



Marcos Carvalho Lopes

Tcholonadur

**Entrevistas sobre
filosofia africana**





Tcholonadur
entrevistas sobre filosofia africana

Ada Agada (Nigéria), Adeshina Afolayan (Nigéria), Alena Rettová (República Tcheca), 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); Frederick Ochieng'-Odhiambo (Quênia), Godfrey Tangwa (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); Michael Onyebuchi Eze (Nigéria); MSC Okolo (Nigéria); Mofefi Kete Asante (EUA); Muyiwa Falaiye (Nigéria); Nathalie Ethoke (Camarões); Omatade Adgbibdin (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).

Marcos Carvalho Lopes
(ed.)



Tcholonadur
entrevistas sobre 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

Tcholonadur: entrevistas sobre filosofia africana. São Carlos: Pedro & João Editores, 2024. 431p. 16 x 23 cm.

ISBN: 978-65-265-0825-1 [Impresso]

978-65-265-0826-8 [Digital]

DOI: 10.51795/9786526508268

1. Tcholonadur. 2. Entrevistas. 3. Filosofia africana. I. Título.

CDD – 100/370

Capa: Petricor Design

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

Preparação dos originais e revisão: Giovanna Pozzer

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); Luís Fernando Soares Zuin (USP/Brasil).



Pedro & João Editores

www.pedroejoaoeditores.com.br

13568-878 – São Carlos – SP

2024

Para meu filho Ulisses e para todas as pessoas que me ensinaram a seguir o rio e acreditar no mar

Prólogo

Um provérbio *kamita* diz que não se deve nunca perturbar a atenção daquele que está engajado no seu trabalho, pois o Criador fala sempre através do trabalho bem feito. E de facto, que monumental, esta obra, bem pensada, bem projetada, diligentemente trabalhada, escrita e comunicada, que o Prof. Marcos Carvalho Lopes, após longos anos de tanto e paciente trabalho, audácia e abnegação, nos dá hoje como dom. Trata-se de uma obra sobre a figura, o papel e o objeto de estudo do *Tcholonadur*, ou melhor, o “*Hemouou*”, isto é, o “artesão” da “palavra criadora” (*Médou Nétcher*), e que para nós se revela fundamental num período particularmente difícil da história da nossa humanidade em geral e de modo particular do continente africano e latino-americano que estamos a viver, devido propriamente, em grande parte, a total “humilhação da palavra”(Ellul) em curso por toda a parte do planeta terra. Como Bissau-guineense só posso regozijar-me e expressar a minha imensa e reconhecida gratidão ao nosso autor, pela profunda releitura do carisma, da missão e do objeto de estudo do *tcholonadur* que ele nos oferece através desta sua extraordinária obra.

O ser humano é antes de mais, recorda Amadou Hampaté Bâ, a sua palavra. Já na sua XXIV máxima sobre o “bom uso da palavra”, Ptahhotep advertia os *tcholonaduris* da sua época, dizendo entre outros, o seguinte: se és um homem excelente de que se confia, que está sentado no conselho do seu senhor, reúne todos os corações para “*Saq-ib*”, que significa a perfeição. Ou melhor, *tcholonadur* só é um artesão da perfeição quando é um sujeito confiante, seguro de si, capaz de criar harmonia na sede do Conselho do seu senhor onde está sentado e onde representa a “boca, o ouvido e os olhos do seu senhor” perante o povo, e por

isso mesmo ele/a está sempre atento/a à sua boca e sobretudo a sua língua, pois sabe muito bem, que o silêncio é muito mais útil do que o bati papo que às vezes está na origem da “filosofia do feitiço”; fala somente quando sabe que da sua palavra trará “*Ouhá*”, isto é, uma solução, para a sua comunidade vital; quando tem consciência que o peso da sua palavra, reside no fato de ser sempre uma palavra criadora, uma palavra-ação concreta; ou melhor quando é consciente que ele é depositário daquela palavra libertadora que faz derreter os corações endurecidos, capaz de desatar um nó social não biófilo e sobretudo de esclarecer um problema comunitário que aflige o coração e a mente das pessoas. É neste preciso sentido que *tcholonadur* deve ser sempre um/a excelente “*hemouou*”, artesão, isto é, aquele/a capaz de trabalhar a palavra como algo material, aquele/a que fala no Conselho enquanto boca, orelha e olhos do seu senhor perante o seu povo e tem perfeitamente consciência do significado autêntico, do valor, do peso da sua arte de usar da palavra; sabe que o falar é o mais difícil de qualquer outro trabalho ou missão que existe na face da terra. Enfim, *tcholonadur* é aquele/a que melhor personifica, interpreta, derrete, explica corretamente esta máxima ptahhotepiana da arte e do “bom uso da palavra”, pois ele/ela é o único/a a conferir autoridade à palavra criadora: quando ele/a aceita de assumir responsabilmente a sua missão de *tcholonadur* e a missão do seu objeto de estudo, ele/a é o/a único/a capaz de colocar a palavra no palito e orientar a humanidade para uma filosofia finalmente sem feitiço.

Neste sentido, *tcholonadur* é, no seio da sua comunidade de vida, um *malâkhr*, que significa, um enviado, um mensageiro, um servidor, um anjo da guarda do “*Médou Nétcher*” no seio da sua comunidade de vida e por conseguinte o anjo da guarda, um/a servidor/a do *Maat* (verdade – equidade – justiça – equilíbrio), do *Ubuntu* (o nós estamos juntos como criaturas da mesma mãe terra) e do *Bambarâm* (o Pano materno: nós somos chamados a viver em fraternidade e sororidade) no seio da própria comunidade de vida e como humanidade em geral. De fato, na língua *kamita*, *Maat* significa também, conduzir, dirigir, guiar, orientar e/ou enviar, do

mesmo modo que *Akhr* significa um espírito divino, luminoso e/ou glorioso. Por conseguinte, podemos dizer que *Tcholonadur* nas sendas de *Maa Akhr* significa o Enviado do divino, o servidor do divino, o anjo da guarda da comunidade de vida. E este é de fato o verdadeiro significado do tcholonadur, da sua missão e do seu objeto de estudo que nos revela Marcos Carvalho Lopes nesta sua fantástica obra e de que tanto necessitávamos para ajudar a fazer face aos desafios dos novos ventos do panafricanismo do nosso século XXI, que nos são lançados a partir, novamente, da África ocidental de modo particular. E a este respeito, o autor nos deixa uma lição metodológica e em termos de conteúdo, bastante importante: o longo percurso por ele percorrido por quase todos os ângulos do continente africano para convidar os seus interlocutores a tomar parte do “Djemberem” dos *tcholonaduris* do nosso continente, sobre a possibilidade de uma “filosofia sem feitiço” para a África no mundo contemporâneo, independentemente das quadrantes linguísticas coloniais e regionais, é um exemplo para nos recordar que mesmo quando os rios nos impedem de os atravessar, eles nunca nos impedem de procurar contorná-los; também porque os percursos das estradas, dos rios não são nunca longínquos ou difíceis de atravessar, quando amamos de verdade, as pessoas que queremos ir visitar. No fundo, o *tcholonadur* Marcos Carvalho, sabia de ir encontrar gente e lugares que ele tanto ama, revelando, desta forma, um imenso amor aos nossos países e povos. Disso lhe somos eternamente gratos.

Filomeno Lopes

é nascido na Guiné-Bissau, jornalista da Rádio Vaticano e Doutor em Filosofia e Ciências de Comunicação Social. É autor de importantes obras sobre a Filosofia Africana como “Filosofia em volta do fogo” (2001), “Filosofia sem feitiço” (2004), “E Se a África desaparecesse do Mapa Mundo?, Uma reflexão filosófica” (2009), “Da mediocridade à excelência: reflexões filosóficas de um imigrante africano” (2015), “Filodramática: os Palop, entre a filosofia e a crise de consciência histórica” (2019) e “Non amo i razzisti dilettanti” (2020).

Prefácio

Este livro é uma antologia, como sugere o subtítulo, de “entrevistas sobre a Filosofia Africana” sistemática contemporânea. Marcos Carvalho Lopes, um militante engajado da Filosofia Africana no Brasil, é o *tcholonadur* (o mensageiro) que, na sua tríplice função de entrevistador, tradutor e editor, transporta as mensagens dos entrevistados para os espaços “geo-epistemológicos” de expressão portuguesa. Que mensagens o livro revela, para que finalidade o faz assim como que tipo de *tcholonadur* – embusteiro, intriguista ou fiel amante do seu povo, dos emissores e destinatários das mensagens – vislumbra são questões que apelam para um debate posterior. Os entrevistados são trinta e três profissionais de Filosofia Africana marcados pela diversidade de raça, língua, género, proveniência, faixa etária, experiência, local de trabalho e perspectivas filosóficas bem como pelo facto de não serem de expressão portuguesa.

As questões colocadas aos entrevistados, cuja pertinência e urgência são relativas a contextos socio-históricos e a idiosincrasias subjectivas, são oito. Elas traduzem as inquietações e prioridades do editor e, quiçá, da filosofia afro-brasileira, e podem ser coligidas em três grupos relativamente distintos. No primeiro, estão as subjectivas e de mera curiosidade, sobre as experiências do primeiro contacto com a Filosofia Africana das pessoas entrevistadas, que filósofo/a seu conhecido é considerado mais importante e preferências relativamente aos filósofos africanos. No segundo grupo figuram questões mais temáticas da Filosofia Africana: actualidade ou não da questão da identidade e desenvolvimento desta área disciplinar, questões actuais, como sejam a abordagem da Filosofia Africana sobre as temáticas de género e identidade sexual e, mais concretamente, a relação do

feminismo e *mulherismo* com a Filosofia Africana. O derradeiro grupo, hipoteticamente o que justifica a elaboração deste livro, é mais voltado para a criação de uma agenda futura. Lida com a (im)possibilidade de unidade na Filosofia Africana tendo em conta o factor linguístico e o predomínio dos EUA e do Caribe *versus* a quase inexistência do Brasil e dos Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa no debate.

O livro editado por Lopes é um contributo valioso para o estudo da Filosofia Africana por falantes da língua portuguesa. Primeiro, o editor congutina tão diferentes e distantes filósofos no mesmo livro e em torno das mesmas questões. Isso alarga a lista de autores estudados na «lusofonia», enriquece o acervo bibliográfico e a compreensão das temáticas que são objecto da entrevista. Segundo, ele vale, *mutantis mutandi*, pelo recurso a um método caro às ciências sociais, à sagacidade filosófica de Henry Odera Oruka, à filodramática de Filomeno Lopes e à intersubjectivação de José Castiano, o da entrevista, combinado com uma breve revisão biobibliográfica de cada entrevistado. Este método rompe as fronteiras canónicas da Filosofia em geral e da Africana em particular, acolhendo novas linguagens e formas de fazer Filosofia. No caso deste livro, ele é combinado com o uso de endereço eletrónico. Em terceiro lugar e não menos importante, ele é apetecível pelas provocações temáticas feitas pelo *tcholonadur* e pelas ideias arroladas pelos entrevistados.

Os temas sugeridos pelas questões do editor têm um sentido digno de realce. As questões da definição e do primeiro contacto com a Filosofia Africana remetem à autoconsciência do entrevistado sobre o seu ser filósofo e fazer filosófico, contra a ideia de uma filosofia espontânea ou sem filósofos; a questão de identidade e desenvolvimento da Filosofia Africana remete à tomada de consciência sobre a história recente da Filosofia Africana; a pergunta sobre as questões actuais da Filosofia Africana suscita o situar-se do filósofo no seu tempo, evitando anacronismos; a questão sobre o feminismo e o *mulherismo* apela para a sensibilidade a um dos problemas sociais actuais a que a

Filosofia não se deve furtar de debater; as questões do filósofo africano mais importante e preferido apelam para a necessidade de respeito pelos companheiros de luta (predecessores e actuais); finalmente, a questão sobre as fronteiras linguísticas chama para a unidade das pessoas fazedoras da Filosofia, para o caminhar juntos. Estas questões suscitam e outras que se afiguram fundamentais: qual é o lugar do Brasil e da “lusofonia” na história da Filosofia Africana contemporânea e, acima de tudo, qual é o estatuto da Filosofia Africana nos *curricula* da educação formal secundária e superior e nas vidas dos nossos povos e Estados. É possível falar de uma educação e um viver afrocentrados?

A profundidade de algumas das respostas às questões dadas não deixa nada a desejar relativamente a outras filosofias. São respostas sistematizadas, reflexivas e críticas. Algumas delas concorrem para a descolonização não apenas da Filosofia Africana, mas de toda a Filosofia bem assim das relações entre géneros, classes sociais, raças, culturas e civilizações. Outrossim, em cada grupo de questões são notórias a perspectiva filosófica de cada entrevistado e as divergências entre eles, o que desmitifica as acusações de unanimidade, dogmatismo e *acriticidade* na Filosofia Africana e reforça a sua *filosoficidade*. São exemplos loquazes as diferentes posições sobre a *esgotabilidade* ou não do debate em torno da identidade no desenvolvimento da Filosofia Africana e a relação, significado e lugar dos debates de género, entre feministas e mulheristas, na mesma filosofia. Não há dúvidas de que este livro vai impulsionar o estudo da Filosofia Africana nos estudantes e estudiosos dos países de expressão portuguesa, mesmo e mormente na mais vanguardista das escolas desses países, a moçambicana. Bem-haja ao editor!

Severino Elias Ngoenha & Ergimino Pedro Mucale
Maputo, Agosto de 2023.

Sumário

Introdução	17
Ada Agada e a disposição para filosofar	31
Yusef Waghid e a filosofia africana da educação	39
Tanella Boni e as mulheres na filosofia africana	47
Sanya Osha e a recontextualização da filosofia africana	59
Mechthild Nagel e a Ética Ubuntu aplicada à Justiça Delphine	75
Abadie e a África como caminho de reconstrução da filosofia	83
Godfrey B. Tangwa, uma perspectiva africana da filosofia	93
Mofefi Kete Asante, uma obra na tradição de Maat	103
Adeshina Afolayan e a filosofia africana fora da caverna	111
Fernando Proto Gutierrez e o diálogo entre África e Abya Yala	121
Leonhard Praeg e a retrodicção da filosofia africana Omotade	129
Adegbindin e o Ifá como filosofia	141
Samuel Wolde-Yohannes e o debate sobre a filosofia etíope	159
Bayibayi Molongwa: nós da egiptologia e filosofia africana	163
Bruce Janz e o lugar da filosofia africana	173
Louise Müller e o jogo da filosofia africana	183
Albert Aoussine: a filosofia africana sem condescendência	195
Muyiwa Falaiye: a filosofia africana como Grundnorm dos estudos africanos	203
Phambu Ngoma-Binda e a inflexão da filosofia africana	211
Polikarp A. Ikuenobe e a perspectiva comunal da filosofia africana	223
Antonio de Diego González e a filosofia africana não-eurófona	231

Jonathan O Chimakonam e a filosofia africana como construção de sistemas	243
Nathalie Etoke, a filosofia e a melancolia africana	259
Herman Lodewyckx e a filosofia como hermenêutica da situação existencial africana	267
Issiaka-P. L. Lalèyê e a restituição da filosofia africana	277
Romuald Évariste Bambara e a filosofia africana como Utopia	289
MSC Okolo e a literatura como filosofia africana	311
Kasereka Kavwahirehi e a filosofia africana como descolonização do universal	319
Seloua Luste Boulbina: travessias transatlânticas?	331
Ayodeji Ogunnaike e a (im)pureza da filosofia africana	345
Frederick Ochieng'-Odhiambo: a sagacidade como caminho para a filosofia africana	355
Grivas M. Kayange e as perspectivas da filosofia africana	387
Alena Rettová e as filosofias africanas afrofônicas	393
Michael O. Ezé e a dádiva da humanidade que devemos uns aos outros	405
Sobre o autor	431

Introdução

Si cego falau no flertcha n utru, sibi i masa pedra
(se um cego te convidar para uma batalha de pedras,
saiba que ele tem mais pedras debaixo dos pés)

A pandemia da covid-19 teve efeitos potencialmente disruptivos, impondo o isolamento social e a mudança de hábitos. Naquele momento, na posição de professor da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (UNILAB), responsável pela disciplina de filosofia africana, desenvolvi duas iniciativas complementares para adensar o campo de debates no Brasil: (1) uma série de entrevistas, que denominei *Djemberém* (cabana de conversação em Guiné-Bissau, um espaço em que se exerce a palavra (*palabre*) em busca de construção de consenso que restaurem a harmonia da comunidade) no formato de podcast com pessoas que desenvolvem a filosofia africana em espaços da África lusófona¹; e (2) e uma série de entrevistas com pessoas que desenvolvem a filosofia africana fora da lusofonia, chamada de *Tcholonadur* e que resultaram neste livro.

Embora estes projetos não sejam resultados de iniciativas institucionais, é preciso reconhecer como o contexto da UNILAB foi importante para seu desenvolvimento. Trabalhando no Campus dos Malês, que fica em São Francisco do Conde, na Bahia, vivenciava

¹ O episódios com Severino Ngoenha (Moçambique), Filomeno Lopes (Guiné Bissau), José Paulino Castino (Moçambique), Luiz Kandjimbo (Angola), Ergimino Mucale (Moçambique), Arminda Filipa (Angola) e Jessemusse Cacinda (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.unilab.edu.br/index.php/tag/covid-19/>.

uma encruzilhada de saberes: por um lado, o Recôncavo Baiano é uma região extremamente rica culturalmente (origem da capoeira, samba de roda, candomblé, maculelê etc.) e com uma base de matriz africana, com a população de maioria negra (sendo São Francisco do Conde, com 90% da população, a cidade mais negra do Brasil); por outro lado, os estudantes da África lusófona (Angola, Moçambique, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe e Cabo Verde) vinham de lugares diferentes do continente, mas tendo em comum a língua e colonização portuguesa. O que esse encontro de culturas pode significar em termos de possibilidades epistemológicas e de potencialização de saberes é algo ainda a se desvendar. Mas, quando desafiado pelos estudantes a trabalhar filosofia africana, o que pediam era também que as questões e o horizonte cultural que vivenciavam no continente não fossem ignoradas em favor do que no Brasil se imaginava ser a África. Também, que as diferenças que fazem diferença pudessem ser consideradas, para um tipo de solidariedade mais efetiva possa se articular.

Nessa introdução quero explicar a forma como essas entrevistas foram realizadas e algumas das dificuldades decorrentes da metodologia empregada; e, por fim, responder sobre o significado do termo *Tcholonadur* e como ele ilustra uma possibilidade de diálogo filosófico intercultural.

Este livro reúne 34 entrevistas realizadas com pessoas que trabalham com a filosofia africana fora do contexto da lusofonia. Essas entrevistas foram realizadas por e-mail a partir de um questionário fechado com 8 perguntas, que pedem uma apresentação da abordagem e contexto em que cada qual desenvolve seu trabalho; descrição de quais problemas considera relevantes; como articula e se situa em relação a história recente da filosofia africana e seus debates; e, finalmente, como pensa a ausência de diálogo mais efetivo com o Brasil e o contexto da lusofonia africana. As perguntas foram as seguintes:

- Como você define a filosofia africana?
- Como entrou em contato com a filosofia africana?

- No início, a busca pela identidade era o mote para o desenvolvimento da filosofia africana. Essa busca está desatualizada?

- Em sua perspectiva, que questões movem a filosofia africana hoje?

- Como você vê as disputas sobre mulherismo e feminismo em relação à filosofia africana? Como a filosofia africana aborda as questões relacionadas às diferenças de gênero e identidade sexual?

- Das/os filósofas/os africanas/os que você conheceu pessoalmente, qual é o mais importante em sua opinião?

- Qual é a/o sua/seu filósofa/o africana/o favorita/o?

- O Brasil é o país com a maior população negra fora da África. Entretanto, no diálogo da filosofia africana, as vozes dos EUA e do Caribe são geralmente ouvidas, mas não as do Brasil. Esse também é um problema comum em relação à África de língua portuguesa. Em termos práticos, as fronteiras linguísticas são divisões para a filosofia africana ou é possível articular uma unidade que leve em conta esses espaços?

Em setembro de 2020 comecei a buscar/selecionar contatos e a enviar e-mails pedindo entrevistas para pesquisadores que trabalham com filosofia africana em inglês, francês e espanhol. Em novembro de 2020 publiquei a primeira tradução deste projeto que seguiu por mais de um ano recebendo respostas, sendo a última tradução publicada na internet em Março de 2022.² A entrevista com o filósofo nigeriano Michael Onyebuchi Eze é a única inédita e foi transcrita através de uma conversa realizada na forma de *live* mediada pelo professor Paulo Donizéti Siepierski.

Busquei contactar autores da África anglófona e francófona, para romper as fronteiras de mútuo desconhecimento que geralmente existe entre essas tradições. Também procurei autores

² A entrevista com Sanya Osha incorporou algumas conversas que tivemos por e-mail dando origem a seguinte publicação: LOPES, Marcos Carvalho; OSHA, Sanya. Aguda Blues, from Salvador de Bahia to the Gulf of Benin: Marcos Carvalho Lopes Interviews Sanya Osha. *Journal of World Philosophies*, v. 6, n. 1, p. 174–182-174–182, 2021.

que trabalham com a filosofia africana em países da Europa, Estados Unidos e América Latina. Originalmente são 21 entrevistas em inglês, 10 em francês e 3 em espanhol. Apesar do esforço para entrevistar filósofas, o desequilíbrio de gênero do resultado não deixa de ser um problema: 8 entrevistadas, sendo 4 de nacionalidades africanas. Tendo em vista a impossibilidade de cobrir todos os contextos de debate, procurei abordar o espaço nigeriano de forma mais densa (com 10 entrevistas), escolha justificada pela quantidade relevante de autores e escolas filosóficas. A condição paradigmática da filosofia africana na Nigéria pode ser comprovada a partir do livro *The Palgrave Handbook of African Philosophy* (Springer, 2017), editado por Toyin Falola e Adeshina Afolayan, obra que foi uma das bases para coleta de contatos. Em ordem alfabética, as pessoas entrevistadas foram:

Ada Agada (Nigéria);
Adeshina Afolayan (Nigéria);
Alena Rettová (República Tcheca);
Albert Aoussine (Camarões);
Antonio de Diego Gonzales (Espanha);
Ayodeji Ogunnaike (Nigéria);
Bayibayi Molongwa (Guiné Equatorial);
Bruce Janz (Canadá);
Delphine Abadie M. (Canadá);
Fernando Potro Gutierrez (Argentina);
Frederick Ochieng'-Odhiambo (Quênia);
Godfrey Tangwa (Camarões);
Grivas Muchineripi Kayange (Malawi);
Herman Lodewyckx (Bélgica);
Issiaka-P. Latoundji Lalèyê (Senegal);
Jonathan Chimakonon (Nigéria);
Kasereka Kavwahirehi (República Democrática do Congo);
Leonhard Praeg (África do Sul);
Louise Muller (Holanda);
Mechthild Nagel (EUA/Alemanha);
Michael Onyebuchi Eze (Nigéria)

MSC Okolo (Nigéria);
Mofefi Kete Asante (EUA);
Muyiwa Falaiye (Nigéria);
Nathalie Ethoke (Camarões);
Omatade Adgbibdin (Nigéria);
Phambu Ngoma-Binda (República Democrática do Congo);
Polikarp Ikuenobe (Nigéria);
Romuald Bambara (Burkina Faso);
Samuel Wolde-Yohannes (Etiópia);
Sanya Osha (Nigéria);
Seloua Luste Boulbina (França/Argélia);
Tanella Boni (Costa do Marfim);
Yusef Waghid (África do Sul)

O método e a forma de abordagem deste trabalho geraram alguns problemas: (1) as questões fechadas acabaram limitando as possibilidades de conversação, já que muitos autores não trabalham com "filosofia", mas com uma perspectiva mais ampla de pensamento africano (que rompe com as fronteiras disciplinares); (2) algumas das questões acabaram se mostrando redundantes ou de difícil tradução. É o caso do questionamento sobre a filósofa ou filósofo mais importante ou aquele de que mais gosta, que pensada inicialmente em inglês não trazia a questão da diferença de gênero (problema que repercute em todo processo de tradução); a adjetivação de "africana" também gera tensões entre quem pode fazer ou faz parte da filosofia africana (por exemplo, Seloua Bolbina fala pelo norte da África e sua exclusão; o espanhol Antonio de Diego Gonzales, trabalha com as tradições muçulmanas etc.); (3) nem sempre as questões eram as mais indicadas para as pessoas entrevistadas, por se chocarem com pressupostos ou proporem um tipo de fechamento/definição, que muitas vezes não é o que a atividade filosófica exige. Por isso alguns convidados se recusaram a tratar de determinadas perguntas, fundiram respostas ou corrigiram o caminho do questionamento (ou os termos das perguntas).

Muitas das pessoas convidadas, com razão, estranharam esse projeto. que parte de um contato por e-mail, feito por alguém desconhecido, de um espaço periférico e com uma proposta inusitada: a tradução e publicação em um site na internet (filosofiapop.com.br) e a possibilidade de posterior publicação em livro. Neste contato eu explicava o interesse em promover a filosofia africana no Brasil indo além das idealizações tão comuns (e necessárias) na diáspora, destacando a possibilidade de dialogar com o público brasileiro e de língua portuguesa; e necessidade de ajuda para adensar os debates em torno das filosofias africanas e de cooperação com o esforços de institucionalização de projetos como o da UNILAB em um momentos em que perspectivas de extrema direita ameaçam qualquer iniciativa de educação emancipatória, inclusiva e antirracista. Diante do contexto de pandemia todas as pessoas que receberam essa “carta” do Brasil entendiam de modo forte a necessidade política de responder. Por motivos diversos, muitas respostas prometidas não se efetivaram, mas unanimemente recebi palavras de incentivo e a compreensão da importância de construir caminhos de diálogo.

Um ditado bissau-guineense ensina que devemos nos precaver quando somos desafiados por um cego para um confronto em que uma pessoa lança pedradas em direção à outra: com certeza o desafiante escondeu pedras próximas aos seus pés. Quando nos dispomos a encarar o embate com a filosofia acadêmica, com o objetivo de justificar a pertinência da filosofia africana, temos que lidar com uma situação de desigualdade vinculada tanto ao racismo e busca de manter privilégios, quanto ao cinismo de quem não quer desvalorizar seu capital cultural e perder possibilidades de emprego.

A abordagem da filosofia africana tem dificuldades específicas, nas formas de inclusão e representatividade que precisam se desviar da comodificação (transformação em mercadoria) da diferença, tomada como algo exótico e incomensurável, resultando em uma guetificação paradoxal, com uma inclusão excludente (geralmente, tomando algum nome da

moda como sendo um “ente privilegiado” que sintetiza e incorpora tudo que se precisa citar para cumprir as demandas do momento). Nalguns casos, com formas de autoindulgência sem resultados que vão além de uma espécie cada vez mais comum de *ubuntu neo-liberal*, que inverte a fórmula tradicional zulu “eu sou, porque nós somos”, e afirma, que “nós somos, porque EU sou”. Noutros casos, para além dessa “visibilidade segregada” teorizada por Stuart Hall, que por meio da “representatividade” atende as demandas do mercado, criamos um tipo de exclusão mais eficaz e tipicamente brasileira, pois resolve (ou melhor, dissipa) a questão de maneira cordial: realizam-se mesas-redondas, como uma forma de carnaval epistemológico, que aparentemente inverte “a ordem natural das coisas”, as pessoas falam, mas não são ouvidas e as práticas se mantêm inalteradas. Chamo isso de *invisibilidade segregada*, porque o que é mais visível torna-se invisível, pois efetivamente não faz parte do jogo.

Em contraste com a *dupla-consciência* que permeia as abordagens da filosofia afro-americana e de outras tradições diaspóricas, no Brasil, aqueles que desejam contemplar a filosofia africana precisam lidar com uma *dupla-alienação*: (1) não fazemos parte de uma tradição reconhecida de debates e produção filosófica. Abordar a filosofia africana também implica considerar a filosofia de maneira contextualizada, questionando o discurso que pressupõe o universalismo da filosofia europeia e desafiando as práticas coloniais de superioridade e submissão. Isso demanda dar espaço às vozes que foram injustamente ignoradas. Se você reconhece que o cânone filosófico foi moldado e institucionalizado com base em modelos racistas e sexistas, mas não faz nada pessoalmente para modificar essa realidade, de acordo com Jay L. Garfield, mesmo que de forma passiva, você está perpetuando o racismo e/ou sexismo. O problema é que a maioria silenciosa da academia brasileira não reconhece a filosofia africana como filosofia. Como resultado, o impasse persiste, e a maior parte das pesquisas neste tema continuam sendo realizada fora dos departamentos de filosofia. Aqueles que se dedicam ao tema

geralmente estão em outras áreas, como educação, antropologia etc. Aqueles com formação linear em filosofia que buscam dialogar com a filosofia africana/afro-brasileira são vistos com ceticismo e desconfiança, o que é compreensível, dadas as circunstâncias.; e (2) não possuímos a identidade racial como um elemento explícito, como ocorre nos EUA. A tecnologia do racismo por denegação, nega a existência ou a relevância das questões raciais, minimizando ou ignorando a discriminação racial e suas consequências (muitas vezes alegando que vivemos em uma sociedade pós-racial ou que o racismo é um problema do passado). O racismo por denegação pode se manifestar pela recusa em reconhecer a existência do racismo; a desvalorização das experiências e perspectivas das pessoas racializadas; a negação do privilégio branco; e a rejeição de ações afirmativas destinadas a corrigir desigualdades raciais. Ao negar a realidade do racismo, essa postura perpetua estereótipos, a discriminação e a exclusão, contribuindo para a manutenção das desigualdades existentes.

O estudo e ensino da filosofia africana no Brasil tende a seguir o caminho comum dos estudos africanos na diáspora, destacando aspectos da herança cultural que estão encarnados em práticas de resistência e reinvenção, que traduzem a violência e opressão do racismo, em afirmações da vida e da solidariedade que vincula a população afrodescendente. Deste modo, a África que é reinventada e celebrada não funciona como uma busca por correspondência com os contextos e questões vivenciadas hoje pelas pessoas no continente africano.

O questionamento do lugar da história da filosofia e de qual história da filosofia ensinamos, vem sempre acompanhado do lance dramático dos que, de modo estridente, preferem negar a necessidade de estudar *qualquer* história em nome do aprender a filosofar como prática direta. Nesta via, de negar o valor da história da filosofia, muitas vezes tratam de defender a inovação em um sentido tão radical, que cada qual deve criar os seus próprios termos-conceitos, e que o debate é coisa de ressentidos (e a crítica é sempre um ataque pessoal). Quando a filosofia africana é tomada

deste modo, é fácil desconsiderar tudo aquilo que não cabe em nossa experiência imediata, desenvolver discursos acríticos, em que o jogo de pedir e dar razões é menos relevante do que a autoafirmação.³ Caindo numa perspectiva não-histórica, de forma acrítica, repete-se o gesto moderno e colonial ao afirmar um tipo de sujeito africano eterno e imutável ou com categorias cognitivas incomensuráveis, desconhecendo os debates e posições diversas que fazem parte da filosofia africana.

A narrativa do Grande Debate que inaugura a filosofia africana acadêmica no século XX precisa ser conhecida para que não repitamos muitos dos problemas que neste debate foram superados ou redescritos. Lewis R. Gordon (2015) chega a defender que é esta narrativa que deve fundamentar os estudos africanos. O filósofo moçambicano, Severino Ngoenha, ao narrar essa trajetória no livro *Das Independências às Liberdades: filosofia africana*, de 1993, inaugura essa possibilidade de apropriação reflexiva dos debates sobre a filosofia africana em língua portuguesa. Mas, estaríamos no Brasil prontos para ler o livro de Ngoenha e dialogar com suas questões? Ou seria melhor deixá-lo de lado, como um esforço que cai na tradição de fazer história da filosofia, mais do que efetivamente filosofar? Mas, seria possível efetivamente filosofar ignorando os debates que moldaram o campo da filosofia africana?

O filósofo e jornalista bissau-guineense Filomeno Lopes (2004) em seu livro *Filosofia Senza Feticci* entrevistou diversos nomes da filosofia, comunicação, história e sociologia africanas, assim como da filosofia da libertação latino-americana (como Raul Fournet Betancourt e Enrique Dussel), procurando os caminhos de articulação de uma filosofia que reconheça e enfrente os dramas de vida e morte que afetam a maior parte das populações do Sul Global, em meio a guerras fratricidas que devoram a possibilidade

³ O que contrasta com a proposta criativa da Escola Conversacional de Jonathan Chimakonam, que ao mesmo tempo em que incentiva a criação de sistemas filosóficos criativos, não renuncia à formação filosófica e à construção dialógica do conhecimento.

de futuro, a naturalização da desigualdade, da arbitrariedade e da violência constituem uma encarnação do Mal que precisa ser enfrentada/pensada. A filosofia fetichista, com as suas formas de pensamento refinado e autoindulgente, ignora e – por omissão – reforça a manutenção deste quadro de colonialidade. O diálogo proposto com as entrevistas é uma forma de gerar comunicação e reconhecimento e reforçar a luta em comum pela vida, contra a formas de desumanização e morte.

É um pressuposto deste projeto a abordagem desenvolvida por Samuel Olouch Imbo (1998) em seu livro *An introduction to African philosophy* que apresenta a filosofia africana partir de cinco perguntas fundamentais: “o que é filosofia africana?”; “a filosofia africana é única?”; “a etnofilosofia é realmente filosofia?”; quais são as línguas/linguagens da filosofia africana? e “quais as relações entre a filosofia africana e as filosofias feministas e afro-americanas?”. A abordagem que descreve possibilidades diversas de resposta é extremamente didática e considero que contribui para gerar uma espécie de paradigma que oriente as pesquisas e a socialização dos debates sobre a filosofia africana. As respostas podem ser sempre recontextualizadas, como fiz no livro *Conversas com notas de rodapé: questões para a filosofia africana* (LOPES, 2022).

Então, falar em filosofia africana não é somente desafiar a colonialidade e seus pressupostos racistas, mas colocar em questão a agenda, os interlocutores, as questões e a forma desta disciplina, que geram ou repercutem desigualdades e injustiças, por meio do silenciamento ou ridicularização. Neste quadro, não é por acaso que as leis 10.639/2003 e 11.645/2008, que estabelecem o ensino de "História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena" na educação básica, não tiveram impacto significativo nas instituições acadêmicas brasileiras de filosofia. A legislação não provocou alterações nas disciplinas da grande maioria dos cursos, não geraram oportunidades de trabalho especializado e não incentivaram pesquisas nos programas de pós-graduação em Filosofia.

O nome *tcholonadur* marca uma perspectiva sobre a possibilidade de diálogo intercultural, que em muito se justifica

pela experiência docente vivenciada na UNILAB. Em março de 2016, por ocasião da realização do primeiro Seminário de Filosofia Africana (organizado junto com o professor Bas'Illele Malomalo (UNILAB) e participação do professor Willis Santiago Guerra Filho (UNIRIO)), em minha palestra “Muntu e Lusotopia” tomei como mote a língua portuguesa como traço em comum que permitiria pensar a filosofia na UNILAB. Porém, logo nos debates os estudantes problematizaram a direção de minha investigação: apesar da língua oficial portuguesa ser um traço em comum, a maioria dos estudantes não tinham essa como sua língua materna ou aquela que usam no cotidiano. Partir do português seria naturalizar uma dimensão colonizada como ponto de partida para pensar o que temos em comum.

A experiência de desenvolvimento do projeto de extensão botAfala, em que utilizamos o hip-hop como ferramenta para construção de uma educação democrática mostrou que a questão da língua merecia muito mais cuidado. Na hora de compor canções, os rappers sempre utilizavam sua língua materna quando pretendiam transmitir aspectos emocionais mais intensos, recados mais fortes etc. Por isso, para dialogar é preciso aceitar essa mediação, perguntar e procurar entender o outro em sua alteridade, e não na busca por reduzi-lo ao mesmo.⁴

Tcholonadur é uma palavra da língua crioula de Guiné-Bissau que é bem descrita por Moema Parente Augel:

é uma figura do cotidiano guineense; é o que intermedeia, que serve de ponte entre o falante e o ouvinte, pessoa necessária, mesmo indispensável, com atribuições diversas, tanto nas culturas com base nas chamadas religiões naturais, como nas coletividades muçulmanas. Quando há algo a tratar entre dois contraentes. Muitas vezes falantes de diferentes línguas, não é possível, segundo os costumes locais, que os dois dialoguem diretamente, tornando-se necessária a presença de um terceiro, tradutor (mas não necessariamente), mediador ou intermediário, que então passa para cada um o que o outro diz ou responde. A posição dos oponentes, muitas vezes

⁴ Essa proposta converge com a de Michael O. Ezé descrita na introdução de sua entrevista neste livro.

sentados de costas viradas um para o outro, indica ou estabelece a distância, o antagonismo que o *tcholonadur* tenta superar. Para as etnias não muçulmanas, o papel de intermediário representado pelo *tcholonadur* tem cunho religioso, mesmo místico, de mediação entre os indivíduos e a divindade. É quem possui o poder de decifrar e transmitir a mensagem do *iran*, cujos sons nem sempre são inteligíveis para aqueles que o foram consultar” (AUGEL, 2007, p.330).

A palavra guarda um grau de ambiguidade que não conhecia, mas para o qual fui alertado por Filomeno Lopes: o *tcholonadur* pode ser visto como um embusteiro, fofoqueiro, um “leva e traz”. Em muitos aspectos acredito que o papel de quem procura desenvolver a filosofia de modo intercultural é esse do *tcholonadur* e não o daquela pessoa que é “dona da palavra”, da razão, do *logos*. Existe uma precariedade e uma desconfiança que fazem parte de sua condição socrática: este mesmo filósofo grego, era descrito como marcado pela soberba, na galhofa de Aristófanes; postura que foi transformada por Platão em sua proverbial ironia. Mas aqui é melhor considerar as muitas faces de Exu, que na descrição de Henry Louis Gates, estão presentes na escrita afro-diaspórica, tendo um discurso múltiplo, com uma perspectiva voltada para quem é de fora e outra para quem pertence a comunidade. Nossa palavra está no meio do caminho, na travessia.

Na poesia da bissau-guineense Odete Semedo o personagem-conceito *tcholonadur* ganha uma representação poderosa, como o “mensageiro”, aquele que faz a mediação do conflito fratricida que levou o país a guerra civil (ela opõe Guiné e Bissau, encarnando as posições divergentes). Este mensageiro, é “teu”, lhe dirige a palavra diretamente e pede que mantenha a atenção cuidadosa necessária para a escuta. O poema “*bu tcholonadur/teu mensageiro*” é apresentado em forma bilíngue (aqui trago sua versão em português) (SEMEDO, 2007):

Não te afastes
aproxima-te de mim
traz a tua esteira e senta-te

Vejo tremenda aflição no teu rosto
mostrando desespero
andas
e os teus passos são incertos

Aproxima-te de mim
pergunta-me e eu contar-te-ei
pergunta-me onde mora o dissabor
pede-me que te mostre
o caminho do desassossego
o canto do sofrimento
porque sou eu o teu mensageiro

Não me subestimes
aproxima-te de mim
não olhes estas lágrimas
descendo pelo meu rosto
nem desdenhes as minhas palavras
por esta minha voz trémula
de velhice impertinente

Aproxima-te de mim
não te afastes
vem...

senta-te que a história não é curta.

O mensageiro de Samedo é exigente e pede que o leitor mude sua postura para ouvir o seu canto. Quero fazer este mesmo pedido para as pessoas que lerão essas entrevistas, com a diferença de que para desvelar seus sentidos ambíguos, presentes na diversidade de posições e posturas, não pressuponha um tipo de convergência que apaga todas as diferenças. A filosofia como algo vivo não pede condescendência, mas a vontade de participar do jogo de pedir e dar razões com a coragem de mudar a si mesmo.

Este trabalho é dedicado ao meu filho, Ulisses, que está lutando para aprender a falar. Suas palavras eram ainda raras e pouco articuladas quando diante da situação de uma consulta médica começou a repetir “obrigado, obrigado, obrigado” (algo que nunca havia dito), numa tentativa de se livrar do exame e ir

logo embora. Talvez ele tenha mimetizado esse “obrigado” que comumente uso me despedindo em situações diversas. Não tenho certeza, mas aqui sou eu quem vai copiá-lo. Ao invés de fazer uma lista de agradecimentos, que seria incompleta, parcial e incapaz de expressar a alegria de terminar este projeto, vou repetir essa palavra (com a qual terminava os e-mails dentro destes muitos diálogos): muito obrigado!

Marcos Carvalho Lopes
Jataí, 21 de agosto de 2023.

Referências

- AUGEL, Moema Parente. **O desafio do escombros: nação, identidade e pós-colonialismo na literatura da Guiné-Bissau**. Garamond, 2007.
- GORDON, Lewis R. **Disciplinary decadence: Living thought in trying times**. Routledge, 2015.
- IMBO, Samuel Olouch. **An introduction to African philosophy**. Rowman & Littlefield Publishers, 1998.
- LOPES, Filomeno. **Filosofia senza feticci: risposte interdisciplinari al dramma umano del 21. secolo**. Edizioni associate, 2004.
- LOPES, Marcos Carvalho (ed.). **BotAfala: ocupando a Casa Grande**. São Carlos: Pedro & João Editores, 2020.
- LOPES, Marcos Carvalho. **Conversa com notas de rodapé**. Questões para a filosofia africana. São Carlos: Pedro & João Editores, 2022.
- NGOENHA, Severino. **Das independências às liberdades: filosofia africana**. 2ª ed. - Prior Velho: Paulinas, 2014.
- SEMEDO, Odete. **No fundo do canto**. Belo Horizonte: Nandyala, 2007.

Ada Agada e a disposição para filosofar*

Jonathan O. Chimakonam no prefácio do livro **Existence and Consolation** descreve com entusiasmo o trabalho de **Ada Agada**, afirmando que “emergiu há algum tempo como uma força revolucionária na filosofia africana”, que “descolonizou e reabriu a mente africana fechada nas garras estranguladoras do eurocentrismo (...) ele quebrou as correntes da filosofia de cópia, comentário e transliteração na África”. Por isso, Chimakonam sentencia “Ada Agada é, sem dúvida, a própria evolução da filosofia africana contemporânea”.

Tenho acompanhado há algum tempo os trabalhos de Ada Agada e as palavras de Chimakonam estão bem justificadas. A intensidade do gesto de pensamento de Agada o fez, por exemplo, reavaliar o lugar da etnofilosofia, tomando a necessidade de contextualizar culturalmente o pensamento como parte da possibilidade de efetivamente filosofar (ou seja, ir além das armadilhas metafilosóficas). Isso significa uma escolha entre três caminhos considerados por ele como possibilidades para quem desenvolve a filosofia africana: “(1) Adotar uma postura subserviente que reconheça timidamente a soberania da filosofia ocidental e localizar a filosofia africana como um subconjunto da filosofia ocidental, (2) Rejeitar a pretensão da filosofia ocidental ao universalismo absoluto e lamentar incessantemente a injustiça epistêmica, sem insistir numa solução radical que implique um regresso ao mundo do pensamento africano; (3) Rejeitar a reivindicação universalista absoluta da filosofia ocidental e ir em frente para começar do zero a formular sistemas de pensamento africanos que reivindiquem o universalismo e, depois, desafiar a filosofia ocidental a fugir à insularidade intelectual e a ir ao

* <https://doi.org/10.51795/97865265082683137>

encontro dos sistemas de pensamento africanos originais recentemente formulados na mesa redonda da filosofia intercultural, na qual todos podem iniciar a procura de um universalismo mais representativo” (AGADA, 2020).⁵

Por essa descrição já podemos entender que Agada segue por este terceiro caminho, numa trilha comum à chamada Escola da Conversação Filosófica (Conversational School of Philosophy, CSP), que insiste na necessidade de criar sistemas culturalmente informados. É nesse sentido que o autor propõe o seu Consolacionismo ou Filosofia da Consolação, conceito que descreve o ser humano como um “ser melancólico (*homo melancholicus*) que encontra sua própria natureza racional e emocional espelhada no mundo externo, com seus próprios impulsos vitais não radicalmente diferentes dos impulsos difundidos por todo o universo como anseios da totalidade da natureza. A projeção da racionalidade e da emocionalidade na matéria a partir do local da consciência sublinha a transgressão das fronteiras e a centralidade do esforço eterno no universo” (AGADA, 2020). O Consolacionismo de Agada toma o conceito de ânimo/disposição (*mood*) como o centro de uma metafísica que pretende se desviar de diversas dicotomias (como mente/corpo; determinismo/liberdade etc.).

Essa disposição de não se curvar ao imperialismo epistemológico do Ocidente, mas de construir sua própria posição de modo sistemático e informado, utilizando as metodologias filosóficas ocidentais — analíticas, fenomenológicas, existenciais etc. — como ferramentas circunstancialmente úteis para determinado fim, representam o próprio filosofar de Ada Agada, como é possível ler nesta breve entrevista.

⁵ AGADA, Ada. “Consolationism in and beyond African philosophy. A systematic approach to intercultural philosophy”. Disponível em: <<https://univuebingen.de/einrichtungen/zentrale-einrichtungen/center-for-interdisciplinary-and-intercultural-studies/forschung/fellows/senior-fellows/agada/>>. Consultado em 28/10/2020.

A entrevista a seguir foi realizada por e-mail e, como todas as que fazem parte deste projeto, baseia-se em um conjunto fechado de questões. É importante ressaltar que na tradução se perde a neutralidade de gênero que a língua inglesa permite.

Como você define a filosofia africana?

Ada Agada — Definirei a filosofia africana como um campo de investigação filosófica que envolve questões sobre o mundo e a existência humana a partir da perspectiva cultural dos povos africanos. A filosofia africana — como as filosofias ocidental, asiática e latina — tem raízes culturais e aspira à universalidade na aplicabilidade do horizonte intelectual criado por suas perguntas, respostas e proposições.

Como você entrou em contato com a filosofia africana?

Entrei em contato com a filosofia africana com a mesma naturalidade com que nasci africano! Como Aristóteles notou, os humanos procuram saber. Esse desejo produz filosofia. Como um africano que se relacionou (*acquainted*) com a filosofia ocidental antes da filosofia africana, descobri-me consciente e inconscientemente avaliando a filosofia ocidental e usando categorias (inclusive a linguagem) que minha cultura africana fornecia. Eu tentava transplantar as ideias dos filósofos ocidentais para o solo filosófico africano, ou cosmovisões, se preferir. Felizmente, a filosofia africana como disciplina havia sido estabelecida na época em que comecei meus estudos de graduação. Posteriormente, decidi me dedicar à filosofia africana sabendo que os pensadores africanos só fariam contribuições importantes para a filosofia mundial quando avançassem as questões universais a partir de perspectivas culturais.

Em um primeiro momento, a busca pela identidade foi o mote para o desenvolvimento da filosofia africana. Essa busca está ultrapassada?

A filosofia africana ainda está em busca de uma identidade, embora não da maneira intensa e, de fato, avassaladora (*all-consuming*) de algumas décadas atrás. Há trinta anos, havia dúvidas sobre se a filosofia africana era real. Consequentemente, a disciplina enfrentou a questão da identidade. Hoje, a filosofia africana é uma disciplina estabelecida e próspera; no entanto, ela ainda luta com a questão da identidade porque continua sendo muito marginalizada. Uma coisa que sempre achei preocupante sobre a tradição filosófica dominante do Ocidente é a profunda falta de interesse de seus praticantes pelas tradições filosóficas das sociedades não ocidentais. Dado o domínio da filosofia ocidental, os filósofos africanos continuam a adaptar seus pensamentos às filosofias ocidentais analíticas e continentais na esperança de obter o reconhecimento do Ocidente. Esta condescendência (*pandering*)⁶ atinge a originalidade. O déficit de liberdade e originalidade significa que a questão da identidade persiste para a filosofia africana.

Em sua perspectiva, quais são as questões que movem a filosofia africana hoje?

