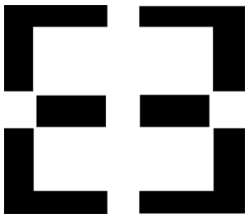


**NKONSONKONSON**

"Elo de corrente"

Símbolo de unidade e relações humanas

Um lembrete para contribuir para a comunidade, que na união reside a força



**WOFORO DUA PA A**

"quando você sobe uma boa árvore"

*Símbolo de apoio, cooperação e incentivo.*

A partir da expressão "Woforo dua pa a, na yepia wo" que significa "Quando você sobe uma boa árvore, você recebe um empurrão". Mais metaforicamente, significa que quando você trabalha por uma boa causa, você receberá apoio.





**SUBAN  
SESA WO**

Mudar ou transformar seu caráter

Este símbolo combina dois símbolos adinkra, a "Estrela da Manhã", que pode significar novo começo para o dia; colocada dentro da roda, representando rotação ou movimento independente.



**SANKOFA**

"Volte e pegue"

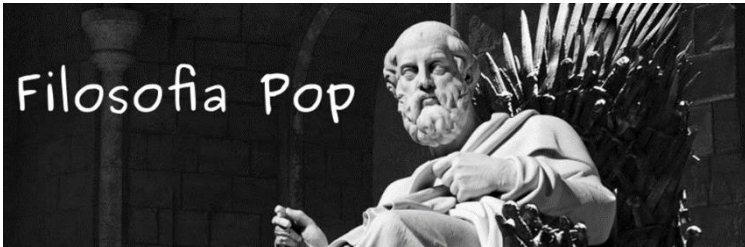
Símbolo de importância de aprender com o passado.

**Mais:**

"Jornada" em ideograma nsibidi



## Links



Escute o *podcast* de filosofia mais pop do Brasil  
Site : [www.filosofiapop.com.br](http://www.filosofiapop.com.br)

**Facebook:**

<https://www.facebook.com/podcastfilosofiapop>

**Instagram:**

<https://www.instagram.com/podcastfilosofiapop/>

**Twitter:** [https://twitter.com/filosofia\\_pop](https://twitter.com/filosofia_pop)

**Youtube:** <https://www.youtube.com/FilosofiaPop>



## O Autor



### **Marcos Carvalho Lopes**

Marcos Carvalho Lopes ([marcosclopes@gmail.com](mailto:marcosclopes@gmail.com)) nasceu em Jataí, Goiás. É pós-doutor em Literatura, Cultura e Contemporaneidade pela PUC-RJ; doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás e Licenciatura em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás. Trabalhou entre 2014-2021 na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB-BA). Atualmente é professor na Universidade Federal de Jataí (UFJ) em Goiás. Autor de *Canção, estética e política: ensaios legionários* (mercado de letras, 2012), *Máquina do Medo* (PUC-GO, 2013) e *botAfala: Ocupando a Casa Grande* (Pedro & João, 2019).

A filosofia pop e a filosofia africana se encontram numa mesma esquina do pensamento. Nessa encruzilhada, estão em questionamento a relação entre a filosofia como uma forma de vida/plano de imanência, incorporada em uma determinada cultura, e a filosofia como atividade acadêmica rigorosa e crítica. A tensão entre essas descrições da filosofia pede uma redescrição da atividade filosófica. Por conta desse lugar frágil, exposto, existem muitas dificuldades e disputa quando se trata de determinar como desenvolver uma disciplina de filosofia africana na academia. O cuidado para não repetir a busca metafísica de uma identidade reificada sobre o que seria o sujeito autêntico africano é uma necessidade, para não cair numa posição dogmática e redentora. Por isso mesmo, a articulação de uma série de questões como referência para o debate (com abertura para diversas respostas – mas não para todas ou qualquer uma), servem para situar algumas chaves interpretativas, sugerir direções nas quais desenvolver pesquisas, interrogações que vão ser pertinentes para quem estuda temas relacionados à África.



ISBN 978-65-5869-985-9



9 786558 699859 >