As questões dominantes da filosofia africana hoje são metafísicas, lógicas, epistemológicas e especialmente éticas e sócio-políticas. Muito já foi escrito sobre ética e filosofia sociopolítica, tendo as questões da pessoa humana, do afro-comunitarismo e da vida boa

⁶ O verbo *pander*, que Agada usa duas vezes nessa entrevista para falar da relação com a colonização epistemológica do imperialismo Ocidental, tem uma etimologia curiosa. O verbo teria origem no personagem Pandaro da história de Tróilo e Cressida. Na narrativa medieval, Pandaro, um aristocrata troiano que aparecia na Ilíada com virtudes guerreiras, passou a ser retratado como alguém licencioso e condescendente que faz a mediação para o namoro de Tróilo e sua sobrinha Cressida. Essa forma de entregar a sobrinha seria a origem do verbo *pander*, que indica a cessão condescendente, uma relação de exploração que beneficia o outro. Pandero não deixa de remeter a Pandora, cujo nome em grego significa algo como “toda-doadora” (*pan-* todo, *doron* – presente), que teria aberto a jarra/caixa que espalhou o mal pelo mundo. Se for possível descontar a dimensão patriarcal presente na narrativa que engendra essa palavra, é bom ter em vista como ela traduz a disposição mental de subserviência própria da colonialidade.

em destaque. Alguns de nós, que pertencemos à quarta geração (que uso aqui para me referir aos filósofos recém-surgidos), descobriram que é necessário explorar questões metafísicas, lógicas e epistemológicas da relação entre mentalidade e materialidade, do conhecedor e da coisa conhecida e da possibilidade de sistemas lógicos culturalmente informados que sejam universalmente aplicáveis. Há assim uma mudança de foco de questões metafilosóficas sobre a natureza da filosofia africana para questões substantivas sobre o mundo e a existência humana.

Como você vê os argumentos sobre feminismo e mulherismo (*womanism*) em relação à filosofia africana? Como a filosofia africana aborda questões relacionadas às diferenças de gênero e identidade sexual?

Sobre feminismo e mulherismo (*womanism*), bem, algumas filósofas africanas sentiram que a visão mediada pelo Ocidente, de que a África pré-colonial funcionava como um patriarcado rígido e uniforme, era uma deturpação. Elas também sentiram que o feminismo, como recebido do Ocidente, favorecia (*pandered*) principalmente às preocupações ocidentais e subestimava a experiência africana. Algumas filósofas africanas abraçaram assim a ideia do mulherismo. Eu acho que as mulheristas fizeram uma opção bem justificada. Até onde se tem registro, em toda história africana as mulheres desempenharam papéis importantes.

Os estudos de gênero estão agora firmemente estabelecidos na filosofia africana e as questões de sexualidade estão gradualmente fazendo seu caminho na filosofia africana dominante. No entanto, o conservadorismo do continente africano significa que as questões da sexualidade não são discutidas com a frequência que deveriam.

Dos filósofos africanos que você conheceu pessoalmente, quem é o mais importante em sua opinião?

O mais importante filósofo africano entre aqueles que conheço pessoalmente? Esta é uma questão complicada, uma questão controversa. Tenho dúvidas de que um único filósofo possa ser

identificado. Eu diria que Paulin Hountondji é o filósofo africano mais importante que conheço pessoalmente. Ele é um colosso filosófico africano. Existem outros, mas não tive a honra de conhecê-los.

Qual é o seu filósofo africano preferido?

Meu filósofo africano favorito é um pensador nigeriano chamado Innocent I. Asouzu. Se você me permitir adicionar um segundo e um terceiro, mencionarei Mogobe B. Ramose e L.S. Senghor.

O Brasil é o país com a maior população negra fora da África. No entanto, no diálogo da filosofia africana, as vozes dos Estados Unidos e do Caribe são geralmente mais ouvidas que as do Brasil. Esse também é um problema comum em relação à África de língua portuguesa. Na prática, as fronteiras linguísticas são divisões para a filosofia africana ou é possível articular uma unidade que leve em conta esses espaços?

É verdade que o Brasil e a África Lusófona ainda não entraram plenamente no diálogo sobre a filosofia africana. Como você notou, o caso do Brasil é estranho, dada sua grande população africana, a maior fora da África na verdade! Os falantes de inglês e francês atualmente dominam o diálogo devido ao uso em grande escala das duas línguas. A língua não deve separar os filósofos africanos porque estou convencido de que falantes de português e espanhol podem revigorar a disciplina com suas perspectivas únicas. Uma forma de aumentar a qualidade do diálogo por meio da participação irrestrita é vermos mais traduções. Obras filosóficas escritas em português por pensadores afrodescendentes devem estar disponíveis em inglês e francês, assim como os textos em francês e inglês devem ser traduzidos para o português. Assim, todos começaremos a conversar seriamente uns com os outros. A barreira do idioma não deve e não pode subsistir.

Ada Agada

é um filósofo nigeriano e autor de Existence and Consolation: Reinventing Ontology, Gnosis, and Values in African Philosophy, vencedor do prémio Outstanding Academic Title (OAT) da CHOICE em 2015. Estudou na Nigéria e atuou como pesquisador e professor em África e na Europa. Atualmente, é investigador sénior na Conversational School of Philosophy (CSP), em Calabar, na Nigéria.

Referências

AGADA, Ada. **Existence and consolation: Reinventing ontology, gnosis and values in African philosophy.** Paragon House, 2015.

_____. The future question in African philosophy. *In: CHIMAKONAM, Jonathan (Ed.). Atulu omalu: Some unanswered questions in contemporary African philosophy.* University Press of America, 2015. p. 241-267.

_____. **Consolationism in and beyond African philosophy.** A systematic approach to intercultural philosophy. Disponível em: <<https://unituebingen.de/einrichtungen/zentrale-einrichtungen/center-for-interdisciplinary-and-intercultural-studies/forschung/fellows/senior-fellows/agada/>>. Consultado em 28/10/2020.

Yusef Waghid e a filosofia africana da educação*

O professor **Yusef Waghid** é uma referência para quem quer pensar a educação no sentido de construção de uma cidadania global. Essa dimensão cosmopolita de sua proposta de filosofia da educação não deixa de lado as lições de Paulo Freire sobre a necessidade de contextualização das práticas educacionais e o compromisso de construção de uma sociedade mais justa. Isso significa para Waghid propor uma filosofia africana da educação que não se reifique em torno de um dogma identitário, mas que reconheça a contingência e a necessidade de constante redescoberta.

Isso significa a valorização da conversação como caminho para a construção de uma filosofia africana da educação que conjugue a ação dependente da cultura com aquela justificada de modo argumentativo. Como descreve Waghid no início de seu livro **African philosophy of education reconsidered: On being human**:

Grande parte da literatura sobre uma filosofia africana de educação parece justapor duas vertentes da filosofia africana como entidades mutuamente exclusivas, a saber, a tradicional etnofilosofia, por um lado, e a filosofia científica africana, por outro. Enquanto a etnofilosofia tradicional está associada aos artefatos culturais, narrativas, folclore e música dos povos africanos, a filosofia científica africana se preocupa principalmente com as explicações, interpretações e justificações do pensamento e da prática africana de acordo com o raciocínio crítico e transformador. Estas duas vertentes diferentes da filosofia africana invariavelmente têm um impacto diferente no entendimento da educação: isto é, a educação como constituída pela ação cultural como sendo mutuamente independente da educação constituída pela ação fundamentada. A posição que defendo (...) é a de uma filosofia africana de educação orientada por uma ação comunitária, razoável e dependente da cultura, a fim de superar a divisão conceitual e prática entre etnofilosofia africana e filosofia científica africana. Ao contrário daqueles que argumentam que a filosofia africana de

* <https://doi.org/10.51795/97865265082683945>

educação não pode existir porque não invoca a razão, ou que a filosofia africana de educação racional não é possível, eu defendo, em vez disso, uma filosofia africana de educação constituída por uma ação racional, dependente da cultura. (WAGHID, 2013, p. 1).

Nessa direção, Waghid toma a africanização como uma tradição de investigação, de diálogo em que se reconhece a interdependência humana (*ubuntu*) e a relacionalidade (*ukama*), em que o indivíduo não é apagado em relação a comunidade, mas ambos se constituem de modo conversacional. Se a palavra shona *ubuntu* é relativamente conhecida como sendo um lema do humanismo africano, que remete ao provérbio “*Munhu munhu navanhu*” (uma pessoa é uma pessoa por causa de outras pessoas); a palavra shona *ukama* não tem a mesma popularidade, mas parte da mesma cosmoperspectiva ética para designar relacionalidade ou inter-relações. Etimologicamente “*ukama*” é composta da palavra *kama*, que significa ordenhar um animal, cuja raiz é “*hama*”, que significa relativo, parente, sendo “*u*” o prefixo que lhe transforma em adjetivo: o trabalho de aproximação de um animal para ordenha implica uma rede de afetos e proximidade, na conexão e interdependência entre o que sustenta e o que é sustentado; o provérbio “*Wako ndewako kuseva unosiya muti*” (“Ao se alimentar, mesmo com muito pouco apetite ou sopa (no seu prato), você sempre se lembrará de deixar um pouco para seu parente”) traria o contexto de seu significado que vincula a pessoa à comunidade (a família extensa, antepassados etc.) (NDOFIREPI e SHANYANANA, 2016). A ética ligada a *ukama*, como reconhecimento da interdependência na relação com os demais, complementa o sentido de *ubuntu*, mostrando que a crítica sobre uma negação do indivíduo não se justifica.

Waghid não toma esses termos como imutáveis, mas sim dentro de uma perspectiva de educação para a mudança e ruptura com os padrões de colonialidade e a necessidade de construção de novas formas de ensino e aprendizagem: “as coisas nunca são concluídas e finalizadas. O conceito de ruptura significa que tudo, incluindo conceitos como o *Ubuntu* em si, tem o potencial de ser

visto de forma diferente. Sempre há espaço para novas formas de entender os acontecimentos do mundo e o mesmo ocorre com os encontros pedagógicos”.

O reconhecimento da necessidade de rupturas mostra que não se trata de uma proposta de fechamento em si mesmo, mas de uma forma de relacionamento com outras culturas em que é preciso (1) aprender a ter ao mesmo tempo hospitalidade e hostilidade (Derrida), tratando “a visão dos outros com respeito e reconhecimento da diferença”, (2) abrindo-se a novidade com lealdade ao que já se conhece e (3) enfatizando o valor da palavra e do debate argumentativo para construção de um consenso como marcas da africanidade (WAGHID, 2018). Estes elementos se articulam na direção de uma educação para a cidadania democrática e cosmopolita, quando os temas que trazemos para o debate colocam em questão o mundo em que vivemos, os problemas que temos em comum e a busca pela criação de soluções.

O professor Yusef Waghid tem buscado trazer essa proposta de filosofia africana da educação tanto para construção de uma perspectiva de educação islâmica democrática, quanto para o contexto das novas tecnologias e do ensino a distância. Nessa segunda direção, juntamente com seus filhos Faiq Waghid e Zayd Waghid, criou um curso online livre em que aplicou sua proposta de filosofia africana da educação. O projeto, que atendeu milhares de pessoas espalhadas pelo mundo, propõe procedimentos de aplicação de *ubuntu* e *ukama*, e gerou o livro **Rupturing African philosophy on teaching and learning: Ubuntu justice and education**. No contexto atual de pandemia, no qual as universidades são obrigadas a aderir a educação a distância de um modo coercitivo, essa experiência pode ser inspiradora e merece ser estudada com mais atenção.

Nesta entrevista muito breve, feita por e-mail com o professor Yusef Waghid, as questões muito gerais não foram as mais adequadas para tratar especificamente de suas propostas. No entanto, podemos perceber que ele destaca os caminhos para os quais se direciona, ao enfatizar o papel do pós-estruturalismo e de

autores como Jacques Derrida, Paulo Freire, Franz Fanon e Kwame Anthony Appiah.

Como você define a filosofia africana?

Yusef Waghid — Identificar problemas no continente e examinar suas implicações para a educação. Meu foco é a filosofia africana da educação.

Como você entrou em contato com a filosofia africana?

Eu me identifico com a África pós-colonial e fui iniciado no pensamento pós-colonial por meio de minha leitura crítica de Fanon.

Em um primeiro momento, a busca pela identidade foi o mote para o desenvolvimento da filosofia africana. Essa busca está ultrapassada?

Olhar para a identidade seria apenas um tanto existencialista. Eu argumentaria que o cultivo da filosofia africana (da educação) surgiu em oposição aos ideais universalistas eurocêntricos de logocentrismo.

Em sua perspectiva, quais são as questões que movem a filosofia africana hoje?

Compreender o que prejudica as práticas humanas e fazer algo para mudar isso. A filosofia africana da educação pode ser considerada uma crítica dissonante das reivindicações de conhecimento hegemônico.

Como você vê os argumentos sobre feminismo e mulherismo (*womanism*) em relação à filosofia africana? Como a filosofia africana aborda questões relacionadas às diferenças de gênero e identidade sexual?

Bastante relevante e considero isso como parte dos discursos pós-críticos daqui. Como que subvertendo-os de forma desconstrutiva.

Dos filósofos africanos que você conheceu pessoalmente, quem é o mais importante em sua opinião?

Aqueles que são inspirados pelo pensamento pós-estruturalista e eu não necessariamente associo muitos pensadores a tal visão.

Qual é o seu filósofo africano preferido?

Eu consideraria Jacques Derrida (um desconstrucionista) com raízes argelinas como uma filosofia africana trabalhando na diáspora com o pós-estruturalismo francês. No entanto, se eu fosse ser mais específico, consideraria Kwame Anthony Appiah como tal, porque ele trabalha em uma área pela qual me sinto atraído, ou seja, o cosmopolitismo.

O Brasil é o país com a maior população negra fora da África. No entanto, no diálogo da filosofia africana, as vozes dos Estados Unidos e do Caribe são geralmente mais ouvidas que as do Brasil. Esse também é um problema comum em relação à África de língua portuguesa. Na prática, as fronteiras linguísticas são divisões para a filosofia africana ou é possível articular uma unidade que leve em conta esses espaços?

Sim, é possível na tradição pós-analítica que parece ser dominante aqui no continente. A propósito, o trabalho de Paulo Freire inspirou principalmente o meu próprio pensamento de uma filosofia da educação africana crítica e ele chegou a África do Sul.⁷

Yusef Waghid

tem três doutorados: em Educação, pela University of the Western Cape, em Política e em Filosofia, pela Stellenbosch University. É um dos principais filósofos da educação da África atualmente. Como professor distinto (distinguished professor) da Universidade de Stellenbosch, tem sido um

⁷ Waghid escreveu “he was in South Africa”, que não significa uma presença física de Freire na África do Sul, país africano que nunca visitou, mas sobre o qual escreveu e se posicionou na luta contra o *apartheid*. Sobre a importância de Paulo Freire na África do Sul, ver, por exemplo: <<https://www.thetricontinental.org/pt-pt/dossie-34-paulo-freire-e-africa-do-sul/>>

prolífico autor, com 378 publicações até hoje, das quais quarenta e três são livros acadêmicos e setenta e três capítulos de livro. Seu compromisso com o avanço da educação se dá também no trabalho de orientações de pós-graduação, tendo orientado trinta e uma teses de doutoramento e examinado setenta e oito doutorados, atividade que culminou em ter sido homenageado pela Associação para o Desenvolvimento da Educação na África em 2015 como um digno ganhador do prestigioso Prêmio de Pesquisa em Educação na África: Destaque Mentor de Pesquisadores em Educação. Suas contribuições acadêmicas mais notáveis no campo da filosofia africana do ensino superior figuram em importantes livros acadêmicos internacionais que incluem, dentre outros, **Academic Activism Reimagined: Towards a New Philosophy of Higher Education** (Springer, 2020, com Nuraan Davids); **Towards a Philosophy of Caring in Higher Education: Pedagogy and Nuances of Care** (Palgrave-MacMillan, 2019); **Education for Decoloniality and Decolonisation in Africa** (Palgrave-MacMillan, 2019, com Chikumutso Herbert Manthalu); **Rupturing African Philosophy of Teaching and Learning** (Palgrave-MacMillan, 2018, com Faiq Waghid & Zayd Waghid); e **African Philosophy of Education Reconsidered: On Being Human** (Routledge, 2014). Em reconhecimento a seus trabalhos acadêmicos e tendo publicado em muitas das principais revistas de sua área, a National Research Foundation na África do Sul o classificou como um acadêmico internacionalmente aclamado que oferece liderança exemplar no avanço da filosofia do ensino superior na África. Concomitantemente, ele foi pioneiro no inovador projeto africano MOOC (Massive Open Online Course) sobre Ensino para a Mudança (Teaching for Change), selecionado pela Academia SDG das Nações Unidas: Aula Central como um curso internacional online gratuito para aprender sobre as metas de desenvolvimento sustentável das Nações Unidas (2016-2020). Ele foi homenageado com as editorias de duas importantes revistas acadêmicas, a saber, *Citizenship, Teaching and Learning*, e *South African Journal of Higher Education*, através da qual ele meritariamente apoia os estudiosos a publicar seus trabalhos seminiais. De 2020 a 2021, colaborou com renomados estudiosos internacionais em um projeto de pesquisa pioneiro da UNESCO, *Education for Flourishing and Flourishing in Education* iniciado pelo Instituto Mahatma Gandhi de Educação para a Paz e o Desenvolvimento Sustentável. Seu trabalho no ensino superior na África é também reconhecido pelo Conselho de Ensino Superior na África do Sul, do qual é conselheiro desde 2019.

Referências

- NDOFIREPI, Amasa Philip; SHANYANANA, Rachel N. Rethinking ukama in the context of 'Philosophy for Children' in Africa. **Research Papers in Education**, v. 31, n. 4, p. 428-441, 2016.
- WAGHID, Yusef. **African philosophy of education reconsidered: On being human**. Routledge, 2013.
- _____. African philosophies of education re-imagined: Looking beyond postmodernism. **Educational Philosophy and Theory**, v. 50, n. 14, p. 1432-1433, 2018. DOI: 10.1080/00131857.2018.1462468
- WAGHID, Yusef; WAGHID, Faiq; WAGHID, Zayd. **Rupturing African philosophy on teaching and learning: Ubuntu justice and education**. Springer, 2018.

Tanella Boni e as mulheres na filosofia africana*

a dignidade humana — a ideia, o princípio, a exigência — que brilha pela sua ausência na vida quotidiana de muitos indivíduos, manifesta-se em cada relação humana desde o primeiro olhar, a primeira palavra, o primeiro encontro como um reconhecimento mútuo um do outro. Mas esse reconhecimento pode acabar sendo uma tarefa sem fim. E devemos ser capazes de pensar que até os mortos nos reconhecem como seres humanos quando inclinamos a cabeça diante de sua memória, que eleva nosso espírito para o que está além da vida. (BONI, 2007, p. 215).

A filósofa costa-marfinense Suzanne **Tanella Boni** (1954), além de professora na Universidade Félix Houphouët Boigny, em Abidjan, Costa do Marfim, e em Toulouse, na França; é uma escritora premiada com romances, poemas, livros infantis e ensaios. Seu cuidado com as palavras vem acompanhado do peculiar hábito filosófico de desconfiar de reificações teóricas, que tornam moedas gastas e sem valor aquilo mesmo que deveria ser pensado. Esse cuidado poético muitas vezes se confronta com as reificações que no cotidiano mortificam e banalizam formas de desigualdade e violência. O filósofo senegalês Souleymane Bachir Diagne, no prefácio do livro de Boni **Chaque jour l'espérance**, afirmou que a escrita da autora se faz “para defender a vida contra a morte circundante”, nesse sentido busca “dizer para cada dia a esperança que ele carrega. Porque escrever contra o horror não é perseguir indefinidamente a tentativa de falar de desastre indizível. É cantar a força para viver e ter esperança. Esta forma de ver é a de Tanella Boni, poetisa e filósofa que, à negação que é a recusa da morte, prefere a afirmação da força de viver e de gostar”. Esse gesto de pensamento ajuda a explicar como ela vivência a escrita.

* <https://doi.org/10.51795/97865265082684758>

Além da entrevista, que exemplifica bem esse modo de proceder, vale a pena descrever um pouco como a autora se aproxima da questão da mulher e do feminismo em África. Boni descreve ter sido por mais de 20 anos a única mulher em um Departamento de Filosofia e ter encontrado no estudo da filosofia grega antiga, mais especificamente, estudando os conceitos de vida e matéria em Aristóteles, elementos que justificavam a inferioridade feminina e sua exclusão do debate público. Apesar de reticente em relação ao uso da palavra feminista e aos recortes de gênero, Boni diz ter em certo momento percebido que estruturas patriarcais condicionam o campo filosófico:

No mundo social, político, cultural e acadêmico em que vivi, a desigualdade e a injustiça eram lei. Compreendi que um homem e uma mulher com igual competência não tinham chances iguais de serem ouvidos ou levados a sério no campo da produção de conhecimento ou do debate acadêmico. Algo se quebrou em mim; nunca seria capaz de ver o mundo da mesma maneira. Daquele momento em diante, me permiti imaginar meu ambiente como um mundo de paredes e obstáculos que se tornam visíveis e audíveis apenas quando se desenvolve a consciência deles. (BONI, 2017, p. 51).

Isso não significava necessariamente aderir automaticamente a palavra feminismo, porque compreendia que tal ordem patriarcal, que obviamente vai além do campo da filosofia, afetava todos os corpos e sexualidades que desafiavam suas normas. Por isso mesmo, o movimento de Boni de dar um passo atrás e perguntar “o que é uma mulher?” não é também uma rejeição do feminismo, mas propõe uma recontextualização que não se fecha na questão de gênero, mas busca desvelar as causas das situações de desigualdade e injustiça vivenciadas pelas mulheres e procura formas de resolvê-las. Para ela:

Mesmo que seja uma questão filosófica, existe um vasto abismo entre a palavra “mulher” e a palavra “feminista”. O que separa os dois não é a busca por uma definição da categoria das mulheres; é, antes, uma forma de engajamento. É, por um lado, uma questão fria e desapaixonada que pode ser dissecada externamente e pode dar origem a todos os tipos de interpretações e discussões, assim como qualquer questão filosófica. Mas por

outro lado, é um engajamento envolvente, uma abordagem que vem do nosso corpo e da nossa alma e talvez até de nossas entranhas, onde existe raiva, revolta e determinação. Todos os feminismos me parecem ser dessa ordem, e os feminismos que tratam da África em um grau ainda maior. (...) Em um nível individual, então, eu diria que não se entra no feminismo da mesma forma que se entra na religião, ou seja, por escolha. Em vez disso, nos tornamos feministas porque não temos escolha. Lutamos e resistimos para que possamos “nos encontrar”, assumir responsabilidades, ter um lugar no mundo, e fazemos isso apoiando e cuidando de nós mesmas e de nossos entes queridos. Desta forma, a preocupação consigo mesma e com os outros é um passo anterior a todo raciocínio e ativismo que podemos querer qualificar como “feministas”. (BONI, 2017, p. 51).

Nesse sentido, a pergunta sobre “O que é uma mulher?” quando feita na África ganha um contexto que gera respostas diferentes daquelas de outros espaços. De todo modo, as formas de violência e opressão provocadas pela falocracia existem em diversas partes do mundo, como ela destaca em seu livro **Que vivent les femmes d’Afrique?** [O que vivenciam as mulheres na África?]: “Em toda parte, e em todas as culturas, há mulheres que são espancadas, estupradas, assediadas, dominadas. A falocracia ou ideologia construída em torno do homem que, como resultado, se dá todos os direitos, está longe de ser uma invenção africana (...). Mas como a dominação masculina se manifesta na África?” (BONI, 2008, p. 7-8). A questão proposta então é dupla: “O que há de específico nestas mulheres que estão de alguma forma ligadas às culturas africanas? O que elas compartilham com todas as outras mulheres do mundo?” (ibid., p. 16).⁸

⁸ Dois exemplos descritos por Boni são infelizmente muito familiares para o contexto brasileiro, como quando trata da coerção constante sobre padrões de comportamento que manipulam a acusação de “loucura” – “as mulheres africanas não nascem “loucas”, elas se tornam “loucas” aos olhos dos homens - e aos olhos de outras mulheres - que têm que censurá-las pela vida que levam, por não obedecerem a leis não escritas, por não obedecerem, por não se submeterem, mas também pelo fato de não serem simplesmente mulheres, ou seja, corpos perfeitamente maleáveis” (BONI, 2008, p. 57) – ou as formas de assédio e situações de discriminação no trabalho – “No mundo do trabalho, além das situações de discriminação, o assédio sexual é onipresente e pode assumir todas

Como diversas questões — ligadas ao desejo de descolonização, de busca de identidade, resistência ao imperialismo — se entrecruzam na constituição do feminismo africano; Boni considera justificada a busca teórica de inspiração em um passado pré-colonial, mas não deixa de contestar como esse caminho se afasta dos problemas vivenciados pelas mulheres africanas hoje. Por isso mesmo, recontextualizar as questões significa deslocar a interrogação baseada somente no gênero, mas não deixar de denunciar as formas de opressão promovidas pela falocracia.⁹

as formas: piadas atrevidas, flerte, dever de cozinhar (...) Se alguma vez as mulheres cederem, sua reputação é atingida. A fim de salvaguardar sua dignidade, as mulheres resistem a essa violência multifacetada, mesmo que isso signifique ser chamadas por todos os tipos de nomes, e, no local de trabalho, o caminho está cheio de armadilhas” (BONI, 2008, p. 53).

⁹ Boni explica esse ponto no artigo “Feminism, Philosophy, and Culture in Africa”: “O ato de ser uma feminista africana é um desafio que alguém se coloca para si mesma. Na verdade, as culturas, tradições e todos os tipos de particularidades nos mostram que ‘gênero’ não designa uma relação de dominação composta de apenas dois polos: a mulher na posição inferior e o homem na posição superior. As relações de dominação se reproduzem e se interligam; para saber disso, basta perguntar o que é família. O que é uma mãe? O que é um pai? O ‘casal’ existe? O que é sexualidade? Por que os pais costumam estar fisicamente ausentes quando toda a vida familiar, social, espiritual e intelectual é organizada em seu nome? Questões filosóficas fundamentais nos mostram o grau em que a palavra ‘gênero’ merece ser questionada. Pode ser que as próprias mulheres estejam no centro do desenvolvimento da vida econômica informal, embora isso ainda precise ser provado. O gênero deve ser entendido do ponto de vista de etnias exclusivas em uma África plural que inclui milhares de ‘grupos étnicos’, línguas, religiões e culturas? Embora possa haver muitos tipos de dominação, a ideologia patriarcal defende os interesses dos homens, independentemente de sua situação. Quer se trate de relações entre indivíduos em uma família ou em um contexto estatal — e nas cúpulas estatais há mães e pais presentes, assim como na família — tudo gira em torno da organização de masculinidades que devem permanecer infalíveis, viris e poderosas. Também entendemos porque as pessoas identificadas como LGBTI têm tão poucos direitos em muitos países africanos e são perseguidas pela opinião pública e política e pelas leis morais, sociais e religiosas. Ser feminista não é, então, afinal, romper a ordem construída pela ideologia patriarcal que se reproduz em todos os níveis de sociabilidade em nome da normalidade?” (BONI, 2017, p. 56-57).

Mas quais diferenças existem entre se tornar mulher no Ocidente e na África? Um exemplo utilizado pela autora é a diferença em relação a descrição de Simone de Beauvoir sobre a gravidez como uma alienação do corpo da mulher, enquanto nas culturas africanas a esterilidade feminina é algo que toma dimensões trágicas:

Trata-se de uma referência à ideia de que o corpo feminino é feito para gerar filhos e preservar a honra do marido. Porém, a mãe não é apenas aquela que dá vida; seu papel também é fornecer alimentos, cuidados e educação. Existem mães nutridoras, mães espirituais e mães protetoras e, dessa forma, elas são poderosas e têm homens e mulheres sob seu controle. As sogras podem governar famílias inteiras. As relações de irmandade (*sisterhood*), aliás, nem sempre são horizontais, mas hierarquizadas. A irmandade (*sisterhood*) é, para as mulheres africanas, um ponto de integração e estabilidade na família. O conceito de família, então, precisa ser revisitado e adaptado às realidades locais; não corresponde a ideias de família que vêm de outros lugares. A noção de ‘casal’ também precisa ser repensada. A que se refere ‘casal’? A pergunta vale a pena fazer quando, em certas situações, a poligamia está em jogo em suas formas mais insidiosas, e mesmo entre homens e mulheres educados e conscientes de seus direitos. Pergunta-se, então, como explicar essas situações complexas que parecem ser socialmente aceitáveis ao mesmo tempo em que estão em contradição com as leis escritas. Que recurso está disponível para as mulheres cujos direitos são violados, se as leis escritas não as protegem e as leis orais e tradicionais não reconhecem as injustiças que elas são obrigadas a suportar? (BONI, 2017, p. 55).¹⁰

¹⁰ Sobre o tema, Tanella Boni faz referência aqui ao seu livro *Que Vivent les Femmes d’Afrique?* (Paris: Karthala, 2011). Nessa mesma direção, Déborah Alves Miranda e Josilene Pinheiro Mariz, no interessante artigo “Liberdade sexual feminina em Aya de Yopougon: uma leitura a partir de três personagens”, citam um trecho do livro de Boni que toca nesta questão: “‘É uma menina!’ é o grito de exclamação que ressoa profundamente nos ouvidos da mãe como uma dupla desgraça: a sua, que se repete; e, a da sua filha, que começa. O pai, frequentemente ausente no momento do nascimento de uma criança, entra nessa história fundadora um pouco depois (...) o homem vê o nascimento de sua enésima filha como uma grande desgraça (...). Uma filha não é educada como um menino, isso não é próprio da África.” (BONI, 2011, p. 31-32). Nesse mesmo sentido, a autora no artigo “Feminism, Philosophy, and Culture in Africa”, explica que “a vida individual das mulheres africanas é marcada por uma longa e paradoxal história de violência. A violência começa na família. Estou falando aqui sobre a vida,

Quando consideramos o campo da filosofia africana e seu desenvolvimento inicial, não temos a participação de mulheres e de temáticas que lhes contemplem. Na verdade, falar de filósofas africanas é algo que ainda causa incômodo, já que a maioria dos nomes reivindicados não têm sua formação dentro dessa disciplina. Exceções como Sophie Oluwole (falecida em dezembro de 2018), Nkiru Nzegwu, Betty Wambui e a própria Tanella Boni, não deixam de confirmar essa dificuldade, quando não são citadas e nem lembradas como vozes relevantes. Boni destaca ainda as fronteiras linguísticas que, nas aproximações filosóficas sobre sexualidade e gênero, têm sido extremamente severas, já que os debates têm se desenvolvido em inglês de um modo amplo e multifacetado, mas em francês não acontece algo parecido e o diálogo com outras línguas é ainda menos efetivo.

A solução para essa situação está para Boni na escrita, na necessidade de continuar produzindo e problematizando esses temas, já que, quando se olha desde os países do Sul Global, a própria filosofia africana ainda sofre com o silenciamento e a ausência de espaço nos currículos, que repetem de modo acrítico a veneração a tradições eurocêntricas. Para as filósofas africanas vale alimentar a mesma força e autoridade semântica que é algo comum a muitas mulheres africanas, uma dignidade que Boni diz ter

porque é onde tudo começa: não pode haver emancipação, nem liberdade, nem justiça se não tivermos primeiro o direito à vida. E esse direito é ameaçado quando se nasce menina. O papel de menino não tem mais valor do que o de menina? Muitas mulheres africanas que desejam ter um filho, e não apenas as que vivem nas áreas rurais, têm inúmeras gestações, muitas vezes em condições difíceis, até que nasça o filho desejado do sexo masculino. O desejo de um filho homem é, a meu ver, uma internalização dos princípios patriarcais pelas próprias mulheres, que involuntariamente participam de sua reprodução. Se uma família aceita o nascimento de uma menina de qualquer maneira, não é porque, desde o momento de seu nascimento, ela já entrou no quadro de uma troca simbólica? A menina vai se casar, e isso será de grande benefício econômico para seus pais” (BONI, 2017, p. 55).

aprendido com sua mãe:¹¹ “Elas mostram, a cada oportunidade, uma vontade firme de viver e de não se deixar morrer. Assim, ao contrário do que se poderia pensar, toda mulher, onde quer que ela viva, sabe dizer ‘eu’. E para defender os valores e culturas em que ela acredita, que não são necessariamente os de seus pais ou ancestrais; este é um bom sinal” (BONI, 2008, p. 48).

Como você define a filosofia africana?

Tanella Boni — A questão da filosofia africana não é tão simples assim. Do ponto de vista do reconhecimento dessa filosofia como uma filosofia, nos anos 70, tratava-se de saber se ela existia ou não. Pergunto-me se, cinquenta anos depois, ela será reconhecida como uma filosofia por direito próprio. Por exemplo, que parte ocupa, nos antigos países colonizadores, nos currículos universitários? Na França, uma pequena parte ou nenhuma. Nos países africanos francófonos, ainda busca seu lugar nos currículos universitários, já que uma grande parte dos programas diz respeito aos filósofos ocidentais, desde a antiguidade greco-latina até o século XXI.

De que ponto de vista se fala em “filosofia africana”? E a que significado se refere “africano”? É a “África” no sentido geográfico? Ou melhor, no sentido histórico? Na minha opinião, não se pode limitar a um sentido geográfico, pela boa razão de que a África está na história há muito tempo. A África entrou em relações — na mai-

¹¹ Em entrevista recente, Boni descreve como sua mãe, que não tinha formação escolar e nunca saiu de seu país, influenciou em sua formação, sendo uma inspiração decisiva. Com a mãe, ela aprendeu a cultivar o “respeito pela palavra dada, o que torna a pessoa **digna de fé**”. Não há contrato em nossa cultura. Para uma transação comercial, um compromisso familiar, é a confiança que conta. E, de fato, minha mãe sabia da importância de ser digna disso. Mas ela também tinha uma capacidade preciosa de distinguir entre as coisas em nossas tradições africanas, de discernir o que nos eleva e o que nos motiva, nós mulheres. Como excisão, poligamia, submissão (...). Ela tinha uma mente crítica e uma sensação de dúvida que transmitiu a mim. É por isso que posso dizer que, até meus estudos de filosofia, minha principal filósofa era minha mãe!”. c. f. <<https://www.la-croix.com/Monde/Afrique/Tanella-Boni-LAfrique-cree-pense-Imagine-2020-05-12-1201093808>>.

oria das vezes, de forma violenta — com outros continentes, notadamente a Europa e as Américas. Já na década de 1930 do século XX, quando o movimento de negritude nasceu em Paris, ficou claro que aqueles que participaram dele vieram não só da África (como L.S. Senghor), mas também da América e das ilhas (Césaire, Damas, as irmãs Nardal — que não devem ser esquecidas¹²). Poderíamos falar longamente sobre este “mundo negro” que pensa e se pensa. Mas me contento em mencionar que foi muito ativo no século 20, especialmente em torno da revista e da editora **Présence Africaine**, a partir de 1947. Portanto, a expressão “filosofia africana” deve levar em conta essa história. Ela inclui as filosofias do continente, mas também das diásporas. Hoje, nas universidades americanas, essa história do pensamento filosófico, ligado de uma forma ou de outra à África, está dividida em African Philosophy, Africana philosophy ou Afro-american Philosophy. Posso dizer que o que é chamado de “filosofia africana” é múltiplo e diversificado e inclui muitos autores que, na maioria das vezes, escrevem nos idiomas coloniais (francês, inglês, espanhol, português), estes idiomas que também podem ser seus próprios idiomas (para aqueles que não têm outro idioma). Eu acrescentaria que os filósofos africanos são “individualidades” que não se assemelham uns aos outros. Portanto, assim como na história da filosofia ocidental existem filósofos que são mencionados pelo nome, pertencentes a um determinado período, também aqui existem filósofos em escolas e períodos. Assim, pode-se classificar as correntes na história da filosofia africana, que eu vejo como plural e diversa.

Como você entrou em contato com a filosofia africana?

Creio não ter tido uma formação acadêmica em “filosofia africana”. Tendo concluído todos os meus estudos universitários na França, passei por um curso de filosofia clássica ocidental. Conheci a filosofia africana através de minhas leituras e então conheci alguns

¹² Boni tem destacado a importância das irmãs Nardal c.f. BONI, 2014 e espanhol BONI, 2020.

filósofos nos anos 70-80, 90 e posteriormente. Nos anos 80 ou antes, eu tinha conhecido Abdoulaye Elimane Kane, Paulin Hountondji, Aloyse-Raymond Ndiaye, Fabien Eboussi Boulaga (que era meu colega em Abidjan antes de voltar para os Camarões), Alassane Ndaw, Tshiamalenga Ntumba, Elungu Pene Elungu (que também foi meu colega em Abidjan), Lucius Outlaw (norte-americano) Kwasi Wiredu, Sophie Oluwole, Aminata Diaw, Souleymane Bachir Diagne etc., são apenas alguns exemplos. Em Abidjan, meu colega Niamkey Koffi estava ensinando filosofia africana naquela época. E, ao longo dos anos, conheci muitos filósofos na Costa do Marfim, Senegal, Benin ou em qualquer outro lugar, na Europa ou nos Estados Unidos, durante simpósios internacionais.

Em um primeiro momento, a busca pela identidade foi o mote para o desenvolvimento da filosofia africana. Essa busca está ultrapassada?

Parece-me que existem muitas outras questões que surgem hoje. A “filosofia africana”, qualquer que seja a definição dada a ela, deve ser capaz de questionar tudo e todas as situações e fazê-lo de forma crítica. A busca da identidade não desapareceu. Acredito que ela não pode desaparecer por causa dos traumas vividos e do não reconhecimento por outros (e, também, por nós mesmos) de nosso conhecimento e saber prático (*savoir-faire*). Temos coisas para dizer, para escrever, para propor ao mundo. Trata-se de uma tarefa imensa que deve ser realizada com um forte compromisso de nossa parte. Mas o compromisso também significa um envolvimento muito pessoal com o que somos, com o que acreditamos e pensamos. Pensamos com o que somos, o que temos sido e o que aspiramos ser.

Em sua perspectiva, quais são as questões que movem a filosofia africana hoje?

Ainda há muito a ser feito, como por exemplo, pensar em Democracia é uma questão urgente, mas quando nós fazemos essa pergunta, tenho a impressão de que ainda estamos nos limitando a

alguns clássicos da história da filosofia ocidental, quando deveríamos estar levando em conta as experiências locais. Reflexões sobre as artes e literatura também são muito importantes, assim como, pensar sobre o lugar do ser humano na sociedade e no mundo. A questão da migração é eminentemente filosófica; tudo acontece como se não tivéssemos lugar no mundo para “viver”. E qual lugar o sujeito-feminino (*sujet-femme*) na história da filosofia africana: uma questão inescapável na minha opinião. Mas agimos como se a “mulher” como um sujeito que pensa e como um objeto de pensamento não existisse... Há muitas perguntas, desde que tentemos pensar por nós mesmos.

Como você vê os argumentos sobre feminismo e mulherismo (*womanism*) em relação à filosofia africana? Como a filosofia africana aborda as questões relacionadas às diferenças de gênero e identidade sexual?

Eu me sentiria tentada a dizer que a filosofia africana não aborda suficientemente essas questões, pelo menos nas universidades de língua francesa. Nas universidades de língua inglesa (em Gana, Nigéria, Quênia, África do Sul etc.) existem departamentos ou institutos de pesquisa que tratam destas questões muito importantes. Muitas pesquisadoras feministas nigerianas que ensinam e trabalham em universidades norte-americanas têm suas próprias teorias sobre as mulheres (estou pensando em Ifi Amadiume, Obioma Nnaemeka, Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí etc.); eles também são numerosos nas universidades nigerianas.¹³ Também é preciso levar em conta os escritos de romancistas, ensaístas e poetisas. Elas fazem avançar a compreensão do que é uma “mulher”. Em Dakar, Senegal, o CODESRIA também promove a pesquisa sobre gênero e feminismo na África. Entre as escritoras,

¹³ Na Nigéria, surgiram diferentes denominações de feminismos como mulherismo (*womanism*), em que é preciso diferenciar a posição de Chikwenye Okonjo Ogunyemi das da norte-americana Alice Walker; stiwanism, de Molaria Ogundipe-Leslie; nego-feminismo, de Obioma Nnaemeka. Tais denominações não alcançaram uma convergência dos feminismos africanos (BONI, 2017, p. 54).

gostaria de começar citando Mariama Bâ, que, com **Une si longue lettre**, mostra como uma mulher, através da escrita, assume o poder simbólico.

Acho que o verdadeiro problema aqui é definir o que queremos dizer com “feminismo”. Quais são as ferramentas a serem usadas quando se trata de mulheres africanas e, antes de tudo, para perguntar “o que é uma mulher”? Falar de “gênero e desenvolvimento”, como vem sendo entendido há décadas, não é suficiente. É necessário falar das mulheres como indivíduos (que corpo, que mente, que faculdades, que conhecimentos e saber-prático). As mulheres como sujeitos de suas vidas, conhecimentos, aspirações etc. Devemos nos perguntar por que a cultura e a situação particular de cada mulher devem ser levadas em conta.

Dos filósofos africanos que você conheceu pessoalmente, quem é o mais importante em sua opinião?

Todos aqueles que conheci são mais ou menos importantes.

Quem é o seu filósofo africano preferido?

Acho que ainda não o conheci!

O Brasil é o país com a maior população negra fora da África. No entanto, no diálogo da filosofia africana, as vozes dos Estados Unidos e do Caribe são geralmente mais ouvidas que as do Brasil. Esse também é um problema comum em relação à África de língua portuguesa. Na prática, as fronteiras linguísticas são divisões para a filosofia africana ou é possível articular uma unidade que leve em conta esses espaços?

Lembro-me de ter feito uma viagem muito enriquecedora ao Rio em 2007. Foi por ocasião de um Simpósio de filosofia sobre democracia patrocinado pela UNESCO. Eu gostaria de ter ido à Bahia e a outras cidades, mas a oportunidade não surgiu. Percebi quanto africanos e brasileiros têm coisas a compartilhar (especialmente crenças religiosas, culturas, incluindo tradições culinárias); eles deveriam se conhecer melhor, mas existem muitas barreiras

que dificultam o encontro entre eles. Os textos não circulam, especialmente entre a África francófona e o Brasil. Os acordos de cooperação entre universidades, caso existam, não são realmente ativos. A língua é uma verdadeira fronteira que pode ser atravessada através da tradução de textos de ambos os lados. Acho que deveríamos realmente traduzir os textos, pois seria uma forma de ler um ao outro, de nos conhecermos e de podermos discutir.

Suzanne Tanella Boni

(1954) nasceu em Abidjan, capital da Costa do Marfim. Poetisa, romancista, filósofa e autora de livros infantis, é professora da Universidade Félix Houphouët-Boigny, em Abidjan, e vice-presidente da Federação Internacional de Sociedades Filosóficas (FISP). Também é membro da Academia de Ciências, Artes e Culturas da África e das Diásporas Africanas (ASCAD).

Referências

BONI, Tanella. The Dignity of the Human Person: On the Integrity of the Body and the Struggle for Recognition. **Diogenes**, v. 54, n. 3, p. 59-68, 2007.

_____. Feminism, Philosophy, and Culture in Africa. In: GARRY, Ann; KHADER, Serene J.; STONE, Alison. **The Routledge Companion to Feminist Philosophy**. Routledge, 2017. p. 49-59.

_____. Femmes en Négritude: Paulette Nardal et Suzanne Césaire. **Rue Descartes**, n. 4, p. 62-76, 2014.

BONI, Tanella; ORDOQUI, Florencia. Mujeres en Negritud: Paulette Nardal y Suzanne Césaire. **Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las ideas**, v. 22, p. 1-15, 2020.

MIRANDA, Déborah Alves; MARIZ, Josilene Pinheiro. Liberdade sexual feminina em Aya de Yopougon: uma leitura a partir de três personagens. **Antares: Letras e Humanidades**, v. 11, n. 22, p. 72-92, 2019.

Sanya Osha e a recontextualização da filosofia africana*

Quando comecei a estudar filosofia africana procurei logo tentar compreender quais autores pautavam os debates mais interessantes e que seriam incontornáveis no desenvolvimento atual da área. Dentre os autores que se encaixavam nessas características o ganhês Kwasi Wiredu foi um dos que escolhi como referência. Procurei adquirir seus textos e os de comentadores. Dentre essas obras, está o trabalho do filósofo nigeriano **Sanya Osha Kwasi Wiredu e Beyond: The Text, Writing and Thought in Africa** (2007). Esse texto chamou minha atenção por não se encaixar no tipo de comentário hagiográfico que é comum nas academias brasileiras: Sanya Osha apresentava e se contrapunha a Wiredu, procurava ocupar seu espaço, ter a sua voz dentro do debate. Esse gesto de pensamento que recontextualiza e rearticula as questões, para seguir o jogo de pedir e dar razões dentro da filosofia africana, é algo que se mantém como um traço que a leitura da entrevista a seguir irá reafirmar.

Na divisão já clássica de Isaiah Berlin entre as pessoas que na filosofia se mantém como ouriços (defendendo e expandindo uma ideia única) e os que são como raposas (sempre prontos a mudar, farejando novidades), colocaria Sanya Osha na posição de raposa. Mesmo sabendo do reducionismo dessa classificação (acredito que toda raposa tem um pouco de ouriço e vice-versa), ela é suficientemente chamativa para ressaltar a multiplicidade de interesses que os trabalhos do autor abarcam. No livro **Postethnophilosophy** (2011), o autor parte do reconhecimento de uma ruptura da relação fundamental entre filosofia e antropologia

* <https://doi.org/10.51795/97865265082685973>

que foi encenada pela etnofilosofia, considerando que a complexidade da África contemporânea coloca, dentro do contexto da globalização, novas interrogações que demandam uma reorientação/modificação dos discursos e temáticas. Não basta modificar as temáticas, mas, considerando os questionamentos quanto ao “falocentrismo” do pensamento ocidental (dialogando com Derrida, Mbembe e Mudimbe), buscar se desviar desses modos de discurso e ampliar o horizonte das autoras e autores com quem se dialoga dentro da filosofia africana. Nesse livro, além das questões de gênero e raça (e suas relações com a raciologia), “os traumas e realidades da colonização, a dinâmica da subjetivação pós-colonial, processos de descolonização, questões de agência e modos de construção do conhecimento em África” (p. XIX). O difícil no caso das raposas é que não podemos facilmente resumir aquilo que farejam: quem lê tem também de afiar seus sentidos para o que o texto possa causar (no mesmo sentido em que o autor se diz afetado por Mudimbe).

A troca de e-mails com Sanya Osha virou ela mesma um diálogo que aparece na entrevista adaptada, como uma questão “extra” em que, muito sumariamente descrevo algo do cenário da filosofia africana no Brasil. O texto da entrevista não fala por si só, mas — se funcionar — incita a mais leituras e questionamentos.

Vale ressaltar que Sanya Osha começou sua carreira como jornalista e trabalhou como professor de filosofia em diversas universidades da Nigéria, ocupando posições acadêmicas posteriormente na África do Sul, Estados Unidos e Holanda (onde é *fellow* no Centro de Estudos da África, em Leiden).

Como você define a filosofia africana?¹⁴

Sanya Osha — Eu a definiria, antes de tudo, parafraseando a definição de Paulin J. Hountondji em seu famoso livro **African Philosophy: Mito e Realidade**, como o conjunto de textos escritos por africanos que se consideram filósofos. No entanto, essa definição em si mesma incorreu na ira de alguns críticos que a consideram muito fechada e restritiva. Deste modo, considero a definição como uma espécie de ponto de partida para iniciar uma conversa sobre filosofia africana com o objetivo de expandir e refinar os limites do diálogo. E então isto pode ser estendido para incluir questões filosóficas que nos preocupam como africanos ao longo do tempo e do espaço. Quais são as questões existenciais importantes com as quais nos confrontamos como africanos e como lidamos com elas filosoficamente e em um contexto espaço-temporal historicamente amplo?

A este respeito, há dois tipos de pressão que têm sido exercidas sobre a disciplina. O primeiro tipo deriva das pressões exercidas pelos filósofos africanos sobre si mesmos para demarcar os limites e as orientações da disciplina. O segundo tipo de pressão provém de um estímulo externo. Sendo a África um continente em desenvolvimento, espera-se que os filósofos façam parte do esforço geral para desenvolver suas sociedades e, ao fazê-lo, são obrigados a examinar os parâmetros de sua disciplina para discernir como de fato estão sendo filosóficos ou fracassando. Mas talvez mais importante ainda, como eles podem ser considerados pessoas que auxiliam no desenvolvimento de suas sociedades? Sem dúvida, esses dois tipos de pressão há muito têm pautado a autodefinição da/do filósofa/filósofo africano e seu(s) papel/papéis na sociedade. Durante muito tempo, a questão fundamental da filosofia africana foi que “o que ela é?” ou “ela existe?” Uma quantidade

¹⁴ A tradução do texto sofre com o determinismo de gênero da língua portuguesa. Em muitos contextos em que no original havia palavras neutras, não encontramos solução em português. É o caso da palavra “*philosopher*” que ao ser traduzida como filósofo traz todas as implicações deste determinismo de gênero.

surpreendente de literatura tem sido produzida lidando com essa interrogação fundacional e, ao abordá-la, surgiram tendências específicas na disciplina. De forma mais instrutiva, os contornos das orientações futuras podem ser discernidos agora. A filosofia africana como disciplina abordou uma infinidade de aspectos históricos e de questões da vanguarda acadêmica, numa tentativa de se afirmar e assegurar sua contínua relevância.

Alguns desses tópicos incluem, mas não estão limitados à Democracia e à questão dos Direitos Humanos, comunitarismo, universais e particulares, feminismos africanos, cultura intelectual pública, sexualidade e sistemas de conhecimento endógeno. Vários filósofos africanos e africanistas abordaram estes importantes tópicos com uma notável pletora de perspectivas metodológicas.

Como tal, houve um extenso alargamento dos parâmetros disciplinares da filosofia africana para incluir quase todas as tendências acadêmicas contemporâneas. Embora eu deva acrescentar que esse aspecto difuso pode se tornar problemático se a(s) questão(ões) fundamental(is) da filosofia africana for(em) completamente ignorada(s).

Como você entrou em contato com a filosofia africana?

Eu entrei em contato com a filosofia africana basicamente desde meu primeiro ano como estudante de filosofia na Universidade de Ibadan, Nigéria. O falecido Professor Olusegun Oladipo, que fez a passagem em 2009, foi meu professor e mais tarde se tornou um colega na mesma universidade. Ele ministrou cursos de filosofia africana nos quais foram discutidos filósofos como Kwasi Wiredu, Paulin Hountondji, Henry Orika e Claude Sumner. O próprio Wiredu havia sido professor no departamento no início dos anos 80 e sua imensa sombra pairava naquele espaço.

Oladipo também publicou um livro fino, mas importante, sobre filosofia africana intitulado **The Idea of African Philosophy**, que foi lançado em 1992, no mesmo ano de publicação do livro de Kwame Anthony Appiah **In My Father's House: Africa in philosophy of culture**. Tive a grande oportunidade de ler as

provas de partes do livro de Oladipo que me atraíram tremendamente. Oladipo, através dessa importante oportunidade de revisão, foi capaz de demonstrar como um filósofo africano nos tempos contemporâneos deveria abordar a filosofia. Minhas conversas com ele também me permitiram entrar no funcionamento de sua mente, nos dilemas e desafios que ele enfrentou ao confrontar a filosofia a partir de uma perspectiva africana. Ele revelou que se sentiu inicialmente alienado pela tradição da filosofia ocidental e descreveu sua jornada ao formular questões filosóficas em chave africana. De repente, a filosofia não parecia mais tão intimidadora. Posteriormente, tive outras oportunidades de trabalhar com ele, o que me permitiu afiar ainda mais minhas perspectivas sobre a filosofia africana. Talvez eu devesse acrescentar que Oladipo também editou e publicou um volume de ensaios de Wiredu intitulado **Conceptual Decolonization in African Philosophy**,¹⁵ que eu revisei para um jornal de filosofia e que acabou me fornecendo a inspiração para minha tese de doutorado sobre o filósofo ganense. Tal exposição e treinamento provaram ser imensamente benéficos para mim.

Em um primeiro momento, a busca pela identidade foi o mote para o desenvolvimento da filosofia africana. Essa busca está ultrapassada?

Não creio que seja um tema totalmente ultrapassado. Nos últimos anos, a filosofia africana ganhou um tremendo impulso conceitual e teórico, no qual suas fronteiras também se deslocaram radicalmente. Obviamente, alguns puristas ficariam consternados com este desenvolvimento e é realmente fácil para a disciplina perder o foco ou seus ancoradouros fundacionais e por isso é necessário continuar a interrogação acerca de sua *raison d'être* e das várias realidades e possibilidades em relação a sua identidade. Temos sempre que nos assegurar quanto a seus pontos de origem,

¹⁵ WIREDU, Kwasi; OLADIPO, Olusegun. **Conceptual Decolonization in African Philosophy**. Four Essays. 1995.

objetivos e intenções, mesmo quando embarcamos em novas buscas e questões filosóficas. A própria natureza do empreendimento filosófico exige que façamos e reestruturemos essas perguntas fundamentais para determinar onde estamos agora, onde queremos estar e onde deveríamos estar. A localização de nossas amarras fundacionais nos ajudará a alimentar nossas deliberações com novos insights.

Em sua perspectiva, quais são as questões que movem a filosofia africana hoje?

Hoje, há uma variedade quase infinita de perguntas que preocupam os filósofos africanos, a julgar pela pesquisa que está sendo realizada atualmente. Parece que os filósofos africanos idealizariam uma abordagem filosófica para qualquer questão social, política ou cultural enfrentada por uma determinada sociedade. Há uma tendência para utilizar novos conceitos, metáforas e metodologias na abordagem de uma grande variedade de questões epistemológicas. Há também uma luta evidente para entronizar novos heróis filosóficos, uma luta para estabelecer novos modos de pensar e abordagens filosóficas. Em muitos aspectos, tudo está em um estado de fluxo epistêmico. As possibilidades conceituais parecem ser infinitas, mas o potencial de sérios reveses e desventuras também é enorme, porque esta é uma época em que o populismo acadêmico barato e a decadência disciplinar poderiam criar raízes e florescer.

Seria fácil equiparar esse florescimento discursivo aos debates fundacionais que assistiram ao nascimento da filosofia africana moderna na era de Wiredu, Peter O. Bodunrin, Oruka e Hountondji cerca de cinquenta anos atrás. A diferença é que, desta vez, o campo é muito mais amplo e há tantos jogadores de diferentes credenciais e capacidades, todos ativos no mesmo espaço, de modo que há muito mais oportunidades para charlatões e impostores se manterem firmes.

Outra característica da filosofia africana contemporânea é que ela se tornou muito mais ampla em seu escopo e mais internacionalista

em sua visão. Há norte-americanos e europeus ativamente engajados na filosofia africana e, portanto, pode-se apontar para o declínio de sua insularidade, se pudermos descrever isso sem rodeios. Mais uma vez, esse desenvolvimento se refere ao estado de fluxo que mencionei anteriormente. Há um impulso evidente para empurrar os limites da disciplina no que se assemelha a uma corrida ao ouro, onde tudo está à mão.

Como você vê os argumentos sobre feminismo e mulherismo (*womanism*) em relação à filosofia africana? Como a filosofia africana aborda as questões relacionadas às diferenças de gênero e identidade sexual?

Acho que esse é um debate que teve maior impacto nas áreas de estudos de gênero, estudos africanos ou talvez sociologia e antropologia cultural. Os principais nomes nestes debates são: a falecida Molarra Ogundipe-Leslie, Oyeronke Oyewunmi, Ifi Amadiume, Amina Mama e Nkiru Nzeogwu. Portanto, a maioria dentro desse grupo não são filósofos em si, mas seu trabalho tem sido altamente influente e tem um significado filosófico considerável.

No entanto, há filósofos africanos (geralmente do sexo feminino) conduzindo pesquisas sobre esses temas e outros semelhantes. Além disso, os filósofos africanos também estão trabalhando nas áreas de mutilação genital feminina, relações entre pessoas do mesmo sexo e outras preocupações relacionadas. Portanto, pode-se argumentar que, atualmente o debate feminismo/mulherismo está sendo substituído — ou pelo menos completado — por outras preocupações de pesquisa, mesmo quando essas preocupações são de natureza semelhante.

Sobre a segunda parte de sua pergunta, como os filósofos africanos abordam questões relacionadas a gênero e identidade sexual? Essa área de pesquisa é apenas uma das muitas que os filósofos africanos enfrentam atualmente. Portanto, ela depende dos filósofos envolvidos e de seus interesses específicos de pesquisa. E há opiniões diferentes sobre esse tópico como seria de se esperar.

Dos filósofos africanos que você conheceu pessoalmente, quem é o mais importante em sua opinião?

Obviamente, essa é uma questão muito controversa. Eu não conheci muitos grandes filósofos africanos pessoalmente, mas eu me inspirei profundamente no trabalho da maioria deles. Um dos mais importantes filósofos africanos tem que ser Wiredu, simplesmente por sua abordagem metodológica poderosamente sucinta. Ele não é exatamente um filósofo da moda, mas certamente é um dos mais influentes pensadores do final do século XX, a julgar pela enorme quantidade de estudiosos da filosofia, particularmente na África Ocidental e Oriental, que foram influenciados por sua abordagem. Wiredu tenta criar uma síntese entre a modernidade e a cultura tradicional africana, empregando ideias empíricas concretas. É uma abordagem quase absurdamente simples, mas também cheia do máximo de pragmatismo, em outras palavras, uma abordagem que só poderia ter sido concebida em um momento de surpreendente clareza conceitual.

Eu poderia imaginar que Wiredu estivesse pensando em como colocar as sociedades africanas em movimento nesta “era de descolonização”? Como a filosofia pode sair de sua posição arrogante e sujar as mãos? Até certo ponto, sua abordagem implicou uma desmistificação da filosofia, a fim de garantir sua contínua relevância social.

Há muitos pensadores africanos com mentes brilhantes e percepções impressionantes sobre a condição africana, mas esses por si só não constituíram um método filosófico viável e seguindo esse critério, penso que apenas Wiredu e talvez alguns poucos filósofos façam parte desse grupo. As abordagens desenvolvidas na filosofia da sagacidade (*sage philosophy*) parecem constituir outro método filosófico, enquanto a etnofilosofia, em consequência da crítica feroz de Hountondji, é frequentemente desvalorizada. Entretanto, a etnofilosofia, nas mãos dos filósofos e não dos antropólogos, pode desfrutar de uma revitalização e sua preocupação central com o conhecimento endógeno, um foco principal

das reflexões de Hountondji no final da carreira, faz dela (etno-filosofia) uma candidata a um renovado escrutínio filosófico.

A afrocentricidade de Cheikh Anta Diop e Molefi Kete Asante tem atributos filosóficos interessantes, mas também implica um domínio de uma grande variedade de especialidades acadêmicas. Não se destina aos preguiçosos ou aos covardes (*faint-hearted*). Em outras palavras, é composto de várias visões conceituais que envolvem um trabalho intelectual estratégico e tático meticuloso. E talvez seja por isso que essa abordagem parece ser menos favorecida entre os filósofos africanos contemporâneos, mesmo que sua atração ideológica e seu significado sejam, em grande parte, incontestáveis.

A afrocentricidade, cujo desenvolvimento é um pouco semelhante à filosofia da ancestralidade no Brasil — em termos de sua intenção de efetuar uma descontinuidade radical com a [filosofia] moderna e não com a [filosofia] Antiga [na sua] tradição ocidental —, não é frequentemente considerada um ramo poderoso da filosofia africana porque os pioneiros modernos, como Wiredu, Hountondji, Oruka e Kwame Gyekye e outros dessa geração, preferiram se dedicar à filosofia como uma empresa pós-Kantiana ou como uma disciplina universalista e, talvez também, sem se envolverem com a bagagem de racismo da disciplina [1] para assegurar a profissionalização de suas práticas, [2] para impulsionar as supostas credenciais científicas — seguindo a prescrição de Hountondji — de seus métodos. E finalmente, há a questão das fronteiras e limites. A noção pré-socrática de filosofia, comparativamente falando, é muito mais ampla do que a concepção pós-Kantiana, que a maioria dos modernistas africanos herdou do colonialismo.

A noção pré-socrática era dominante na África antiga e em sua concepção mais purista atual só pode ser praticada por dissidentes e acadêmicos *outsiders*, então, talvez isso a torne menos atraente. Além disso, essa noção incrivelmente expansiva de filosofia não se conforma prontamente com as numerosas restrições disciplinares da academia moderna. Em terceiro lugar, poderia ser terrivelmente

demorado e dispendioso de ser perseguido. E então os africanos pós-libertação (com exceção dos ex-Rodesianos e sul-africanos) talvez estivessem menos expostos aos malefícios e toxinas do racismo. Isso provavelmente tornou a disciplina de filosofia como um todo menos suspeita racialmente.

Até hoje no Brasil, apenas uma tese de doutorado defendida em departamentos de filosofia teve como tema a filosofia africana. Nunca houve uma cátedra dedicada a filosofia africana. Isso é sintoma de uma situação disciplinar que continua, na prática, desqualificando essas temáticas. A maioria das pessoas que se dedica a filosofia africana o faz em departamentos de Educação (principalmente na filosofia da educação) e às vezes em departamentos de Antropologia. Em geral, essas abordagens sofrem de um problema comum aos estudos africanos desenvolvidos na diáspora: as questões locais de luta contra o racismo, busca de identidade e perspectivas afro-brasileiras se sobrepõe a qualquer abordagem do continente.

Concomitantemente ao surgimento de uma legislação que tornou obrigatório o ensino de história e cultura africana, afro-brasileira e indígena nas escolas públicas, surgiu a demanda por uma perspectiva filosófica que abarcasse esse amplo espectro. Nesse sentido, a proposta de uma filosofia da ancestralidade, que abarcaria todos os povos ligados a heranças ancestrais, tem ganhado espaço. De fato, o candomblé, em seu desenvolvimento, justapôs em um mesmo espaço (os terreiros), diversos orixás e divindades indígenas. A filosofia da ancestralidade é, em sua maioria, desenvolvida por pessoas vinculadas às religiões afro-brasileiras. É uma perspectiva muito recente para ser descrita de uma forma viável, mas o conceito de ancestralidade parece ser uma ferramenta interessante no contexto brasileiro. Outra proposta, ainda no espírito de atender a essa legislação, foi a de uma junção do perspectivismo ameríndio, de Eduardo Viveiros de Castro; a afrocentricidade, de Molefi Asante e o quilombismo

de Abdias Nascimento, formando uma afroperspectiva (proposta de Renato Noguera).

Não sei se você já ouviu falar de Abdias Nascimento, mas ele é o grande nome da filosofia afro-brasileira do século passado e um precursor incontornável de todas as correntes contemporâneas de filosofia africana no Brasil. Ele criou uma companhia de teatro negro no Brasil nos anos 40, defendeu políticas públicas de reparação e cotas raciais, denunciou, no começo da década de 70, o genocídio da população negra feito pelo Estado brasileiro... ele viveu nos EUA nos anos 70 e por um período na Nigéria. Nos EUA, conheceu e ficou amigo de Molefi Asante, trabalhando na mesma universidade. Curiosamente, no mesmo ano de 1978, Asante lançou o conceito de afrocentricidade e Abdias sua ideia do quilombismo. Abdias teve uma grande atuação política, sendo eleito senador e trazendo questões raciais para a agenda pública. Ele foi reconhecido como Doutor Honoris Causa em várias universidades, mas isso não significou que sua obra tivesse uma recepção ou aceitação tão eloquente na academia. Quilombismo e a afrocentricidade são mesmo parentes próximos.

É claro, eu conheço Abdias Nascimento. Seu colega, Wole Soyinka, da Universidade de Ife (agora Universidade Obafemi Awolowo), Nigéria, o chamou de “o *Rottweiler* da afirmação cultural africana no Brasil”, em seu livro *Of Africa*, publicado pela Yale University Press em 2012. Ele também foi entrevistado por Henry Louis Gates Jr. em sua série de televisão sobre negros na América Central e do Sul. Sei que Nascimento retornou ao Brasil após sua carreira acadêmica nos Estados Unidos (na SUNY, para ser mais preciso) e teve uma carreira de sucesso como político. Mas nunca soube que ele conviveu com Molefi Kete Asante nos Estados Unidos quando ambos trabalhavam na SUNY. Interessante...

Também é interessante notar que Nascimento começou sua carreira como profissional de teatro e depois se ramificou em outras áreas de estudo acadêmico. Mas eu também não tinha ideia de que ele era crucial para estabelecer o conceito de ancestralidade como um tropo chave na filosofia afro-brasileira. Seu homólogo acadêmico

na Nigéria a esse respeito seria Wande Abimbola, um renomado defensor da espiritualidade Orisa, um acadêmico que também trabalhou extensivamente nos EUA, particularmente na Universidade de Boston depois de servir como vice-chanceler da Universidade Obafemi Awolowo, onde Nascimento tinha trabalhado. Outro paralelo interessante é que Abimbola foi um visitante frequente no Brasil, onde continuou fortalecendo os laços culturais com os Nagos e promovendo a espiritualidade Orixá (como vocês escrevem no Brasil). Abimbola também foi por um breve período senador na Nigéria durante o fim do governo militar, entre o final da década de 1980 e o início da década de 1990. Abimbola publicou livros amplamente citados sobre a espiritualidade Orixá, notadamente os volumes que ele lançou através da UNESCO, por volta de 1976. Mas sua obra não teve o mesmo impacto nos círculos filosóficos nigerianos ou africanos e ele não é considerado um filósofo da mesma forma que Nascimento é considerado nos círculos filosóficos afro-brasileiros porque os filósofos profissionais na África Ocidental seguiram uma trajetória diferente que não tinha muito em comum com filosofias que se assemelhavam à ancestralidade, quilombismo e afrocentricidade, em grande parte devido a direção diferente tomada pelo trabalho de Wiredu e seus outros colegas da África Ocidental.

Estou feliz por estarmos tendo essa conversa específica. Ela está trazendo à tona perspectivas aparentemente marginais do que poderia vir a ser um ponto central... podemos notar mais paralelos entre o Brasil e a África.

Quem é o seu filósofo africano preferido?

Novamente essa é outra questão polêmica. Eu admiro muitos filósofos africanos por uma variedade de razões. Penso que seria útil ligar essa pergunta com a anterior. Imagino que meu filósofo africano favorito também deveria ser capaz de exercer influência considerável sobre a direção futura da disciplina. O ideal seria que meu filósofo africano favorito servisse como um desbravador de caminhos, um abridor de portas, um pioneiro. Talvez me divirta

um pouco com isso. Wiredu é simplesmente magnífico, mas será que sempre o acho agradável? Eu responderia que não. Isso não por razões de brilho decrescente ou lapsos de lógica, mas porque sua coerência conceitual infalível às vezes parece boa demais para ser verdade. Mas, no entanto, eu nunca me esquivaria de afirmar seu considerável impacto e influência.

Tenho sentimentos sedutoramente ambivalentes em relação ao trabalho de V.Y. Mudimbe, que muitas vezes se revelam extremamente produtivos. Seu trabalho me dá a sensação de mergulhar em um banho gelado. Através de sua espantosa erudição acadêmica, ele é um instigador de pensamentos agitados e os efeitos que cria nunca são de natureza leve. Ele tem o efeito de te lançar para uma viagem indisciplinada, uma viagem da qual se você conseguir voltar, nunca mais será o mesmo. Tal é a natureza contraditória dos poderosos efeitos que ele tem sobre mim. Devo acrescentar também que a força de Mudimbe está em ser capaz de extrair significado filosófico de uma grande variedade de textos, sejam eles antropológicos, artísticos, arqueológicos ou literários. Não é uma abordagem metodológica que seja fácil de seguir, mas que lhe serve bem na construção de sua prática.

Assim, nos termos específicos da sua pergunta, é difícil dar uma resposta sucinta porque diferentes filósofos africanos me afetam de forma diferente e eu uso seu trabalho para diferentes propósitos, dependendo do que estou procurando.

O Brasil é o país com a maior população negra fora da África. No entanto, no diálogo da filosofia africana, as vozes dos Estados Unidos e do Caribe são geralmente mais ouvidas que as do Brasil. Esse também é um problema comum em relação à África de língua portuguesa. Na prática, as fronteiras linguísticas são divisões para a filosofia africana ou é possível articular uma unidade que leve em conta esses espaços?

Sim, eu pensaria que o fator linguístico seria responsável por grande parte da suposta falta de conexão cultural. Mas então o

impulso imperial brasileiro também é muito menor do que o da França, dos Estados Unidos e do Reino Unido, por exemplo.

Curiosamente, a África Ocidental mantém grande parte da influência cultural brasileira ainda nos dias de hoje. Existem bairros afro-brasileiros espalhados por toda a costa da África Ocidental, particularmente nas cidades de Lagos, Porto-Novo, Cotonou, Quidah, Grand Popo, Agoue, Lome, Savi e Allada. A presença de famílias afro-brasileiras de Santos, Reis, Assumpção, Cruz, Pedro, Antonio, Oliveira, Souza, Fernandez, Pereira, Medeiros, Gomez, da Costa, da Silva, da Rocha e Augusto atestam a presença brasileira evidente nos municípios costeiros e cidades da África Ocidental.

Os negros brasileiros que se rebelaram contra a escravidão no Brasil entre 1830 e 1835 às vezes retornaram à África Ocidental e foram capazes de criar uma cultura distinta completa, com festivais, corporações e redes profissionais, uma cultura culinária saborosa e grandes marcos arquitetônicos. Em Lagos, Nigéria, essa manifestação cultural e seu povo são chamados de Aguda. Assim como o candomblé no Brasil e a Santeria em Cuba são derivados da espiritualidade Orisa, a cultura Aguda também é afro-brasileira. Essa fertilização cruzada de culturas tem ocorrido sem coerção ou violência indevidas, o que por si só é um traço arraigado da espiritualidade Orisa. A espiritualidade Orisa é simplesmente capaz de atrair seus convertidos e acólitos sem a necessidade de colonizar, matar e mutilar. Eu iria ainda mais longe para afirmar que a cultura afro-brasileira na África Ocidental, ao contrário das religiões mundiais agressivas do Islã e do Cristianismo, funciona como a espiritualidade Orisa ou Ifa e talvez por isso sua influência tenha sido menos hegemônica ou menos difundida, mas isso não significa que ela não exista ou que não tenha transformado vidas de maneiras muito significativas. Eu, por exemplo, admiro muito a cultura afro-brasileira na África Ocidental.

Talvez diversos governos brasileiros tenham estado muito menos dispostos a carimbar a marca brasileira na África. Devemos lembrar que os EUA, Reino Unido, Holanda, Alemanha e França têm programas elaborados de intercâmbio cultural em toda a

África e são bastante visíveis e também influentes. Nesse sentido, o Brasil é muito menos visível e influente.

Em vez disso, a polinização transcultural entre a África e o Brasil parece ocorrer como resultado dos esforços de indivíduos e iniciativas privadas com pouco ou nenhum apoio institucional. Digo isso geralmente sobre a marca cultural brasileira na África Ocidental, onde residem muitos afrodescendentes brasileiros, mas isso também poderia ser aplicado para explicar a escassez de trocas intelectuais entre filósofos africanos e brasileiros.

As possibilidades de propagação do imperialismo na África são perigosamente grandes. Os Estados Unidos, França, China, Índia, Rússia, Turquia, os Emirados Árabes Unidos (EAU) têm formas variadas de presença militar em diferentes partes da África e não devemos descartar as implicações culturais deste desenvolvimento. Em outras palavras, não devemos ignorar os atributos convincentes do poder suave do qual a cultura e suas variadas manifestações são parte integrante. Nem Portugal nem Brasil são mencionados nesta nova disputa pela África. É claro que não é que eu esteja justificando este novo surto intrusivo, mas estou apenas aludindo a ele na tentativa de dar uma explicação a sua pergunta.

Sanya Osha

é autor de várias obras como scholar e pesquisador do Centro de Estudos da África, Leiden, Holanda. Desde 2002, ele faz parte do Conselho Editorial da Quest: An African Journal of Philosophy/Revue Africaine de Philosophie. Seus livros incluem, Kwasi Wiredu e Beyond: The Text, Writing and Thought in Africa (2005), Ken Saro-Wiwa's Shadow: Politics, Nationalism and the Ogoni Protest Movement (2007), Postethnophilosophy (2011) e African Postcolonial Modernity: informal subjectivities and the democratic consensus (2014). Outras publicações importantes incluem Truth in Politics (2004), co-editado com J. P. Salazar e W. van Binsbergen, e African Feminisms (2006) como editor. Seu livro mais recente é o Afrikology de Dani Nabudere: A Quest for African Holism (2018).

Mechthild Nagel e a Ética Ubuntu aplicada à Justiça*

Dois exemplos de procedimentos jurídicos, o primeiro no Quênia e o segundo na África do Sul (no contexto de reconstrução do país no pós-apartheid) servem de mote para uma aproximação que visa pensar o que seria uma ética *ubuntu*.

A grande controvérsia jurídica em torno do funeral do famoso advogado queniano S.M. Otieno (Silvano Melea Otieno) se arrastou por 5 meses: de sua morte em 20 de novembro de 1986 até seu sepultamento em 27 de maio de 1987, a justiça queniana vivenciou um debate que acirrou os ânimos de toda a sociedade do país. S. M. Otieno era Luo, enquanto sua esposa, Wambui Otieno, era Gikuyu; os dois tinham um elevado grau de instrução, fazendo parte de uma burguesia queniana que se ocidentalizou, distanciando-se das identidades étnicas e de seus valores. Após a morte do marido, Wambui Otieno decidiu que seu corpo seria enterrado na fazenda do casal. Mas essa decisão feria a dinâmica social da sociedade Luo, e o irmão mais velho do falecido e todo o seu clã Umira Kager reclamaram o direito de realizar o enterro em seu território. O funeral entre os Luo é um ritual de extrema importância, por estabelecer a conexão entre mortos e vivos, de tal modo que, a não realização de modo adequado do sepultamento poderia causar um desequilíbrio que geraria prejuízos para toda comunidade. Neste caso, as crenças e os costumes do direito consuetudinário entravam em conflito com a configuração Ocidental de toda estrutura legal herdada do sistema colonial. Depois deste longo período de embates, a Suprema Corte decidiu em favor do direito costumeiro (consuetudinário) e o corpo de S. M. Otieno foi enterrado entre os Luo.

* <https://doi.org/10.51795/97865265082687581>

Em 1993, a norte-americana Amy Biehl tinha 26 anos e era estudante de Stanford, quando foi assassinada na África do Sul. Ela, uma mulher branca, levava amigos negros para o bairro de Gugulethu, na Cidade do Cabo. Um grupo de militantes do movimento pan-africanista, que na luta contra o *apartheid* tinham como slogan “Um Colono Uma Bala”, ao verem uma mulher branca em seu território explodiram numa onda de fúria e violência. Quatro pessoas foram condenadas pela morte de Amy Biehl. Em 1996, diante do Comitê de Justiça e Reconciliação, pediram anistia e relataram sua participação no assassinato, contextualizando-a com sua militância na luta pan-africanista. Em 1997 os pais de Amy compareceram ao tribunal e testemunharam na audiência, falando em apoio à reconciliação e ao diálogo. No ano seguinte o tribunal determinou que eles seriam soltos depois de cumprirem 5 anos de detenção. Dois dos homens que assassinaram Amy foram conhecer os pais de Amy e pediram que estes os adotassem para suprir a ausência da filha (uma prática comum de justiça em diversas culturas indígenas é que o conselho de anciões decida que para expiar um assassinato se solicita que a pessoa passe a morar com a família da vítima). Estes dois jovens — Easy Nofemela e Ntobeko Peni — foram contratados pela Fundação Amy Biehl (que desenvolve diversas obras sociais em Gugulethu, atendendo a mais de 1500 crianças). Na cerimônia pelos 20 anos do assassinato, Molefema acompanhou Linda Biehl, a quem chama de “Makulu”, palavra que em xhosa quer dizer avó ou mulher sábia.¹⁶ Sobre essa convivência e o perdão, Linda Biehl declarou “eu os perdoei (...) Todos os dias eu acordo e minha filha está morta. A maioria dos dias eu acordo e tenho que ficar cara a cara com seus assassinos. Algumas vezes, tenho que perdoá-los novamente”. (citado em: TUTU, Desmond e TUTU, Mpho A. **O livro do perdão**. Trad. Heloísa Leal. 4ª ed. Rio de Janeiro: Valentina, 2017, p. 62)

¹⁶ Amy Biehl legacy: Reconciliation that spans generations – Orange County Register (ocregister.com)

Nesses dois exemplos, temos práticas de justiça em que se levam em conta dimensões geralmente desconsideradas pelo pensamento ocidental: no primeiro caso, as conexões espirituais e rituais com os antepassados; no segundo, que nenhuma punição seria capaz de restaurar a vida em comum e a harmonia pessoal e social. Ambos os exemplos podem ser identificados como parte de uma ética em que a interdependência humana se sobrepõe a perspectivas individualistas, na direção de uma ética Ubuntu, articulada a partir de diversas práticas que se articulam na expressão em Nguni “**umuntu ngumuntu ngabantu**” (alguém somente é humano através de outros seres humanos ou um ser humano é um ser humano através da alteridade de outros seres humanos). Como a ética *ubuntu* poderia ser articulada para transformar o sistema de justiça?

A professora **Mechthild Nagel** — alemã radicada nos EUA — é uma abolicionista penal que procura utilizar a ética *Ubuntu* como uma chave para questionar o sistema penal e promover uma transformação ampla na justiça. Professora na State University of New York (SUNY Cortland), nos Estados Unidos; é diretora do Center for Ethics, Peace, and Social Justice (CEPS) e editora da revista *Wagadu*. Nagel tem desenvolvido uma abordagem da Ética *Ubuntu*, problematizando aproximações e apropriações do termo que o fariam perder especificidade (como um cosmopolitismo africano) ou cair nas armadilhas de um ethos masculino, perdendo sua dimensão feminina de cuidado. A autora também chama atenção para a necessidade de considerar a dimensão religiosa do termo, faz isso, por exemplo, citando esta descrição:

“Para o ocidental, a máxima “Uma pessoa é uma pessoa através de outras pessoas” não tem conotações religiosas óbvias. Provavelmente ele/ela a interpretará apenas como um apelo geral para tratar os outros com respeito e decência. Entretanto, na tradição africana, esta máxima tem um significado profundamente religioso. A pessoa que deve se tornar “através de outras pessoas” é, em última análise, um ancestral. E, da mesma forma, estas “outras pessoas” incluem os antepassados. Os antepassados são

uma família estendida. Morrer é, em última instância, um retorno ao lar. Portanto, não somente os vivos devem compartilhar e cuidar uns dos outros, mas os vivos e os mortos dependem uns dos outros.” (Van Niekerk, 1994, p. 2; Ndaba, 1994, p. 13-14, citado em Louw, 1998; re-citado por NAGEL, 2013, p. 179).

A ética *ubuntu*, além de servir para o questionamento e a busca de alternativas para as práticas de encarceramento em massa, traria consigo uma problematização mais ampla da noção de justiça, que iria “além de julgar conflitos, o que incluiria demandas para desmantelar estruturas de poder que favorecem a elite de um por cento sobre os noventa e nove por cento da base, em todos os aspectos da sociedade. Esse realmente pode ser um ideal pelo qual vale a pena lutar (pacificamente) e significaria o fim da punição” (NAGEL, 2013, p. 186). Nesse sentido, caminha numa direção convergente aos trabalhos de, por exemplo, Sérgio São Bernardo e de outros que tem buscado articular essa aproximação com formas africanas de conceber a justiça.

Recentemente, Mechthild Nagel desenvolveu o conceito de *Ubuntu* lúdico, pensando em formas de resistência como a Capoeira ou de Beyonce cantando “Formation” no Superbowl, de 2016: na malícia, na mandinga, na canção, no jogo se aprendem formas de reconstruir comunidade e resistir com alegria e força. Haveria um aprendizado na transição da justiça como vingança e violência, que nega o outro; das formas de ressentimento que buscam o ressarcimento de um débito ou uma exclusão; não bastaria o perdão e a reconciliação de uma justiça restaurativa, mas há a necessidade de uma justiça transformativa, reconhecendo a interconexão, alimentando o amar ao que é e abrindo espaço para o alívio lúdico (NAGEL, 2014). Atualmente ela escreve um livro sobre *Ubuntu* lúdico e *Black Lives Matter*.

A entrevista a seguir foi um “jogo rápido” em que a autora não deixou de dar algumas pistas de seu modo – como uma mulher branca europeia que vive nos EUA – de abordar a filosofia africana.

Como você define a filosofia africana?

Mechthild Nagel — Eu aprecio a filosofia Africana (**Africana philosophy**),¹⁷ portanto, a Bahia certamente faz parte dessa dimensão (diaspórica).

Como você entrou em contato com a filosofia africana?

Através de estudiosos africanos. Especialmente Emmanuel Chukwudi Eze (1963-2007).

Em um primeiro momento, a busca pela identidade foi o mote para o desenvolvimento da filosofia africana. Essa busca está ultrapassada?

Bem, qualquer coisa que mencione Placide [Tempels], eu gostaria apenas de jogar fora.

Em sua perspectiva, quais são as questões que movem a filosofia africana hoje?

Não estou tão qualificada para discutir isso, dada minha perspectiva “de fora”, como uma mulher branca (da Europa, vivendo nos EUA). Mas eu certamente sei que não é a busca em relação a existência de algo chamado filosofia africana. Essa é uma questão racista/colonial.

Meu próprio campo é bastante estreito e se cruza com os estudos de ciência social/justiça crítica. Minha pergunta de pesquisa é o que “nós” (no contexto anglo-americano) podemos aprender com a resolução de conflitos/práticas de paz indígenas africanas para que nos despojemos do sistema prisional primitivo.

¹⁷ A **Africana philosophy** inclui as contribuições do continente e dos povos africanos na diáspora. Deste modo abarca a **African philosophy**, que se refere ao continente africano. Não encontrei uma solução para tradução destes termos, preferindo indicar qual foi usado.

Como você vê os argumentos sobre feminismo e mulherismo (*womanism*) em relação à filosofia africana? Como a filosofia africana aborda as questões relacionadas às diferenças de gênero e identidade sexual?

A análise interseccional não é tão bem desenvolvida em conversas filosóficas. Recebo mais inspiração sobre esse tema das sociólogas africanas e das feministas negras americanas.

Dos filósofos africanos que você conheceu pessoalmente, quem é o mais importante em sua opinião?

[Emmanuel] Eze realmente animou algumas das discussões e “escreveu de volta”, ou “estudou” – escrevendo uma grande crítica a Kant.

Qual é o seu filósofo africano preferido?

Agora, dada minha pesquisa em *Ética Ubuntu*, é Mogobe Ramose.

O Brasil é o país com a maior população negra fora da África. No entanto, no diálogo da filosofia africana, as vozes dos Estados Unidos e do Caribe são geralmente mais ouvidas que as do Brasil. Esse também é um problema comum em relação à África de língua portuguesa. Na prática, as fronteiras linguísticas são divisões para a filosofia africana ou é possível articular uma unidade que leve em conta esses espaços?

Esta é uma pergunta geral sobre os cânones de descolonização e as editoras, assim como sobre as práticas das revistas. (Eu sou editora de *Wagadu*,¹⁸ e publicamos resumos em português).

Também escrevi sobre Capoeira e adoraria viajar um dia para a Bahia. Estudo práticas de resistência e a Capoeira é um exemplo inspirador do que eu chamo de práticas *Ubuntu* Lúdicas.¹⁹

¹⁸ <<https://sites.cortland.edu/wagadu/>>

¹⁹ NAGEL, MECHTHILD “Chapter six black Athena and the play of imagination Nagel”. In: *Transnational Trills in the Africana World*, 2019. p. 131.

Mechthild Nagel

alemã radicada nos EUA — é professora de filosofia e african studies na State University of New York (SUNY Cortland), nos Estados Unidos; é diretora do Center for Ethics, Peace, and Social Justice (CEPS) e editora da revista *Wagadu*. É uma abolicionista penal que procura utilizar a Ética Ubuntu como uma chave para questionar o sistema penal e promover uma transformação ampla na justiça. Atualmente está escrevendo um livro intitulado **Rethinking Indigenous Justice: Towards a Ludic Ubuntu Ethics** para a série *Studies in Penal Abolition and Transformative Justice* da editora Routledge (com lançamento previsto para 2022). Site pessoal: <<https://web.cortland.edu/nagelm/>>.

Referências

NAGEL, Mechthild. An Ubuntu Ethic of Punishment. *In*: NAGEL, Mechthild E.; NOCELLA II, Anthony J. **The End of Prisons**. Brill Rodopi, 2013. p. 177-186.

_____. **Ludic Ubuntu**: An appeal toward transformative justice. SSRN Disponível em: <https://ssrn.com/abstract=2637042> ou <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2637042> (November 1, 2014).

_____. Ludic Ubuntu in the Search for Transformative Justice. *In*: **ASA 2017 Annual Meeting Paper**, 2017.

Delphine Abadie e a África como caminho de reconstrução da filosofia*

No dia 9 de janeiro de 2021 a lei 10.639, que determinou o ensino de História e cultura africana e afro-brasileira no ensino fundamental e médio, completou 18 anos. E o que essa lei significou para o campo da filosofia no Brasil? A resposta pode contemplar algumas iniciativas e criar um otimismo indulgente com o que já foi feito, mas isso seria uma forma de autoilusão que não é produtiva. A forma de inclusão da filosofia africana no Brasil é decepcionante – embora o mote da descolonização tenha se tornado um lugar comum. Pouco adianta chamar uma mulher negra para falar de filosofia africana em novembro, se esse conteúdo permanece como um exótico safari intelectual de fim de ano. Esse espaço, tomado como a abertura para vozes que se articularam em outros departamentos de pós-graduação (porque na filosofia não existe espaço de pesquisa, ensino e, muito menos, emprego), é uma forma de manter a desconversação. Deixar esse trabalho como algo exterior, que deve ser feito por outras áreas (história, antropologia, filosofia da educação, teologia etc.) e não transforma os currículos e a forma de pensar a/na filosofia, suas questões, cânones e perspectivas. Dar voz, nesse sentido, pode garantir a medalha de diversidade e boa consciência, mas não é um modo de desenvolver um diálogo.

O que poderia ser a filosofia se levássemos a sério a ideia de descolonização do conhecimento? Essa é a interrogação que move o trabalho da filósofa canadense **Delphine Abadie M.**, que defendeu sua tese *Reconstruire la philosophie à partir de l’Afrique: une utopie postcoloniale* pela Universidade de Montreal em 2018. Sua

* <https://doi.org/10.51795/97865265082688392>

proposta de reconstrução da filosofia a partir do diálogo com a filosofia africana é instigante e promissora para que a retórica de descolonização do conhecimento se articule de um modo menos redundante. Na entrevista a seguir, Delphine Abadie, de modo generoso, nos oferece uma série de referências e caminhos para investigação, trazendo a filosofia africana como uma prática viva de reflexão e debate. Nos próximos anos, com a publicação iminente de artigos, capítulos de livro, livro etc., o trabalho de Abadie tende a se tornar cada vez mais relevante e incontornável para quem quer pensar a filosofia africana.

Como você define a filosofia africana?

Delphine Abadie — A questão das propriedades relacionadas com a existência da filosofia africana preocupa os filósofos do continente há várias décadas, ao ponto de ser difícil oferecer uma definição substancial que não seja necessariamente controversa. Embora a utilização do termo “filosofia africana” seja polissêmico, é útil, no entanto, adotar uma definição operativa a fim de conter a confusão e de chegar a um acordo sobre o seu significado. A filosofia africana, segundo Fabien Eboussi Boulaga (2013), é “este tipo de investigação coletiva feita por indivíduos situados mais ou menos da mesma forma na história. Uma história que podem viver de muitas maneiras. Uma história de derrota, submissão, opressão e que apela à libertação. Ou uma história de grande esquecimento, de um grande parêntese da sua própria história, e que os obriga a se reconectar não mais com o passado, mas com aqueles atos pelos quais o homem se situa como humano e se mantém como humano ao longo da história” (p. 126).

Deve se acrescentar que existe uma diferença entre a filosofia chamada **africana**, tal como teorizada por Lucius Outlaw, e a filosofia africana (**philosophie africaine**), a primeira englobando a segunda.²⁰

²⁰ Outlaw faz uma diferença entre African philosophy (que tem seu foco no continente africano) e Africana philosophy (que engloba o continente e as diásporas africanas). Usei filosofia africana em minúscula para designar a African philosophy e filosofia Africana para designar a segunda.

Outras contribuições críticas das diásporas também ajudam à filosofia Africana. A filosofia Africana engloba, por outras palavras, discursos críticos **das** Áfricas, geográfica e diaspórica, que partilham um conjunto comum de pressupostos relacionados com o legado de desumanização do povo negro ao longo de vários séculos, as formas políticas de terror racial que têm acompanhado as epistemologias da raça, as consequências éticas do racismo contemporâneo, a adoção da hermenêutica existencialista etc.

A filosofia africana contemporânea, por outro lado, por ter sido organizada como disciplina académica no continente africano, partilha um horizonte antiessencialista que é bastante característico da resolução de uma longa disputa epistêmica sobre a sua definição, e que não é tão paradigmaticamente partilhada pelas filosofias africanas da diáspora. Embora seja importante iluminar estas nuances, é também importante não criar falsas oposições entre estes diferentes grupos de discursos. Do ponto de vista da exigência filosófica, só reconhecendo os postulados específicos das diferentes tradições de luta, incluindo as epistêmicas, é que uma verdadeira aliança panafricana pode emergir, sem gerar novas formas de violência.

Como você entrou em contato com a filosofia africana?

Sou uma africanista por formação. Uma grande parte do **corpus** que me foi ensinado e que serve de cânone para a ciência política africana pareceu-me gradualmente problemático. Foi enquanto lia Valentin-Yve Mudimbe que percebi o que me parecia problemático em torno de um preconceito epistemológico radical, herdado da ideologia colonialista. De fato, em diferentes graus, a África é sempre retratada como “atrasada” num estado de coisas ou numa história de progresso apresentada como referências normativas neutras: democracia, desenvolvimento, justiça de gênero, moral etc. Que a África podia ter o seu próprio caminho, os seus próprios critérios para alcançar esses ideais ou que podia perseguir outros, não parecia tocar as mentes dos seus autores: tinham de se converter.

Por conseguinte, eu me demorei na filosofia, para elucidar os **postulados** que tornaram o edifício teórico frágil para analisar os fenômenos africanos contemporâneos, ao familiarizar-me com o que os próprios filósofos africanos tinham a dizer sobre o assunto. Uma vez que a filosofia africana não é ensinada no mundo francófono, tive de reconstruir meticulosamente o retrato da disciplina, de referência em referência, a fim de ter uma ideia precisa do seu objetivo. De leitura em leitura, compreendi que os autores escolhidos como figuras centrais no cânone da filosofia ensinada no Ocidente, a escrita da sua história, os seus índices de admissão e de exclusão etc., desempenharam um papel fundamental na marginalização e no descrédito da filosofia africana. As fantasias sobre o exotismo naturalista da filosofia africana também participam neste imaginário da raça.

Em um primeiro momento, a busca pela identidade foi o mote para o desenvolvimento da filosofia africana. Essa busca está ultrapassada?

No momento em que a filosofia africana estava nascendo como disciplina acadêmica — com autores como Placide Tempels, Alexis Kagame e Léopold Sédar Senghor —, a espinhosa questão da existência de uma filosofia especificamente africana e do que constitui a sua identidade era, na minha opinião, um passo necessário. O grande sopro da descolonização exigia a sua contrapartida epistemológica: era preciso libertar-se da tutela mental e da alienação inoculada pelos discursos filosóficos e antropológicos da colonização. O que estava fundamentalmente em jogo, no meio das disputas sobre a autenticidade africana era a necessidade visceral de reconquistar uma humanidade negada pela violência racial, diz Achille Mbembe em **Sortir de la grande nuit**. Embora o ângulo de identidade persista em alguns escritos, o que me parece característico da maioria das contribuições para a filosofia africana desde os anos 80 é que interiorizaram os argumentos dos seus mais velhos e ultrapassaram a fase da justificação. Pois, ao final, todas as deliberações sobre a identidade nunca são mais do que questões

sobre a natureza da relação com o Outro. Os filósofos contemporâneos se libertaram deste desejo de reconhecimento. Nesse sentido, a minha proposta é que a filosofia africana no século XXI tem características das teorias pós-coloniais, ou seja, continua o projeto dos mais velhos — de desconstruir a colonialidade —, mas não tem ilusões sobre a plenitude de uma quiddidade pré-colonial decaída ou de uma essência africana. Dito isso, a filosofia africana não pode adiar indefinidamente o exame crítico de uma certa forma de estar no mundo partilhada por culturas de todo o continente. A corrente hermenêutica, muito mais desenvolvida pelos filósofos anglófonos, tenta conciliar (com diferentes graus de sucesso) a crítica da etnofilosofia e a análise das expressões culturais próprias: Odera Oruka sobre os **sage philosophers** (filósofos da sagacidade); Magobe Ramose sobre o *ubuntu*; a democracia consensual de Kwasi Wiredu etc.

Em sua perspectiva, quais são as questões que movem a filosofia africana hoje?

O *ser* africano — questionamento ontológico que animou a longa disputa da filosofia africana — parece-me ter dado lugar ao do seu futuro (*devenir*). O trabalho de descolonização epistêmica não foi totalmente concluído, mas parece que fomos além do momento negativo para elaborar uma nova alternativa crítica. Não tendo experimentado as Independências, nascidas na altura das democratizações traídas, os jovens africanos do continente estão menos interessados em recuperar uma identidade perdida no decurso da história, do que em assegurar um futuro para o continente. Nesse contexto, vários filósofos contemporâneos partilham uma certa atitude, que pode ser chamada de várias maneiras, que adota o futuro (e não o passado da tradição) como ponto de referência: pensamento prospectivo, filosofia utópica, nova autenticidade etc. Com Kasereka Kavwahirehi, acredito que a filosofia africana se beneficiaria do desenvolvimento de uma filosofia social das formas culturais modernas que a africanidade

assume: artes visuais, rap, pantsula,²¹ fé evangélica etc. Na sequência do apelo lançado por Kwasi Wiredu e Ngũgĩ wa Thiong’o há algumas décadas, o recurso das línguas africanas para questionar a universalidade de certos conceitos, a produção de uma linguagem filosófica em línguas vernáculas e a tradução de pensamentos, também me parecem particularmente promissoras. Uma vez que a África não é estranha ao resto do mundo e que estas questões estão conquistando espaços no mundo da investigação, espero também ver o reforço de uma filosofia sobre gênero e um pensamento político anti-imperialista para o século XXI.

Como você vê os argumentos sobre feminismo e mulherismo (*womanism*) em relação à filosofia africana? Como a filosofia africana aborda as questões relacionadas com as diferenças de gênero e identidade sexual?

Na língua francesa, as questões de gênero e identidade sexual são apenas marginalmente tematizadas pela filosofia africana. Em inglês, alguns textos pretendem corrigir essa deficiência — incluindo um número inteiro da revista *Quest* (2006, vol. XX; p. 1-2) —, mas de um modo geral, são os sociólogos ou filósofos da diáspora que se dedicam às questões feministas. Isso pode ser explicado em parte pela baixíssima representação das mulheres na filosofia africana, mas também pela reprodução inconsciente de uma certa hierarquia temática herdada da filosofia em geral. A extroversão, que caracteriza o tratamento dessas questões, não deixa de induzir a distorções epistêmicas que são muitas vezes mal percebidas pelos ativistas da área. Por exemplo, a tese muito popular de Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí sobre a invenção do gênero em África é bastante mal-recebida pelas feministas do continente, que a

²¹ Uma forma de dança sul-africana que se desenvolveu como uma forma de protesto no período do apartheid e vem ganhando novos sentidos na medida em que ocupa novos espaços e é apropriada por outros atores. C.f. <<https://www.theguardian.com/stage/2018/oct/08/pantsula-dance-south-africa-via-kanana>>.

reprovam por romantizar a situação real das mulheres africanas e [ser] uma forma de cumplicidade com o patriarcado. De fato, se o gênero é uma invenção ocidental, falar de feminismo para contextos africanos expõe-nos ao anátema da alienação e nos priva dos instrumentos conceituais para examinar experiências vivenciadas de dominação do gênero. Quanto ao mulherismo (*womanism*) de Filomena Steady ou Ifi Amadiume, como nota Jean-Godefroy Bidima num texto pouco conhecido sobre essa questão, podem, sem dúvida, ser responsabilizados pelas mesmas armadilhas que a etnofilosofia: método híbrido, essencialização, generalização abusiva, política da diferença radical etc.²² A literatura de ficção está cheia de material para o diagnóstico da injustiça de gênero na África. Entre os filósofos, eu, por exemplo, gosto muito da obra crítica de Bibi Bakare Yusuf.²³

Dos filósofos africanos que você conheceu pessoalmente, quem é o mais importante em sua opinião?

Não gosto de pontuar como “bons” e “maus” a um ou a outro, pois a sua importância é relativa aos contextos em que e para os quais escrevem e aos critérios pelos quais são avaliados. Filosofar em África é uma prática existencial. Assim, por exemplo, se alguém começar a reconhecer prontamente (no Ocidente) **A Crise do Muntu** (*La Crise du Muntu*), de Fabien Eboussi Boulaga, como uma grande obra, estará muito menos interessado no seu **Cristianismo sem fetiche** (*Christianisme sans fetiche*), com exceção dos departamentos de teologia. Contudo, o fato religioso em África é demasiado central para não ser tematizado pela filosofia, o que já não é o caso no Ocidente secular. Inversamente, alguns autores são

²² Bidima, J.-G. “**Womanism**” et autoréflexion. Mise en discours et critique de l’Expérience-vécue des “féministes africaines”. Femmes africaines et globalisation culturelle, p. 109-120, 2000.

²³ Bibi Bakare-Yusuf. **Yoruba’s Don’t Do Gender: A Critical Review of Oyèrónkẹ́ Oyèwùmí’s “The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses”**, Dakar, CODESRIA, 2003. Disponível em: <https://www.codesria.org/IMG/pdf/BAKERE_YUSUF.pdf>.

altamente aclamados nas redes de investigação transnacionais pela sua criatividade teórica, mas os seus discursos são, por vezes, vistos como extrovertidos por aqueles que trabalham no continente. Creio que há lugar para todos, todas as abordagens e todas as questões e que o pluralismo epistêmico deve ser cultivado, mesmo que isso signifique debatê-lo. Não é isso, em última análise, a filosofia?

Quem é o seu filósofo africano preferido?

Embora aprecie as contribuições teóricas e a originalidade de vários filósofos africanos, Souleymane Bachir Diagne é, sem hesitação, o meu filósofo preferido. Foi através do seu trabalho e do de Achille Mbembe, que já conhecia pelos seus escritos sobre as patologias da pós-colônia, que me meti o pé na porta da filosofia africana. O trabalho de Bachir Diagne mostra uma disposição bem equilibrada de erudição, interdisciplinaridade, rigor e compromisso ético. Bachir Diagne não é apenas um investigador experiente, mas também um professor profundamente ligado aos seus alunos e ao que eles lhe ensinam em troca. Ele não foi meu professor, mas tive o prazer de o ter como examinador externo da minha tese e desde então o adotei como meu mentor, uma responsabilidade a que ele nunca se esquivou. Estando com ele, você pode vivenciar a medida da sua integridade, uma qualidade que muitas vezes falta no mundo acadêmico. Basicamente, partilhamos esta preocupação de prosseguir simultaneamente um duplo objetivo na nossa investigação, a saber, pensar o que é próprio, ou seja, as questões que afetam as particularidades dos mundos africanos, **ao mesmo tempo** em que teoricamente reconstruímos um universal pós-colonial, livre de todas as tentações hegemônicas. Esta postura consiste em adotar em primeiro lugar a humanidade como um horizonte ético, ao mesmo tempo em que filosofa com a África como seu centro, religando as nossas duas perspectivas.

O Brasil é o país com a maior população negra fora da África. No entanto, no diálogo da filosofia africana, as vozes dos Estados Unidos e do Caribe são geralmente mais ouvidas que as do Brasil.

Esse também é um problema comum em relação à África de língua portuguesa. Na prática, as fronteiras linguísticas são divisões para a filosofia africana ou é possível articular uma unidade que leve em conta esses espaços?

Mencionei anteriormente a natureza problemática dos critérios que contribuem para a classificação hierárquica da importância de certos discursos em detrimento de outros. Na costa ocidental do mundo atlântico, onde também trabalhei, a influência dos estudos negros americanos acabou por impor uma certa interpretação da filosofia Africana que abarca as tradições de outras esferas geográficas, ou reinterpreta-as à luz de postulados que não são necessariamente endógenos. A prevalência do inglês como língua científica e o fato de as universidades africanas nos países de língua inglesa estarem geralmente mais bem integradas nas redes internacionais de investigação explica a predominância de certos autores, certas questões e teorias que não estão necessariamente na ordem do dia noutras esferas linguísticas. Assim, a partir das universidades norte-americanas, a filosofia praticada na África do Sul parece ser o arquétipo da filosofia africana, enquanto as formas extremas que o racismo tomou na África Austral tornam-na bastante singular.

Com exceção de Amílcar Cabral, faz bem salientar que as contribuições lusófonas são inaudíveis. Num texto que discute as questões em jogo na delimitação de um cânone da filosofia africana, a filósofa austríaca Anke Graness observa com razão que as antologias reproduzem frequentemente essa clivagem linguística na sua apresentação temática das correntes da filosofia africana, mas também excluem arbitrariamente todas as contribuições afrofônicas (filosofia em suaíli, iorubá, wolof etc.), o que é absurdo. Outros campos são também proibidos, tais como a filosofia islâmica em África ou questões de gênero. De fato, a disciplina acadêmica de filosofia africana atingiu, sem dúvida, um ponto na sua história de institucionalização onde deve colocar a si própria certas questões metateóricas sobre as condições estruturais da sua

organização. Por outras palavras, ainda não terminou a descolonização.

Delphine Abadie M.

possui um Ph.D. em Filosofia Africana e um Mestrado em Ciência Política Africana. Site pessoal: <<https://hekimaphilosopher.com/>>.

Referências

- ABADIE, D. **Reconstruire la philosophie à partir de l’Afrique: Une utopie postcoloniale** [Tese de Doutorado], Universidade de Montreal, 2018. Disponível em: <<https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/20587>>. Consultado em 01/02/2023.
- EBOUSSI-BOULAGA, Fabien; SERRES, Thomas. **De la mutuelle décolonisation de notre pensée**, NAQD, n. 1, p. 67-91, 2013.

Godfrey B. Tangwa, uma perspectiva africana da filosofia*

Godfrey B. Tangwa é um dos filósofos africanos que mais gosto (embora, nem sempre concorde com suas posições). Isso por encontrar em seus textos respostas e articulações que, com simplicidade e elegância, não apenas mudam as peças de lugar, mas modificam o sentido do jogo. É assim, por exemplo, que articula os problemas da filosofia africana no artigo “African philosophy: Appraisal of a recurrent problematic”, publicado no *The Palgrave Handbook of African Philosophy* (2017). O filósofo camaronês separa dois sentidos para o termo filosofia: um primeiro, que se relaciona com modos de vida, como o “sistema de crenças fundamentais e convicções que usualmente se refletem nas ações”, nessa primeira visão **ter** uma filosofia não significa ser um(a) filósofa/filósofo; e um segundo, acadêmico e técnico, refere-se a um “discurso crítico (verbal ou escrito) e articulado de forma consciente, que é necessariamente individual em sua origem, e, de modo secundário ao *corpus* ou sistema de tais discursos juntamente com as estruturas que os suportam nas quais estão simbolicamente codificados” (2017, p. 22). Desse modo, redescreve o alvo da atividade acadêmica da filosofia “o principal objetivo da filosofia no segundo sentido delimitado acima deveria ser o de se converter em filosofia, no primeiro sentido. Em outras palavras, filosofar não é e não deve ser um exercício sem objetivo, um prêmio no vácuo, por assim dizer. Seu objetivo deve ser a descoberta do **verdadeiro**, do **bom**, ou do **belo** com uma perspectiva de como fazer uso deles na vida. A relação entre o pensamento e a ação é dialética no sentido de que o pensamento sincero necessariamente se manifesta em ação

* <https://doi.org/10.51795/978652650826893101>

enquanto a ação não pode deixar de fornecer a agenda para reflexão” (ibid., p. 22).

Como o próprio autor destaca, essa dupla divisão da filosofia não é uma novidade e ganhou nomes diversos na terminologia de outros pensadores africanos — universalista/culturalista, em Odera Oruka; filosofia popular/filosofia, em Kwasi Wiredu etc. (ibid., p. 24) —, o que chama atenção é como Tangwa articula essas descrições de modo pragmático, como 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 ao exterior. De dentro, pode parecer que não existe cultura camaronense além das 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 similar 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 nós 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, 2017a, p. 31-32)

Ora, Tagwa é normalmente identificado como um dos nomes de referência da bioética, no entanto, essa percepção é articulada através dos trabalhos que ele tem desenvolvido **fora** de Camarões, mas não é o tema de seus esforços cotidianos e nem seria possível fazer uma carreira em seu país com essa dedicação exclusiva ao tema da bioética. Mas a contribuição de Tangwa ao desenvolvimento da bioética deveria ser incontornável para todos que se dedicam ao tema; isso porque, muitas vezes ele mostra de modo contundente que descrições que se pretendiam universais (como as críticas ao especismo de Peter Singer ou o valor moral de células embrionárias, descrito por John Harris) na verdade são contraintuitivas quando pensadas do ponto de vista da cultura africana. Seu artigo sobre como não comparar a medicina ocidental com a medicina tradicional africana é muito assertivo ao diferenciar a lógica e o contexto do tratamento daquela da descoberta e validação científica. Mas até que ponto o Ocidente estaria disposto a validar as descobertas científicas desenvolvidas em espaços africanos? Essa questão pode ser pensada com o tratamento silenciador e ausência de qualquer apoio a promissora proposta do médico camaronês Victor Anomah Ngu (falecido em 2011) de uma vacina contra o HIV. Também o desdém do Sul Global em relação as propostas de terapia da COVID-19 feitas por países africanos, não deixam de marcar uma grande distância entre a articulação local de uma busca colaborativa de soluções e a procura e disputa industrial que tornam inseparáveis a medicina e o mercado (TANGWA e MUNUNG, 2020, p. 5).

No trabalho que liderou no departamento de filosofia da Univeridade de Yaounde 1, desenvolveu pesquisas em diversos outros temas da filosofia, mas sem perder de vista a busca por fazer diferença no mundo real. Um exemplo da articulação desses

interesses diversos está em outra contribuição para o citado *The Palgrave Handbook of African Philosophy*, em que Tangwa faz uma revisão da questão da linguagem na filosofia africana (“Revisiting the Language Question in African Philosophy”), contribuição que, embora não faça referência a qualquer evento específico, ganha sentido quando pensada de modo contextualizado com o conflito civil que hoje Camarões vive, contrapondo as partes anglófonas e francófonas do país.²⁴

Hoje aposentado, Tangwa continua desenvolvendo pesquisas, liderando e participando de grupos de investigação, orientando e publicando trabalhos. Mas o que pode significar a filosofia em um contexto social em que a violência da guerra civil destrói as condições de vida? Enviei essa proposta de entrevista ao professor Tangwa em setembro de 2021. Sem resposta, reenviei no mês seguinte. As respostas desta breve entrevista vieram junto com a explicação das dificuldades de ter uma vida acadêmica normal no contexto de quatro anos de guerra civil, fazer isso lhe parecia um ato de luxúria. Respondi com palavras de incentivo, externalizando a admiração e impacto de seu trabalho. Mas, alguns dias depois, vendo a notícia de que nesse conflito oito crianças foram assassinadas durante a invasão de uma escola na cidade de Kumba, minhas palavras se esvaziaram.²⁵ Quero agradecer por essa entrevista: muito obrigado! Beri wo!

Como você define a filosofia africana?

Godfrey B. Tangwa — Para mim, a filosofia é o resultado de um pensamento crítico reflexivo e a filosofia africana é o pensamento crítico reflexivo de qualquer africano ou não africano sobre questões particularmente africanas. [Ver Godfrey B. Tangwa, “African Philosophy”: Appraisal of a Recurrent Problematic”, *The Palgrave*

²⁴ Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/602392>>.

²⁵ Disponível em:

<<https://www.aljazeera.com/news/2020/10/24/five-children-killed-in-attack-on-cameroonian-school-officials>>.

Handbook of African Philosophy, editado por Adeshina Afolayan e Toyin Falola, Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2017, p. 19-33].

Como você entrou em contato com a filosofia africana?

Entrei em contato com a filosofia africana, informalmente e inconscientemente (algo apreciado apenas mais tarde “na perspectiva do segundo momento”), ouvindo as conversas dos africanos mais velhos enquanto crescia na minha região natal, o reino Nso dos campos de pasto do noroeste dos Camarões; e formalmente como estudante nas Universidades da Nigéria, Nsukka, Universidade de Ife e Universidade de Ibadan, todas na vizinha Nigéria (1974-1984).

Em um primeiro momento, a busca pela identidade foi o mote para o desenvolvimento da filosofia africana. Essa busca está ultrapassada?

A busca de identidade nunca pode estar desatualizada; é uma busca perene de raízes, autenticidade e autocompreensão que deve fazer parte de qualquer filosofia.

Em sua perspectiva, quais são as questões que movem a filosofia africana hoje?

A descolonização, a globalização e o meio-ambiente.

Como você vê os argumentos sobre feminismo e mulherismo (*womanism*) em relação à filosofia africana? Como a filosofia africana aborda questões relacionadas às diferenças de gênero e identidade sexual?

Essa é uma discussão seriamente viciada por exageros indevidos e pela postura militante do feminismo ocidental. [Ver Godfrey B. Tangwa, “Feminismo e Feminilidade”: Gênero e Maternidade em África”, Capítulo Dez: Em Elementos da Bioética Africana em uma Armação Ocidental, Mankon, Bamenda: Langaa Research &

Publishing CIG, p. 212, 2010²⁶]. Ao abordar questões relacionadas com diferenças de gênero e identidade sexual, a filosofia africana precisa de se inspirar no facto de que na África tradicional pré-colonial, enquanto a heterossexualidade era muito valorizada devido à sua ligação direta com a procriação, outras formas de orientação sexual onde existiam eram, pelo menos discretamente, toleradas.

²⁶ No resumo deste texto, o autor afirma que “embora o movimento feminista ocidental seja amplamente responsável pela mudança positiva global de consciência e atitudes em relação à mulher e ao *status* da mulher, os africanos não precisam professar e/ou praticar o feminismo para realizar a emancipação e o empoderamento das mulheres africanas. Os modelos e paradigmas ocidentais são globalmente muito imponentes e influentes, especialmente na África — graças ao impacto cumulativo dos vários legados coloniais. Mas o verdadeiro desenvolvimento não alienante na África exige que o uso de todas as influências estrangeiras e externas seja feito de forma consciente como materiais de construção para um edifício cuja fundação é puramente africana. Ou então, há o risco de acabar com uma estrutura instável, cuja fundação e centro de gravidade não estão firmemente no chão, mas flutuando de forma instável em algum lugar acima dele. A opressão, supressão e a marginalização das mulheres no mundo ocidental tem sido de uma textura, calibre e caráter diferente do que pode ser considerado em fenômenos semelhantes ou idênticos dentro de outras culturas. Além disso, na tentativa para libertar-se e emancipar-se, as mulheres ocidentais agiram e reagiram de maneiras cujo efeito cumulativo tem sido prejudicial para feminilidade, família, heterossexualidade e o papel da mulher como mãe, um papel que é central na cultura e concepções africanas, como definindo e circunscrevendo o *status* da mulher. A emancipação e o empoderamento das mulheres africanas podem e devem se basear em fundamentos tradicionais africanos, onde o patriarcado não poderia ser validamente contraposto ao matriarcado e onde a mulher, como mãe, esposa, filha ou irmã, já tinha um *status* reverenciado e invejável, mesmo que não sendo exatamente igual ao dos homens em muitos aspectos. É minha opinião que os africanos poderiam tomar emprestado com segurança o espírito, mas não a letra ou a agenda do feminismo ocidental” (TANGWA, 2010, p. 123). Recentemente o professor Tangwa escreveu uma postagem em seu blog em que retoma sua avaliação do feminismo dialogando com Chimamanda Adchie: Disponível em: <<https://www.gobata.com/2019/08/chimamanda-and-feminism.html>>.

Dos filósofos africanos que você conheceu pessoalmente, quem é o mais importante em sua opinião?

Kwasi Wiredu

Quem é o seu filósofo africano preferido?

Kwasi Wiredu, pela sua simplicidade e clareza combinadas com o mais alto rigor conceitual.²⁷

O Brasil é o país com a maior população negra fora da África. No entanto, no diálogo da filosofia africana, as vozes dos Estados Unidos e do Caribe são geralmente mais ouvidas que as do Brasil. Esse também é um problema comum em relação à África de língua portuguesa. Na prática, as fronteiras linguísticas são divisões para a filosofia africana ou é possível articular uma unidade que leve em conta esses espaços?

Esta é uma questão difícil e complexa de discutir. Existe uma certa identidade comum para todos os africanos e pessoas de ascendência africana em todas as partes em que estão conscientes das suas raízes e identidade. Mas a experiência histórica, a evolução individual e a linguagem de expressão são importantes. A hegemonia do colonialismo e das fronteiras coloniais só permitirá a emergência da filosofia africana sem compartimentos ou espaços cegos após esforços articulados de descolonização e valorização dos autênticos valores africanos.

²⁷ Em entrevista, Tangwa precisou sua apreciação do trabalho do filósofo ganês que foi um de seus examinadores quando defendeu o doutorado em 1979: “Kwasi Wiredu é, em minha opinião, o filósofo africano cujo pensamento e obra são mais claros e mais rigorosos. Ele é o único filósofo conhecido por mim que parece não só entender completamente a teoria dos tipos de Bertrand Russell, mas também ter avançado além dela. O fato de ele não estar normalmente listado entre os grandes lógicos e epistemólogos mundiais do século 20 talvez se deva ao fato de seu trabalho “Paradoxes” ser publicado em uma revista africana de filosofia (Second Order: An African Journal of philosophy, v. 4, n. 2, julho de 1976, p. 3-26) e não em uma das revistas ocidentais de “alto impacto”.” (TANGWA, Godfrey B. Leaders in ethics education: Godfrey B. Tangwa. International Journal of Ethics Education, v. 1, n. 1, p. 91-105, 2016).

Beri wo, e amáveis cumprimentos dos Camarões!

Godfrey B. Tangwa

é professor emérito da Universidade de Yaounde 1, em Camarões, onde foi chefe do Departamento de Filosofia de 2004 a 2009. É membro da Academia de Ciências dos Camarões (CAS) e da Academia Africana de Ciências (AAS), vice-presidente da Iniciativa de Bioética dos Camarões (CAMBIN), que ele fundou em 2005, membro do comitê executivo do Pan-Africano Iniciativa de Bioética (PABIN) e presidente da Iniciativa Cultural, Antropológica Social e Econômico (CASE), do Grupo de Trabalho do Global Emerging Pathogens Treatment Consortium (GET). Tem ampla experiência de ensino e pesquisa em domínios da filosofia e da bioética. Ele obteve um BA (1977) do Universidade da Nigéria, Nsukka; mestrado (1979) pela Universidade de Ife (agora Obafemi Awolowo University), Ile Ife; e um PhD (1984) da Universidade de Ibadan, tudo na Nigéria. Trabalhou em vários comitês consultivos especializados para o OMS, tem sido membro do Grupo Consultivo de Ética Científica (SEAG) de Hoffmann La Roche desde 2005 e atualmente também é membro do conselho consultivo tanto da ALERRT (African coALition for Epidemic Research, Response and Training) quanto da SARETI (South African Research Ethics Training Initiative). Publicou uma dezena de livros, 35 capítulos e 45 artigos em periódicos.

ORCID: orcid.org/0000-0003-0062-8108

Cameroon Bioethics Initiative: <http://www.cam-bin.org>

Personal Blog: <http://www.gobata.com>

Referências

TANGWA, Godfrey B. Leaders in ethics education: Godfrey B. Tangwa. **International Journal of Ethics Education**, v. 1, n. 1, p. 91-105, 2016.

_____. African philosophy: Appraisal of a recurrent problematic. In: AFOLAYAN, Adeshina; FALOLA, Toyin (Ed.). **The Palgrave Handbook of African Philosophy**, Palgrave Macmillan, New York, 2017a. p. 19-33.

_____. Revisiting the Language Question in African Philosophy. In: AFOLAYAN, Adeshina; FALOLA, Toyin (Ed.). **The Palgrave**

Handbook of African Philosophy, Palgrave Macmillan, New York, 2017b. p. 129-140.

TANGWA, Godfrey B.; MUNUNG, Nchangwi Syntia. COVID-19: Africa's relation with epidemics and some imperative ethics considerations of the moment. **Research Ethics**, v. 16, n. 3-4, p. 1-11, 2020.

TANGWA, Godfrey B. **Elements of African bioethics in a Western frame**. African Books Collective, 2010.

Mofefi Kete Asante, uma obra na tradição de Maat*

Mofefi Kete Asante é uma pessoa imhotepiana. Ele, segue os passos de Imhotep, o médico, cientista e filósofo egípcio que viveu no ano 2900 a.C, como inspiração de seu modo de vida e pensamento, continuamente procurando servir a causa da Justiça, Harmonia e Verdade, numa palavra egípcia, *Maat*. Foi com essa dedicação que se tornou um autor tão profícuo (com cerca de 90 livros e mais de 500 artigos publicados) e importante (sendo um dos autores negros mais citados e reconhecidos), fundador da teoria da Afrocentricidade, tem uma contribuição tanto na institucionalização dos estudos africanos (fundador do primeiro programa de doutorado em estudos afro-americanos dos Estados Unidos, em 1988, na Universidade de Temples), quanto por seu trabalho docente (orientou centenas de teses de doutorado), como ativista político e militante do movimento negro.

Essa descrição de Asante — como imhotepiano — é, na verdade, um espelho da forma como ele apresentou seu amigo Abdias Nascimento no texto “Uma obra na Tradição de Ma’at”.²⁸ É que, diante da dificuldade de descrever um nome tão conhecido e presente, tanto na divulgação e desenvolvimento dos estudos africanos, como na promoção do agenciamento pan-africanista, encontrei como melhor recurso fazer retornar a ele as palavras com as quais descreveu um amigo e estudioso que admirava e com quem tinha muita convergência. Os dois foram colegas durante a década de 70, como docentes na Universidade do Estado de Nova Iorque,

* <https://doi.org/10.51795/9786526508268103109>

²⁸ ASANTE, Mofefi K. “Uma obra na tradição de Ma’at”. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. *Abdias Nascimento 90 anos – Memória Viva*, Rio de Janeiro: IPEAFRO, 2006. p. 17-18.

no campus de Búfalo e, no mesmo período — fim dos 70, início dos anos 80 —, articularam suas propostas de Quilombismo e Afrocentricidade, que, como descreveu a professora Elisa Larkin Nascimento, são semelhantes:²⁹ “Os caminhos de elaboração das duas propostas se entrelaçam no objetivo comum: criar um instrumento próprio de luta e de reflexão contra o racismo e em benefício aos povos negros. O que importava a ambos era localizar o ponto de partida da teoria social na experiência própria do povo cuja luta ela informa” (NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Abdias Nascimento: grandes vultos que honraram o senado**. Brasília: Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, 2014. p. 227-228).

Asante — na contramão da maioria de seus colegas norte-americanos — faz questão de sempre negritar a importância do Brasil e de Abdias Nascimento para qualquer articulação panafri-canista.

O professor Asante foi muito solícito e atencioso.³⁰ O leitor perceberá isso no cuidado com que lida com as questões de modo a se desviar das formulações que considera equivocadas e fornecer respostas construtivas, que ajudem as pessoas que o leem a se direcionar. A grande contribuição da Afrocentricidade no contexto brasileiro não é um acaso, mas parte dessa postura e inspiração que

²⁹ A professora Elisa Larkin Nascimento descreve também a proximidade entre as posições que Abdias desenvolveu no Teatro Experimentado do Negro e aquelas de Maulana Karenga (criador da filosofia Kawaida) e Molefi Asante tinham na década de 70, como “porta-vozes do *nacionalismo negro*, que insistia no efeito libertador e na necessidade política de construir identidade e autoestima positivas para a população negra” (NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Abdias Nascimento: grandes vultos que honraram o senado**. Brasília: Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, 2014. p. 206).

³⁰ Em 2014 entremos em contato com o professor Asante que gentilmente autorizou a tradução e publicação de dois textos na revista **Capoeira – Humanidades e Letras**: ASANTE, Molefi Kete. “Uma Origem Africana da Filosofia: Mito ou Realidade?”. Trad. Marcos Carvalho Lopes. **Capoeira-Humanidades e Letras**, v. 1, n. 1, p. 116-121, 2014. e ASANTE, Molefi Kete. “Raça na Antiguidade: na verdade, provém da África”. Trad. Fernando Lopes Tomé. **Capoeira-Humanidades e Letras**, v. 1, n. 3, p. 105-113, 2015.

faz com que muitas pessoas sigam seus passos e agenda para o pensamento africano.

Como você define a filosofia africana?

Molefi Kete Asante — Existem dois aspectos da filosofia: como é praticada e como é estudada. A filosofia africana refere-se à participação de pessoas de ascendência africana no processo da prática e de teoria da filosofia. Isso não deve ser confundido com a noção ocidental de filosofia acadêmica como uma participação em questões individualistas de ser e identidade. Existem africanos que participam desse tipo de filosofia, mas muitas vezes não conhecem a sua própria história. Para mim, a filosofia africana deve significar várias coisas: uma crítica das ideologias impostas pelo Ocidente ao povo africano; uma afirmação da narrativa africana de comunidade baseada nos princípios de harmonia, ordem, equilíbrio e reciprocidade; e a proposta de uma voz panafricana no âmbito epistêmico.

Como você entrou em contato com a filosofia africana?

Como você sabe, sou um estudante de história da África e foi através da África antiga que descobri que o livro mais antigo do mundo era **Os Ensinos de Ptahhotep**. Esse livro me levou à procura de outros africanos que haviam praticado e estudado a sociedade humana e foi onde eu encontrei Imhotep, Amenemhat, Duauf, Merikare, Amenhotep, o filho de Hapu e outros filósofos africanos que viveram centenas e em casos milhares de anos antes de Tales, Sócrates, Platão e Aristóteles. Meu livro **The Egyptian Philosophers**³¹ foi publicado depois de minha descoberta. Mais tarde, conheci muitos estudiosos africanos que estavam engajados na filosofia, mas, infelizmente, eles haviam se tornado parte da filosofia acadêmica contínua a do Ocidente, onde

³¹ Publicado recentemente em português como **Os filósofos egípcios: vozes africanas ancestrais: de Inhotep à Akhenaton**. Trad. Akili O. Bakari. São Paulo: Editora Ananse, 2022.

se dizia que a origem da filosofia era Tales, Pitágoras e Isócrates. Eu queria examinar a origem africana da filosofia.

Em um primeiro momento, a busca pela identidade foi o mote para o desenvolvimento da filosofia africana. Essa busca está ultrapassada?

Talvez você queira dizer com essa pergunta que esse era o lema daqueles africanos que participaram da ideia de filosofia europeia/ocidental. Eu não me envolvo nessa busca. A palavra europeia filosofia é frequentemente chamada de “o estudo da sabedoria ou o amante da sabedoria”, mas a palavra “filosofia” é composta da palavra grega “philo” e da palavra derivada da África “seba” que se torna “Sofia” para os gregos. Na verdade, os dicionários de etimologia dizem que “philo” é de origem grega e que “sophia” não é. Dizem que a origem é desconhecida, mas isso só confirma que não olharam para a África antiga, onde a palavra “seba” era usada para “sabedoria” mais de mil anos antes de Homero, o grego, aparecer pela primeira vez. O que é encontrado no reinado do rei egípcio, Antef II, por volta de 2050 a.C..

Em sua perspectiva, quais são as questões que movem a filosofia africana hoje?

Filósofos africanos, no sentido em que falo de praticantes e estudantes, estão interessados na natureza da ética e da estética, o bom e o belo e, na maioria dos casos, são as mesmas expressões. Portanto, nossas perguntas devem estar relacionadas a questões de comunidade, ecologia e justiça.

Como você vê os argumentos sobre feminismo e mulherismo (*womanism*) em relação à filosofia africana? Como a filosofia africana aborda questões relacionadas às diferenças de gênero e identidade sexual?

A filosofia africana exige um retorno ao matriarcado fundado nos princípios da reciprocidade. O feminismo é baseado nas noções ocidentais de patriarcado e nas respostas a ele. Os africanos que

avançaram o Mulherismo (Womanism) o fizeram como uma reação ao feminismo, que consideraram uma continuação do patriarcado. O Mulherismo, especialmente o Mulherismo africano, é um apelo para que busquemos a reciprocidade em vez da continuação do patriarcado que leva, mesmo no feminismo no Ocidente, à entronização da hierarquia onde as mulheres europeias assumem cargos mais elevados do que outras mulheres; isso nada mais é do que patriarcado e a elevação da escada racial.

Dos filósofos africanos que você conheceu pessoalmente, quem é o mais importante em sua opinião?

Os filósofos africanos mais importantes no sentido contemporâneo são Maulana Karenga, especialmente seu trabalho sobre Maat e Kofi Asare Opoku, e seu trabalho sobre ética, moralidade e religião. Para os filósofos que estão em sintonia com o Ocidente, também vejo Theophile Obenga, um afrocentista, e Lewis Gordon, um fanoniano, como filósofos-chave com base na compreensão da mais longa tradição no estudo da humanidade. Também foi possível perceber como Abdias Nascimento, Ama Mazama, Achille Mbembe, Sylvia Wynter e Molar Ogundipe-Leslie podem ser vistos como pensadores-chave no sentido contemporâneo.

Qual é o seu filósofo africano preferido?

Maulana Karenga.

O Brasil é o país com a maior população negra fora da África. No entanto, no diálogo da filosofia africana, as vozes dos Estados Unidos e do Caribe são geralmente mais ouvidas que as do Brasil. Esse também é um problema comum em relação à África de língua portuguesa. Na prática, as fronteiras linguísticas são divisões para a filosofia africana ou é possível articular uma unidade que leve em conta esses espaços?

Marcos, acho que os afro-brasileiros raramente expressaram seu quilombismo de forma panafricana. Este é o aspecto limitante da voz dos afro-brasileiros. Nos Estados Unidos e no Caribe, fomos

influenciados pelo início de nossa compreensão de nossas identidades no continente africano e civilizações antigas como uma bússola para discutir outros aspectos da vida. Não se pode esquecer que o *homo sapiens* começou na África ou que a civilização humana começou na África. Isso significa que devemos lutar contra a tentativa de nos marginalizar simplesmente pelo acidente da história que viu tantos africanos escravizados. Acredito que aqueles que foram escravizados pelos franceses e ingleses examinaram a natureza do poder filosófico, das injustiças raciais, do patriarcado e da hierarquia, pesquisando nossas próprias tradições. O Brasil, nosso centro populacional mais importante nas Américas, está em melhor posição para ajudar a liderar essa luta. Estou ansioso por um Brasil afrocêntrico mais assertivo, onde a atuação do povo africano seja considerada necessária para restaurar a verdade, a retidão e a justiça.

Molefi Kete Asante

*é Professor e Presidente do Departamento de Africologia e Estudos Afro-Americanos da Temple University na Filadélfia. Ele também atua como Organizador Internacional da Afrocentricity International e é Presidente do Molefi Kete Asante Institute for Afrocentric Studies. Asante é Professor convidado da Universidade Zhejiang, Hangzhou, China e Professor Extraordinário da Universidade da África do Sul. É reconhecido como o mais prolífico estudioso afro-americano e publicou 90 livros, dentre os mais recentes estão **Radical Insurgencies, The History of Africa (3a. edição); The African American People: A Global History; Erasing Racism: The Survival of the American Nation; Revolutionary Pedagogy; African American History: A Journey of Liberation; African Pyramids of Knowledge; Facing South to Africa**, e, o livro de memórias, **As I Run Toward Africa**. Asante publicou mais de 500 artigos e é considerado um dos autores africanos vivos mais citados, assim como um dos mais distintos pensadores do mundo africano. Ele recebeu seu Ph.D. da Universidade da Califórnia, Los Angeles, aos 26 anos de idade, e foi nomeado professor titular aos 30 anos de idade na Universidade Estadual de Nova York em Buffalo. Na Temple University, criou o primeiro Programa de Doutorado em Estudos Afro-Americanos em 1988, dirigiu mais de 135 teses de Ph.D. É o fundador da teoria da afrocentricidade. Site: <http://www.asante.net/>*

Referências

ASANTE, Molefi Kete. “Uma origem africana da filosofia: mito ou realidade?”. Trad. Marcos Carvalho Lopes. **Capoeira-Humanidades e Letras**, v. 1, n. 1, p. 116-121, 2014.

_____. “Raça na antiguidade: na verdade, provém da África”. Trad. Fernando Lopes Tomé. **Capoeira-Humanidades e Letras**, v. 1, n. 3, p. 105-113, 2015.

_____. **Afrocentricidade: A teoria de mudança social**. Trad. Ana Monteiro Ferreira. Philadelphia: Afrocentricity, 2003.

_____. Afrocentricidade como crítica do paradigma hegemônico ocidental: Introdução a uma idéia. **Ensaio Filosófico**, Rio de Janeiro, v. 16, p. 6-18, dez., 2016.

_____. “Uma obra na tradição de Ma’at”. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Abdias Nascimento 90 anos – Memória Viva**, Rio de Janeiro: IPEAFRO, 2006. p. 17-18.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Abdias Nascimento: grandes vultos que honraram o senado**. Brasília: Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, 2014.

_____. **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. Selo Negro, 2013.

Adeshina Afolayan e a filosofia africana fora da caverna*

A imagem platônica da Filosofia e suas redescições modernas colocam como sua tarefa principal salvaguardar as fronteiras entre aparências e realidade, pressupondo o acesso privilegiado a coisa em si mesma.³² As pessoas que querem filosofar precisam se afastar da cultura comum e vulgar, que são como sombras, multiplicando aparências e nos afastando da Verdade. Ora, a filosofia no continente africano muitas vezes seguiu esse caminho de desprezo pela cultura, buscando justificar uma posição incomensurável e fundacionista (como fundamento de qualquer saber válido). Quando se aproxima da cultura é daquela que seria tradicional e não da popular, ocidentalizada, degenerada e vendida pela indústria cultural, como produto massificado, infantilizado, alienante etc.

Ora, se essa perspectiva da Filosofia africana não dialoga com o teatro ou a literatura, muito menos com o cinema e de forma alguma com as cópias precárias dessas práticas ocidentais, como os *rappers* africanos que emulam os norte-americanos ou os filmes digitais populares nigerianos, da chamada Nollywood.

Mas vamos imaginar que uma dessas pessoas que cresceram e construíram toda sua formação amarrada numa visão da Filosofia

* <https://doi.org/10.51795/9786526508268111120>

³² Adeshina Afolayan avalia as consequências epistemológicas do antirepresentacionismo de Richard Rorty, quando o filósofo norte-americano em **Philosophy and the mirror of nature** (p. 3) destrói a imagem segundo a qual “A preocupação central da Filosofia é ser uma teoria geral de representação, uma teoria que dividirá a cultura nas áreas que representam a realidade bem, aqueles que a representam de modo pior, e aquelas que não a representam de forma alguma (apesar de sua pretensão de fazê-lo).”

fundacionista, percebesse que essa pressuposição de acesso privilegiado à Verdade não é mais do que uma celebração autoindulgente de sua profissão. Vamos dizer que ela tivesse coragem de descer de seu alto cavalo e buscasse novamente, de forma desconcertada e cambaleante, o caminho da Caverna. Neste caso, explica o filósofo nigeriano **Adeshina Afolayan**, que: “Infelizmente para os filósofos africanos, em um retorno à caverna, sua tarefa vai além de convencer os ‘habitantes das cavernas’ sobre a futilidade de ficar presos a uma falsa apreensão da realidade. Pelo contrário, essa deve ser uma experiência humilhante para as filósofas/os porque os ‘habitantes das cavernas’ já estão esperando por ela ou ele. O primeiro fato que a filósofa/o filósofo na África tem que aprender num diálogo aberto com os ‘habitantes das cavernas de Nollywood’ é que Nollywood, e o cinema, constitui agora um meio singular para gerar conhecimento e crença sobre a realidade” (AFOLAYAN, 2017a, p. 533).

Adeshina Afolayan não faz essa afirmação de modo gratuito, já que nasceu “em uma família de teatro. Meu pai fez parte da última fase da tradição teatral itinerante iorubá, e entre os primeiros a fazer a transição para o cinema celulóide. Antes de falecer em 1996, Nollywood já estava em seus anos iniciais de enérgica proliferação”. Impressionado com o salto de qualidade das produções de Nollywood, representado pelo filme **Sete anos de Sorte** (*The Figurine*),³³ de 2009, dirigido por seu irmão, Kunle Afolayan, o filósofo editou o livro **Aueteuring Nollywood: Critical Perspectives on The Figurine** para analisar e dialogar com o impacto que essa produção lhe causou. Sua tentativa de dialogar com a cultura popular a partir do cinema de Nollywood significa uma forma de redescrever e descolonizar a atividade filosófica africana. Seu objetivo seria “delinear uma perspectiva multidisciplinar que traga a filosofia africana para uma relação simbiótica com Nollywood de uma maneira que alcance uma

³³ Atualmente disponível na Netflix, assim como outros filmes dirigidos por por Kunle Afolayan.

redenção mútua. Por um lado, a filosofia africana se reconecta a uma análise concreta da situação africana a partir de uma perspectiva de *performance*. E, por outro lado, Nollywood recebe uma reavaliação conceitual crítica que poderia facilitar uma melhoria em sua visão cinematográfica da re-presentação”.³⁴ É interessante considerar que os filmes de Nollywood eram desprezados em seu valor artístico, a partir da desqualificação técnica da produção digital, da baixa qualidade de roteiros e atuações voltadas para um consumo local. Esse cinema improvisado se tornou uma indústria cada vez mais qualificada e, surpreendente, que lições de descolonização poderíamos tirar desse fenômeno?

Afolayan, em seu diálogo com Nollywood, pretende também deslocar as questões acerca da modernidade e da pós-modernidade e da própria ideia de África. Nesse sentido, a aproximação com o cinema africano ajudaria a articular o imperativo de autodefinição narrativa de um horizonte panafricano, o que seria “a primeira condição se a África tiver que enfrentar sua necessidade de desenvolvimento autossustentável como uma exigência moderna. Os esforços do cinema africano para construir mundos (*world-making*) e a visão de mundo (*world-viewing*) da filosofia africana estão ligados à necessidade de fazer mitos, um grande imaginário que se estende sobre o passado e o futuro da África. Com o imperativo de fazer mitos na dinâmica da crise de identidade da África, a identidade da África depende de um processo criativo de falsificação da memória coletiva” (2017a, p. 534). Nesse último ponto, de modo polêmico, Afolayan argumenta que, se todas as nações são alicerçadas em narrativas falsas e idealizadas, mentiras sinceras, ou melhor, falsas memórias — como as construídas pelo cinema — também interessam para a construção do panafricanismo (neste ponto não se afasta das nobres mentiras platônicas).

³⁴ Apresentação disponível em: Philosophy of/and Nollywood. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/303820958_Philosophy_ofand_Nollywood>. Consultado em: 05/02/2021.

O modo como Afolayan trabalha com conceitos e autores ocidentais sempre gera uma recontextualização. É, por exemplo, o que faz ao examinar o conceito de modernidade, problematizando a narrativa única eurocêntrica e propondo uma articulação desse conceito a partir da noção Yoruba de *Òlaju*. Essa palavra, que significa literalmente “abrir os olhos para ver”, aponta tanto para o desenvolvimento técnico quanto para o processo coletivo de gradualmente abrir os olhos, mantendo certa ambiguidade valorativa — como nos ditos “*kà sí ìbòwò f’ágbà mò; àwọn omọ ti l’ajú s’òdì*” (não existe mais o respeito adequado pelos mais velhos porque as crianças são agora excessivamente iluminadas) e “*òlájú ti sọ ayé di dídára ju tàtijò lọ*” (*òlájú* fez o mundo melhor do que antes) (AFOLAYAN, 2021). Como explica, sua abordagem usa: “o conceito Yorubá de *Òlájú* como uma lente conceitual para reconfigurar a compreensão dessa modernidade multilateral. Com *Òlájú*, chegamos à conclusão de que tanto a Europa como a não-Europa são cúmplices na formação e configuração do que significa ser moderno. O espírito moderno percorre o mundo inteiro. É somente a partir dessa premissa que os alicerces das múltiplas modernidades podem ser erigidos adequadamente. É também a partir dessa premissa que várias sociedades podem assumir o controle dos elementos da mudança social, bem como do poder e da dinâmica do conhecimento nela envolvida. Isso essencialmente leva tal sociedade a um diálogo crítico consigo mesma e com os outros” (AFOLAYAN, 2021).

Adeshina Afolayan é um aliado para todas as pessoas que querem pensar a filosofia africana hoje se afastando de uma visão romantizada de tradições imutáveis e identidades fixa, mas buscando contribuir para a construção de uma perspectiva panafricana.

Como você define a filosofia africana?

Adeshina Afolayan — Para mim, a filosofia africana é o corpo de reflexões filosóficas não somente sobre as dificuldades pós-coloniais africanas de autoidentidade e desenvolvimento, mas tam-

bém sobre as questões amplas e universais de significado filosófico e como elas fazem sentido filosófico *africanamente* (*Africanly*).

Como você entrou em contato com a filosofia africana?

Os meus estudos de graduação e pós-graduação se tornaram mais interessantes pelos antagonismos ideológicos latentes e abertos sobre o estatuto e significado histórico da Filosofia Africana. Esse foi o período em que a filosofia africana estava apenas fazendo sua aparição no espaço intelectual global. E essa emergência foi prejudicada pelo infeliz e eurocêntrico raciocínio intelectual induzido pelo racismo sobre se a Filosofia Africana é suficientemente filosófica para ser integrada no espaço filosófico universal (leia-se: Ocidental).

Houve também um subconjunto desse debate que tornou o Departamento de Filosofia da Universidade de Ibadan, Nigéria, intelectualmente muito inflamável. E essa era a questão de saber se a África podia ser considerada como sendo simultaneamente pós-colonial e pós-moderna. Esses debates e discursos animaram os currículos de Filosofia Africana e estimularam as mentes ávidas dos estudantes de graduação. Estávamos ansiosos por prosseguir com algumas das questões convincentes no interstício entre as filosofias ocidental e africana e entre a colonial, a racial e a pós-colonial. Os currículos nos inflamaram e enfureceram. Devorámos com fome todos os livros disponíveis sobre Filosofia Africana e Afro-diaspórica (*African and Africana philosophy*).³⁵

³⁵ A tradução aqui não consegue explicar a distinção utilizada por Afolayan entre *African Philosophy* e *Africana Philosophy*: a primeira se refere ao continente africano e a segunda incorpora as produções de populações negras fora da África (sendo um guarda-chuva mais amplo, que teria dentro de si a *African philosophy*).

Em um primeiro momento, a busca pela identidade foi o mote para o desenvolvimento da filosofia africana. Essa busca está ultrapassada?

No que diz respeito a África, a procura de identidade própria nunca estará desatualizada. Isso na medida em que a questão da identidade deve sempre preceder a questão do desenvolvimento. Por conseguinte, a África, enquanto continente, se confronta com os imperativos da autodefinição e da auto-constituição, para que seja capaz de determinar a direção de desenvolvimento que precisa urgentemente tomar. Isso tudo é mais acentuado num mundo global sob o domínio onipotente da hegemonia capitalista neoliberal, eufemisticamente chamada globalização.

Infelizmente, o panafricanismo não parece ter captado o vapor ideológico suficiente para iniciar a necessária libertação do continente em autoconsciência. Embora a China tenha articulado o Consenso de Pequim como uma alternativa ideológica ao Consenso de Washington capitalista, a África requer um modelo político e econômico que tome posição contra os dois modelos predominantes. Mas o continente ainda está solto na corrente giratória das águas capitalistas infestadas de tubarões. Continuamos a contar os nossos ganhos em termos capitalistas (ou, em tempos recentes, também em termos chineses!). É nessa medida que a questão da autodefinição ainda se mantém no centro da situação pós-colonial africana.

Em sua perspectiva, quais são as questões que movem a filosofia africana hoje?

Essa é uma questão significativa. A filosofia africana de hoje se tornou um espaço fundamental para uma miscelânea de diferentes tipos de debates e discursos filosóficos e filosoficamente relevantes. No **Palgrave Handbook of African Philosophy** (2017), tentamos reunir um corpus específico de algumas dessas questões interessantes que são significativas para o ser-no-mundo africano hoje. As questões vão desde a autoimagem da própria filosofia africana (em relação a outras tradições filosóficas cognatas: Filosofias

afro-diaspóricas e afro-caribenhas, por exemplo) ao feminismo e gênero, desenvolvimento da África, governança democrática, nacionalismo, descolonização, filosofia da arte, ambientalismo, ao sistema de conhecimento indígena, ciência e tecnologia, filosofia da educação e assim por diante.

Realmente, parte do meu projeto atual é sobre a autoimagem da filosofia africana (de fato, o foco central do meu livro de 2018, **Filosofia e Desenvolvimento Nacional na Nigéria**), é a necessidade de ir além da trajetória e da imagem da filosofia africana *acadêmica*, para um ponto crítico em que essa começará a se envolver com as filosofias da vida real através das quais os africanos constroem sentido para sua existência e lutas existenciais. Isso exige duas abordagens relacionadas. Primeiramente, a filosofia africana deve abandonar a sua arrogância e entrar em espaços transdisciplinares e interdisciplinares como os estudos africanos. Em segundo lugar, e por implicação, a filosofia africana deve estar pronta para incorporar o significado filosófico daquilo que muitas vezes consideramos como não-filosófico. Tenho defendido, por exemplo, a relevância filosófica de estudiosos africanos como Toyin Falola e do falecido Abiola Irele. Não faz qualquer sentido intelectual insistir que esses brilhantes estudiosos não são “filósofos africanos” simplesmente porque não tiveram formação filosófica ou porque não são filósofos profissionais.

Como você vê os argumentos sobre feminismo e mulherismo (*womanism*) em relação à filosofia africana? Como a filosofia africana aborda questões relacionadas com as diferenças de gênero e identidade sexual?

O feminismo global se tornou tão conceitualmente, ideologicamente e metodologicamente fragmentado a ponto de quase derrotar os seus próprios objetivos. Não existe sequer consenso sobre o ponto mais singular do seu arsenal conceitual: a ideia de mulher. Por conseguinte, é agora grosseiramente pouco esclarecedor falar mais sobre o feminismo no singular. A dissonância ideológica é o que levou à emergência do feminismo

africano e o enfoque no mulherismo como um quadro mais iluminador para teorizar as experiências pós-coloniais e globais das mulheres africanas. No entanto, mesmo o feminismo africano já não pode ser visto como um espaço para uma concepção singular do que é o feminismo ou mulherismo.

Infelizmente, os discursos de gênero não têm animado o espaço filosófico africano com a mesma profundidade que as questões de desenvolvimento e política. Graças às pesquisas seminais e definidoras de estudiosos filosoficamente significativos como Ifi Amadiume e Oyèrónkẹ Oyèwùmí, bem como de filósofas feministas como Nkiru Nzeogwu e outras, os discursos de gênero têm vindo a ganhar terreno com as reflexões filosóficas sobre o(s) feminismo(s) africano(s) e a condição para sua(s) possibilidade(s).

Dos filósofos africanos que você conheceu pessoalmente, quem é o mais importante em sua opinião?

Duvido que alguém consiga articular uma resposta coerente para essa difícil questão. Todas aquelas que articulam um discurso filosófico e filosoficamente relevante sobre África são, na minha opinião, relevantes. A beleza do empreendimento filosófico africano é que a base lançada pela primeira geração de filósofos africanos foi elaborada, analisada, criticada, reabilitada e ampliada pelas gerações seguintes, todas as reflexões acumuladas num grande corpo de textos, discursos e propostas sobre como a África chegou onde chegou e como a libertação e o progresso poderiam ser alcançados. Dentro desta trajetória, é mais difícil identificar o filósofo ou filósofos “mais importantes” sem causar danos extremos às reflexões definidoras de muitos outros.

Quem é o seu filósofo africano preferido?

Tenho muitos deles: Kwasi Wiredu, John Olubi Sodipo, Lepold Sedar Senghor, Sophie Oluwole, Emmanuel Chuwkuđi Eze, Olusegun Oladipo, A. G. A. Bello, Barry Hallen.

Mesmo essa listagem é difícil de enumerar. Na listagem, a minha mente percorre aquilo a que podemos chamar “gerações de

reflexão filosoficamente significativa”. A lista tal como está, é apenas parcialmente indicativa. Continuar listando já inviabiliza o objetivo da lista e o conceito de “favorito”.

O Brasil é o país com a maior população negra fora da África. No entanto, no diálogo da filosofia africana, as vozes dos Estados Unidos e do Caribe são geralmente mais ouvidas que as do Brasil. Esse também é um problema comum em relação à África de língua portuguesa. Na prática, as fronteiras linguísticas são divisões para a filosofia africana ou é possível articular uma unidade que leve em conta esses espaços?

No *Palgrave Handbook of African Philosophy*, tentámos resolver essa omissão crítica no espaço filosófico africano com a inclusão da tão caluniada filosofia africana lusófona. Quando se fala de “filosofia africana”, a atenção é normalmente dirigida para as filosofias africanas francófona e anglófona. Mesmo a preeminência destas fronteiras não sugere quaisquer relações internas. A maioria dos textos definitivos em qualquer dos contextos não estão prontamente disponíveis para o outro. E os textos traduzidos apresentam os seus próprios problemas filosóficos. É nesse sentido que as fronteiras linguísticas se tornam críticas como limitações filosóficas. Por exemplo, o sentido do feminismo sob o discurso no contexto africano anglófono será essencialmente diferente no contexto francófono. A única consolação que temos é o fato de que a diversidade linguística coalesce em torno de uma unidade temática e continental sobre as mesmas questões de libertação, descolonização, desenvolvimento e progresso. E uma vez que não há forma de minar a diversidade, a tradução se torna o meio através do qual a fronteira pode entrar parcialmente em colapso, de modo a facilitar conversas filosóficas eficazes para além das fronteiras. Não há forma para a filosofia africana evitar conversas através de fronteiras linguísticas e culturais com um contexto filosófico como o Brasil e a sua significativa continuidade e descontinuidade cultural com o continente africano.

Adeshina Afolayan

*é professor de filosofia na Universidade de Ibadan, Nigéria. Ele é co-editor de **The Palgrave Handbook of African Philosophy** (2017), **Pentecostalism and Politics in Africa** (2018), e autor de **Philosophy and National Development in Nigeria** (2018).*

Referências

AFOLAYAN, Adeshina (Ed.). **Auteuring Nollywood: critical perspectives on the figurine**. University Press, Nigeria, 2015.

AFOLAYAN, Adeshina; FALOLA, Toyin (Ed.). **The Palgrave handbook of African philosophy**. New York: Palgrave Macmillan, 2017.

AFOLAYAN, Adeshina. African Philosophy at the African Cinema. *In: The Palgrave Handbook of African Philosophy*. Palgrave Macmillan, New York, 2017a. p. 525-537.

_____. **“Is Modernity Single and Universal?: Òlàjú and the Multilateral Modernity”**. **Yorùbá Studies Review**. Vol. 1 No. 1 (2016)Disponível em: <https://www.researchgate.net/profile/Adeshina_Afolayan/publication/307995447_Is_Modernity_Single_and_Universal_O_laju_and_the_Multilateral_Modernity/links/57d68e3708ae0c0081ea3b44.pdf>. Consultado em 01/02/2021

_____. **Philosophy and National Development in Nigeria: Towards a Tradition of Nigerian Philosophy**. Routledge, 2018.

Fernando Proto Gutierrez e o diálogo entre África e Abya Yala*

O filósofo Eugenio Nkogo Ondó não escondeu seu entusiasmo ao descrever o trabalho de seu amigo e discípulo argentino **Fernando Proto Gutierrez**: “Não seria um exagero se eu estivesse inclinado a acreditar que sua dedicação bem-sucedida à pesquisa, empreendida precisamente no limiar de uma idade tão jovem, o colocou no topo dos filósofos mais jovens do século XXI”. Essa aposta de Ondó é também uma parceria, a construção de uma ponte entre a filosofia africana e a filosofia latino-americana. Se a filosofia africana é fruto de um cultivo e convivência, em que o reconhecimento da alteridade e suas diversas conformações, que devem ser harmonizados para servir à Justiça, então a lição que devemos aprender com Gutierrez nesta entrevista é a parte feliz da colheita de um trabalho em comum

Como você define a filosofia africana?

Fernando Proto Gutierrez — Em princípio, é possível lembrar as palavras de Aristóteles — como aquela trazidas do passado imemorial para o presente da memória histórica — e, então, conjecturar que *a filosofia africana se diz de muitos modos*. Werner Marx, em “Heidegger e Tradição”, contribuiu ao descrever as características do “ser” europeu, a rigor: *identidade, necessidade, inteligibilidade e eternidade*. O filósofo argentino Juan Carlos Scannone opôs a ela as características do “acontecer” judaico-cristão: *alteridade, gratuidade, mistério e novidade histórica*. Com base em ambas as dimensões categóricas, deduziu as notas características do “ser” latino-americano — em referência a Rodolfo Kusch

* <https://doi.org/10.51795/9786526508268121128>

—, em “Novo ponto de partida na filosofia latino-americana”: *ambiguidade, destinalidade, abissalidade e arqueicidade*. Assim, no artigo “Ubuntu e Ma'at no *Donsolu Kalikan*”³⁶ publicado na FAIA e apresentado em 8 de junho de 2015, naquela que foi a primeira conferência sobre filosofia africana proposta por Enrique Del Percio, com PIDESONE [1] na Faculdade de Direito da Universidade de Buenos Aires (200 anos depois de sua fundação, não havia notícias sobre filosofia africana), apresentei o que interpreto serem as notas do “ntu” ou “força”, como ponto de partida da filosofia africana: *relacionalidade (ubu-ntu), justiça (Ma'at), pluriformidade e comemoratividade*.

O pedido de uma “definição” do que se deve entender como “filosofia africana” vem de tentativas essencialistas que comprometem as modalidades euro-americanas de elucidação e análise conceitual e que, portanto, requerem a conciliação de definições claras e diferentes para determinar a natureza de um pensamento. Mas, a filosofia africana *nem é, nem acontece, nem está*, então, pelo contrário, *é cultivada em, com e a partir* da relacionalidade comunitária (ubu-ntu) e seus muitos frutos (pluriformidade) são colhidos com critérios de justiça (recordo, para o caso, as regras do jogo *Oware*); a força dessa filosofia se faz-ver na lógica radical/seminal que comemora o ritual do trabalho coletivo inextrável. Em outras palavras, não há possibilidade da filosofia africana sem pensar na alteridade como uma dimensão ética primária que lhe dá sentido e sem parar para entender que a força procede, sem mais, da comunidade que lhe faz brotar, repetidamente, os frutos da terra: a filosofia se mostra assim como a rememoração dessa dinâmica originária, traduzida num registro oral de aforismos ou poemas. No Gbeme-Ho, Kutome-Ho do Antigo Reino do Daomé está escrito: “Do corpo que envelhece na terra, os cupins farão sua parte”. A filosofia africana é dita de muitas maneiras, como muitas

³⁶ GUTIERREZ, Fernando Proto. Ubuntu y Maat en el Donsolu Kalikan. *Revista FAIA-Filosofía Afro-Indo-Abiyalense*, v. 4, n. 22, 2016.

também são as maneiras pelas quais as forças da comunidade, da terra e do céu, cultivam, colhem e nutrem o vínculo.

Como você entrou em contato com a filosofia africana?

Por volta do ano de 2003, em Buenos Aires, comecei a suspeitar da canônica “passagem do mito ao logos”, postulada pelas historiografias *whig* europeias do século XIX, racistas e colonizadoras. Esse suposto “milagre helênico”, padronizado por John Burnet e revisitado por Jean-Pierre Vernant (para legitimar o caráter racional da República Francesa), coincidiu com uma forma de epistemicídio, ou seja, com uma compreensão monológica da racionalidade filosófica-científica que exclui e nega as contribuições afro-asiáticas ao pensamento pré-socrático e platônico. Nessa linha, encontrei a obra mais significativa em espanhol, que trata do problema a partir de uma perspectiva liberacionista: **Síntese Sistemática da Filosofia Africana** do filósofo pan-africanista Eugenio Nkogo Ondó, fundador da Escola de Pensamento Radical. Desse modo, a porta da África foi a egiptologia, levando-me a escrever artigos que revisam as relações filosóficas entre a Grécia e o Egito (não mais desde o difusionismo de Grafton Elliot Smith): “A matemática egípcia e o modelo ariano-racista: uma nova leitura crítica da origem da filosofia europeia” (GUTIÉRREZ, 2017), “Paralelos entre o Kemético e a matemática pitagórica-platônica” (GUTIÉRREZ, 2016), “Aspectos essenciais da matemática egípcia” (GUTIÉRREZ, 2012), “Teologia Kemética”, “Translógico ou ana(dia)lético no pensamento Kemético” (GUTIÉRREZ, 2016), isto é, como se pode ver, que a hipótese de trabalho consistia em interpretar, especificamente, a relação entre o pitagorismo e o pensamento egípcio, hipótese que merece maior atenção e quantidade de estudos extensos. Essas contribuições foram posteriormente sintetizadas e expandidas no livro **Filosofia da Lógica: Origem Afro-Asiática da Filosofia Europeia**, cuja primeira edição foi intitulada **“A Essência do Pensamento Kemético”** (2012).

Em um primeiro momento, a busca pela identidade foi o mote para o desenvolvimento da filosofia africana. Essa busca está ultrapassada?

Essa busca pela própria identidade, sem dúvida, foi vista nos séculos XIX e XX vinculada à teorização panafricanista e à luta política pela libertação continental; não é possível compreender o panafricanismo dessa forma se o quadro epistemológico da práxis ético-política está dividido. Assim, não é prudente dizer que o inquérito sobre a identidade africana terminou, uma vez que muitos dos pan-africanistas morreram, foram assassinados ou desapareceram, fomentando a geração de um vazio teórico ocupado então por outras preocupações, na medida em que o neocolonialismo se apropriou do discurso acadêmico, midiático e público da África: a des-atualização do debate em torno da identidade africana se deve ao triunfo das tecnologias neoliberais do bio-poder colonial e da cooptação do discurso acadêmico; isso não significa que as novas preocupações não sejam urgentes, mas que a sua resolução ficará truncada se, como pressuposto, não se compreender o problema fundamental de dar à África um nome próprio.

Em sua perspectiva, quais são as questões que movem a filosofia africana hoje?

Até certo ponto, as questões vinculadas a uma agenda global comum devem se tornar o objeto de investigação filosófica. Além disso, mostrarei experimentalmente que os novos ou velhos assuntos africanos também podem ser problematizados a partir da categoria do *habitar* (como *existenciário*), para conotar, assim, o feixe de complexidade e riqueza de significados que poderiam ocorrer se os esquemas hermenêuticos fossem expandidos aos esquemas hermenêuticos-conceituais de interpretação:

1. *Habitar a terra* (“terra”, no sentido simbólico) em tempos de mudanças climáticas (e de mudança de época) e de tecnologia dos processos de produção, que envolvem também a apropriação do território, com dinâmicas de territorialidade e territorialização que alimentam uma diversidade de conflitos em uma chave

neocolonial; o território torna-se *substrato inabitável*, na medida em que os interesses de lucro em torno de sua exploração envolvem a morte como um tributo oferecido em troca da posse de “recursos naturais” (ex: exploração de petróleo na Nigéria);

2. *Habitar com/contra o outro/Outro*, em termos de Ubu-ntu e, nesse sentido, assumindo o caráter conflituoso da fraternidade que, por isso, habilita dar vida para aquele outro/Outro com quem realmente acontece uma identificação primária. Além disso, essa ética trilogica que nos fala de um si mesmo *como* outro, de um si mesmo *por* o outro (procura e cura do ser do outro) e de um si mesmo *contra* o outro, hoje mostra vítimas (sacrificáveis) que se deslocam de um lugar para o outro do território, fugindo da morte: refugiados, crianças-soldado, escravas sexuais... O outro como *sacrifício* dado por e para possuir os recursos da *terra*;

3. *(In)habitar em, com e a partir da violência*, enquanto a territorialidade/territorialização colonialista é violenta e se inscreve como um discurso/prática que se encarna, niilizando: esvazia a terra com secas, expulsões (in)humanas e abre com fome os cadáveres dos somalis, sudaneses ou malianos.

Esse *habitar* é apenas uma perspectiva de abordagem que envolve pensar o território, na alteridade e na violência, pois também se pressupõe que a partir de uma reflexão que inclui a violência como uma de suas dimensões, também seria pertinente incluir a não-violência como um horizonte ético-político de ação.

Dos filósofos africanos que você conheceu pessoalmente, quem é o mais importante em sua opinião?

No que diz respeito aos temas da filosofia africana, considero-me discípulo do filósofo guineense Eugenio Nkogo Ondó, que também me ofereceu a sua amizade. Com ele, concordamos sobre a necessidade e urgência de construir uma ponte intercontinental de trabalho filosófico que comunique os problemas da África e de Abya Yala; ele próprio tem refletido sobre o assunto em “A reconstrução da ponte Afro-Euro-Abiayalense de comunicação e conhecimento”. Nesse sentido, no nosso Programa Internacional de

Filosofia Intercultural da Libertação, em conjunto com a Escola do Pensamento Decolonial e a Rede do Pensamento Decolonial, têm-se desenvolvido múltiplos projetos como a Revista FAIA, testemunho da correspondência que mantenho com Nkogo Ondó desde o 2007 e o trabalho conjunto realizado desde então.

Eugenio Nkogo Ondó nasceu em outubro de 1944 em Bibás, Akonibe, Rio Muni, Guiné Equatorial. É Doutor em Filosofia pela Universidade Complutense de Madrid, onde frequentou os cursos ministrados por [Xavier] Zubiri, tendo também estudado na Universidade de Paris-Sorbonne. Ele foi professor na Universidade de Gana-Legon, Accra (1978-1980). De lá, ele se mudou para os Estados Unidos da América conduzindo uma investigação privada na Universidade de Georgetown, Washington D.C. (1980-1981). Publicou **La Pensée Radicale**, no final de 2005, pela Société des Écrivains, de Paris. É membro da *Association des Auteurs Autoédités* (AAA) e participa de pesquisas, redações e conferências nacionais e internacionais.

Além da correspondência, recebi a aprovação de sua hospitalidade durante o Natal de 2016; em ocasiões anteriores, tivemos encontros de trabalho e estudo anteriores no *Colloque d'études décoloniales: Déplacements épistémologiques du pouvoir, de l'être et des savoirs*, organizado pelo nosso amigo Sébastien Lefevre na l'Université Lumière Lyon 2.

Qual é o seu filósofo africano preferido?

Há um número significativo de pensadores africanos que já se tornaram clássicos da história da filosofia: da Argélia: Albert Camus, Louis Althusser, Agostinho de Hipona, Jacques Derrida, Frantz Fanon; no Congo, Theophile Obenga; no Egito, Ptah-Hotep, Plotino ou Maimonides; em Gana, Kwame Nkrumah e Du Bois; em Ruanda, Alexis Kagame; no Senegal, Cheikh Anta Diop; na África do Sul, Steve Biko; na Guiné Equatorial, Eugenio Nkogo Ondó. Sem dúvida, minha seleção também mostra minhas preferências e também um viés quanto ao gênero dos autores.

O Brasil é o país com a maior população negra fora da África. No entanto, no diálogo da filosofia africana, as vozes dos Estados Unidos e do Caribe são geralmente mais ouvidas que as do Brasil. Esse também é um problema comum em relação à África de língua portuguesa. Na prática, as fronteiras linguísticas são divisões para a filosofia africana ou é possível articular uma unidade que leve em conta esses espaços?

Com a pesquisadora e ensaísta francesa Claude Bourguignon Rougier, discuti o problema da tradução; a partir da *Réseau d'Études Décoloniales* — e por meio da oficina de tradução “La Minga” — são realizadas traduções de escritos de filosofia decolonial latino-americana. Sem dúvida, a linguagem atua como um fator limitante no que diz respeito à enunciação onto-semiótica do que se manifesta como dado nas reflexões filosóficas contemporâneas.

A relação entre a Rede Latino-americana Decolonial e a *Réseau d'Études Décoloniales* realizam esforços substanciais para reunir e traduzir filósofos latino-americanos, europeus e africanos. Nesse sentido, cabe destacar que Sébastien Lefevre deu continuidade ao seu trabalho de trazer o colóquio de São Luís do Senegal em 2017 para a UNILAB do Brasil em 2019, por meio do colóquio “Representações de africanos e afrodescendentes na escola manuais: perspectivas afrodecoloniais, visões práticas e teóricas”, dos quais tenho feito parte como membro da Comissão Científica.

Mesmo assim, as pontes de comunicação com a África são difíceis, não só por causa das barreiras linguísticas, mas também por razões políticas, ou porque o trabalho sobre a filosofia decolonial ou de libertação está suspenso na academia africana e é difícil então estabelecer diálogos sistemáticos sobre ambos os lados do Atlântico.

Fernando Proto Gutierrez

nasceu no General Rodriguez, Província de Buenos Aires, em 1988. Prof. Licenciado em Filosofia pela Universidad del Salvador e em En Gestión de las Instituciones Educativas, pela Universidad Abierta Interamericana. É docente-Investigador en el Depto. De Ciencias de la Salud de la Universidad Nacional de

La Matanza (Argentina). Dirige o Programa Internacional de Pesquisa em Filosofia Intercultural da Libertação que edita a revista FAIA | Filosofia Afro-Indo-Americana (ISSN 2250-6810). Ele é membro do Seminário de Pesquisa Científica da Associação Latino-Americana de Filosofia e Ciências Sociais. Membro da Equipe de Estudo sobre Fraternidade e Justiça do Departamento de Ciências Sociais (UBA). Membro do Comitê de Avaliação Externa da Revista Nuevo Pensamiento, Colegio Máximo San José de San Miguel (Universidad del Salvador). Membro do Comitê Científico do Colloque d'études décoloniales: déplacements épistémologiques du pouvoir, de l'être et des savoirs Université Lumière Lyon 2.

Referências

GUTIERREZ, Fernando Proto. Ubuntu y Maat en el Donsolu Kalikan. **Revista FAIA-Filosofía Afro-Indo-Abiyalense**, v. 4, n. 22, 2016.

_____, La matemática egipcia y el modelo ario-racista. Re-lectura crítica del origen de la filosofía europea. **Revista nustrAmérica**, v. 5, n. 9, p. 121-134, 2017.

_____. Paralelos entre matemática egipcia y pitagórica-platónica. **Revista FAIA-Filosofía Afro-Indo-Abiyalense**, v. 1, n. 6, 2016.

_____, Aspectos esenciales de la matemática egipcia. **Revista FAIA**, v. 1, n. 4, p. 2-5, 2012.

_____. . Translógica o Ana (dia) léctica en el pensamiento kemético. **Revista FAIA-Filosofía Afro-Indo-Abiyalense**, v. 1, n. 3, 2016.

_____. La esencia del pensamiento kemético. A Eugenio Nkogo Ondé (1/6). **Revista FAIA**, v. 1, n. 1, p. 8, 2012.

Leonhard Praeg e a retrodicção da filosofia africana*

A riqueza do debate acadêmico sobre a palavra de *ubuntu* na maioria das vezes é ocultada por abordagens reducionistas e instrumentais que se esquivam das dificuldades e dimensões turvas para oferecer um sentido unívoco. Outra postura — adotada por um professor africano especialista nas questões raciais do Brasil — é se esquivar das elucubrações teóricas e resumir o significado do termo como designando simplesmente “humanidade compartilhada”. Como um exercício, sugiro que o leitor atente às seguintes descrições de *Ubuntu* e decida qual é a verdadeira:

1. “O Ubuntu é uma filosofia exclusivamente africana que pode ser recuperada e implantada para fins emancipatórios no pós-colonial”;
2. “O Ubuntu é um conceito ou filosofia exclusivamente africana e outras sociedades do mundo podem aprender muito com ele; ele pode ser aplicado globalmente para conter os excessos do individualismo de estilo ocidental, tanto no domínio político quanto no econômico”;
3. “Ubuntu, *qua* humanismo comunitário, é intolerante à liberdade individual; força os indivíduos a se conformarem ao coletivo e como tal é incompatível com as normas e valores da democracia liberal”;
4. “O Ubuntu não é exclusivo da África e o nexa de valores a ele associado é típico de qualquer sociedade com um modo de produção pré-capitalista, ou seja, pré-surplus”;
5. “O Ubuntu pode ser retrodito para fins pós-coloniais, mas não há nada de particularmente singular nele, na verdade, ele é indistinguível de outras formas contemporâneas de comunitarismo, nomeadamente de uma ética feminista de cuidado”;
6. “O arquivo histórico escrito sobre a África, dominado pelo Ocidente, torna fútil qualquer tentativa de rerepresentar o significado original e autêntico do Ubuntu”. (PRAEG, 2017a, p. 494-495).

* <https://doi.org/10.51795/9786526508268129140>

Afinal, qual das descrições é a verdadeira? Nenhuma delas é a verdadeira? Todas as descrições são verdadeiras? Para o filósofo sul-africano **Leonhard Praeg**, a ideia de um significado unívoco é um anseio problemático de colocar fim à conversação e sua busca contínua e política de articular sentido. Todas essas descrições podem ser parcialmente verdadeiras e montam um rico cenário de debate. Praeg relaciona cada uma dessas descrições à “personagens conceituais” distintos, que postulam abordagens políticas diferentes quando se busca pensar o sentido de Ubuntu. Respectivamente temos o Revolucionário (1), o Salvador (2), o Conformista (3), o Cosmopolita historicista (4), o Cosmopolita contemporâneo (5) e o Arquivista (6). Apesar da arbitrariedade dessa *taxonomia de interpretações*, ela funciona como um modo de reconhecer tensões e uma pluralidade de posições que estão em jogo quando se pensa em Ubuntu.

Como pressuposto em sua análise, Praeg propõe uma distinção entre a prática africana pré-colonial de *ubuntu* (com letra minúscula), como uma forma de vida comunitária, com uma economia política de obrigações; e a articulação teórica e filosófica pós-colonial de *Ubuntu* (com letra maiúscula). Deste modo, não quer produzir uma dicotomia, mas situar o debate acadêmico sobre Ubuntu como marcado por um contexto global, com distintas abordagens teóricas e apropriações/cooptações informadas pelas práticas locais africanas. Reconhecer a tensão entre *ubuntu* e *Ubuntu* é um caminho para tentar continuamente desenvolver uma forma de humanismo crítico, cujo foco central “não é simplesmente o humano — a capacidade humana para a ciência, a beleza e o conhecimento em um mundo que não mais difere o significado de uma fonte transcendental. No humanismo crítico, o “humano” é um conceito secundário; (...) um conceito mais fundamental ou preocupação primária está nas relações de poder que sistematicamente excluem certas pessoas de serem consideradas humanas em primeira instância”. Neste humanismo crítico, reconhecer a tensão e *aporia* entre *ubuntu* e *Ubuntu* é um modo de evitar formas de descrição que paradoxalmente (Praeg fala em

paradoxo da diferenciação) utilizam a natureza dialógica e relacional de Ubuntu como uma espécie de justificativa assertiva para o exclusivismo racial.

Essas tensões são evidentes quando consideramos o(s) uso(s) de Ubuntu como elemento fundador do Estado da África do Sul no pós-apartheid a partir da Comissão de Justiça e Reconciliação. Ao mesmo tempo, houve a tentativa de resgatar um modo de vida pré-colonial e descreve-lo conceitualmente em termos teóricos e práticos, como fundamento para procedimentos e atos de justiça baseados no reconhecimento da humanidade compartilhada. Esse *nós* que deveria ser reconhecido é a base do pacto de re-fundação de um Estado que toma a forma de uma Democracia liberal. Como conciliar o comunitarismo de Ubuntu com o modo de vida e as práticas individualistas/individualizantes da democracia liberal? São suficientes os atos de justiça simbólicos que não trouxeram redistribuição economia e social de poder?

Todas essas tensões e aporias em torno de um termo que muitas vezes é tomado de forma simplista, são marcas de um trabalho filosófico cuidadoso e analítico que procura articular uma investigação dentro da filosofia africana que tem como gancho as palavras de dois pensadores africanos. Por um lado, o tanzaniano Julius Nyerere explicava o sentido do pan-africanismo dizendo: “Desejamos contribuir para o desenvolvimento do Homem se pudermos, mas nós não afirmamos ter a ‘solução’; nossa única afirmação é que pretendemos avançar no escuro, em direção a um objetivo tão distante que até a compreensão real dele está além de nós (...)”; por outro lado, o franco-argelino Jacques Derrida, em entrevista, ponderou que “todo questionamento genuíno é convocado por um certo tipo de escatologia, embora seja impossível definir essa escatologia em termos filosóficos”. Cruzando essas citações, que são epígrafes para o livro de Praeg **A Report to Ubuntu** (2014, p. vii), podemos nos perguntar pela esperança que move o autor ao pensar Ubuntu.

Na entrevista a seguir, o leitor poderá também ter um gancho para se aproximar da abordagem de Leonhard Prag da filosofia africana.

Como você define a filosofia africana?

Leonhard Praeg — Acho útil distinguir entre 'Filosofia Africana tradicional' (*Tradicional African Philosophy*) e "Filosofia Africana Moderna" (*Modern African Philosophy*). Como a primeira, entendo a filosofia africana pré-colonial ou pensamento africano, o que alguns descartariam como 'visão do mundo africano' ou *Weltanschauung*; outra forma de chegar à filosofia africana tradicional seria dizer que ela se refere às antigas ou consuetudinárias (*tradicional*) tradições (*traditions*) de sabedoria africana que a etnofilosofia e a filosofia da sagacidade revigoraram ou "retrodisseram" (*retrodicted*) (para usar a palavra útil de Mudimbe³⁷) como filosofia moderna. Como filosofia africana moderna entendo aquela nascida da dupla consciência, o tipo de pensamento que reconhece a natureza política fundamental do pensamento africano como pensamento contra-hegemônico; nascido no momento moderno, no cadinho do colonialismo como um pensamento de volta ou contra, mas também dentro da modernidade ocidental. A relação entre filosofia africana tradicional e filosofia africana moderna é complexa, mas talvez

³⁷ Avaliando o que chama de teologia da adaptação, de autores como John Mbiti, Vincent Mulago ou Dominique Nothomb, Mudimbe identifica que seu método de análise "sugere uma política de 'retrodição' (*retrodiction*), 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, a fim 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 dessa 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, 1991, p. 13-14).

possamos dizer: filosofia africana tradicional é pensamento africano não contaminado pelo desejo moderno de se apresentar em termos das exigências disciplinares do que veio a ser conhecido como “filosofia”.

Como você entrou em contato com a filosofia africana?

Fui treinado na tradição continental ocidental — muito antes da Filosofia Africana ter sido aceita pelos filósofos da África do Sul como uma subdisciplina válida. Meu primeiro posto de professor em tempo integral foi na Universidade de Fort Hare (1996-1998), onde se esperava que eu ensinasse o que eu havia sido treinado. Os estudantes não se saíram nada bem e, após meu primeiro ano, pensei que ou eles eram inúteis no estudo de filosofia ou eu era inútil no ensino. Então percebi que existe uma terceira possibilidade: talvez o currículo esteja fora do lugar, deslocado; talvez eu estivesse ensinando respostas (será que toda teoria filosófica não é uma resposta a um problema?) a perguntas que eles não tinham feito porque o contexto sociológico do qual a filosofia continental emergia era radicalmente diferente do contexto sociológico no qual eles estudavam e que, se eles estudassem filosofia, deveriam ser encorajados a encontrar respostas filosóficas para as perguntas levantadas por seu próprio contexto. Quando percebi isso, abandonei o doutorado em Foucault em que estava trabalhando e me inscrevi novamente para um doutorado em filosofia africana, posteriormente publicado como *African Philosophy and the Quest for Autonomy*, Amsterdã: Rodopi (2000).

Em um primeiro momento, a busca pela identidade foi o mote para o desenvolvimento da filosofia africana. Essa busca está ultrapassada?

Aqui vou inserir um breve discurso que fiz no ano passado, quando fui solicitado por nossos alunos para abordar a questão: O que é filosofia (sul-africana).

1. A questão O que é filosofia (sul-africana)? é uma versão da pergunta que deu origem ao que ficou conhecido como o Grande

Debate que grassou nas décadas de 70 e 80, a saber: O que é Filosofia Africana (AP)?

2. Naquela época, a questão assumia duas formas: Existe algo como Filosofia Africana? e 'O que é Filosofia Africana?'

3. Na minha leitura, o Grande Debate acabou por desabar de fadiga conceitual, porque, para ter uma resposta, ambas as questões dependiam das respostas para duas questões pressupostas por ambas: O que queremos dizer com África? e o que queremos dizer com filosofia?

- Quanto à 'África': a Filosofia Africana só pode ser feita por africanos que vivem em África ou também por diáspora, ou seja, africanos de descendência? E quanto aos filósofos brancos: eles podem fazer filosofia 'africana' mesmo que não sejam africanos de nascimento ou descendência?

- Quanto à definição de Filosofia: todos sabemos que NÃO ser capaz de definir o que isso significa é a razão de ser da disciplina.

4. Portanto, o problema com ambas as questões que definiram os parâmetros para o Grande Debate era que um termo indefinível era dependente de outro termo indefinível.

5. A questão colocada aqui repete os parâmetros desse debate com a única diferença de que não se espera que definamos 'África', mas sim 'África do Sul'. E, no entanto, o problema permanece: quem são os sul-africanos que podem responder à pergunta? Mais radicalmente, existe algo como um 'Sul-africano'? Acho que não.

6. É por isso que no que se segue, não vou ficar dentro dos limites de sua pergunta, mas sim recuar para me concentrar em uma tensão específica que eu acho que é mais fértil, mais produtiva; uma tensão que penso ser constitutiva da Filosofia Africana e de todas as outras tradições filosóficas emergentes do sul global. Que tensão é essa? É talvez uma que devemos abordar obliquamente, circunscrevendo-a.

7. Para principiar a circunscrever a tensão que tenho em mente, quero começar fazendo uma série de perguntas que têm em comum o fato de todas terem a mesma resposta:

- Primeira pergunta: Jesus era cristão?

- Segunda pergunta: Marx era marxista?
- Terceira pergunta: os artistas da Renascença se consideravam artistas da Renascença?
- Quarta pergunta: os filósofos ocidentais modernos pensaram em si mesmos como filósofos ocidentais modernos?
- Quinta pergunta: Descartes se considerava o “pai fundador da filosofia ocidental”?
- Por último: era Confúcio um confucionista?

8. A resposta a todas essas perguntas é NÃO. Jesus não era cristão; Confúcio NÃO era confucionista e Marx certamente NÃO era marxista. Em cada caso, há um evento (digamos, o renascimento do classicismo que ficaria conhecido como Renascimento ou filosofia ocidental), ou uma pessoa (digamos, Jesus, Confúcio ou Marx) que aparece no cenário mundial e que, em retrospecto, torna-se um 'ismo' ou uma tradição. Em cada caso, a tradição que nasce ou que surge está associada, em retrospecto, ao acontecimento ou pessoa fundadora.

9. Vamos simplificar: em todos os casos acima, há uma diferença entre uma declaração histórica (pessoa ou evento) e a identidade subseqüentemente concedida a essa pessoa ou evento pelas pessoas que vêm falar em seu nome. Desta forma, o Cristianismo surgiu falando em nome do evento que eram os ensinamentos de Jesus; O confucionismo e o marxismo surgiram como tradições de pensamento que pretendiam representar a intenção de Confúcio, Marx e assim por diante.

10. O que é peculiar a essa diferença entre o tempo da pessoa ou evento e a identidade que lhe foi conferida é o fato de que o tempo transcorreu entre o evento e a invenção do evento em termos identitários. Em cada caso, há uma diferença temporal entre o evento e o fato de se tornar uma reivindicação identitária.

11. Aqui, um exemplo deve bastar: o que chamamos de 'renascimento europeu' era uma afirmação que, na época de sua ocorrência, se referia ao “renascimento” cultural, artístico, político e econômico europeu após a Idade Média e é geralmente descrito como tendo ocorrido do século XIV ao século XVII. Mas o nome ou

o que estou chamando aqui de identidade de “Renascimento” refere-se a um termo que foi conferido retrospectivamente a esse evento pelo historiador francês Jules Michelet em 1858. Portanto, o evento que associamos ao Renascimento precedeu a invenção do nomeie 'Renascença' por pelo menos 100 anos.

12. O que isso tem a ver com Filosofia Africana?

13. Minha própria maneira de contornar o beco sem saída que foi o Grande Debate é distinguir entre Filosofia Africana Tradicional e Filosofia Africana Moderna. A Filosofia Africana Tradicional remonta a pelo menos 2.000 anos para incluir o pensamento egípcio. Reservo o nome Filosofia Africana Moderna para o pensamento que resultou como consequência do colonialismo, enraizado na dupla consciência, ou seja, quando os pensadores africanos passaram explicitamente a se considerar negros e como pensadores africanos. Antes do colonialismo, os filósofos africanos tradicionais não se consideravam negros nem africanos. E aqui está uma das ideias mais difíceis e muitas vezes mal compreendidas de Fanon. Quando ele afirmou que ‘negritude é uma construção branca’, ele quis dizer, explica Lewis Gordon, que “as pessoas que se tornaram conhecidas como negras são descendentes de pessoas que não tinham razão para se considerarem [negras ou africanas]. Como consequência, a história dos negros tem o motivo constante de tais pessoas encontrarem sua negritude ‘de fora’, por assim dizer, e então desenvolverem, de forma dialética, uma forma de negritude que transcende a série inicial negativa de eventos”.

14. Para ser franco: no século 15 teria sido inconcebível para um “sábio africano” pensar no ubuntu como uma filosofia africana ou negra, porque no século 15 os africanos não se consideravam africanos ou negros. Depois do colonialismo, e na tentativa de superar as associações negativas da negritude, os pensadores africanos, que agora se consideravam negros e africanos, definiram o Ubuntu como uma filosofia peculiar aos negros africanos. Então, para ser mordaz, vamos parafrasear Fanon e dizer: “Ubuntu é uma construção branca”.

15. O que me traz de volta à relevância de minhas perguntas sobre Jesus, Marx, confucionistas e a filosofia ocidental. Ao contrário dos casos em que houve um lapso de tempo entre fazer a declaração e, subsequentemente, anexar uma identidade a ela, a filosofia africana como uma declaração nasce de, ou é função de, articular uma identidade. Mais sucintamente ainda: Filosofia Africana é a articulação de declaração e identidade ao mesmo tempo.

16. E esta é a tensão a que aludi no início, quando disse que não irei abordar sua pergunta diretamente, mas sim circunscrevê-la com uma tensão que é constitutiva tanto da Filosofia Africana quanto da Filosofia Africana da África do Sul.

17. Nosso desafio é pensar sobre o que significa fazer filosofia quando a declaração e a identidade coincidem; ou mais agudamente, quando a identidade é a razão para fazer a declaração; o que significa fazer filosofia quando não há lapso de tempo entre o enunciado e uma identidade atribuída a ele?

18. Dado o tempo limitado, destacarei apenas uma manifestação dessa tensão e o desafio que ela representa no contexto do apelo à descolonização da filosofia. É inconcebível que o projeto descolonial possa ser empreendido sem invocar a identidade como razão, justificativa e catalisador para fazer diferentes tipos de afirmações filosóficas: invocamos a identidade toda vez que criticamos a filosofia ocidental por não articular a experiência de pessoas que têm identidades diferentes dessa de ser ocidental, homem, heterossexual, branco e assim por diante. Portanto, neste momento em que declaração e identidade coincidem, mobilizamos, como devemos, tratar de identidade para informar a nova afirmação do que deve ser a filosofia. Devemos insistir que a identidade de ser negro e ser africano deve informar nossa práxis filosófica.

19. Mas também há perigo nisso. Pois, ao mesmo tempo que essa identidade pode ser invocada para expandir nossa práxis filosófica, ela também pode funcionar para encerrar a práxis filosófica. Só os negros africanos podem teorizar o Ubuntu?

20. Não há solução fácil para isso: não se trata de dizer que a identidade não pode ser invocada, mas também não devemos alegar que a identidade é o único critério da verdade. É por isso que chamo de tensão. Mas é uma tensão produtiva; uma que exige de nós que continuemos trabalhando os dois lados da equação o tempo todo: invocar a identidade para que a filosofia se torne mais inclusiva, ao mesmo tempo em que permanecemos alertas para a possibilidade de que a identidade também possa servir como um mecanismo de exclusão.

21. De forma simples, a questão é esta: quando a invocação da identidade nos dá mais afirmações filosóficas e quando nos dá menos?

22. Em minha opinião, dizer que “estudiosos brancos não podem teorizar o Ubuntu porque não são negros”, nos dá afirmações menos filosóficas. Por outro lado, dizer “como um acadêmico branco eu teorizo sobre o Ubuntu o melhor que posso, mas sempre permaneço aberto a pessoas com a identidade negra e que cresceram experimentando o ubuntu, corrigir minha interpretação disso”, nos dá afirmações mais filosóficas.

23. Este é o convite, creio eu: responder à tensão entre afirmação e identidade com abertura recíproca.

Em sua perspectiva, quais são as questões que movem a filosofia africana hoje?

Eu só posso falar por mim. Sempre tive uma relação muito pessoal e de resolução de problemas com a filosofia, nascida da apreciação de que, como disciplina, é muito adequada para abordar algumas das questões mais difíceis com as quais me senti confrontado especificamente na África do Sul e no pós-colonial em geral: num primeiro momento, e durante muitos anos, a questão da violência coletiva e nos últimos dois anos, a questão muito complexa de teorizar Ubuntu ou humanismo africano em relação a uma ordem constitucional democrática liberal.

Como você vê os argumentos sobre feminismo e mulherismo (*womanism*) em relação à filosofia africana? Como a filosofia africana aborda questões relacionadas às diferenças de gênero e identidade sexual?

Não tive oportunidade de teorizar a questão do gênero.

Dos filósofos africanos que você conheceu pessoalmente, quem é o mais importante em sua opinião? Quem é o seu filósofo africano preferido?

Vou me dirigir aos 6 e 7 juntos. O filósofo ocidental que mais influenciou meu pensamento foi Jacques Derrida e o filósofo africano que mais me influenciou e inspirou, V-Y Mudimbe.

O Brasil é o país com a maior população negra fora da África. No entanto, no diálogo da filosofia africana, as vozes dos Estados Unidos e do Caribe são geralmente mais ouvidas que as do Brasil. Esse também é um problema comum em relação à África de língua portuguesa. Na prática, as fronteiras linguísticas são divisões para a filosofia africana ou é possível articular uma unidade que leve em conta esses espaços?

Acho que não fazemos o suficiente para abordar os diferentes modos de filosofar feitos nas várias zonas linguísticas – francófona, anglofonas, lusófona etc. E esse é um dos problemas da hegemonia e do pensamento contra-hegemônico, uma forma muito diferente de voltar à questão da identidade que assombra a África: devemos sequer pensar na “África” como uma entidade ou um todo, ou seja, a filosofia africana? Isso não equivale a aceitar um binarismo (África/Ocidente) imposto ao continente como resultado do colonialismo? Não seria mais apropriado identificar zonas epistêmicas endógenas – e aqui as zonas linguísticas do francês, inglês, do português, mas também as línguas indígenas africanas – que podem ser tomadas como marcadores que limitam e delimitam tais zonas epistêmicas. Isso é apenas uma reflexão.

Leonhard Praeg

(M.Ed Rhodes, Ph.D US) é chefe do departamento de filosofia da Universidade de Pretória. Antes lecionou no Departamento de Filosofia da Educação da University of the Western Cape (1993), no Departamento de Filosofia da Universidade de Fort Hare (1996-1998) e no Departamento de Estudos Políticos e Internacionais da Universidade de Rhodes (2003-2014). Ele é autor de numerosos artigos, capítulos de livros, antologias e monografias no domínio da filosofia africana e é editor do Thinking Africa Imprint (UKZN Press). Em 2017 publicou o seu primeiro romance filosófico intitulado **Imitation** (UKZN Press, South Africa).

Referências

- MUDIMBÉ, V. Y. **Parables and fables: Exegesis, textuality, and politics in central Africa.** Univ of Wisconsin Press, 1991.
- PRAEG, Leonhard. **A report on Ubuntu.** Pietermaritzburg: University of KwaZulu-Natal Press, 2014.
- _____. Ubuntu and the Emancipation of Law. *In:* AFOLAYAN, Adeshina; FALOLA, Toyin (Ed.). **The Palgrave handbook of African philosophy.** Palgrave Macmillan, New York, 2017a. p. 493-506.
- _____. African Philosophy in a World of Terror. *In:* AFOLAYAN, Adeshina; FALOLA, Toyin (Ed.). **The Palgrave Handbook of African Philosophy.** Palgrave Macmillan, New York, 2017. p. 659-670.
- _____. An Answer to the Question: What is [ubuntu]?. **South African Journal of Philosophy**, v. 27, n. 4, p. 367-385, 2008.
- PRAEG, Leonhard; MAGADLA, Siphokazi (Ed.). **Ubuntu: Curating the archive.** University of KwaZulu-Natal Press, 2014.

Omotade Adegbindin e o *Ifá* como filosofia*

O livro *Ifa in Yoruba Thought System* (2014, p. xvii), de **Omotade Adegbindin**, procura demonstrar o significado filosófico do Ifá dentro do sistema cultural Yorùba. Não que Adegbindin tenha sido o primeiro a fazer essa proposta, mas seguindo os passos de Sophie Olowule (1998) e de Olúfémi Táíwò (2005), pôde aprofundar sua análise e incorporar uma avaliação mais ampla e sistemática do corpus do *Ifá*. Isso porque seu trabalho dá continuidade e traz novas questões para serem analisadas, como a necessidade de superar a dicotomia entre oralidade e escrita, reconhecendo a especificidade, utilidade e limitações de cada forma de conhecimento. A seguinte narrativa contada pelo autor ilustra bem essas posições:

Em sua comunidade, há muito tempo, Tartaruga afirmou que era a mais sábia e tinha provado isso com sucesso em muitas ocasiões quando chamada para lidar com qualquer problema urgente. Por ter reivindicado o monopólio da sabedoria, ela decidiu esconder toda a sabedoria humana dentro de uma cabaça lendária, para que nenhum outro indivíduo pudesse ter acesso a ela. Ela havia proposto pendurar a cabaça em cima de uma palmeira. Finalmente chegou à palmeira e decidiu escalar a árvore. Mas fez várias tentativas de escalar a árvore sem sucesso e sem saber o que estava impedindo. Ela lutou para escalar a árvore, uma e outra vez... ainda estava lutando para escalar a árvore quando um caramujo, passando preguiçosamente, o surpreendeu. O caramujo ficou parado por um tempo em grande divertimento, sabendo que seria impossível para a Tartaruga ter sucesso em sua tarefa. Depois de um tempo, o caramujo chamou a atenção da Tartaruga e disse à Tartaruga que amarrar a cabaça no peito a impossibilitaria de subir na árvore; sua tarefa seria cumprida se ela amarrasse a cabaça nas costas. Relutantemente, porém, Tartaruga tentou a sugestão do caracol e descobriu que teria sido capaz de subir na árvore se

* <https://doi.org/10.51795/9786526508268141157>

tivesse amarrado a cabaça nas costas. Ela percebeu que estava errada ao supor que era a mais sábia de sua comunidade. (2010, p. 23-24).

As tentativas de dar à noção grega de *sophia* um caráter universal, amarrado ao nome e aos desenvolvimentos científicos contemporâneos, é uma narrativa que tem semelhanças com essa sobre a Tartaruga. Se avaliada com mais cuidado, já na Grécia antiga a ideia de uma sabedoria vinculada à vida, vai se descolando do cotidiano em direção à valorização da contemplação teórica. A mutação de *sophia* na trajetória medieval e moderna, principalmente com o advento da ciência, permitem postular uma cisão entre as preocupações com as condições de possibilidade do conhecimento que movem a filosofia acadêmica e a filosofia da sabedoria, como a atividade reflexiva de uma vida examinada, o amor à sabedoria. O autor não quer aprofundar esse fosso, dando as costas para o desencantamento do mundo (como veremos em sua entrevista), mas quer o reconhecimento de outras formas de filosofia que não se prendam à limitada visão de que a sabedoria é sinônimo de ciência.

O Ifá é para a cultura Yorùbá o “guardião da sabedoria” (“A-kéré-finú-ṣogbò ñ”), a enciclopédia que preserva sua filosofia. Para interpretá-lo é preciso grande cuidado hermenêutico, para não gerar reificações e descrições literais e empobrecidas, como aquelas que enxergam no conceito de *orí* o fatalismo da ideia ocidental de destino. A consciência de uma especificidade pode ser o caminho para sua superação.³⁸ É deste modo que, interpretando a partir do Ifá, o autor pôde descrever as deficiências para além dos modelos ocidentais marcados pela descrição médica ou de patologia social (c.f. 2021). Desse modo, a noção de sabedoria Yorùbá se afasta da concepção de ciência teórica, como explica Adegindin:

os Yorùbá usam a palavra *ogbò ñ* (sabedoria) (...) para descrever a habilidade elevada, uma compreensão fundamentada ou na descrição de

³⁸ Nessa mesma direção, veja o ensaio de Severino Ngoenha, Luca Bussotti e Carlos Carvalho: Disponível em:

<<https://filosofiapop.com.br/texto/elogia-da-consciencia/>>.

atos associados ao julgamento imparcial de argumentos. *Ọgbọ́ ń* (sabedoria), portanto, não pode ser removido da discussão da arte do pensamento reflexivo. É por isso que os Yorùbá usam os substantivos *ọlọ́ gbọ́ ń* e *ọ́ jọ́ gbọ́ ń* para se referir a “um homem sábio” e “um decano”, respectivamente. Os Yorùbá às vezes usam os dois substantivos para venerar um homem que possui qualquer habilidade técnica ou arte particular baseada na experiência, um homem de intelecto sagaz ou um filósofo, embora o substantivo *amòye* seja comumente usado para se referir ao filósofo. No entanto, não é enganoso usar *ọlọ́ gbọ́ ń* ou *ọ́ jọ́ gbọ́ ń* e *amòye* de forma intercambiável. (...) o povo Yorùbá, portanto, consulta o *ọlọ́ gbọ́ ń* ou *ọ́ jọ́ gbọ́ ń* e *amòye* em questões que afetam suas vidas e a sociedade e também o reverenciam como um homem que entende a preeminência da razão ou do pensamento correto em todos os aspectos dos negócios humanos. (2017, p. 323).

Omotade Adegbindin não se afasta da tradição de comentadores e sábios do Ifá, nem das tradições de debate acadêmicos da filosofia. Acredito que esta breve entrevista que ele nos concedeu pode nos ajudar a desistir de “subir na palmeira”. O texto a seguir de Adegbindin foi escrito como resposta às questões propostas nessa série de entrevistas.³⁹

1. Definindo Filosofia africana

O problema de definir a Filosofia Africana é meta-filosófico porque a maioria das definições que foram apresentadas se baseiam no que os autores acham que deveria(m) ser a(s) coisa(s) importante(s) ou o conteúdo da Filosofia Africana. Outras definições favorecidas por alguns escritores são escolhidas com base no que eles consideram ser a melhor abordagem ou metodologia a ser utilizada na Filosofia Africana. Além disso, a maioria das definições da Filosofia Africana foi desenvolvida por aqueles que as aceitam, de modo que tais definições se tornaram a estrutura para uma escola de pensamento, uma tendência ou uma orientação na Filosofia Africana. Assim:

³⁹ As respostas de Adegbindin não tinham as indicações dos textos citados, que procurei recuperar no processo de tradução através de notas.

a. A Filosofia Africana como a Lógica da Tradição Oral:

Uma das primeiras definições populares da Filosofia Africana é a que diz que o entendimento de porque os africanos tradicionais fizeram ou disseram as coisas que eles fizeram irá contribuir muito para “trazer à tona” ou “desvendar” a *filosofia* por trás de tais palavras e ações. Por que nossos antepassados formularam certos provérbios, expressões idiomáticas e discursos de sabedoria? Será que eles tinham razões que informavam suas crenças a respeito de certas coisas — seja na religião ou nas práticas agrícolas? De que modo a contação de histórias e o folclore tinha o objetivo de transmitir certos valores e crenças morais que guiarão os indivíduos e a sociedade?

O clérigo John S. Mbiti é um dos que pensavam que “o sistema filosófico de diferentes povos africanos... pode ser encontrado... na (a) religião, provérbios, tradições orais, ética e moral da sociedade em questão”. Por essa razão, Mbiti conclui que a Filosofia Africana pode ser definida como “a compreensão, a atitude mental, a lógica e a percepção por trás da maneira como os povos africanos pensam, agem ou falam em diferentes situações da vida” (Mbiti, 1969, p. 2).

b. A Filosofia Africana como a Disputa entre os Tradicionalistas e os Modernistas:

Através de livros publicados e artigos sobre Filosofia Africana, é provável que cheguemos à conclusão de que a Filosofia Africana é, afinal, o resultado do desacordo entre aqueles a quem nos referimos como os tradicionalistas e os modernistas. A Filosofia Africana pode de fato ser entendida como a reflexão filosófica e a análise dos sistemas conceituais africanos, como foi empreendida tanto pelos tradicionalistas quanto pelos modernistas. Historicamente falando, quando a Filosofia Africana contemporânea começou, seguindo o trabalho do Padre Tempels em 1945, dois grandes campos evoluíram, a saber, o campo tradicionalista e o campo modernista. No campo tradicionalista estão aqueles que acreditavam fortemente que a autêntica Filosofia Africana pode ser descoberta se voltarmos às nossas origens ou ao

nosso passado tradicional para procurá-la. Nossa busca por uma autêntica Filosofia Africana, argumentam eles, seria melhor se refizéssemos nossos passos sem a influência de ideias e culturas estrangeiras.

O segundo campo conhecido como os “modernistas”, no entanto, rejeita a posição dos tradicionalistas. Os modernistas simplesmente dizem que a sociedade africana de hoje precisa de desenvolvimento. Eles argumentam que o desenvolvimento não pode ser alcançado se confiarmos nas crenças dos africanos tradicionais do passado, porque a sociedade africana tradicional foi, na opinião deles, guiada erroneamente pelo autoritarismo, pela religiosidade e pela superstição. Por essa razão, deveríamos antes abraçar a ciência e a tecnologia (Bodunrin, 1985, p. xi). A destilação do precedente significaria que: (i) para os tradicionalistas, a autêntica Filosofia Africana está no passado, e [deve ser resgatada] para o bem do presente e (ii) para os modernistas, a Filosofia Africana deveria incentivar a ciência e a tecnologia no presente, para o bem do futuro.

c. A Filosofia Africana como “Textos Escritos”.

Essa definição de Filosofia Africana transmite a perspectiva de que a Filosofia Africana é uma coleção de textos produzidos por filósofos africanos, bem como de escritos filosóficos *sobre* a África. Isto pode implicar: (i) textos escritos por filósofos africanos, (ii) textos filosóficos escritos por qualquer africano sobre a África, e (iii) textos filosóficos escritos por não-africanos sobre a África.

2. Entrando em contato com a filosofia africana

- Primeiro, ao ver o filme *Roots* no final dos anos 70 e depois a leitura de Alex Harley *Negras Raízes (Roots)* há muitos anos;

- Algumas partes da filosofia africana foram apresentadas a nós no primeiro ano, no nível de graduação.

3. A questão da identidade africana

As pesquisas acadêmicas filosóficas sobre a identidade africana têm uma origem colonial. Isso porque a difamação do povo e da cultura africanas pelos estudiosos europeus como Hegel, Hume, Levy-Bruhl, para justificar a conquista europeia teve que ser rejeitada em sua totalidade. Isso levou à afirmação de uma identidade africana apressadamente articulada, representando os africanos como tendo uma cultura única através da qual conduzem suas vidas. Isso é óbvio na tentativa de Leopold Sedar Senghor que, através de sua teoria da *Negritude*, postulou uma única filosofia do conhecimento para os africanos. Há duas grandes questões relativas à identidade africana, a saber, “a questão de como melhor responder à difamação colonial ou à subestimação das culturas e tradições africanas, e as questões de como melhor alcançar o desenvolvimento na África sem comprometer nossa identidade” (Oladipo, 1995, p. 59). Por inferência, portanto, pode-se argumentar que a principal motivação para a discussão sobre a identidade africana está na tentativa de combater a visão eurocêntrica de que os africanos são uma raça inferior. Não se surpreende, portanto, que os estudos acadêmicos nas ciências sociais e humanas africanas tenham sido dominados por uma tentativa de afirmar a identidade ou a personalidade africana. De fato, há uma tentativa de projetar o que tem sido chamado de nacionalismo cultural africano ou afrocentrismo.

No grupo daqueles que propõem uma ideia rígida da identidade africana ou nacionalismo cultural estão Leopold Sedar Senghor, Frantz Fanon, Walter Rodney, Edward W. Blyden, Molefi Asante, Wole Soyinka, Alexis Kagame, E.B. Idowu, John Mbiti, entre outros. No entanto, há alguns estudiosos africanos que acreditam que, embora seja difícil ignorar nossa dinâmica cultural, devemos ir além de nosso relativismo para abraçar uma cultura universalista. Para esse grupo, o conceito de raça é uma ilusão e só podemos falar sobre a raça humana. Anthony Appiah pertence a esse grupo.

Segundo Mudimbe, o desejo de buscar uma autenticidade africana levanta algumas questões fundamentais sobre a identidade africana e os estudiosos africanos têm usado vários meios para chegar a essa identidade. Por exemplo, *A Filosofia Bantu*, de Tempels, pode ser vista como uma ferramenta para a possível emergência da autenticidade, enquanto estudiosos como Cesaire, Fanon e Rodney têm feito amplo uso do colonialismo para engendrar a identidade africana.

P.O. Bodunrin defende a visão de que a chave para o desenvolvimento e a modernização no mundo contemporâneo é a ciência e a tecnologia. Ele acredita que o passado tradicional africano foi dominado por intensa religiosidade, espiritualismo, autoritarismo e sobrenaturalismo que são contrários ao pensamento científico (Bodunrin, 1985, p. xii). Ele argumenta que a superioridade racial dos europeus foi incorporada em nós numa mentalidade colonial, por conta das conquistas científicas e tecnológicas dos brancos. Para Bodunrin, portanto, as características essenciais do espírito científico que faltavam na cultura tradicional africana incluem liberdade de inquérito, abertura à crítica, um tipo geral de ceticismo e falibilismo e a não veneração de autoridades.

Em sua tentativa de encontrar um equilíbrio entre aqueles estudiosos que defendem rigidamente a identidade africana e aqueles que são de inclinação científica ocidental, Abiola Irele (1982) opina que há uma maneira de reconciliar as duas posições, especialmente considerando suas implicações para o desenvolvimento africano. Assim, Abiola Irele sugere que todos nós temos reivindicações para a civilização ocidental. Mais fundamentalmente, ele sugere que só poderíamos nos beneficiar mais dessa civilização se negligenciássemos o passado colonial e minimizássemos o traço do nacionalismo cultural. A adoção dessas recomendações fez o Japão emergir mais forte após a devastadora Segunda Guerra Mundial.

De acordo com Irele, a língua e a cultura não são mais obstáculos nos tempos contemporâneos, quando a ciência e a

tecnologia transformaram o mundo em uma aldeia global, reforçando assim nossa consciência de uma humanidade comum. Com um espírito semelhante, Appiah acredita que a pureza cultural não pode ser mantida pelos africanos devido à interação e interdependência da sociedade global contemporânea. Ele acredita que a modernidade abomina o nacionalismo cultural e a cultura moderna, em virtude da tecnologia de impressão, apenas incentiva a privacidade e o individualismo. Portanto, se existe solidariedade entre as pessoas, ela é apenas solidariedade da humanidade e não da raça.

Deve-se notar que a questão da identidade africana era mais premente imediatamente após a pós-independência. Embora *a questão da identidade africana ainda seja relevante*, ela deve ser discutida de acordo com os desafios modernos que o continente africano enfrenta, tais como os desafios econômicos, políticos e religiosos.

4. A seguir, o que deve constituir as preocupações da filosofia africana de hoje:

A primeira tarefa da filosofia africana é a correção da impressão errada criada sobre a natureza do homem africano. Tais relatos errados e distorcidos do homem africano retratam o homem africano primitivo como pré-lógico. Tais concepções errôneas do homem africano tiveram implicações terríveis e essas incluem: (i) a degradação dos africanos aos olhos do mundo; (ii) essa concepção errada engendrou um complexo de inferioridade em muitos africanos; (iii) essa concepção explica em grande parte a dúvida sobre a existência de uma Filosofia Africana; e (iv) também resultou na aceitação inquestionável de qualquer coisa ocidental como sendo melhor e mais desejável. Essa atitude é agravada por nossa experiência colonial.

Em segundo lugar, a viabilização do processo de descolonização que se iniciou na África é outra tarefa para a filosofia africana de hoje. É óbvio que as sociedades africanas precisam de mais do que uma descolonização política para ter um

regime completamente descolonizado. Precisamos também de uma descolonização intelectual. Uma boa maneira de facilitar esse processo é empreender o que Kwasi Wiredu descreveu como “orientação comparativa”. Esse estudo comparativo deve envolver:

a. Uma análise crítica da cultura tradicional africana com o objetivo de identificar seus aspectos retrógrados. Esses devem ser separados dos aspectos que vale a pena manter. Tais elementos retrógrados foram descritos por Wiredu como incluindo crenças e práticas anacrônicas, supersticiosas e autoritárias. Ao realizar essa análise crítica de nossa cultura, chegaremos ao valor correto e objetivo de nossa cultura. Essa análise crítica é descrita, em alguns quadrantes, como “autoavaliação interna” (*internal self-appraisal*).

b. Uma análise crítica da cultura e da técnica ocidentais. Isso deve ser feito com a intenção de identificar os aspectos que são desejáveis e necessários na sociedade africana contemporânea.

c. Um estudo comparativo da cultura tradicional ocidental e da cultura tradicional africana: isso revelará as características que são genuinamente ocidentais e as que são genuinamente africanas. Essa iniciativa nos ajudará a ver onde as duas culturas se sobrepõem. Além disso, um estudo comparativo nos permitirá compreender os fatores que facilitaram a transição do período pré-científico para o período científico na cultura ocidental. Essa compreensão nos dará uma melhor percepção do que é necessário para o crescimento e desenvolvimento na África.

Em terceiro lugar, dentre as tarefas com a quais os filósofos africanos devem se preocupar, também incluem a consideração crítica de questões como: “o que é mudança social?”, “que tipo de sociedade desejamos?”. As resoluções dessas questões exigem diferentes tipos de perguntas e análises. Outras análises críticas revelam que a mudança necessária na perspectiva mental pode ser vista a partir de muitas perspectivas diversas:

a. Há uma necessidade de mudança do modo sobrenatural e pessoal de explicação prevacente na sociedade africana tradicional para o modo impessoal e natural que prevalece nas sociedades ocidentais mais orientadas para a ciência.

b. Antes de podermos colher todos os benefícios da ciência e da tecnologia, existe a necessidade de uma renovação de nosso sistema de pensamento. Precisamos colocar mais ênfase no modo naturalista ou científico, se explicarmos os fenômenos como contrários ao modo sobrenatural.

c. Na sociedade tradicional, não se dá muita ênfase à necessidade de rigor e precisão. A “cultura da precisão” tem de ser cultivada. Tomemos, por exemplo, a prática da medicina tradicional. Ao preparar as misturas medicinais, nossos “farmacêuticos tradicionais” apenas misturam as diversas ervas em qualquer proporção que desejem. Essa prática, no entanto, não produzirá o resultado ideal.

Em quarto lugar, outra preocupação da filosofia africana é encontrar uma base teórica que seja adequada à sociedade africana contemporânea. Essa será utilizada para justificar as instituições sociais existentes ou para refiná-las, caso haja necessidade. Toda instituição ou prática social é teoricamente fundada. Os trabalhos de pensadores como Rousseau, Jefferson, Locke etc. constituem a base teórica das instituições sociais nas sociedades ocidentais.

Cinco, a filosofia africana tem um papel importante a desempenhar em nossa compreensão e promoção da ciência e tecnologia na África. De fato, o desenvolvimento da ciência e da tecnologia em si pode ser diretamente rastreado através dos desenvolvimentos em Lógica e Matemática. Como tal, pode-se afirmar corretamente que, sem filosofia, a ciência depende principalmente da indução. A indução, entretanto, é uma das áreas de interesse da filosofia.

O desenvolvimento da ciência e da tecnologia na África será um afastamento de pelo menos alguns aspectos do sistema tradicional e um movimento em direção à ciência. Essa transição precisa de uma compreensão profunda do ponto de partida do padrão de pensamento tradicional e do ponto de chegada ao padrão de pensamento científico. Tal compreensão só pode surgir através de uma análise conceitual da transição. Tal análise é melhor confiada aos filósofos africanos.

5. Diferenças de Gênero e Identidade Sexual na África

Para a maioria das teóricas sociais feministas, a sexualidade é uma importante área de discussão, já que existe a noção popular de que a opressão da mulher é frequentemente expressa através da “sexualidade”. De fato, o discurso feminista localiza a sexualidade dentro da teoria da desigualdade de gênero que coloca os homens acima das mulheres. Dessa forma, a sexualidade é frequentemente tratada como uma construção engendrada pelo domínio ou poder masculino. Assim, é através da sexualidade que nos familiarizamos com as narrativas sobre o *status* da mulher como de segunda classe, a mulher como propriedade, a submissão feminina contra a dominação masculina, o poder masculino e a impotência feminina e assim por diante.

Para entender a visão africana da sexualidade feminina, é preciso entender o fato de que as normas africanas se baseiam na crença de que o indivíduo é parte da comunidade, o que, por sua vez, valoriza o papel decisivo da comunidade no que diz respeito à vida ou existência do indivíduo. Esta destaca a natureza comunalista da vida social africana. Nesse sentido, o conceito africano de sexualidade é melhor compreendido dentro dessa matriz de *status* social e ideologias, do casamento e das preocupações espirituais que ajudam na manutenção da ordem social da comunidade.

Concordo com Mary Wangila (2013, p. 104), para quem a feminilidade na África “está associada à reprodução, cuidado, generosidade, modéstia e dignidade da perseverança, obediência, submissão, conformidade e dependência”.⁴⁰

⁴⁰ Não encontrei o texto de 2013 citado pelo autor, mas a mesma citação aparece em outros escritos de Mary Nyangweso Wangila (NYANGWESO, Mary e TRIVEDI, 2019 e WANGILA, 2015) referindo-se ao caso do Quênia. A descrição que complementa o texto de 2015 vale a pena citar: “A masculinidade, por outro lado, está associada à virilidade, força, autoridade, poder, liderança e capacidade de suportar a dor física e oferecer proteção e sustento econômico. Esses valores são geralmente inculcados no indivíduo desde a infância; os meninos são ensinados a não chorar porque ‘os homens não choram’, e as meninas são

Contemporaneamente, a filosofia africana tenta, através de uma séria desconstrução, ir além do discurso dualista sobre a sexualidade feminina africana, gênero e todas essas categorias.

Deve-se ressaltar, no entanto, que a articulação de gênero na África não está isenta de desafios. Há o desafio de localizar o gênero dentro de uma unidade ou cultura etnolinguística particular, por causa de diferentes variações ou práticas culturais. Tomemos como exemplo os iorubás do sudoeste da Nigéria:

Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí, uma das maiores estudiosas no campo da diferença de gênero e identidade sexual, argumenta que o gênero não existia na sociedade iorubá tradicional. Para ela, o gênero foi algo projetado na cultura iorubá por europeus que vieram para a região. Ela apresenta um conceito virtual excepcionalista de gênero (que transmite a impressão de que a sociedade iorubá tradicional, nas palavras de Peel, "atribuía um valor cultural muito forte à capacidade fisiológica complementar de mulheres e homens para *bimo* (suportar/gerar crianças)".⁴¹ Essa tese não representa o(s) caso(s) de outras sociedades africanas.

6. Isto depende da(s) tendência(s) que subscrevo.

Nas minhas publicações, é fácil discernir que defendo os pontos de vista da etnofilosofia como uma orientação na filosofia

ensinadas a não insultar os meninos ou a serem enérgicas ou serão consideradas 'mulheres macho'. Os papéis de gênero na maioria das comunidades quenianas são determinados por essas características restritivas. As atitudes em relação à força de um homem e à fraqueza de uma mulher são geralmente traduzidas em todas as partes de um casamento, incluindo as relações sexuais. O papel sexual da mulher é ser mais ou menos secundária ou passiva e não se espera que ela tome a iniciativa em atividades sexuais como o namoro, para mostrar desejo de ter relações sexuais ou mesmo para indicar que ela está desfrutando do sexo — correndo o risco de ser rotulada de prostituta".

⁴¹ PEEL, John DY. Gender in Yoruba religious change. **Journal of Religion in Africa**, v. 32, n. 2, p. 136-166, 2002. A descrição de Peel é respondida por Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí em OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. **What gender is motherhood?: Changing Yoruba ideals of power, procreation, and identity in the age of modernity**. Springer, 2016. p. 122 (nota do tradutor).

africana. Por implicação, portanto, tenho em alta estima aqueles estudiosos que compartilham a ideia de que a tradição oral africana poderia servir como bom material para a filosofia.

7. Não está claro

8. A questão da língua na Filosofia Africana

O problema da língua na filosofia africana tem sua gênese na concepção da filosofia como um empreendimento ocidental. Muitos debates foram travados para saber se os africanos tinham uma filosofia antes de seu contato com os brancos. Entretanto, deve-se notar que os primeiros Filósofos Profissionais Africanos de diferentes países africanos foram treinados em Filosofia Ocidental usando línguas europeias, como o inglês e o francês. Tornou-se um *fato consumado* que os primeiros filósofos africanos estavam fazendo filosofia africana em língua estrangeira.

São muitas as questões que surgem do fato de fazer filosofia africana em línguas estrangeiras. Em primeiro lugar, pode-se dizer que os filósofos estavam realmente fazendo filosofia africana com língua estrangeira (*foreign*) ou exótica (*alien*), dadas as peculiaridades de cada cultura em relação a nuances, expressões idiomáticas, provérbios e ditados de sabedoria das culturas africanas? Segundo, não é o caso que os filósofos africanos estavam procurando equivalentes linguísticos de conceitos filosóficos ocidentais em suas próprias culturas?

Em terceiro lugar, outro problema tem a ver com a tradução precisa de certos conceitos das culturas indígenas africanas para línguas estrangeiras. Pode-se perguntar se é possível traduzir conceitos indígenas, especialmente aqueles conceitos que lidam com afirmações teóricas, para línguas estrangeiras como o inglês e o francês e vice-versa. Há também o problema da inter-relação da linguagem do discurso sobre a realidade e do desenvolvimento africano.

Ao traduzir um idioma para outro dentro de diferentes culturas, acredita-se que um conjunto de manuais de tradução que

tenham os significados exatos das palavras e conceitos em diferentes culturas irá ajudar. Entretanto, segundo a W.V.O Quine, isso não é possível. Quine descreve isso através do que ele chama de “princípio da indeterminação da tradução”. Quine admite que é possível estabelecer tal manual de tradução, mas isso não pode ser aplicado a certas áreas do discurso nas quais é impossível que tal manual de tradução transmita o significado exato de uma asserção original em uma tradução.

A posição da Quine está ligada ao fato de que a tradução radical não é possível com declarações teóricas, mas somente com declarações observacionais. As afirmações observacionais são baseadas na experiência sensorial imediata do orador. O valor de verdade de tais afirmações depende da observação e verificação. As afirmações teóricas, por outro lado, são baseadas em sistemas de crenças. Por exemplo, os Azande afirmam que “gêmeos são pássaros” com base na crença de que os gêmeos são tidos em alta estima.⁴² Um falante de inglês que não seja da cultura Azande terá dificuldade de dar sentido a essa afirmação.

Obstáculos no caminho das línguas africanas

- As sociedades africanas são multilíngues. Há demasiados idiomas na África. Muitas delas têm dialetos e outras são misturas entre várias línguas. Por exemplo, dos mais de 6000 idiomas e dialetos estimados no mundo, 2582 idiomas e 1.382 dialetos são encontrados somente na África! Pior ainda, apenas cerca de 50 desses idiomas são falados por até um milhão de falantes. Na Nigéria, há provavelmente mais de 500 idiomas e dialetos diferentes falados. Então, se tivermos que traduzir, para quais idiomas traduzimos?

⁴² A afirmação parece ser dos Nuer descritos por Evans-Pritchard, que estabeleceriam “uma relação triádica entre pássaros, gêmeos e Deus: os gêmeos são como pássaros, porque, em virtude de seu nascimento fora do comum, são criaturas do céu, associadas a Deus. Trata-se, portanto, de uma metáfora em que se estabelece uma relação conceitual, e não uma identificação originada de uma semelhança entre pássaros e gêmeos” (RIBEIRO, 2010, p.77). (Nota do tradutor)

- O custo da tradução é proibitivo. Requer enormes somas de dinheiro para embarcar em projetos de tradução. As nações africanas são pobres e há muitos idiomas por aí.

- As línguas africanas não são línguas científicas ou estão pouco desenvolvidas. Essa visão não é totalmente verdadeira. Algumas línguas africanas são ainda mais avançadas do que o inglês. Mas isso é um grande obstáculo. Precisamos desenvolver nossas línguas para servir à ciência e à tecnologia. Mais uma vez, essa é uma tarefa árdua que requer muito financiamento, prática e tempo.

- Precisamos atingir um público mais amplo. Essa visão espelha de alguma forma algumas das acima descritas. Mas, alguns escritores africanos, como Chinua Achebe, argumentam que se escrevermos em algumas línguas obscuras como o *gikuyu* de Ngugi [wa Thiongo], quantas pessoas irão lê-las? Mesmo alguns de nós não conseguimos ler em nossas próprias línguas maternas! Mas é exatamente contra isso que devemos lutar. As pessoas devem ser capazes de ler e escrever em suas próprias línguas.

Apesar de todos esses obstáculos, ainda devemos começar de algum lugar. Afinal, houve um tempo em que o inglês era uma língua inferior.

Omotade Adegbindin

Ph.D., é professor do Departamento de Filosofia da Universidade de Ibadan. Suas áreas de pesquisa são Epistemologia, Filosofia Africana, Estudos Culturais e Tradição Oral Africana. Ele é um pesquisador consistente sobre a importância filosófica da tradição oral Yorùbá.

Referências

ADEGBINDIN, Omotade. **Ifá in Yorùbá thought system**. Durham: Carolina Academic Press, 2014.

_____. The problem of gerontocracy in Africa: The Yorùbá perspective as illustrated in the Ifá corpus. **Human Affairs**, v. 21, n. 4, p. 454-469, 2011.

_____. Sophia, Phronēsis, and the Universality of Ifá in African Philosophy. *In*: AFOLAYAN, Adeshina; FALOLA, Toyin (Ed.). **The Palgrave Handbook of African Philosophy**, Palgrave Macmillan, New York, 2017. p. 315-330.

_____. Ifa and the consequences of literacy: A philosophical analysis. **Lumina**, v. 21, n. 2, p. 1-1, 2010.

_____. Critical Notes on the Metaphysics of Metallurgy in an African Culture. *In*: UKPOKOLO, Isaac E. (Ed.). **Themes, Issues and Problems in African Philosophy**. Palgrave Macmillan, Cham, 2017. p. 49-60.

_____. Disability and Human Diversity: A Reinterpretation of Ènì-òṣàl Philosophy in Yorùbá Belief. **Yoruba Studies Review**. Vol. 3 No. 1 (2018) Disponível em: <<https://news.clas.ufl.edu/disability-and-human-diversity-a-reinterpretation-of-eni-oo%E1%B9%A3a1-philosophy-in-yoruba-belief/>>. Consultado em 24/02/2021.

BODUNRIN, Peter O. **Philosophy in Africa: Trends and perspectives**. Ile-Ife: University of Ife Press, 1985.

MBITI, John S. **African Religions and Philosophy**. London, Ibadan, Nairobi, 1969.

WANGILA, Mary Nyangweso. **Female circumcision: The interplay of religion, culture and gender in Kenya (Women from the Margins)**. Orbis Books, 2015.

NYANGWESO, Mary; TRIVEDI, Mansi. "Religion, gender-based violence and the rights of the girl child in Kenya". *In*: NYANGWESO, Mary; OLUPONA, Jacob K. (Ed.). **Religion in gender-based violence, immigration, and human rights**. Routledge, 2019.

OLADIPO, Olusegun. Reason, identity, and the African quest: The problems of self-definition in African philosophy. **Africa Today**, v. 42, n. 3, p. 26-38, 1995.

OLUWOLE, Sophie. African philosophy as illustrated in Ifá corpus. **African Philosophy**, v. 11, n. 2, p. 151-159, 1998.

RIBEIRO, Lidice Meyer Pinto. Magia e linguagem simbólica no protestantismo rural. **Revista Ciências da Religião-História e Sociedade**, v. 8, n. 2, 2010.

TÁÍWÒ, Olúfémi. Ifa: an account of a divination system and some concluding epistemological questions. **A companion to African philosophy**, p. 304-312, 2005.

Samuel Wolde-Yohannes e o debate sobre a filosofia etíope*

O padre jesuíta canadense Claude Sumner (1919-2012) ocupa uma posição interessante na articulação da filosofia africana, já que com seu trabalho colocou em circulação obras etíopes que fariam parte da filosofia etíope clássica. Dentre esses textos se destacaram os trabalhos de Zar'a Yacob (1599-1692) e Walda Heywat (1633-1710), autores do século XVI que escreveram em Ge'ez.⁴³ Ao defender que esses textos faziam parte da filosofia africana e de uma tradição etíope que deveria ser resgatada, Sumner bagunçou o cenário do debate que opunha os que propunham que a filosofia africana não existia antes da metade do século XX, por não existirem obras escritas que propunham em primeira pessoa posições singulares; e autores que defendiam perspectivas mais amplas da filosofia como arte de viver, presente em tradições coletivas, pela oralidade que desvelam um *ethos* justificado socialmente.

O filósofo etíope **Samuel Wolde-Yohannes**, quando na universidade de Addis Abeba, trabalhou junto com Sumner na organização de uma grande conferência panafricanista sobre filosofia africana; evento que gerou um livro organizado pelos

* <https://doi.org/10.51795/9786526508268159162>

⁴³ SUMMER, Claude. The light and the shadow: Zera Yacob and Walda Heywat: two Ethiopian philosophers of the seventeenth century. In: WIREDE, K. **A companion to African philosophy**, Blackwell Publishing, 2005. p. 172-182. Cf o Apêndice "Fontes etíopes do conhecimento" em que Mudimbe fala do trabalho de Sumner. MUDIMBE, Valentin Yves. **A invenção da África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento**. Editora Vozes, 2019.

dois.⁴⁴ No entanto, Wolde-Yohannes manteve seu ceticismo quanto a ideia de que a tradição sapiencial etíope pudesse ser chamada de filosofia, já que não gerou um debate contínuo, nem alcançou impacto popular.⁴⁵

Nessa breve entrevista, o professor Samuel Wolde-Yohannes gentilmente aceitou retomar suas posições no debate sobre a filosofia africana.

Como você define a filosofia africana?

Samuel Wolde-Yohannes — Ao invés de definir a Filosofia Africana, gostaria de descrever o que se chama Filosofia Africana. Em primeiro lugar, por Filosofia Africana, geralmente me refiro à filosofia que existiu ou emergiu nos países negros Subsaarianos da África. Há quem atribua à África uma filosofia pré-existente à experiência colonial. Não sou um deles porque não acho que a filosofia seja um empreendimento coletivo como a etnofilosofia sugere. Acredito que a filosofia na África surgiu em seu encontro com a presença colonial e foi se definindo e se redefinindo em seu confronto com a multiplicidade de problemas que o continente enfrenta.

Como você entrou em contato com a filosofia africana?

Sou etíope de nascimento, entrei em contato com a Filosofia Africana por meio de meus colegas da Universidade de Addis Ababa, durante um período de quatro anos que passei lá nos anos 1990. O maior responsável por esse encontro foi o Prof. Claude Sumner, ironicamente um jesuíta canadense, mas que dedicou sua vida à filosofia etíope. Com ele, organizamos uma Conferência Pan-Africana sobre Filosofia Africana e publicamos uma seleção de seus anais.

⁴⁴ SUMNER, Claude; YOHANNES, Samuel Wolde. **Perspectives in African Philosophy. An Anthology on Problematics of an African Philosophy**: Twenty Years After, 1976-1996. Addis Ababa University Press, 2002.

⁴⁵ PRESBEY, Gail M. Should women love “wisdom”? Evaluating the Ethiopian wisdom tradition. **Research in African Literatures**, v. 30, n. 2, p. 165-181, 1999.

Em um primeiro momento, a busca pela identidade foi o mote para o desenvolvimento da filosofia africana. Essa busca está ultrapassada?

Acho que a identidade é uma ideia fluida e nunca pode ser exaurida; no entanto, a questão é que não é tão ardente como muitas outras com que se confrontam hoje os africanos no continente e na diáspora.

Em sua perspectiva, quais são as questões que movem a filosofia africana hoje?

Existem muitas questões que envolvem os filósofos africanos hoje. Dentre elas, considero o trabalho sobre ética ambiental, do meu antigo colega da Universidade de Addis Ababa, Prof. Workineh Kelbessa, bastante interessante e promissor.

Como você vê os argumentos sobre feminismo e mulherismo (womanism) em relação à filosofia africana? Como a filosofia africana aborda questões relacionadas às diferenças de gênero e identidade sexual?

Não tenho muito a dizer sobre esse ponto, pois não o explorei.

Dos filósofos africanos que você conheceu pessoalmente, quem é o mais importante em sua opinião? Quem é o seu filósofo africano preferido?

Tive a sorte de conhecer pessoalmente muitos deles há muitos anos. Achei o professor Kwasi Wiredu bastante interessante — ver *Cultural Universals and Particulars* (1996). Não tenho certeza se o chamaria de o filósofo mais importante, mas ele certamente está entre os mais importantes.

O Brasil é o país com a maior população negra fora da África. No entanto, no diálogo da filosofia africana, as vozes dos Estados Unidos e do Caribe são geralmente mais ouvidas que as do Brasil. Esse também é um problema comum em relação à África de língua portuguesa. Na prática, as fronteiras linguísticas são

divisões para a filosofia africana ou é possível articular uma unidade que leve em conta esses espaços?

Quando eu e o falecido Prof. Claude Sumner organizamos a conferência Pan-africana em 1996, nos esforçamos para enviar convites para todos os departamentos de filosofia em todas as universidades subsaarianas, África do Sul e América do Norte, e até mesmo para vários filósofos europeus interessados no assunto. As línguas utilizadas foram o inglês e o francês, embora, por razões práticas, as seleções dos anais tenham sido publicadas em inglês. Acredito que o Brasil, apesar da grande parcela africana de sua população, sua filosofia e tradição filosófica permanece desconhecidas para o resto do mundo. Acho que se você e seus colegas pudessem organizar uma conferência internacional sobre a filosofia afro-diaspórica e africana, seria a melhor e mais eficiente maneira de tornar conhecido seu trabalho e o de seus colegas, do passado e atuais.

Samuel Wolde-Yohannes

é professor na Mount San Antonio College em Walnut California. Nasceu em Addis Abeba, sendo o caçula de doze irmãos. Mestre e doutor em filosofia pela universidade Gregoriana de Roma, trabalhou em diversas faculdades, tanto nos EUA quanto no exterior, incluindo Pasadena City College, Loyola Marymount University e Addis Abeba University. Suas áreas de interesse são: História da filosofia ocidental, filosofia continental, filosofia da mente, antropologia filosófica e filosofia política.

Bayibayi Molongwa: *nós* da egiptologia e filosofia africana*

A filosofia africana tem se desenvolvido em diversos *lugares* dentro e fora da África. Em alguns casos, debates importantes e aprofundados são *esquecidos* por conta das fronteiras linguísticas, dificuldades de acesso à bibliografia e questões de hegemonia política e acadêmica. É o caso, por exemplo, da querela em relação à egiptologia dentro da filosofia africana que muitas vezes é reificada como sendo um quadro estático.

A defesa em espanhol da tese de doutorado **Epistemología africana y concepciones teóricas. Reevaluar el impacto de los presupuestos sobre la filosofía de lo real**, por **Jesus Bayibayi Molongwa**, fornece em suas 600 páginas uma contribuição incontornável para todas as pessoas que querem pensar a egiptologia como um paradigma para se pensar a filosofia africana.⁴⁶ Bayibayi segue a senda de Cheikn Anta Diop, Theophile Obenga, Mubabinge Bilolo, Grégoire Byiogo e Tshiamalenga Ntumba; descrevendo as diferentes posições desses autores e como, do diálogo entre eles, emerge uma posição epistemológica que se aproxima da análise da egiptologia, das línguas africanas para um renascimento das humanidades clássicas africanas. Toda essa discussão é alinhada com as articulações da virada linguística na filosofia africana, como desenvolvida pelo professor Tshiamalenga Ntumba, na construção de sua filosofia do real processual, que se desdobra a partir do conceito de bisoidade (*nós*).

* <https://doi.org/10.51795/9786526508268163171>

⁴⁶ A dissertação de mestrado em filosofia, defendida pela Universidade Autônoma de Barcelona, do professor Bayibayi, teve como título justamente “O paradigma egiptológico como um novo lugar para filosofar em África”.

É um trabalho monumental que abre muitas sendas de pesquisa e debate, oferecendo uma bibliografia riquíssima.

Na entrevista a seguir, Bayibayi Molongwa nos ajuda a entender como situa sua perspectiva sobre a filosofia africana.

Como você define a filosofia africana?

Bayibayi Molongwa — Uma das características do debate em filosofia é a definição da estrutura conceitual antes de entrar plenamente na discussão. A filosofia africana não poderia ser uma exceção. Definição significa delimitação, portanto, se eu tentar definir o que chamamos de 'filosofia' junto com o epíteto 'africano', isso leva diretamente a: uma filosofia praticada na África ou uma filosofia como disciplina na África. Mas seria também a filosofia dos africanos, entendendo aqui por “africanos” as pessoas que vêm da África ou que vivem lá. Penso que todas estas definições não significam nem contribuem em nada. A filosofia é uma sabedoria do conhecimento a serviço da vida. Note que foi assim que os africanos do vale do Nilo a entenderam, especificamente os antigos egípcios ou chamados BuKam/CiKam⁴⁷ nas línguas *Bantu* ou *Cyena-Ntu* ou *CiCyaka* com o conceito *Maât* ou *Meyi*. Que é o que traduz *mrtw n m3't* (*Merwt in maât*): amor à Verdade-Justiça-Retidão. Amor à verdade em oposição à falsidade, falsidade (*grh*), caos (*isetef*); amor à justiça em oposição à injustiça social, o

⁴⁷ 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, 2018).

compromisso com a solidariedade e equidade; amor à retidão em oposição à desordem, à ausência de lei. Estes conceitos *BuKam* são difíceis de superar, até mesmo pelas teorias políticas atuais. Entendo a filosofia africana — como Tshiamalenga já a via — como aquela que parte da seiva das línguas e das problematizações africanas. Pois as problemáticas estão ligadas às visões particulares das estruturas linguísticas africanas. Embora as preocupações da vida sejam as mesmas em todo o mundo, a realidade africana e a dos africanos passa por marcos histórico-culturais particulares que dão alimento para a reflexão. Kwasi Wiredu acredita que filosofar na África não significa necessariamente escrever em línguas africanas, mas filosofar na *tradução* a fim de desmascarar o falso universalismo. Essa tese não leva em conta a importância da literatura na atividade filosófica. É uma tese especulativa sobre análise conceitual e não uma tese pragmática. A partir da crítica pragmática da linguagem, percebe-se que a filosofia africana é filosofia na *língua* africana.

Como você entrou em contato com a filosofia africana?

Estudei filosofia na República Democrática do Congo e esse país, como bem sabemos, é o lugar onde ocorreram intensos debates que, em minha opinião, não deveriam ter acontecido: o debate sobre a existência ou não da filosofia africana após a publicação da obra de Placide Tempels intitulada **La Philosophie bantoue**, publicada em 1945; o debate sobre a existência ou não da teologia africana entre Alfred Vanneste e Tshibangu Tshishiku, um debate que foi resolvido por Bimwenyi-Kweshi com seu livro **Discours théologique négro-africaine. Problème des fondements**; e o debate sobre tradição e modernidade entre Ngal Mbwil a Mpaang e V. Y. Mudimbe. Na República Democrática do Congo, no que diz respeito ao estudo da filosofia, o programa inclui temas sobre filosofia africana. Assim, familiarizei-me com assuntos sobre filosofia africana, mesmo que meu trabalho de graduação fosse sobre a teoria do significado na filosofia da linguagem de L. Wittgenstein. Depois estudei egiptologia para entender a evolução

das culturas africanas e para pensar em uma epistemologia da renovação das ciências na África. Esse tema já tem eco nas abordagens científicas do fundador da egiptologia africana: o professor Cheikh Anta Diop.

Em um primeiro momento, a busca pela identidade foi o mote para o desenvolvimento da filosofia africana. Essa busca está ultrapassada?

Entendo que quando se fala de filosofia africana hoje, está-se referindo ao debate sobre a recepção africana da definição da história da filosofia ocidental. Como salientei acima, esse debate é apenas um capítulo na história da filosofia africana. Acredito que, se Tempels tivesse escrito em uma língua bantu, por exemplo, a *ciluba*, não haveria debate. Porque no final, os conceitos bantu, que ele usa e interpreta à sua própria maneira, são criticados. Tempels não fez a filosofia bantu, mas a filosofia flamenga. Ele pensou a partir de sua cultura os pressupostos de uma suposta filosofia bantu que tinha que servir para a cristianização ou civilização do Bantus. Se é a esse princípio que se refere, já que o trabalho de Tempels é o que deve ser seguido pelos Tempelsianos, como Kagame, Mulago, Fouda, Lufuluabo, Lalèyê etc., a fim de lançar as bases da *identidade* africana, devo dizer que o tema da identidade foi um dos temas principais, não o tema principal. O tema da identidade surgiu, devidamente falando, nos anos 60 e 70 com o surgimento da independência. Havia também os temas da *Autenticidade*, que consiste em pensar por si mesmo, existir para si mesmo. Esse tema tem sido tratado por autores como Eboussi Boulaga ou Nkombe Oleko (este autor fala de autonomia política). A *Negritude* foi outro tema tratado pelos autores da estatura de L. S. Senghor, A. Césaire, L.-G. Damas, R. Maran, Birago Diop e outros que traduziram uma profunda crítica social. Acredito que autores como Dimas Masolo quiseram reduzir a filosofia africana à busca de identidade. Essa é uma abordagem errada. Além disso, o conceito de filosofia africana que ele traduz é *ahistórico* (não se baseia em textos filosóficos africanos explícitos, como o *Documento*

Filosófico de Shakaba, *Hatata* de Zera Yacob etc.). A filosofia africana tem uma longa história desde BuKam até os dias de hoje. É essa história da filosofia africana que deve ser ensinada e não reduzida a um debate colonial e pós-colonial sobre sua existência ou não. A filosofia africana não pode ser reduzida a um capítulo de sua história descrevendo-a como “falocrática e sacerdotal”, como erroneamente faz J. G. Bidima.

Em sua perspectiva, quais são as questões que movem a filosofia africana hoje?

A realidade social mudou muito; a independência africana tem sido um fracasso político e econômico. Foram feitas tentativas de reconstruir culturalmente a África, mas é para lá que estamos indo. Acho que temos que tematizar os elementos históricos da questão da identidade e não especular sobre ela. A questão da linguagem precisa ser tratada em profundidade. É difícil reconectar-se com seu passado sem a mediação linguística e psicológica. Também se concentra na hermenêutica dos textos, na análise de textos filosóficos africanos explícitos e não segue as especulações de um Hegel ou de um Heidegger. A justiça social e a democracia têm que ser repensadas na filosofia africana. Acredito firmemente que esses conceitos devem ser tratados a partir de pressupostos Maáticos, de “Maatocracia”. Em outras palavras, devemos cultivar uma filosofia africana do social e repensar a impotência da África no mundo de hoje: fatores econômicos, sociais, culturais, políticos, éticos, antropológicos etc. Creio que a filosofia africana deve superar o dilema em que se encontra: pesquisa científica e decisão política, e publicação em nossos idiomas; vivemos em uma cultura que esquecemos e em uma modernidade que não entendemos. A maioria dos autores africanos contemporâneos se perdem em teses anglo-saxônicas ou francófonas em vez de repensar a impotência africana. A Europa — ou o Ocidente — continua a dividir os africanos através de sua cultura e língua, a fim de enfraquecê-los. Como aponta Wiredu: “seria pouco benéfico para nós ter toda a tecnologia do mundo e perder a essência humanista de nossa

cultura". O passado e o futuro da África recusam o *status quo* do presente africano. Sem a unidade africana, a África não pode desempenhar nenhum papel na história mundial. A identidade de um povo se traduz no papel que ele desempenha na história. É necessário inventar a partir de nossas realidades culturais, sociais, de "identidade" etc. Uma invenção que vem da vida do povo africano, o professor J. Ki-Zerbo nunca se cansou de repetir. A globalização é construída sobre mentiras. Temos que estar e trabalhar juntos. Há uma demanda terrível por ideologia. Repensar a impotência da África deveria ser um imperativo científico e ético para a filosofia africana contemporânea.

Como você vê os debates sobre feminismo e mulherismo (*womanism*) em relação à filosofia africana? Como a filosofia africana lida com os problemas relacionados às diferenças de gênero e identidade sexual?

A questão do feminismo não é africana. É um falso problema. Embora concordemos que temos que compartilhar as demandas atuais propostas pelo feminismo para que possamos ter sociedades mais justas. No que diz respeito à África, sabemos que ela tinha mulheres no poder e em todas as esferas da sociedade. Este é um fato incontestável. Se eram ou não sociedades justas, não podemos saber. O que é certo é que a visão cristã e islâmica da mulher é a que tem sido imposta nas sociedades de hoje. E essa visão é a que tem moldado a cultura ocidental sobre as mulheres. A cultura africana é uma religião de mulheres. É a cultura do *Ubuntu*, do *Maât* ou *Meyi* e da *Bisoidade sem fronteiras*, ou seja, do processual, abrangente e plural, que podemos ler no trabalho de Tshiamalenga Ntumba e nos textos egípcio-nubiano, bantu etc. Essa é a conotação do conceito de *bisoidade* (*biso=nós* em Lingala). É essa concepção que as outras visões querem destruir. Sabemos que no mundo de hoje você tem que vender o produto; é nessa mercadoria que muitas pessoas tentam vender suas ideias umas para as outras. Autora da estatura de Ama Mazama não vende, não recebe prêmios de instituições internacionais, nem de seu próprio país, porque estuda

profundamente a razão da história do sofrimento dos negros, a alienação cultural, a espiritualidade africana, a linguística africana etc. Ela não repete a teoria de ninguém. Sua filosofia é desconfortável para muitas sociedades hoje em dia, embora muitas se reconheçam no que ela diz. Se tivéssemos uma filosofia de perspectiva bisoísta em mente, o mundo não estaria hoje imerso nestes problemas de gênero, sexualidade, feminismo, raça etc.

Dos filósofos africanos que você conheceu pessoalmente, quem é o mais importante em sua opinião?

Como estudei um pouco em muitos lugares, conheço quase todos eles, exceto aqueles que morreram antes de eu nascer, como Alexis Kagame, por exemplo, ou pouco depois, como no caso do Professor Cheikh Anta Diop. Penso que alguns tiveram mais influência que outros, mas todos eles contribuíram enormemente para o conhecimento científico da África, para o rigor metodológico no estudo das culturas africanas, linguística africana, religiões africanas etc.

Quem é o seu filósofo africano preferido?

Acho que não se pode falar em ter um filósofo favorito. Acho que você tem que pensar sobre os problemas. É por isso que tento analisar os problemas colocados pelas sociedades africanas de hoje, o papel fundamental da cultura e das línguas africanas, o impacto da ciência e da tecnologia, a impotência da África e o diálogo com outras tradições de pensamento, como o Ocidente ou o Oriente/Ásia. Os filósofos africanos têm pensado sobre a África em seu próprio tempo. Isso é o mais importante. Meu professor, Professor Tshiamalenga Ntumba, costumava me dizer que deveríamos estar na vanguarda da filosofia. Saber para onde vai o pensamento filosófico de seu tempo, porque a filosofia é uma atividade contingente que está intrinsecamente ligada às ciências. É dinâmica como a atividade científica. É o que tento fazer a partir do pressuposto conceitual da “bisoidade sem fronteiras”, a unidade do “nós” processual, abrangente e plural. Esse é um

conceito que engloba os conceitos *Ubuntu* ou *Maat*. A “bisoidade sem fronteiras” é pensar no universal, pensar no universo, na natureza, na história, na sociedade, na razão, na existência, no significado etc., mas ao mesmo tempo é pensar nos limites do universal, da história, da sociedade, da razão, da existência, do significado etc. Aqui devemos necessariamente cultivar tanto as ciências empíricas (naturais e sociais), quanto as ciências humanas. Essas ciências não devem ser dissociadas, ao contrário, elas devem se complementar radicalmente, com o primado da ética. O conceito de “bisoidade sem fronteiras” é o que CiKam traduz na fórmula: *O uno (w3) que se faz Milhões (hh)* (“Lo uno que deviene Millones”).

O Brasil é o país com a maior população negra fora da África. No entanto, no diálogo da filosofia africana, as vozes dos Estados Unidos e do Caribe são geralmente mais ouvidas que as do Brasil. Esse também é um problema comum em relação à África de língua portuguesa. Na prática, as fronteiras linguísticas são divisões para a filosofia africana ou é possível articular uma unidade que leve em conta esses espaços?

Temos sempre que fazer essa pergunta, porque é impossível entender que um país como o Brasil não estaria em contato com a África linguisticamente (embora de forma tímida, pareça que econômica e politicamente quer ser algo). Mas também acredito que não é basicamente um problema *linguístico*, não virou as costas para a matriz africana, mas é um problema de *comunicação*. Os barcos de turismo ou cruzeiros devem ser criados entre a África e a América para trocar pessoas e ideias. Não nos conhecemos e há quem queira manter as coisas assim. Acredito que a implementação da UNILAB (Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira) já é um grande passo para aproximar o Brasil da África.

Bayibayi Molongwa

é Doutor em Filosofia pela Universitat Autònoma de Barcelona, Mestre em Desafios da Filosofia Contemporânea, Bacharel/Mestre em Teologia, Diploma em Egiptologia pela Universitat de València, Diploma em Hieroglífico Egípcio,

Bachelier en Philosophie pela Université St Augustin de Kinshasa e pela Pontificia Università Urbaniana de Roma. Pesquisador do Centre d'Égyptologie C. A. Diop do Instituto Africano de Estudos Prospectivos (INADEP) da Seção Europa (Alemanha). Ele foi professor assistente na Universidade Nacional da Guiné Equatorial. Molongwa é um pesquisador guineense, da cultura bantu, cuja formação filosófica tem sido orientada de acordo com a epistemologia, a teoria da ciência, a teoria teológica e a Egyptology. Ele também se preocupa com o estudo da Cultura Africana (Língua, Religião e Pensamento) segundo as linhas da Filosofia Faraônica e do Pensamento Bantu. Essa ideia o levou a levantar em sua tese de doutorado (Epistemologia Africana e concepções teóricas) o problema dos pressupostos no estudo dos problemas científicos. Para Molongwa, é necessário trabalhar com línguas africanas em seus contextos de uso de palavras. A necessidade e a importância do uso das línguas africanas é a condição de possibilidade da Ciência Africana e sua concepção dinâmica do real como um "processo multiforme, abrangente e plural". Essa ideia complementa a de seu professor Tshiamalenga Ntumba sobre o Bisoidade ou A Filosofia de Nós.
ID. ORCID: 0000-0002-2760-0087

Referências

- MOLONGWA, Bayibayi. **Epistemología africana y concepciones teóricas**: reevaluar el impacto de los presupuestos sobre la filosofía de lo real. [Tese de Doutorado]. Universitat Autònoma de Barcelona, 2016. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10803/461306>. Acessado em 22/04/2023.
- _____. La necesidad de sentido en el Arte Negroafricano [The necessity of meaning in Black African Art]. **Dedica — Revista de Educação e Humanidades**, n. 15, p. 81-98, 2019.
- _____. Repensar la justicia lingüística. El problema de la lingua franca en el contexto africano. **Estudios filosóficos**, v. 65, n. 189, 2016.

Bruce Janz e o lugar da filosofia africana*

Diante de projetos como o Pro-Savana, que pretendia transferir para a savana de Moçambique a experiência brasileira de desenvolvimento da monocultura da soja no Cerrado (Pro-Cerrado), pensei em desenvolver uma “metafísica da soja”:⁴⁸ essa *commodity* é o universal em relação ao qual todas as coisas gravitam, ganham ou perdem valor. Assim, poderíamos questionar as formas de universalização do capital que desconsideram as vivências e percepções locais do espaço, as condições de manutenção do equilíbrio ecológico e as diferenças de modo de vida, em favor da produção de *commodities* para exportação. Nesse projeto, o globalitarismo de Milton Santos e a necropolítica de Achille Mbembe seriam ferramentas úteis para pensar as formas de apropriação do espaço pela “perspectiva da soja”.

Para pensar a especificidade da relevância do espaço/lugar para a filosofia, escolhi alguns autores que abordam esse tema a partir da filosofia africana, dentre eles,⁴⁹ o importante trabalho do canadense **Bruce Janz**. Esse autor descreve como a tentativa de “ocupar espaço” ou ser reconhecido como parte do território da filosofia, nos leva na direção de uma perspectiva geográfica que se afasta de pensar o local:

* <https://doi.org/10.51795/9786526508268173182>

⁴⁸ Essa metafísica da soja, que seria meu projeto de capacitação, ficou na gaveta (já que não fui liberado por minha instituição — dado os descaminhos gerais e as dores de cotovelo locais — com para desenvolver essa proposta de investigação).

⁴⁹ E também o filósofo moçambicano Severino Ngoenha, que problematizou as questões ecológicas no contexto de seu país, assim como Elisio Macamo tem desenvolvido um trabalho incontornável acerca dos horizontes de modernização. O antropólogo Mafeje tratou de abordar a noção de africanidade negando os discursos essencialistas/tribalistas, mas afirmando a conexão espacial e o vínculo com a terra.

O espaço abstrato, em vez do lugar experienciado, torna-se o modo operacional geográfico. Essa mudança torna possível o controle e a dominação do mundo — todos os lugares são em princípio cognoscíveis a priori, em termos estabelecidos por aqueles que construíram a grade. Supõe-se que todos os lugares são como o lugar que fizeram os mapas. Em um mundo focado no lugar, há lugares para o ser humano e outros lugares que não são para os humanos. Em um mundo espacial, tudo está sob o nosso controle abstrato. A espacialidade traz novas implicações à posse da terra. Essa mudança na imaginação do mundo físico torna a exploração possível — novas terras não estão mais fora dos limites, pertencendo a Deus e a monstros, mas são acessíveis a qualquer um que encontre o caminho até lá e hasteie uma bandeira. E a espacialidade nos inclina a pensar em termos de um mosaico de nações justapostas em um mapa, frações de terrenos possuídos e controlados por diferentes interesses (JANZ, 2008, p. 104).

Tanto a América Latina quanto a África são tomados como não-lugares para se fazer filosofia, como se não tivessem espaço na geografia da razão. Procurar o reconhecimento ou a participação nesse espaço não significaria modificar a própria filosofia. O movimento indicado por Janz é o de se desviar do ciclo de expansão e acomodação, repondo questões sobre a existência da filosofia africana, sem que se questione ou modifique a própria noção de filosofar. Essa transformação estaria numa mudança de foco, levando a sério o lugar e as questões que dele emergem. Esse movimento de desafio aos “lugares comuns” abstratos da filosofia se daria com a produção de novos conceitos e perguntas, como no caso do mulherismo e da filosofia ambiental (*environmental philosophy*). Isso significa uma nova postura em que a escuta do ambiente — fenomenológica e hermeneuticamente — deve contaminar/contagiar nosso pensamento:

Em vez de perguntar sobre uma categoria de longa distância focal como “mulheres”, poderíamos apenas ouvir as mulheres reais. Mas o que é que isso significa? Será que não temos feito isso? Talvez, em certo sentido, mas ouvir deveria ser uma atividade tão reflexiva como uma atividade virada para o exterior. Por outras palavras, ouvir significa, em parte, questionarmos a nós próprios, os nossos próprios pressupostos conceituais. Significa levar a sério o andaime cognitivo que sustenta os outros. (...) Ouvir significa, em parte, permitir o silêncio, especialmente o próprio. Ouvir não significa

apenas ouvir o ponto de vista de outra pessoa, mas também ouvir a forma de outra pessoa envolver os objetos do mundo” (JANZ, 2018a, p. 21).

Ouvir e considerar o saber local nos leva a uma ética diferente, que nos impõe o lugar:

Ter um conhecimento e uma ética de lugar exige que reconheçamos os sistemas de conhecimento que não são nossos, os vestígios que foram codificados por uma ação não humana no mundo. Significa olhar de perto e quanto mais atentos olharmos, mais é provável que questionemos as nossas próprias abstrações sobre a natureza e a nossa relação com ela. Já começamos a questionar a nossa suposição sobre o domínio sobre a natureza, que nos foi dada pelo esclarecimento (JANZ, 2018a, p. 21).

Sumariamente, Janz nos convida a fazer questões verdadeiras; construir novos conceitos e a não sermos estúpidos (JANZ, 2018b, p. 214). Passamos a nos mover junto com o lugar. Nos termos de Edson Kayapo, ao invés de nos desenvolvermos, nos envolvemos com o ambiente e isso modifica o jogo da filosofia e a forma de jogar:

Significa ter a nossa trajetória alterada. Esse é um impulso diferente da ideia do “círculo de expansão” — alojamento não é o mesmo que mudar a nossa trajetória. Ficamos comovidos quando a ecologia conceitual em que trabalhamos tem de ter algo de novo em conta. É revisão e adaptação, em vez de expansão e acomodação. Se há pouca história da presença das mulheres na filosofia, a questão não é apenas alargar os métodos e conceitos filosóficos às “questões das mulheres”, como se essas fossem uma espécie separada e única de não-filosofia destinada a ser domada pelo método filosófico, mas sim pensar na diferença que faz ao colocar as questões filosóficas considerando seriamente a experiência das mulheres. Existem formas de escrita, formas de materialidade e prática, formas de saber que no passado foram consideradas secundárias na filosofia, mas que são mais adequadas para expressar ou captar a experiência da mulher? Então a forma da filosofia de fazer as suas próprias perguntas deve ser deslocada para considerar um modo de expressão diferente. Existem formas de materialidade na natureza que codificam o conhecimento de formas que os humanos não conhecem? O que significaria apreendê-los nos seus próprios termos e não para os nossos propósitos? Pode uma árvore saber? Será que um ecossistema tem memória? O que significaria descentralizar os interesses humanos na nossa busca de toda a filosofia? O que acontece quando levamos a sério a perifericidade, ou seja, o meio que sustenta

o nosso pensamento? Que novas questões poderão ser criadas se formos movidos dessa forma por natureza? (JANZ, 2018a, p. 21-22).

Voltando à ideia de uma “metafísica da soja” — que vai se manter como um dos meus melhores projetos de livro não-escrito — poderíamos destruir esse pensamento da universalidade das *commodities* da razão que apagam as diferenças entre os lugares. Eu, que sou do sudoeste de Goiás, poderia dialogar com a filosofia africana, mas também ouvir meu contexto e os problemas que silenciemos com um modo de existência e de destruição da natureza, da diversidade em favor de um produto que não se destina ao próprio lugar. Por fim, poderíamos ouvir e nos aproximar de quem efetivamente pensa esse lugar, como a professora de geografia agrária da USP Larissa Mies Bombardi,⁵⁰ que estuda o uso dos agrotóxicos no Brasil e, por conta de ameaças de morte, hoje anunciou que sairá do país.⁵¹ Precisamos pensar não só de modo enraizado, mas contra aqueles que pensam contra o lugar.

Bruce Janz foi muito atencioso ao lidar com as questões que propomos, não se desviou das perguntas e apontou para suas armadilhas.

Como você define a filosofia africana?

Bruce Janz — Bem, eu realmente não faço isso. Em meu primeiro livro, **Philosophy in an African Place**, examino uma série de definições e taxonomias e argumento que todas elas tinham sérios problemas. Minha abordagem é o que chamo de “filosofia no lugar”, que parte da pergunta: o que significa fazer filosofia neste lugar? Precisamos, então, de uma teoria do lugar adequada para a tarefa de pensar sobre o lugar da própria filosofia, e eu a desenvolvi também. Para a África, significa pensar sobre os conceitos que têm

⁵⁰ Disponível em:

<<https://www.brasil247.com/brasil/sob-ameacas-de-morte-professora-da-usp-parte-para-o-exilio-por-pesquisar-agrotoxicos>>.

⁵¹ Veja por exemplo: <<https://www.youtube.com/watch?v=bCi1Z55pJ5Y>> ou <<https://www.youtube.com/watch?v=geC3zVeuq5s>>.

valor em um lugar, como eles surgiram e como são adequados ou inadequados às circunstâncias atuais. A filosofia não é estática, em nenhum lugar, e é sempre uma tentativa de criar conceitos adequados às perguntas que estamos fazendo atualmente, seja explícita ou implicitamente. Eu desenvolvo isso em uma série de artigos e também em um livro que estou terminando.

Como você entrou em contato com a filosofia africana?

Minha ex-parceira costumava trabalhar como agente comunitária (*development worker*) no Quênia. Eu ia e visitava o departamento de filosofia da universidade de Nairóbi enquanto estava por lá, conversando com as pessoas e comprando quantos livros pudesse. Um dia, Emmanuel Eze visitou [o departamento de filosofia]. Ele era um filósofo nigeriano que estava trabalhando nos Estados Unidos. Rapidamente descobrimos que tínhamos mais em comum do que o que qualquer um de nós tinha com o departamento. Quando voltou para os EUA e eu voltei para o Canadá, ele simplesmente começou a me puxar para os projetos em que estava trabalhando. Fiquei ressaltando que era um canadense branco e há uma longa história de profissionais brancos achando que sabem da África e impondo uma perspectiva inadequada e até colonialista. Não ouvindo, mas falando. Ele me ajudou a encontrar uma maneira de me envolver com a filosofia africana de um jeito que, na melhor das minhas possibilidades, não conseguiria. É claro que nunca posso falar sobre o que não o faço ou que não o fiz, mas tenho pesos e contrapesos e desenvolvi uma forma de pensar sobre meu lugar no campo, que me permite fazer algumas perguntas e não outras. Infelizmente, Emmanuel Eze faleceu em 2008, como você provavelmente sabe, e isso foi uma perda para todos nós. Sua contribuição foi muito importante para o campo e para mim pessoalmente.

Em um primeiro momento, a busca pela identidade foi o mote para o desenvolvimento da filosofia africana. Essa busca está ultrapassada?

Por falar em perguntas que não posso fazer — essa é uma delas. Identidade é uma questão pela qual muitos gravitam e quando ensino essas coisas, peço aos alunos que pensem sobre “quem é africano?” E eles rapidamente ficam frustrados, porque nenhuma resposta é boa.⁵²

Identidade tem a ver com representação — podemos criar um conceito que delimite adequadamente a africanidade, ou seja, que inclua todos e apenas os africanos? E como saberíamos se tivéssemos esse conceito? E o que isso faria por nós, uma vez que pensássemos que o tínhamos?

Em meu primeiro livro, faço uma distinção entre filosofia espacial e filosofia vinculada ao lugar (*patial philosophy*). A primeira é a tentativa de determinar qual é o espaço da filosofia africana, definindo cidadania, fronteiras, costumes e tudo mais. Isso é análogo à definição de nacionalidade. E argumentei que esse projeto está fadado ao fracasso. A filosofia vinculada ao lugar (*patial philosophy*), por outro lado, é a questão anterior que mencionei, que é realmente fenomenológica. Perguntar sobre como a África é significativa e como nossos lugares estão ligados a isso nos leva muito mais longe.

Portanto, tendo a evitar a questão da identidade. Não estou em posição de dizer quem é africano e quem não é. Eu também tendo a evitar outras questões de representação — por exemplo, uma “teoria iorubá da ética” ou uma “teoria bantu da identidade” e assim por diante. Essa é a abordagem da filosofia africana que pressupõe que o lugar é sobre a cultura e que a filosofia pode ser ligada à cultura. Como você provavelmente pode ver, isso é um problema se você acha que a filosofia tem um aspecto normativo (ou seja, perguntando sobre quais crenças devemos ter) e não

⁵² Veja, por exemplo, vídeos de Bruce Janz sobre o tema: <<https://youtu.be/b0Ec1gkDsaM>>.

apenas descritivo. Amarrar a filosofia à cultura dessa maneira, penso eu, a torna estática e também a confunde. Por que uma teoria da ética iorubá teria algum interesse para quem não é iorubá? Mas minha convicção é que a filosofia africana tem muito a dizer ao resto do mundo. Não é apenas um ramo da filosofia, ou uma subárea ou mesmo uma perspectiva. É a própria filosofia. A filosofia ocidental se arroga a uma posição universal e torna todas as outras filosofias como regionais. Isso tem que acabar e, portanto, a ideia de que a filosofia está ligada à cultura dessa maneira precisa ser repensada. O lugar não se reduz à cultura, por isso é uma lente mais útil para pensar sobre a filosofia africana.

Em sua perspectiva, quais são as questões que movem a filosofia africana hoje?

Bem, há tantas, e há algumas que não estão sendo feitas e que provavelmente deveriam ser. Há uma onda de discussões sobre gênero, por exemplo, que é essencial e não existia há muito tempo. Há interesse em questões ambientais. A questão da pergunta, de todo modo, é a abordagem correta. Para mim, as perguntas são fundamentais para qualquer filosofia robusta e, na verdade, são muito mais escorregadias e difíceis de identificar do que parecem. Não é suficiente apenas fazer uma pergunta — “Existe uma teoria africana da personalidade?”, por exemplo. Esse tipo de pergunta é estática, pedindo respostas que são pouco mais do que opiniões. O que uma pergunta como essa deveria fazer é nos conduzir de volta aos seus pressupostos, ao que chamo de “espaço do pensamento”. Em outras palavras, as perguntas criam um espaço no qual a discussão pode acontecer. Mas as perguntas não caem do céu, elas são criadas por nós. E uma pergunta, mesmo boa, pode seguir seu curso e se tornar desinteressante, incapaz de sustentar um espaço vibrante de pensamento. E assim a força vital da filosofia é fazer perguntas novamente, o que também significa reinventar conceitos para acompanhar isso.

Como você vê os argumentos sobre feminismo e mulherismo (*womanism*) em relação à filosofia africana? Como a filosofia africana aborda questões relacionadas às diferenças de gênero e identidade sexual?

Sim, como mencionei, isso é crucial, mas não teve a atenção que merece até recentemente. Era, de fato, um ponto cego na filosofia africana (e não apenas lá, é claro — em toda parte na filosofia). O que é crucial não é pensar em algo como a “questão da mulher”, seja lá o que for que isso signifique, mas pensar na experiência das mulheres como um lugar de onde vem o pensamento e de onde podem vir as perguntas. É por isso que é importante — existem diferentes conceitos disponíveis que permitem um espaço diferente de pensamento. Esse espaço não é inacessível aos homens, assim como a filosofia africana não é inacessível a outros de outros lugares. O objetivo é fazer justiça às perguntas feitas pelos africanos, ou pelas mulheres, e parte dessa justiça é permitir que novas perguntas surjam.

Dos filósofos africanos que você conheceu pessoalmente, quem é o mais importante em sua opinião?

Bem, essa é uma pergunta muito difícil de responder, principalmente porque eu não sei o que “importante” significa aqui. Quer dizer, posso citar alguns que admiro e que acho que fizeram um excelente trabalho. Esses incluiriam Emmanuel Eze, Achille Mbembe, Souleymane Bachir Diagne e alguns filósofos mais jovens como Olufemi Taiwo (o filósofo mais jovem — há também um mais velho com o mesmo nome, que é muito bom), Chike Jeffers, Michael Onyebuchi Eze. Observe que todos são homens — vê a questão na filosofia africana com gênero? — Há mulheres que escrevem e muitas são europeias e norte-americanas (e é claro que há homens muito bons nessa categoria também).

Qual é o seu filósofo africano preferido?

Quase impossível de responder. Eu direi Achille Mbembe, mas noutro dia eu poderia dar uma resposta diferente.

O Brasil é o país com a maior população negra fora da África. No entanto, no diálogo da filosofia africana, as vozes dos Estados Unidos e do Caribe são geralmente mais ouvidas que as do Brasil. Esse também é um problema comum em relação à África de língua portuguesa. Na prática, as fronteiras linguísticas são divisões para a filosofia africana ou é possível articular uma unidade que leve em conta esses espaços?

As questões linguísticas são extremamente importantes na filosofia africana, no continente e em outros lugares. Como você provavelmente sabe, no continente a questão é sobre as línguas indígenas e coloniais. Mas mesmo com as línguas coloniais — as comunidades anglófona, francófona e lusófona não interagem muito. Há um interesse renovado pela filosofia lusófona, e pude ver os filósofos brasileiros se envolvendo com isso. Parece que irão lançar um volume sobre a filosofia lusófona. Anke Graness na Alemanha estava envolvida nisso. Então, conectar-se com essa comunidade seria bom e vejo pela sua nota que você está fazendo isso. Claro, similaridade de linguagem não significa similaridade de questões e, nesse caso, muitas questões seriam muito diferentes. Pelo mesmo motivo, não há muito intercâmbio entre a África e o Caribe (há alguns, mas muitas vezes é limitado a algumas figuras-chave como Fanon, Cesaire, Damas e talvez Glissant). Existem tentativas de reunir tudo sob títulos como “Africana”, mas muitas vezes não têm muito sucesso em trazer pessoas que ainda não fazem parte dos principais parceiros de discussão.

De qualquer forma, há mais a ser dito sobre todas essas coisas, mas espero que seja um começo. Boa sorte e espero que possa haver mais conexões entre o Brasil e o resto da filosofia africana no mundo. Acho que isso seria bom para todos.

Bruce B. Janz

é um Professor de Humanidades, membro do corpo docente principal do Programa de Doutorado em Textos e Tecnologia e co-director do Centro para Humanidades e Investigação Digital na Universidade da Flórida Central em Orlando Florida. O seu doutoramento é em Filosofia pela Universidade de

*Waterloo. Ensinou no Canadá, EUA, Quênia e África do Sul. É autor de **Philosophy in an African Place**, co-autor de **A Neurophenomenology of Awe and Wonder** e editor de **Hermeneutics of Place and Space**, bem como muitos artigos e capítulos sobre a filosofia africana contemporânea, espaço e lugar, filosofia europeia contemporânea, humanidades digitais e interdisciplinaridade.*

Referências

JANZ, Bruce. “A Filosofia como se o lugar importasse: a situação da Filosofia Africana”. In: CAREL, GAMEZ & COLS (Org.) **Filosofia Contemporânea em Ação**. Trad. Fernando José R. da Rocha. Porto Alegre: Artmed, 2008.

_____. **Philosophy in an African place**. Rowman & Littlefield, 2009.

_____. The territory is not map: Place, Deleuze and Guattari, and African Philosophy. **Philosophy Today**, v. 45, n. 4, p. 392-405, 2001.

_____. The geography of African philosophy. In: AFOLAYAN, Adeshina; FALOLA, Toyin (Ed.). **The Palgrave handbook of African philosophy**. Palgrave Macmillan, New York, 2017. p. 155-166.

_____. “Peripherality and non-philosophy in African philosophy. Womanist philosophy, environmental philosophy and other ptovocations”. In: CHIMAKONAN, Jonathan O. (ed.). **African philosophy and Environmental Conservation**. Routledge, 2018a. p. 9-23.

_____. “The edges of (African) philosophy”. In: HULL, George (Ed.). **Debating African Philosophy: Perspectives on Identity, Decolonial Ethics and Comparative Philosophy**. Routledge, 2018b.

Louise Müller e o jogo da filosofia africana*

“O conhecimento é como um baobá, nenhuma pessoa sozinha pode abraçá-lo”. Esse é um provérbio Akan que pode ser combinado com outro que diz “Que nenhuma cidade (*polis*) possui sozinha a verdade”. Nenhuma cidade poderia almejar a posse integral da verdade. É nesse sentido que a filósofa holandesa **Louise Müller**, especialista na cultura akan, tem se dedicado à filosofia africana, desenvolvendo diálogos interculturais, assim como, buscando se aprofundar nos conhecimentos de línguas e culturas africanas.

O exemplo dos provérbios akan são pertinentes porque sua interpretação exige tanto um conhecimento holístico da cultura, quanto a re-contextualização feita através do uso em determinado contexto. É o exemplo das *adinkras*, um conjunto de símbolos, vinculados a provérbios, que promovem uma forma indireta de comunicação presentes em tecidos, ornamentos, emblemas reais, pesos de ouro, edifícios, joias etc. A combinação de *adinkras* em tecidos pode ser utilizada para passar diferentes mensagens em ocasiões cerimoniais, ou ser utilizada como ornamentos em objetos, trazendo mensagens específicas.

Os provérbios e as *adinkras* fazem parte do grande pano de fundo de cultura oral que Müller tem pesquisado, a partir da vivência e do conhecimento da língua twi (asante), de contos, canções, cerimónias etc. A partir desse trabalho de campo, incomum na filosofia ocidental, a autora pôde desenvolver investigações mais situadas. Por exemplo, sobre a representação das mulheres nos filmes nigerianos e ganenses e como esses se articulam com as crenças e práticas do seu público em sua narrativa e recepção (pergunta que ganha sentido diverso quando feita na

* <https://doi.org/10.51795/9786526508268183193>

diáspora, ou quando práticas e religiosidades ocidentais estão presentes).⁵³

Muller também tem desenvolvido pesquisas interessantes, comparando a filosofia egípcia com a filosofia grega e mostrando, por exemplo, como os princípios dionisíacos e apolínios podem ser encontrados nas narrativas sobre Seth e Osíris.⁵⁴

Na entrevista a seguir, a professora Louise Muller nos oferece uma descrição mais detalhada de como pensa e desenvolve suas pesquisas em filosofia africana.

Como você define a filosofia africana?

Louise Müller — Os acadêmicos céticos argumentaram que a Filosofia Africana não existe porque a África não tem uma tradição escrita. Isto é, naturalmente, um absurdo, porque a escrita não é uma condição prévia para o pensamento filosófico. As tradições e culturas orais contêm tanta filosofia quanto as escritas. Além disso, há filósofos, como o professor de filosofia beninense Paulin Hountondji, que argumentaram que a filosofia só pode ser africana se for produzida por africanos. Eu, pelo contrário, sou de opinião que a filosofia africana é uma filosofia sobre a África e que os não africanos também são capazes de contribuir para a filosofia africana. Na minha opinião, não são as pessoas, mas os conceitos e tópicos que determinam o que torna a filosofia africana. A filosofia africana se concentra em assuntos que dizem respeito às pessoas da África. Alguns exemplos são o racismo, a escravidão e o tráfico de escravos, a personalidade, as identidades africanas, as epistemologias indígenas, a relação indivíduo-comunidade, a Consciência Negra, a estética africana e a política tradicional e

⁵³ MÜLLER, Louise. On the demonization and discrimination of Akan and Yoruba women in Ghanaian and Nigerian video movies. **Research in African Literatures**, v. 45, n. 4, p. 104-120, 2014.

⁵⁴ MÜLLER, Louise. The Greco-Egyptian origins of western myths and philosophy. In: PIUS, Mosima (Ed.). **Papers in Intercultural Philosophy and Transcontinental Comparative Studies**. Haarlem: Shikanda Press. n. 24, 2018. p. 251-280.

moderna. Várias filósofas não africanas também se concentraram nessas questões, incluindo Anke Graneß, Gail Presbey e eu mesma, Louise Müller.

Como você entrou em contato com a filosofia africana?

Quando estudei história e filosofia na Holanda, fui em uma viagem de estudo a Gana. Na Universidade de Gana, participei de algumas aulas de filosofia do falecido professor Kwame Gyekye (1939-2019). Esse filósofo akan causou uma grande impressão em mim. Eu estava especialmente interessada no que ele me contou sobre a filosofia akan da consciência. Ele introduziu o conceito de panpsicismo, que é a ideia filosófica de que tudo tem consciência, pois contém o *sumsum* (espírito), portanto, não só pessoas, mas também árvores e até mesmo pedras, objetos animados e não animados. O panpsicismo implica que os objetos naturais têm propriedade ativa, que eles possuem poder. Isto é comparável ao que os chineses querem dizer com o conceito de Ch'i. Há uma energia ou poder em todos e em tudo, que conecta todos os seres humanos ao seu ambiente natural e social. A ideia de que tudo está conectado e que não eram indivíduos atômicos teve um grande impacto em minha visão de mundo. Desde minha primeira visita a Gana, tenho me sentido mais conectada com o mundo em geral.

Em um primeiro momento, a busca pela identidade foi o mote para o desenvolvimento da filosofia africana. Essa busca está ultrapassada?

Não, certamente não está desatualizada. A filosofia africana não se desenvolveu apenas em torno de conceitos e tópicos da identidade africana, embora isso certamente tenha desempenhado um papel significativo no desenvolvimento desse campo acadêmico. Um dos pioneiros em se concentrar nas identidades africanas foi o afro-americano W.E.B. Du Bois. Ele criou o conceito de “dupla consciência” para descrever seus sentimentos como afro-americano, sendo em parte leal às suas raízes africanas e em parte às suas raízes norte-americanas; e a experiência do choque que essa

dupla lealdade e identidade podem causar dentro de seu próprio cérebro. Du Bois também foi importante para sua compreensão da identidade como uma construção — como um conjunto de obrigações sobre como se deve comportar — em vez de uma constituição biológica. Enfatizou que muitas ideias sobre africanos e afro-americanos, como o fato de serem preguiçosos, infantis e pouco inteligentes, não faziam parte da biologia do povo africano, mas da percepção que os ocidentais têm deles. Na maioria das vezes, os ocidentais não viam a relação entre pobreza e más condições de vida e saúde no comportamento dos africanos (e afro-americanos), como explicado, por exemplo, no estudo Du Bois **The Philadelphia Negro** (1899).⁵⁵

Hoje, o filósofo ganense Kwame Appiah reitera a visão de Du Bois sobre o construtivismo das identidades sociais. Em seu recente livro **The lies that bind**⁵⁶ (2018) Appiah explica que as pessoas estão ligadas por credo, país (nacionalidade), raça (cor), classe e cultura. Essas categorias são construções sociais. Biologicamente, elas não existem e, portanto, em certo sentido, são “mentiras” criadas pelas pessoas para fazer coisas em conjunto e construir um quadro comum de referência. O fato de Appiah ainda escrever livros em nossa época com essa filosofia subjacente e que eles são muito frequentemente citados é significativo. Para muitas pessoas, especialmente pessoas muito religiosas e conservadoras, ainda é difícil compreender a relatividade de suas crenças ou ideias, concentrando-se no contexto social no qual elas as desenvolveram. Enquanto as pessoas não acharem evidente que suas identidades sociais são o resultado de processos sociais, a identidade continuará sendo um conceito e uma questão importante na filosofia africana.

⁵⁵ DU BOIS, William Edward Burghardt. **The Philadelphia negro: A social study**. Published for the University, 1899.

⁵⁶ APPIAH, Kwame Anthony. **The lies that bind: Rethinking identity**. Profile Books, 2018.

Em sua perspectiva, quais são as questões que movem a filosofia africana hoje?

Além das questões ainda prementes sobre a identidade africana, os filósofos africanos contemporâneos muitas vezes se concentram no bem-estar (humano). Eles criticam os estudos de desenvolvimento ocidentais por não serem inclusivos e por não levarem em conta as percepções holísticas africanas sobre o bem-estar e a conectividade das pessoas com seu ambiente social e natural. Os estudos de desenvolvimento ocidentais muitas vezes ignoram a epistemologia indígena africana e o papel dos tabus sociais na melhoria da biodiversidade e do desenvolvimento sustentável. Nas visões tradicionais do mundo africano, é possível encontrar uma longa lista de restrições (*dont's*) que permite à comunidade preservar seu ambiente natural. Os tabus africanos são parte integrante das tradições orais, tais como provérbios, histórias, canções e cerimônias ou rituais religiosos. Um exemplo de tal tabu na cultura ganense akan não é ir à fazenda em um domingo por respeito à Deusa da Terra (*Yaa Asantewaa*), que precisa descansar às vezes. Essas tradições orais, que são transmitidas de geração em geração, autorizam o comportamento da comunidade e assim ajudam a manter a biodiversidade. Outro tópico ainda relevante na filosofia africana é o da Consciência Negra. Nos anos 60, quando muitos países africanos conquistaram a independência de seus governantes coloniais, os primeiros líderes africanos, como Julius Nyerere (Tanzânia) e Kwame Nkrumah (Gana), queriam unir todos os povos da África não apenas politicamente (pela Organização para a Unidade Africana), mas também ideologicamente. O chamado panafricanismo também inspirou os africanos na diáspora, como o já mencionado W.E.B. Du Bois e o herói da resistência sul-africana contra o *Apartheid*, Steve Biko. O movimento Black Lives Matter de hoje está fundamentado na filosofia Pan-Africana da Consciência Negra. A ideia é que os africanos em todo o mundo podem se capacitar melhor operando juntos para falar e agir contra a injustiça racial e a favor do aumento da autoestima dos africanos e das pessoas de ascendência africana.

Desde o tráfico de escravos e o nascimento da escravidão e sociedades coloniais, os africanos negros lutaram pelo reconhecimento e respeito humano. No entanto, especialmente nos Estados Unidos, a violência contra os corpos negros é contínua, assim como a luta de emancipação dos afro-americanos. *Black Lives Matter* é um movimento muito moderno da Consciência Negra, que se torna aparente, por exemplo, pelo fato de que também reconhece a luta das mulheres negras africanas e de outros membros negros da comunidade LGBT. Como movimento social, o *Black Lives Matter* mantém em mente as mensagens de amor e não-violência de Martin Luther King. Enquanto 'o problema da linha de cor' — como W.E.B. du Bois se referiu a questões raciais nos EUA — continuar a existir, os movimentos de Consciência Negra de todos os tipos prosperarão. Portanto, é melhor apreciar os movimentos relativamente pacíficos.

Finalmente, uma questão que deve mover a filosofia africana hoje é como a filosofia africana se relaciona com a história africana. Atualmente estou escrevendo uma monografia sobre a história das figuras negras que acompanharam o bispo São Nicolau na Antiguidade tardia, que são conhecidas na tradição holandesa de São Nicolau (*Sinterklaas*) como “Black Peters”. Relaciono a história religiosa dessas figuras negras com a filosofia da Consciência Negra e a resistência contra os Black Peters por membros dos movimentos contemporâneos da Consciência Negra, tais como *Black Lives Matter* nos EUA e no Brasil e *Kick Out Black Pete* na Holanda. Portanto, estou investigando a interconectividade entre a antiga história afro-europeia e a filosofia política africana contemporânea.

Como você vê os argumentos sobre feminismo e mulherismo (*womanism*) em relação à filosofia africana? Como a filosofia africana aborda as questões relacionadas às diferenças de gênero e identidade sexual?

O mulherismo visa abordar a opressão de gênero incluindo homens em sua agenda e o desejo de melhorar as relações de

gênero tanto para homens quanto para mulheres. As feministas, na maioria das vezes, concentram-se exclusivamente nas exigências das mulheres e às vezes se dedicam à eliminação dos homens. As filósofas africanas favorecem mais frequentemente a filosofia do mulherismo, pois associam o feminismo à brancura e as mulheres brancas são frequentemente percebidas pelas mulheres negras como parte do problema e não como a solução. As filósofas africanas têm como objetivo melhorar a compreensão das diferenças entre a luta das mulheres negras e das mulheres brancas. Enquanto as mulheres negras estão combatendo principalmente sua opressão por brancos enraizados em sociedades racistas escravagistas e (neo)coloniais, as mulheres brancas têm um forte ponto focal sobre os homens brancos e a luta pela igualdade em sua relação com eles, já que é a relação com os homens que define a condição de mulher ocidental. Na África, esse não é o caso e na diáspora africana o racismo é um inimigo maior das mulheres do que dos homens. A opressão racial tem assim seus efeitos sobre a experiência da opressão de gênero e várias filósofas africanas, como Patricia Collins, Marie Pauline Eboh e bell hooks, deixaram sua luz brilhar sobre esse tema.

Dos filósofos africanos que você conheceu pessoalmente, quem é o mais importante em sua opinião?

Não posso dizer que a falecida professora Sophie Oluwole é a filósofa mais importante da Filosofia Africana, mas ela foi importante para mim e visitou a Holanda algumas vezes para dar palestras, que foi como a conheci. Ela era uma professora muito animada e uma verdadeira filósofa também no sentido não-acadêmico da palavra. Ela podia filosofar sem parar sobre diversos temas de uma maneira não convencional. Era uma defensora da filosofia tradicional africana e, com seus trabalhos **Filosofia e**

tradição oral (1997)⁵⁷ e **Sócrates e Orunmila** (2017),⁵⁸ abriu o caminho para a aceitação da filosofia nas tradições orais africanas como filosofia africana. Essa filosofia tradicional africana pode ser encontrada em canções, bailes, cantos fúnebres, mitos e provérbios. Outro tradicional poeta-filósofo e crítico cultural cujos livros acadêmicos já foram reconhecidos na filosofia africana é o falecido Okot p'Bitek ugandense, autor de, por exemplo, **Song of Lawino** (1966) e **Acholi Proverbs** (1985). Meus interesses de pesquisa estão no campo da filosofia nas tradições orais e recentemente desenvolvi um jogo chamado 'Adinkra'. Esse jogo visa ensinar a seus jogadores a ética e os provérbios akan, familiarizando-os com os símbolos *adinkra* do povo Akan de Gana, Costa do Marfim e Togo na África Ocidental⁵⁹. Ao criá-lo, eu também espero melhorar a compreensão da filosofia nas tradições orais africanas, que inclui provérbios e linguagens simbólicas como Adinkra.

Quem é o seu filósofo africano preferido?

Minha filósofa favorita é Oyèrónkẹ́ Oyèwùmí, uma professora nigeriana (iorubá) de filosofia com foco em estudos de gênero africanos. A professora Oyèwùmí critica a racialização e o eurocentrismo na produção de conhecimentos relacionados aos estudos de gênero. Ela argumenta que, como o feminismo ocidental é a norma, esse tipo de feminismo é considerado universal. Consequentemente, há muito pouco espaço para as filosofias africanas e outras filosofias não ocidentais de gênero. Essa falta de foco nas filosofias não-ocidentais de gênero é problemática porque

⁵⁷ OLUWOLE, Sophie B. **Philosophy and oral tradition**. African Research Konsultancy, 1997.

⁵⁸ OLUWOLE, Sophie Bosede. **Socrates and Orunmila: Two patron saints of classical philosophy**. 3ª ed. Lagos: Ark Publishers, 2017.

⁵⁹ Com o conhecimento das *adrinkas*, Muller desenvolveu um jogo de tabuleiro em que o objetivo não é a vitória, mas promover a comunicação intercultural, aproximando as pessoas do sentido dos provérbios, sua combinação e construção de significado. Jogando, as pessoas podem então se aproximar do ethos e da sabedoria presente nas adrinkas e provérbios asantes. Disponível em: <<https://questforwisdom.org/quest-2/adinkra-intercultural-communication-game/>>.

não ajuda a melhorar a compreensão das questões de gênero nas sociedades africanas, por exemplo, usando conceitos ocidentais relacionados ao gênero. Ela mesma experimentou isso quando conduziu um trabalho de campo entre os iorubás com um questionário que desenvolveu em uma universidade sediada nos EUA. Ela percebeu que tinha que impor categorias de gênero definidas pelo Ocidente com base na família nuclear a um grupo de pessoas (o povo iorubá com quem ela cresceu) que não reconhecem essas categorias.

Oyèwùmí abriu meus olhos para o construtivismo social por trás das categorias de gênero e para a noção europeia de mulheres como esposas de homens. Na cultura iorubá, as mulheres não são reduzidas ao papel de esposas e ao de mães e não são reduzidas ao seu relacionamento com os homens. Na cultura iorubá, a mãe solteira é um oxímoro porque, na opinião deles, uma mãe nunca é solteira, pois ela está profundamente ligada à sua prole. Eu acho que a definição iorubá de maternidade faz mais sentido do que a europeia, porque, afinal, são os filhos que transformam uma mulher em mãe. Definir a maternidade em torno do relacionamento de uma mãe com um homem não é nada mais que uma supervalorização dos homens. Oyèwùmí abriu meus olhos ocidentais para o absurdo das expressões da linguagem ocidental, como “mãe solteira”, que sem dúvida são criadas pelos homens (provavelmente por medo de não serem importantes para as mulheres após o nascimento dos filhos). Gosto muito de Oyèwùmí porque ela dá *insights* tão estimulantes.

O Brasil é o país com a maior população negra fora da África. No entanto, no diálogo da filosofia africana, as vozes dos Estados Unidos e do Caribe são geralmente mais ouvidas que as do Brasil. Esse também é um problema comum em relação à África de língua portuguesa. Na prática, as fronteiras linguísticas são divisões para a filosofia africana ou é possível articular uma unidade que leve em conta esses espaços?

As fronteiras linguísticas podem, de fato, ser divisões em qualquer campo de estudo. Na filosofia ganense Akan, por exemplo, existe uma fronteira linguística entre o francês e o inglês e os estudiosos de qualquer uma das línguas não têm uma boa noção do que está acontecendo na outra língua e do que os novos estudos revelam. A filosofia africana como disciplina acadêmica, parece ter acontecido também com o Brasil em termos de contato com o intelectualismo negro brasileiro. Penso que essa desconexão está relacionada com as forças neocoloniais no Brasil que continuam a oprimir a crença na capacidade de raciocínio dos africanos negros, nesse caso, na diáspora. Quanto mais o Brasil ganhar a total independência da neocolonização mental, como expressa por Ngugi wa Thiongo e Kwasi Wiredu, em relação a seu programa de humanidades e indústria cultural, mais fácil será para os pensadores negros africanos brasileiros levantarem suas vozes e serem ouvidos. Assim, no Brasil, a filosofia africana pode crescer como disciplina, uma vez que suas estruturas econômicas, culturais e políticas serão liberadas de uma superabundância de influências do Norte Global. As filosofias africanas de orientação brasileira podem e provavelmente estarão, então, unidas ao resto da filosofia africana como uma disciplina acadêmica.

Louise F. Müller

trabalha como pesquisadora no Centre for the Arts in Society (LUCAS) da Universidade de Leiden. É formada na Holanda (Universidade Erasmus de Roterdã, Universidade de Leiden) e na Escócia (Universidade de Edimburgo) em Filosofia Africana (especialista em Filosofia Akan) e Intercultural, Estudos Religiosos Africanos e História Mundial. Conduziu trabalhos de campo em Gana (Kumasi) e Zâmbia (Lusaka). Ela se especializou em literatura oral Akan e Yoruba, política, religião e cinema (Gana, Ghallywood; Nigéria, Nollywood), educação religiosa na Zâmbia (África Austral) e mitologia e filosofia Greco-Egípcia (África do Norte). Obteve um mestrado e doutorado em Estudos Africanos pela Universidade de Edimburgo (Reino Unido) e publicou um livro sobre o tema de sua tese, intitulado 'Religion and Chieftaincy in Ghana' (Lit Verlag, 2013). <<https://www.universiteitleiden.nl/en/staffmembers/louise-muller#tab-1>>

Referências

MÜLLER, Louise. **Religion and chieftaincy in Ghana: An explanation of the persistence of a traditional political institution in West Africa**. LIT Verlag Münster, 2013.

_____. On the demonization and discrimination of Akan and Yoruba women in Ghanaian and Nigerian video movies. **Research in African Literatures**, v. 45, n. 4, p. 104-120, 2014.

_____. The reality of spirits? A historiography of the Akan concept of 'mind'. **Quest: An African Journal of Philosophy**, p. 1-2, 2008.

_____. A thematic comparison between four African scholars: Idowu, Mbiti, Okot p'Bitek & Appiah: what do they tell us about the existence of 'truth' and a 'High God', and why is their work significant?. **Quest: An International African Journal of Philosophy**, v. 18, n. 1-2, p. 109-123, 2004.

_____. The Greco-Egyptian origins of western myths and philosophy. *In*: PIUS, Mosima (Ed.). **Papers in Intercultural Philosophy and Transcontinental Comparative Studies**. Haarlem: Shikanda Press, n. 24, 2018. p. 251-280.

MÜLLER, L. F., A. S. C. A. Muijen and K. Dorvlo. The Adinkra Game: an Intercultural Communicative and Philosophical Praxis. *Cultures at School and at Home*. M. Metsärinne, R. Korhonen, T. Heino and M. Esko. Rauma, Rauman Normaalikoulu, 2021.

Albert Aoussine: a filosofia africana sem condescendência*

Quando escrevi para **Albert Aoussine** pedindo uma entrevista, ele prontamente atendeu, mas com uma ponderação: não seria condescendente. Agradei e reforcei essa premissa, já que esse gesto é a grande marca do que poderíamos chamar de colonialidade.

Mas essa forma de agir faz parte do seu estilo e proposta de uma filosofia feroz, que repete o gesto do cínico Diógenes de Sinope (413 a.C. –327 a.C.), que em plena luz do dia seguia carregando uma lamparina, procurando encontrar a verdade, o conhecimento e um homem honesto. Essa postura também se vincula à concepção da filosofia como uma *polemeologia*, marcada pelo conflito e disputa entre as posições, o que faz com que determinados autores sejam silenciados e outros sejam exaltados.⁶⁰ Mas como Aoussine não quer ser um mero ideólogo ou historiador da filosofia, sua reivindicação é arrogante — com a mesma postura nietzschiana em **Ecce Homo**⁶¹ —, colocando-se como “um filósofo, muito precisamente como sendo o pai da filosofia moderna no mundo negro. (...) Por mais ou menos quatro séculos não houve nenhum filósofo digno desse nome, nem na África nem nas comunidades afro-descendentes. Muitos professores de filosofia ou graduados em filosofia tentaram em vão usurpar o

* <https://doi.org/10.51795/9786526508268195202>

⁶⁰ ONFRAY, M. **Contra-história da Filosofia (Vol. 1)**. Trad. Mônica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

⁶¹ NIETZSCHE, F. **Ecce Homo**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

título de filósofo; mas ninguém se deixou enganar, seu pensamento exala cretinismo filosófico acadêmico mortal”.⁶²

A pretensão do autor é ter demonstrada sua posição singular através de seus textos e, por isso mesmo, nesta entrevista remete o leitor para sua própria bibliografia, indicando trabalhos como o livro **Polemos & Pharmakon** ou aqueles que editou na revista internacional **BAOBAB — Revue des Mutations du Monde Noir**.

Mas a postura polêmica de uma filosofia feroz (termo que o autor encontra em Arthur Rimbaud), que se quer um filosofar “viril, incisivo, cheia de ardor, júbilo e raiva salvífica...”⁶³, em sua natureza arrogante (que arroga uma herança), pode perder a mão em seus ataques. É o caso nesta entrevista quando se trata do feminismo ocidental e da forma como Aoussine desqualifica o entrevistador⁶⁴ (porque esse, em sua qualificação, seria um branco que trabalha com filosofia africana). Sem condescendência, também podemos questionar até que ponto a reivindicação agônica desmedida do autor — leitor e admirador de Derrida — não se mostra uma espécie de falocentrismo racialista que quer herdar sozinho e individualmente a cultura oral africana.

De todo modo, cabe a quem vai ler esta entrevista avaliar se as polêmicas que Alberto Aoussine encena devem ou não repercutir.

Como você define a filosofia africana?

Albert Aoussine — Além de filósofo, me defino não como historiador de filosofia, mas como arqueólogo de filosofia. Meu trabalho durante os últimos quinze anos me levou a afirmar que a

⁶² <http://albertaoussine.over-blog.com/2020/10/entrevue-avec-raynaldo-pierre-louis.html>

⁶³ <http://albertaoussine.over-blog.com/2016/11/polemos-pharmakon-teratologie-du-corps-social-africain-extrait.html>

⁶⁴ Obviamente, embora assumo a identidade racial negra, sei que em muitos espaços e circunstâncias — por conta do colorismo e de diversos fatores sociais —, possa ter ou não essa identidade confirmada. A avaliação desqualificadora de Aoussine não é uma novidade, mas ao explicitá-la, traz à tona um pressuposto problemático de seu modo de pensar, que limpa o terreno para sua reivindicação de paternidade de qualquer filosofia africana possível.

questão da essência ou definição da filosofia é seu maior problema e todos os outros decorrem desse problema fundamental. A filosofia africana herda esse primeiro problema, da mesma forma que todas as outras filosofias, e então as especificidades históricas e civilizacionais do povo negro são acrescentadas a ele.

O que caracteriza fundamentalmente a atividade filosófica é tanto a vida filosófica quanto a elaboração de um pensamento rigorosamente filosófico (escrito ou oral).

Por filosofia africana, entendo a produção de filósofos da raça e civilização negras, tanto em termos de receitas filosóficas existenciais (uma certa arte de viver), como através da elaboração de um pensamento codificado, obedecendo aos gestos e ao rigor do *logos*.

Como você entrou em contato com a filosofia africana?

Através do caminho duplo da minha carreira, tanto extra-acadêmica quanto acadêmica... graças à releitura crítica do *corpus* existente para este fim.

Em um primeiro momento, a busca pela identidade foi o mote para o desenvolvimento da filosofia africana. Essa busca está ultrapassada?

Pense novamente, a questão da identidade não é a primeira na filosofia africana. Se você se der ao trabalho de estudar, por exemplo, filósofos africanos desde a antiguidade até o século XVI, você descobrirá outros temas. Na verdade, estou fazendo essa arqueologia filosófica em um de meus próximos livros.

A questão da identidade tem estado no centro da reflexão filosófica africana e afro-descendente por mais ou menos os últimos quatro séculos. E por que é assim? Qual é a lógica da história por trás disso? A filosofia, não sendo uma atividade fora da terra, está enraizada nas questões de seu tempo. O *status* do ser humano foi negado a qualquer indivíduo de raça negra do planeta, pelo colonialismo e genocídio ocidental, árabe-muçulmano e judeu... o pensamento deste tempo pensou bem em reagir, trabalhando pela

promoção do respeito à dignidade do povo negro. É claro que isso não foi um pensamento condutor, mas um pensamento reativo.

Em sua perspectiva, quais são as questões que movem a filosofia africana hoje?

Agora que o homem negro está gradualmente recuperando sua dignidade graças à luta revolucionária, uma nova perspectiva é oferecida a ele. Neste terceiro milênio, o povo negro tem uma vocação para expressar plenamente sua liberdade. Eles devem recuperar sua herança ancestral, reformulá-la de acordo com suas novas aspirações e estabelecer um novo rumo para seu desenvolvimento.

De acordo com meu trabalho e minhas publicações, quatro questões estão no centro da atividade filosófica africana:

1. A compreensão das questões históricas deste novo milênio (a filosofia da história). Meu texto filosófico inaugural tem para primeira frase: “Avaliar o próprio tempo é o que permite abrir a trajetória de um filósofo”. Albert Aoussine, **Polemos & Pharmakon. Tématologie du corps social africain** — 1ª edição, 2016.

2. Inventar uma política contemporânea. Eu participo desse trabalho neste longo artigo, “Nascimento de uma Filosofia de Desenvolvimento”, no **Polemos & Pharmakon. Tématologie du corps social africain** — 2ª edição, 2018. E em particular em meu segundo livro que finalmente será publicado em 2021, intitulado **Le Discours de la mondialité**.

3. Elaborar uma filosofia do Belo para destacar, decisivamente, a maior contribuição da arte do povo negro na história da humanidade. Até prova em contrário, esse trabalho ainda não foi feito, só houve tentativas fracassadas. Um dos meus próximos livros, atualmente em preparação, tem como objetivo enfrentar esse desafio: **Esthétique(s) du monde noir**.

4. Unificar os negros espalhados pelo planeta a partir de seu epicentro na África, criando pontes entre seus diferentes centros. Em meu modesto nível, criei e dirigi, desde 2017, uma revista internacional chamada: **BAOBAB — Revue des mutations du**

monde noir. Aqui está uma visão geral dos números publicados e daqueles em andamento:

Nº1 – Gênese, metamorfoses, influências e grandes problemas da literatura africana e afrodescendente;

Nº2 – Contexto de desenvolvimento e perspectivas para a África no século XXI;

Nº3 – A identidade plural e dinâmica dos afrodescendentes (em andamento);

Nº4 – Ideologias e escolas de pensamento no mundo negro contemporâneo (em andamento);

Nº5 – Principais temas da literatura e do pensamento africano e afrodescendente no século XXI (em andamento).

Como você vê os argumentos sobre feminismo e mulherismo (*womanism*) em relação à filosofia africana? Como a filosofia africana lida com as questões de gênero e identidade sexual?

Essas são questões extra-africanas, algo que o neocolonialismo ocidental está tentando nos impor. Além disso, a ideologia feminista foi inventada na Europa por mulheres degeneradas como Simone de Beauvoir (leia sua biografia). Vi os Femen (um grupo feminista de origem ucraniana) trabalhando na Europa em seu delírio histórico familiar. Não queremos essa patológica decadência ocidental na África.

Certamente há muito a ser feito para melhorar as condições de vida das mulheres africanas. Pretendemos fazê-lo sem qualquer influência externa, inventando, se necessário, nossas próprias correntes de pensamento ou ideologias.

Dos filósofos africanos que você conheceu pessoalmente, quem é o mais importante em sua opinião?

Não conheço nenhum filósofo africano ou afro-descendente, pela simples razão de não haver nenhum há mais ou menos quatro séculos, como demonstrado neste longo artigo: “Revisitando as ‘filosofias’ modernas ou contemporâneas do mundo negro, a partir de uma explicação com três ‘historiadores’” em **Polemos & Pharmakon** — 2ª edição, 2018. Depois de uma longa travessia do

deserto, eu afirmo ser aquele através do qual a filosofia renasce no mundo negro. As obras de meus antecessores são, na maioria das vezes, obras pedagógicas ou obras de natureza filosófica:

1. Um trabalho pedagógico de filosofia é um trabalho de segunda mão, geralmente feito por professores de filosofia, comentaristas ou cronistas. Seu propósito é essencialmente diluir o pensamento de um filósofo para facilitar a compreensão. Exemplo: Souleymane Bachir Diagne, Grégoire Biyogo, Emmanuel Malolo Dissakè, Emboussi Nyano etc.

2. Uma obra de caráter filosófico contém elementos de filosofia. É escrito por homens de cultura ou intelectuais. Exemplo: Anton Wilhelm Amo, Edouard Glissant, Jean-Godefroy Bidima, Molefi Kete Asante, H. Odera Oruka, Kwasi Wiredu, Basile-Juléat Fouda, Nsame Mbongo, Mubabinge Bilolo, Marcien Towa, Paulin J. Hountondji, Achille Mbembe etc.

3. Um trabalho filosófico é um trabalho fundamentalmente filosófico. É o trabalho de um ou mais filósofos. Exemplo: Albert Aoussine.

- **Polemos & Pharmakon. Tératologie du corps social africain.**

- **Le Discours de la mondialité.** (O Discurso da Mundialidade) (em andamento).

- **Esthétique(s) du monde noir** (Estética(s) do Mundo Negro) (em andamento).

Quem é o seu filósofo africano preferido?

Eu tenho. Todo verdadeiro filósofo tem como modelo em filosofia aquele que ele ou ela encarna tanto na vida cotidiana quanto no absoluto.

Ao procurar um modelo não apenas na África, mas em todas as tradições filosóficas, percebi que não estava procurando nada além de minha própria imagem. Assim, parei de me assimilar a algum filósofo e fiz um trabalho profundo nas estruturas fundamentais do meu ser, o que me permitiu tornar-me meu próprio ideal de filósofo, sem negar a contribuição de meus antecessores.

O Brasil é o país com a maior população negra fora da África. No entanto, no diálogo da filosofia africana, as vozes dos Estados Unidos e do Caribe são geralmente mais ouvidas que as do Brasil. Esse também é um problema comum em relação à África de língua portuguesa. Na prática, as fronteiras linguísticas são divisões para a filosofia africana ou é possível articular uma unidade que leve em conta esses espaços?

Sim, descobri isso através de minhas várias correspondências com intelectuais afrodescendentes no Caribe e nas Américas. O Brasil, ao que parece, não assume suficientemente seu passado colonial e o Estado brasileiro, que é liderado por um homem extremamente racista, faz tudo para esmagar ou tornar invisível a população negra e ameríndia. Nesse contexto, não é de se esperar que o Estado financie ou incentive o trabalho na comunidade afro-brasileira ou no panafricanismo. Quando o faz, geralmente é, apesar de si mesmo, para cobrir seus rastros e dar a impressão de que está fazendo isso.

Outra observação, espero que isto não o chocará como indivíduo. Nos Estados Unidos e no Caribe, os chefes de departamentos e professores de filosofia africana que conheci são sistematicamente negros ou afrodescendentes; no Brasil, por outro lado, é um professor branco de filosofia africana (Marcos Carvalho Lopes⁶⁵) que me entrevista. No Caribe, muitos chefes de Estado são negros (no Haiti, por exemplo). Nos Estados Unidos, um mulato, Barack Obama, foi presidente da república. Podemos até imaginar a mesma coisa no Brasil? Você vê a diferença?

Voltemos à questão básica, como superar as barreiras linguísticas. Bem, por um meio conhecido por todos, ou seja, as traduções. No contexto de minha revista, recebo textos de mulheres afro-brasileiras (Eumara Maciel; Terezinha Oliveira Santos), eu

⁶⁵ Expliquei ao autor minha ascendência e como não me identificava como branco. Ele disse ter compreendido e que se eu tivesse ficado ofendido poderia retirar esse trecho. Não é o caso, já que essa, como a maior parte das identidades, pede um reconhecimento social que depende de fatores diversos.

simplesmente recorro a traduções. Para um verdadeiro diálogo em filosofia, como em outras disciplinas, é imperativo ter os principais trabalhos, artigos etc. traduzidos. É um prelúdio para o diálogo, uma condição *sine qua non*.

Albert Aoussine

Douala, 21 de novembro de 2020

Albert Aoussine

*é um filósofo, poeta e escritor originário dos Camarões e vive na Europa Oriental há uma década. É o editor e criador do **Cercle des sagesses et des philosophies** e da revista internacional **BAOBAB – Revue des Mutations du Monde Noir**. Escreveu vários livros, como: **Polemos & Pharmakon. Tératologie du corps social africain; Alchimie Poétique** (escrito com Josette Neisius); **L'Art des griots. Épopée du monde noir**.*

Muyiwa Falaiye: a filosofia africana como *Grundnorm* dos estudos africanos*

Muyiwa Falaiye defende que a filosofia africana deve ser tomada como norma pressuposta/fundamental (*Grundnorm*) para os estudos africanos.⁶⁶ Isso significa que, para abordar a experiência africana é preciso se afastar em termos ontológicos e epistemológicos das visões de mundo contaminadas pelos prejuízos do pensamento ocidental sobre a África. A trajetória de reflexão da filosofia africana gerou um debate interno que fornece um horizonte de pensamento que procurou problematizar e se desvencilhar da síndrome de pressupostos coloniais que condicionou as perspectivas antropológicas que serviam aos projetos imperialistas. Nas palavras de Falaiye:

apesar dos debates acadêmicos internos entre os filósofos africanos sobre a existência, natureza, âmbito e conteúdo da filosofia africana, os profissionais nunca permitem que essa preocupação técnica prejudique a sua responsabilidade intelectual para com a sociedade. Qualquer que seja a forma como um filósofo africano conceba a sua disciplina, o conteúdo da sua investigação — que tem a África como tema — gera uma visão do nosso autoconhecimento como africanos. Tem-se argumentado que os filósofos africanos são indispensáveis no contexto do desdobramento da política e de eventos econômicos na maioria das nações africanas que requerem algum grupo de reflexão de conjuntura (*background think tanks*) para se empenharem na reflexão crítica, bem como uma ligação analítica e lógica séria de fatos que traçam direções e caminhos para o desenvolvimento. (FALAIYE, 2017, p. 150).

É preciso se esquivar tanto das posturas de “síndrome da vítima”, que projetam o Ocidente como responsável por todos os

* <https://doi.org/10.51795/9786526508268203210>

⁶⁶ Na mesma direção, veja: GORDON, Lewis R. **Disciplinary decadence: Living thought in trying times**. Routledge, 2015.

prejuízos e fracassos africanos, quanto das posturas revisionistas que idealizam o passado africano. Nesse sentido, Falaiye se vale da distinção feita por George B. N. Ayittey entre a velha geração de hipopótamos e a jovem geração das chitas. A geração dos hipopótamos está presa na luta contra o paradigma colonialista de educação e, estigmatizada, procura explicações para os problemas governamentais no colonialismo e no tráfico escravagista, enxergando:

uma trama imperialista ocidental em cada adversidade africana e se reunindo em defesa de líderes africanos como Robert Mugabe de Zimbábue, que lutou contra o domínio colonial. Tendo libertado seus países, tais líderes foram transformados em semi-deuses e não podem fazer algo errado. (...) Eles podem ver com clareza as injustiças perpetradas pelos brancos contra os negros, mas são irremediavelmente cegos às injustiças mais hediondas perpetradas — diretamente sob seus próprios narizes — pelos Mugabes, os Ghaddafis, os Eyademas, os Obiangs, e outros contra seu próprio povo. Os hipopótamos só veem opressão e exploração quando perpetradas por ocidentais ou brancos. (AYITTEY, 2016, p. XXI).

Já a mais nova geração chita, formada por jovens estudantes com grande agilidade intelectual, próximos às novas tecnologias de informação e conhecimento, partem de uma posição distinta, pois

não se relacionam com o velho paradigma colonialista, o comércio de escravos, nem com os líderes nacionalistas pós-coloniais como Kwame Nkrumah, Jomo Kenyatta, Kenneth Kaunda ou Julius Nyerere. Chitas sabem que muitos de seus líderes atuais são irremediavelmente corruptos e que seus governos são ridiculamente podres e cometem violações flagrantes dos direitos humanos. Eles não toleram tolices sobre corrupção, ineficiência, inépcia, incompetência ou bufonaria. Entendem e enfatizam a transparência, a responsabilidade, os direitos e a boa governança. Não têm estômago para a política da era colonial. Na verdade, eles nem sequer nasceram naquela época. (...) Sem os velhos chavões (*shibboleths*) sobre colonialismo, imperialismo e outras adversidades externas, eles podem analisar as questões com notável clareza e objetividade. (AYITTEY, 2016, p. XX-XXI).

A distinção geracional ajuda a compreender a avaliação de Falaiye (2012) de que os discursos que foram úteis para a luta por

descolonização, não tem se mostrado efetivos na tarefa de promover o desenvolvimento. Reconhecer essa distinção e o fosso geracional que ela dramatiza ajuda a repensar a tarefa das Humanidades em África, indo além do jogo indulgente de buscar culpados. A filosofia africana, por seu caráter crítico e reflexivo, se diferencia da posição essencialmente descritiva da experiência africana que move o africanista típico.

É interessante que Falaiye, ao problematizar o desenvolvimento, também busca recontextualizar o projeto de Odera Oruka de uma filosofia da sagacidade. Falaiye entrevistou sábios iorubas, de Ekiti, no sudoeste da Nigéria. Nesse exercício de campo percebeu dificuldades e problemas na proposta de Oruka, já que no processo de mediação, tradução e transcrição, multiplicavam-se as chances do filósofo profissional moldar a fala do sábio para seus propósitos. Ao pedir que o sábio Ilori falasse livremente sobre a morte, obteve a seguinte resposta:

A morte tem sido sempre um grande mistério para o homem. Por vezes pergunto-me a mim mesmo: por que foi o homem criado para atravessar os perigos da vida apenas para morrer, por vezes, no auge da sua vida. Provavelmente significa que o homem não tem um fim último aqui na Terra. Pode também significar que o homem está a sofrer um castigo que cometeu antes de ter nascido. A própria ideia da morte pode também significar que Deus deseja que falem ao homem algumas das suas próprias qualidades, especialmente a imortalidade. Se o homem foi realmente criado à imagem de Deus, como diz a Bíblia, espera-se que ele partilhe alguns dos Seus atributos. Portanto, ou Deus não criou o homem ou teve medo de deixar o homem entrar no segredo da vida eterna. Contudo, se o homem vivesse para toda a eternidade, ele seria mau. A morte, de certa forma, restringe o mal no homem. O homem tem medo do que se tornaria depois da vida. Afinal de contas, este pode ser um propósito útil para o qual a morte serve. (FALAIYE, 2005).

Para Falaiye essa resposta causaria inveja a muitos filósofos ocidentais. Sua solução então foi de, escondendo ao máximo os

seus equipamentos de filmagem,⁶⁷ registrar a fala livre do sábio, em sua própria língua e contexto, sobre questões que lhe eram pertinentes. Isso geraria a “matéria prima” para enriquecer os estudos africanos e recontextualizar suas investigações, olhando para a cultura e os valores locais, que podem ser globalmente compreendidos. Aproximar-se desse pano de fundo de valores e reflexões ajudaria também na promoção de um enraizamento do pensar local, o que promoveria também o desenvolvimento.

Como você define a filosofia africana?

Muyiwa Falaiye — Teoricamente, pode-se chamar de Filosofia Africana qualquer sistema filosófico que possua uma ou mais das seguintes características:

- a. É escrita, proposta ou criada por uma pessoa nascida de uma matriz (*stock*) africana. (Isso levanta a questão de qual é a matriz africana);
- b. É escrita, proposta ou criada no continente africano. (Isso exclui qualquer filosofia não criada no continente da África... incluindo o Brasil!);
- c. Trata do que se poderia chamar de problemas ou temas africanos ou de algum aspecto ou outro da cultura africana. (Isso levanta a questão de saber se uma única cultura pode ser legitimamente descrita como 'africana');

Encontrar uma definição que pode encapsular totalmente o que os filósofos podem concordar como a definição da filosofia africana é tão problemático quanto definir a própria filosofia. Os primeiros anos do estudo da Filosofia Africana foram caracterizados por esforços para responder a esta questão meta-filosófica do que é a Filosofia Africana.

A meu ver, a Filosofia Africana deveria ser “uma filosofia que analisa o mistério africano, que se preocupa com a forma como os africanos do passado e do presente dão sentido à sua existência, ao

⁶⁷ Esse procedimento de “esconder ao máximo os equipamentos de filmagem” não nos esquivava dos problemas éticos e epistemológicos dessa postura “extrativista”.

seu destino e ao mundo em que vivem”. 'Essa tem sido a minha definição de trabalho da filosofia africana nos últimos 30 anos.

Como você entrou em contato com a filosofia africana?

Meus dias de graduação, no início dos anos 1980, foram o período em que o debate sobre a existência ou não da Filosofia Africana estava no auge. Foi também a época em que as disciplinas de Filosofia Africana foram introduzidas nos currículos de Filosofia da Nigéria. Havia algumas disciplinas de Filosofia Africana, mesmo que recebêssemos esses cursos com uma mentalidade ocidental e por professores que não tinham muita certeza se estavam fazendo a coisa certa.

Em um primeiro momento, a busca pela identidade foi o mote para o desenvolvimento da filosofia africana. Essa busca está ultrapassada?

Toda filosofia é um produto de seu tempo e época e talvez também da experiência do filósofo. Portanto, não é surpreendente que uma das primeiras questões da filosofia africana tenha sido a questão da identidade africana. Como a maioria dos problemas e questões da filosofia, eles dificilmente se tornam algo superado. Os filósofos apenas encontram novas maneiras de explicar questões perenes. Indo pela realidade do nosso tempo, a questão da identidade africana é tão pertinente hoje como há cinco décadas.

Em sua perspectiva, quais são as questões que movem a filosofia africana hoje?

Existem diferentes abordagens para essa questão, dependendo da área da filosofia que diz respeito ao filósofo interrogado. Duas questões movem minha pesquisa atual em filosofia africana. A primeira é a questão da metodologia apropriada para fazer filosofia africana. Devemos continuar com o método tradicional do caminho especulativo e puramente abstrato de fazer filosofia, como é na tradição ocidental? Ou deveriam nossas investigações tomar emprestado o método antropológico de pesquisa de campo para

que possamos descobrir o mistério do pensamento africano? A filosofia africana deve continuar a se ajustar à camisa de força ocidental dos paradigmas da filosofia?

A segunda questão é a de criar a possibilidade de fazer a filosofia falar à realidade existencial do africano. Fazer a Filosofia transcender os limites do pensamento puro e enfrentar o desafio básico da vida cotidiana dos negros em geral.

Dos filósofos africanos que você conheceu pessoalmente, quem é o mais importante em sua opinião?

Considero dois desses filósofos muito importantes, especialmente considerando o trabalho que estou fazendo na filosofia africana. O primeiro é Henry Odera Oruka, o falecido filósofo sábio queniano e Sophie Oluwole, a falecida filósofa africana nigeriana. A propósito, Sophie Oluwole supervisionou minha tese de doutorado em filosofia africana de 1989-1994.

Qual é o seu filósofo africano preferido?

Meu filósofo africano favorito continua sendo o falecido professor Henry Odera Oruka. Seu método de sagacidade filosófica é, para mim, o método apropriado de fazer filosofia africana. Estou engajado em pesquisas em filosofia africana há 25 anos, adotando e adaptando o método da sagacidade filosófica.

Como você vê os argumentos sobre feminismo e mulherismo (*womanism*) em relação à filosofia africana? Como a filosofia africana aborda questões relacionadas às diferenças de gênero e identidade sexual?

Tradicionalmente, esses não eram problemas para os africanos. Essa dicotomia se tornou um problema com o modo ocidental de saber e pensar. Cada gênero tinha seu papel e dever na sociedade. A relação era de complementaridade, em vez de superioridade de um gênero sobre o outro.

O Brasil é o país com a maior população negra fora da África. No entanto, no diálogo da filosofia africana, as vozes dos Estados Unidos e do Caribe são geralmente mais ouvidas que as do Brasil. Esse também é um problema comum em relação à África de língua portuguesa. Na prática, as fronteiras linguísticas são divisões para a filosofia africana ou é possível articular uma unidade que leve em conta esses espaços?

Ouso dizer que as diversidades e contrações linguísticas também são grandes questões no cenário emergente da filosofia africana. O conflito e as contradições das políticas e esquemas coloniais tornaram difícil para os filósofos africanos falarem uns com os outros através da divisão linguística. Dado o número de falantes do português no continente, apenas muito poucas ideias filosóficas dos países lusófonos chegam ao resto de África. Atualmente, esforços estão sendo feitos dentro da comunidade de filosofia africana para integrar totalmente as ricas ideias filosóficas emergentes dos países lusófonos. Minha visita a Salvador, Bahia, em 2019, abriu meus olhos nesse sentido.

Muyiwa Falaiye

PhD, MNAL é professor de filosofia sócio-política africana e especialista em Estudos Africanos e da Diáspora. Com mais de 60 publicações em revistas locais e internacionais de grande impacto e livros revistos por pares, Falaiye tem, através das suas atividades de investigação e ensino, demonstrado competência em estudos de Identidade e Diáspora Africana, Filosofia Africana e Filosofia do Desenvolvimento. O seu empenho na investigação transformadora valeu-lhe prémios e louvores, incluindo: a prestigiada Fellowship no Centro de Estudos Africanos, Universidade da Florida, Gainesville, EUA. Tem experiências práticas de liderança na coordenação de investigações interdisciplinares e colaborativas. Em diferentes momentos, serviu como Presidente do Grupo de Estudos para o Progresso dos Africanos e Negros na Diáspora (AABID). Atualmente, é reitor da Faculdade de Artes da Universidade de Lagos e diretor do Instituto de Estudos Africanos e da Diáspora da (University of the West Indies e da University of Lagos).

Referências

AYITTEY, George (Ed.). **Africa unchained: The blueprint for Africa's future**. Springer, 2016.

FALAIYE, Muyiwa. Transmitting philosophic knowledge without writing: The Ekiti Yobura philosophic sagacity experience. **Journal of Philosophy and Culture**, v. 2, n. 2, p. 55-74, 2005.

_____. Is African Studies Afraid of African Philosophy?. *In*: AFOLAYAN, Adeshina; FALOLA, Toyin. **The Palgrave Handbook of African Philosophy**. Palgrave Macmillan, New York, 2017. p. 141-152.

_____. **A Philosopher Interrogates African Polis: How can we get it right?**. Inaugural Lecture, University of Lagos, 2012.

GORDON, Lewis R. **Disciplinary decadence: Living thought in trying times**. Routledge, 2015.

Phambu Ngoma-Binda e a inflexão da filosofia africana*

Como tudo em cada campo da existência, a filosofia pode ser bem construída ou, ao contrário, mal construída. Isso é claro para todos. Mas há mais do que esse fato facilmente estabelecido e, em minha opinião, também que deve ser óbvio. A filosofia pode ser útil ou desnecessária, boa ou má. Uma boa filosofia é aquela que é eficazmente útil para aumentar as possibilidades de virtude, libertação e felicidade das pessoas; uma má filosofia é aquela que permanece indiferente à miséria do povo ou, pior, causa a ruína do povo. A boa filosofia é útil; a ruim é desnecessária. Cada filosofia, implícita ou explicitamente, afirma ser boa. Infelizmente, cada uma não é necessariamente capaz de arcar com essa ambição. Uma vez que não é fácil produzir uma boa filosofia. (NGOMA-BINDA, 2003, p. 95).⁶⁸

Essas palavras do filósofo congolês Elie **Phambu Ngoma-Binda** mostram a necessidade urgente de produzir uma inflexão teórica na filosofia africana, um desvio que leve em conta o papel público que essa prática deve fomentar. As posições de Ngoma-Binda parecem repercutir e recontextualizar para o trabalho filosófico o apelo de Amílcar Cabral de usar a teoria como arma de transformação social. Nas palavras de Ngoma-Binda “Há muito tempo chegou o momento de parar de filosofar por causa da filosofia. Precisamos filosofar para agir, para mover a governança política em direção a melhores realizações na vida social” (NGOMA-BINDA, 2017, p. 178).

Ngoma-Binda com essa posição, também revê a história da filosofia africana recente, distinguindo as tendências de “hermenêutica ideológica centrada nas filosofias ancestrais”, de procedimento etnofilosófico, que se mostram úteis para

* <https://doi.org/10.51795/9786526508268211221>

⁶⁸ Ensaio também disponível em: <<https://essaydocs.org/an-essay-on-inflectional-theory-ngoma-binda.html>>.

necessidade de formação de uma consciência histórica e por isso são aliados na articulação dos Estados-Nação, mas se mostram “cegamente retrospectivas e estagnadas”, por isso mesmo, cada vez mais desconectadas dos problemas vivenciados pelas pessoas atualmente. Já as correntes crítico-prospectivas são criticadas por Ngoma-Binda por ficarem presas em debates metafilosóficos sobre a “filosoficidade da filosofia africana”, que a prende em uma posição elitista e desvinculada de impactos políticos efetivos, num nível de epistemologia especulativa que se esgota em si mesma.

Embora essa descrição possa ser problematizada, ela é articulada para justificar a necessidade de um desvio da filosofia para que ela se justifique contextualmente em África a partir de uma atuação política engajada e efetiva. A teoria que Ngoma-Binda propõe é uma inflexão “susceptível de modificar favoravelmente o comportamento ou uma prática, principalmente a governança política”, desse modo o filosofar que se designa de inflexional (*inflexionnel*) procura “impactar, desviar positivamente, balançar e conduzir a governança da vida política e social em direção a práticas e escolhas mais racionais e éticas para os efeitos mais benéficos para cada membro de uma determinada comunidade social” (NGOMA-BINDA, 2003, p. 96).

Como avalia Kasereka Kavwahirehi, o pensamento de Ngoma-Binda está enraizado na situação contemporânea da República Democrática do Congo:

É o perigo que ameaça a nação congoleza tomada pela tempestade de violência e pela irresponsabilidade política que mostra a necessidade de que os intelectuais/filósofos saiam das torres de marfim acadêmicas, aonde mantém suas mãos limpas, para refletir abertamente sobre o poder político e, se necessário, assumir o risco de se comprometerem com o sacrifício final à maneira de Sócrates. (KAVWAHIREHI, 2004, p. 47).

Esse risco de sacrifício é algo extremo e urgente, mas quando olhamos no espelho, a situação atual do Brasil neste contexto político e de pandemia, qual é a tarefa da filosofia para justificar sua relevância social? Ngoma-Binda propõe essa virada da filosofia

africana que toma a filosofia política como filosofia primeira e, inspirando-se em Jurgen Habermas, procura articular diversos princípios necessários para o desenvolvimento de uma filosofia inflexional, dentre os quais: a autenticidade filosófica; a postura pragmática de valorização da razão prática (na dialética entre teoria e prática); ser uma ferramenta emancipatória; assumir a perspectiva do nós (bisoidade, nos termos de Tshiamalenga Ntumba); na seleção criteriosa de objetos de análise; na proximidade existencial de suas articulações; na sua vinculação com os problemas atuais; na acessibilidade e maior publicização possível; numa rearticulação da filosofia para responder às necessidades de seu contexto etc. A pretensão deste autor da Escola de Kinshasa é de que o agir filosófico tenha o compromisso ético-político de tentar modificar as coisas como estão, “fixando nas prescrições teóricas e práticas suscetíveis de aproximá-lo do povo e de ser aceito por ele e pelo legislador, como instrumento de governança política de grande desempenho e de geração de uma vida melhor” (NGOMA-BINDA, 2017, p. 179).

Esse anseio de uma atuação política da filosofia não deveria ser apenas uma atuação profética, mas ter eficiência na contribuição para o desenvolvimento e enfrentamento dos problemas efetivos de nossas comunidades. Na entrevista que segue, o professor Ngoma-Binda oferece caminhos para uma aproximação de sua busca por desviar a filosofia da irrelevância comparada, que é lugar comum da academia.

Como você define a filosofia africana?

Phambu Ngoma-Binda — Penso que uma definição correta ou satisfatória do que se entende por filosofia africana requer a tomada em consideração de dois aspectos essenciais da questão.

O primeiro é o aspecto interno, por assim dizer “tradicional”, que a identidade ou autonomia humana africana reivindica como uma força criativa na ordem do pensamento. A filosofia africana é, nessa perspectiva, o pensamento do homem africano sobre o homem e sobre o que existe perto dele, com ele e para além dele, centrando-

se nos valores morais e sociais que lhe permitem existir como ser humano. Essencialmente oral e encontrando o seu berço no período que antecedeu a empresa colonial europeia, ou o seu violento encontro com as formas de pensar e agir do colonizador, a filosofia africana é, por outras palavras, o conjunto de valores e ideias válidas que as concepções do mundo e da vida humana revelam através de palavras de sabedoria envoltas em símbolos e atos literários (contos, mitos, provérbios, ritos, frases, canções etc.) criados no período pré-colonial, possivelmente remontando à antiguidade negro-egípcia.

Essa é, na essência, a filosofia africana “tradicional”, produzida ou criada no passado indeterminado, por antepassados africanos inteligentes e sábios (não nomeados pela história), da mesma forma que os antepassados ocidentais (tais como Sócrates, Platão, Aristóteles, Hegel, Kant etc.) tinham ou produziram a filosofia hoje chamada ocidental, europeia ou mesmo euro-americana.

A diferença fundamental entre a filosofia tradicional africana e a filosofia ocidental contemporânea reside muito mais no veículo do que no conteúdo temático, na oralidade ou na escrita (com uma capacidade mais forte de situar e reconduzir as palavras na história) do que no conteúdo e na vontade de criar e ordenar sociedades humanamente habitáveis e, por conseguinte, maximamente protetoras da existência.

O segundo aspecto é o da “modernidade”, mais precisamente, do encontro do homem africano com o mundo da Europa Ocidental, sob o regime da submissão à ordem da dominação colonial. Nessa perspectiva, a filosofia africana é o conjunto de reflexões, discussões e, principalmente, publicações de caráter filosófico sobre as questões que se colocam ao homem no contexto particular de África. É produzida, quase exclusivamente em línguas ocidentais, a partir de promontórios académicos ou universitários, por pensadores africanos formados em universidades ocidentais e africanas.

Mesmo se alguns filósofos veem a autêntica filosofia africana apenas naquilo que é produzido nas línguas africanas, é, contudo,

consensual que o carácter africano do discurso filosófico africano se revela nos objetos e formas particulares de discurso filosófico, nos modos e graus de consideração das realidades africanas vividas, especialmente as de sofrimento, miséria, atos de discriminação, descrédito, dominação ou autoanulação, desgovernança política e também da vontade de viver bem.

É evidente que a filosofia africana contemporânea tem duas grandes orientações determinadas pelas suas duas origens, africana e ocidental, e marcadas pelo tempo pré-colonial e pós-colonial: o pensamento hermenêutico sobre as ideias e valores da cultura tradicional africana pré-colonial; e o pensamento crítico e prospectivo sobre a situação do homem no contexto da “globalização”, como a internacionalização dos valores e defeitos das formas de ser, pensar e agir do mundo ocidental. Todos os temas metafísicos, éticos, políticos e outros geralmente discutidos na filosofia ocidental contemporânea fazem agora parte da filosofia africana contemporânea, como tenho demonstrado em vários dos meus livros de filosofia. E as produções filosóficas feitas por estudiosos negros-brasileiros e norte-americanos (como atualmente Cornel West, Leonard Harris, Lucius Outlaw, Angela Davis, Albert Mosley, depois de William E. B. Du Bois e Alain Locke etc.) devem, sem dúvida, ser tidos em conta no que chamamos filosofia africana.

Para além dessas duas orientações filosóficas ou eixos acadêmicos, devemos mencionar os notáveis ensaios de atores ideológico-políticos como Julius Nyerere (da Tanzânia), Francis Kwame Krumah (do Gana), Léopold Sedar Senghor (do Senegal), Amílcar Cabral (da Guiné Bissau), Frantz Fanon e Aimé Césaire (da Martinica) ou Mobutu Sese Seko (do Zaire/Congo). Esse é um eixo fértil do pensamento político para os filósofos africanos e afro-americanos contemporâneos (ver, por exemplo, para ter mais aprofundamento: NGOMA-BINDA, P., **La pensée politique africaine contemporaine** (2013).

Como você entrou em contato com a filosofia africana?

Foi, quase paradoxalmente, através do contato com os ensinamentos recebidos de alguns professores europeus, belgas, que eu vim a entrar no campo da filosofia africana. Durante os meus estudos de filosofia no Grande Seminário (que se destinavam a tornar-nos padres na Igreja Católica), foi-nos dado para ler obras que tratavam da filosofia Bantu (tais como a obra seminal do Reverendo Padre Placide Tempels intitulada **La Philosophie Bantoue** (1945)). Mas foi durante os meus estudos universitários que me interessei de forma decisiva pela filosofia africana. Isso deveu-se substancialmente ao impulso dado pelo Presidente da República Mobutu Sese Seko, que nos anos 70 começou a afirmar a identidade zairiana/congolesa, africana e negra através da sua política cultural, a que chamou a *filosofia da autenticidade*. No meu livro intitulado **L'Essence de l'Authenticité** (Paris, L'Harmattan, 2017) mostrei a grande riqueza, bem como a inegável relevância desse pensamento político. E a ideia de ter de procurar os valores da cultura africana pré-colonial levou-me a publicar, entre outras coisas, um livro que articula, numa figura democrática renovada, tanto os princípios e valores da democracia liberal ocidental como os princípios e valores da democracia africana tradicional. Concebi assim uma teoria política a que chamo *democracia liberal comunitária* (a parte principal do livro foi traduzida, para filósofos de língua inglesa, cientistas políticos e outros cientistas, sob o título: **The Mesomal State. A Community Liberal Democracy**, Paris, L'Harmattan, 2017). Penso que o filósofo contemporâneo deveria ser capaz de elaborar, como tentei fazer, uma filosofia de grande riqueza a partir das “antropologias” pré-coloniais, as reflexões do homem sobre o homem situado, com as suas próprias particularidades, no espaço africano de existência.

Em um primeiro momento, a busca pela identidade foi o mote para o desenvolvimento da filosofia africana. Essa busca está ultrapassada?

Como acabo de mencionar, a filosofia da autenticidade tem marcado e impulsionado fortemente a criatividade cultural e intelectual centrada nas realidades africanas, na hermenêutica dos pensamentos das culturas das sociedades africanas tradicionais. Em filosofia, teologia e ciências artísticas, numerosas publicações e obras de grande qualidade têm sido produzidas nesse campo. Produzi pessoalmente uma série de publicações, artigos e livros sobre filosofia africana, tanto tradicional como contemporânea. No entanto, a bibliografia filosófica africana mostra uma negligência progressivamente profunda do campo de pensamento tradicional africano em favor das “tentativas de compreensão” de autores ocidentais, principalmente europeus, alemães, ingleses e franceses. Assim, a questão de pensar na identidade africana não é, certamente, obsoleta, mas está a regredir um pouco no ardor dos pensadores. Essa é uma pena que é consagrada e afiada pela fulgurante vontade legítima de viver agradavelmente no presente e no futuro num mundo totalmente ocidentalizado. Se a “militância” ideológica para a identidade negra africana parece ter acabado, ela permanece viva e relevante num pensamento científico calmo, que deve se preocupar com o que a cultura do passado terá sido e poderá dar de precioso aos nossos sonhos e projetos de construção de sociedades contemporâneas relativamente perfeitas, bem ordenadas e agradáveis de viver para todos os cidadãos.

Em sua perspectiva, quais são as questões que movem a filosofia africana hoje?

Foram realizados vários trabalhos sobre questões políticas de *justiça* (o americano John Rawls é um dos autores mais estudados atualmente), *democracia* (com Popper, Rawls, Eboussi Boulaga, Ngoma-Binda), *mundialização* (*mondialisation*) *capitalista* e *preocupação ecológica* (baseada em Hans Jonas, Michel Serres e Luc

Ferry, entre outros). As questões do *desenvolvimento* e da governação política das nossas sociedades estão também, de forma frutuosa, na agenda da filosofia política e social atualmente produzida em África.

Como você vê os argumentos sobre feminismo e mulherismo (*womanism*) em relação à filosofia africana? Como a filosofia africana aborda questões relacionadas às diferenças de gênero e identidade sexual?

Há muitas ativistas feministas, em termos de manifestações assertivas das mulheres no que é chamado de “sociedade civil”. Mas há pouquíssima literatura. Certamente, refleti pessoalmente sobre a questão da mulher — em três livros: **Rôle de la femme et de la famille dans le développement** (1999; 2ª ed. 2016); **Démocratie, Femme et Société civile en Afrique** (2012); **Nzola. Une philoculture féminine africaine** (2020). Mas, à exceção da última mencionada, essas obras não são especificamente filosóficas, nem militantes no sentido do feminismo, suaves ou radicais. Confesso que não tenho conhecimento de nenhum estudo feminista ou “mulherista” realizado por homens e/ou mulheres em África sob a perspectiva da filosofia (à maneira, por exemplo, de Tanella Boni e especialmente de Eburn Modupe Kolawole, cujas reflexões giram em torno da necessidade de dar a homens e mulheres uma nova consciência do ser-mulher em África, que se situa, em conflito, no coração das culturas e concepções antigas e contemporâneas). A presença muito fraca de mulheres acadêmicas no campo da filosofia explica, em grande medida, a ausência de obras de filosofia feminista.

Dos filósofos africanos que você conheceu pessoalmente, quem é o mais importante em sua opinião?

Penso que a África tem muitos filósofos importantes do período pós-colonial. Estão na República Democrática do Congo, o berço da filosofia africana contemporânea (Alphonse Elungu, Marcel Tshiamalenga Ntumba, V.Y. Mudimbe, Jean Kinyongo), Ruanda

(Alexis Kagame), Camarões (Fabien Eboussi Boulaga, Engelbert Mveng, Marcien Towa), Quênia (John Mbiti, Henry Odera Oruka), Senegal (Alassane Ndaw, Bachir Souleymane Diagne), Benin (Paulin Jules Hountondji, Prosper Issiaka Laleye), Nigéria (Théophile Okere, Emmanuel Eze), Gana (Kwasi Wiredu, Anthony Appiah), Costa do Marfim (Niamkey Koffi, Tanella Boni) etc. Muitos deles, infelizmente, passaram para o além. Eu escrevi três livros sobre a história do pensamento filosófico africano. Neles enumero e analiso as obras de mais de cem autores (ver: « La philosophie africaine contemporaine. Analyse historico-critique » (1994) ; « Philosophie et pouvoir politique en Afrique » (2004) ; et « La pensée politique africaine contemporaine » (2013)). Mas, uma vez que você pede para nomear “o filósofo mais importante”, penso que devo dizer que Fabien Eboussi Boulaga (1934-2018) deve estar entre os maiores de nós na África contemporânea.

Quem é o seu filósofo africano preferido?

Embora não tenha escrito muitos livros (publicados nas capitais ocidentais, especialmente em Paris), o filósofo congolês Abbé Marcel Tshiamalenga Ntumba, que morreu em 2020, tinha um pensamento ético e social profundo e original. Em particular, criou o conceito de “*bisoité*” (um termo da língua Lingala, falado tanto no Congo, que significa “*substancialmente nós*”). Ele revela a filosofia tradicional africana como o fundamento e o valor do ser humano como e sempre já um “nós”, e não um “eu”. Ela torna o homem sempre e já um ser de comunidade. Na filosofia africana, a “comunidade” é um valor social fundamental. Não há vida humana fora do reconhecimento e da vida ativa da “*irmandade sem fronteiras dos seres humanos*”, o fundamento e a razão de ser do homem nesta vida hostil em que a pessoa humana, vulnerável ao extremo, é um ser em uma jornada, um ser na estrada, passando da vida intensamente estimada desta terra para outra vida, que não se afirma ser preferível, e que a pessoa humana não tem pressa nem de agarrar nem de ir viver. Essa “visão *ntu* do homem” expressa por esse filósofo congolês está sendo promovida atualmente no

conceito de *Ubuntu* (virtude da humanidade profunda) na filosofia da República da África do Sul.

Tshiamalenga também nos ensinou que devemos falar de “filosofia africana”, como falamos de filosofia “europeia” ou “continental” ou “americana”, geográfica e metonimicamente, sem pensar que é a filosofia produzida por todos os africanos ou todos os europeus, incluindo bebês e loucos. Discípulo de Karl Otto Apel, ao lado de Jürgen Habermas, Tshiamalenga produziu um trabalho notável em alemão, bem como em francês, baseado no patrimônio cultural do povo Luba do Congo.

O Brasil é o país com a maior população negra fora da África. No entanto, no diálogo da filosofia africana, as vozes dos Estados Unidos e do Caribe são geralmente mais ouvidas que as do Brasil. Esse também é um problema comum em relação à África de língua portuguesa. Na prática, as fronteiras linguísticas são divisões para a filosofia africana ou é possível articular uma unidade que leve em conta esses espaços?

Infelizmente, as barreiras linguísticas (e as distâncias físicas) são, de fato, um verdadeiro problema para o florescimento de discussões intelectuais e intercâmbios entre filósofos africanos e afro-americanos. Confesso que não sei como resolver esse problema a médio ou longo prazo. Tudo o que sei ao certo é que a pobreza das nossas economias nacionais e individuais (apesar dos nossos imensos recursos naturais e humanos) não nos permitirá realizar extensas viagens de intercâmbio dentro e para as nossas respectivas comunidades científicas. Deveríamos provavelmente resignar-nos a fazer do inglês a inevitável língua científica comum dos africanos e filósofos de outros continentes, especialmente dos africanos de língua portuguesa. E devemos esperar que o intercâmbio seja estabelecido a partir de agora, a partir desta bela iniciativa de entrevistar filósofos de diferentes línguas atravessadas.

Agradeço-lhe e felicito-o, caro colega Lopes, por esta iniciativa filosófica afro-africanista intercultural. Deve enriquecer as nossas

trocas intelectuais, se as condições de vontade firme e de compromisso financeiro exigidas forem cumpridas.

Phambu Ngoma-Binda

(também chamado Elie P. Ngoma-Binda nas capas de alguns dos seus livros) é um filósofo, cientista político e escritor congolês. Fez os seus estudos de doutoramento na Universidade Católica do Congo; pós-doutoramento e investigação na Alemanha (Witten-Herdecke, Hannover e Tübingen), Bélgica (Lovaina), França (Estrasburgo) e Estados Unidos da América (Colorado em Boulder, e Maryland em College Park). Ensina em universidades do Congo e tem atividades académicas em Marrocos. Com mais de trinta publicações em filosofia, ciência política, sociologia e literatura, é um dos pensadores mais produtivos nas humanidades em África hoje. Decano Honorário da Faculdade de Letras e Humanidades da Universidade de Kinshasa, foi também Ministro da Educação na Província do Kongo Central, na República Democrática do Congo.

Referências

BINDA, Ngoma. Philosophy and political power: an essay on inflectional theory. **Polis: revue camerounaise de science politique**, v. 11, p. 95-111, 2003.

NGOMA-BINDA, Phambu. **Philosophie et pouvoir politique en Afrique: la théorie inflexionnelle**. Editions L'Harmattan, 2004.

_____. Le modèle philosophique inflexionnel. **Nokoko**, v. 6, p. 153-179, 2017.

_____. Métaphysique et politique de la force vitale. *In*: KOM, Ambroise (Org.). **Fabien Eboussi Boulaga, la philosophie du Muntu**, 2009. p. 26.

KAVWAHIREHI, Kasereka. Pour une nouvelle orientation de la philosophie africaine: à propos de 'Philosophie et pouvoir politique en Afrique' de P. Ngoma-Binda. **Quest: An International African Journal of Philosophy**, v. 18, n. 1-2, p. 37-56, 2004.

Polikarp A. Ikuenobe e a perspectiva comunal da filosofia africana*

“É preciso toda uma aldeia para educar uma criança”. Este é um provérbio africano que tem sido repetido exaustivamente, mas cujas implicações e significado são motivo de controvérsia. O artigo clássico do filósofo e poeta nigeriano Ifeanyi Anthony Menkiti (1940 – 2019) “Pessoa e comunidade no pensamento africano tradicional” é uma referência incontornável desse debate que propõe um grande contraste entre as perspectivas ocidentais e africanas:

A maioria das visões ocidentais sobre o homem abstraem esta ou aquela característica do indivíduo solitário e, em seguida, procedem para fazer dela a característica definidora ou essencial que as entidades que aspiram a descrição de ‘homem’ devem ter; já a visão africana do homem nega que as pessoas possam ser definidas focalizando está ou aquela característica física ou psicológica do indivíduo solitário. Ao contrário, o homem é definido por referência à comunidade em que vive. Como observa John Mbiti, a visão africana da pessoa pode ser resumida nesta declaração: “Eu sou porque nós somos e, uma vez que nós somos, então eu sou”. (MENKITI, 1984, p. 171).⁶⁹

Colocando como ponto de referência para se pensar na constituição da pessoa os valores da comunidade, Menkiti modifica o modo de pensar a constituição da pessoa em seu desenvolvimento e reconhecimento ético, estético, epistemológico,

* <https://doi.org/10.51795/9786526508268223230>

⁶⁹ Muniz Sodré em seu livro **Pensar Nagô** resume a caracterização feita por Menkiti da noção de pessoas no pensamento africano: (a) “é a comunidade que define a pessoa como pessoa e não alguma qualidade estática isolada de racionalidade, de vontade ou de memória”; (b) “a noção de pessoa é adquirida”; (c) “essa pessoalidade é algo que tem de ser alcançado e não dado simplesmente porque alguém nasce da semente humana”; (d) “a pessoalidade é algo em que os indivíduos poderiam falhar”.

político etc. Mas essa direção de pensamento não implica a sobreposição da comunidade sobre o indivíduo, de um modo autoritário que impediria o desenvolvimento dos debates críticos e o reconhecimento dos direitos individuais? Nessa perspectiva comunal, a própria possibilidade da filosofia não se torna inviável?

O filósofo nigeriano **Polikarp Ikuenobe** tem se dedicado a esse debate, buscando justificar a perspectiva comunal da filosofia africana. Esse autor sempre toma o cuidado de pontuar que não toma o termo “africano/africana” como designando uma unidade monolítica e estática de crenças e valores, mas remontando a ideias comuns das diferentes tradições africanas que permitem sua comparação/contraste com o que é denominada de tradição ocidental.

Ikuenobe (2004) denuncia o paroquialismo e limitação das avaliações negativas quanto ao valor da etnofilosofia,⁷⁰ apontando seus pressupostos cientificistas e individualistas. Para o autor, a razoabilidade das crenças deve ser justificada de modo “intersubjetivo, contextual e baseado em evidências. A justificação deve ser baseada nas evidências e contraprovas disponíveis em um contexto sociocultural que as pessoas possam acessar de forma intersubjetiva” (IKUENOBE, 2004, p. 494). Isso significa partir de um tipo de holismo metodológico (que se contrapõe ao individualismo metodológico comum no pensamento ocidental) que se articula com o comunalismo coletivista, como “um conjunto orgânico complexo de indivíduos, relações, valores, tradições culturais, instituições, interesses e obrigações que transcendem os indivíduos ou sua simples agregação” (IKUENOBE, 2020, p. 130). Nessa direção, a etnofilosofia é tomada como um modo legítimo de

⁷⁰ Críticas à etnofilosofia feitas por Kwame Anthony Appiah (2006 e 2020) — de que ela implicaria em um tipo de relativismo cognitivo forte e numa visão antirrealista — e Kwasi Wiredu (1980) — de que a confiança nos mais velhos e tradições implicaria numa condição autoritária. Ikuenobe problematiza os pressupostos individualistas do positivismo lógico, sua dependência de um método científico e da análise lógica. Revisitando os debates epistemológicos contemporâneos, que atestam que a verdade não é logicamente ligada à justificação, considerando a dependência epistêmica.

filosofia que envolve “um esforço para compreender ou examinar estados epistêmicos, normas, práticas e evidências culturalmente determinadas e o papel que elas desempenham nos processos epistêmicos das pessoas. Isso não significa sugerir que todas as normas e práticas culturais sejam razoáveis. Mas não se pode determinar se essas normas e práticas são razoáveis sem examiná-las e compreendê-las” (IKUENOBE, 2004, p. 494).

Para Ikuenobe, a construção da pessoa depende de sua vinculação com a comunidade, o que lhe impõe obrigações e o compromisso de contribuir para sua harmonia e bem-estar: significa também cuidado com a natureza e com a dimensão cosmológica e ontológica relacional. A autonomia é então relacional, já que a comunidade, como fonte de valor, é base para definir o conhecimento, o belo, o bom, o justo etc. Na descrição da perspectiva comunal africana, Ikuenobe se vale de diversos autores africanos (como John Mbiti, Leopold Senghor, Plácide Tempels etc.), assim como de conceitos de epistemologias ocidentais (como as noções de confiança epistêmica, dependência epistêmica, deferência epistêmica etc.) que lhe ajudam a ir além do individualismo metodológico do pensamento ocidental.

Na breve entrevista que se segue, o filósofo Polikarp Ikuenobe gentilmente nos fornece um breve panorama sobre como pensa a filosofia africana.

Como você define a filosofia africana?

Polikarp A. Ikuenobe — A Filosofia Africana envolve a análise, exploração, interpretação e exame crítico das ideias tradicionais africanas, crenças, pensamentos, valores, modos de vida e ideias ou problemas que emergem de suas condições modernas e sua interação com o colonialismo europeu e com outras culturas.

Como você entrou em contato com a filosofia africana?

Eu entrei em contato pela primeira vez com a Filosofia Africana como estudante de graduação na Universidade de Ibadan, Nigéria.

Eu fiz um curso de filosofia africana em meu segundo ano e, naquela época, o principal debate era se existe, a natureza (identidade) de uma filosofia africana e os esforços para confrontar as visões racistas ocidentais de que os africanos não têm intelecto para ter pensamentos filosóficos racionais. Também discutíamos e examinávamos criticamente outras ideias, crenças e modos de vida tradicionais africanos e se essas ideias e crenças tradicionais constituem uma filosofia legítima ou se são simplesmente folclóricas ou etnofilosóficas. Entretanto, a filosofia africana se desenvolveu e progrediu além desses debates e questões iniciais.

Em um primeiro momento, a busca pela identidade foi o mote para o desenvolvimento da filosofia africana. Essa busca está ultrapassada?

Sim, inicialmente, a questão da identidade era uma das principais preocupações da filosofia africana. Essa questão agora está desatualizada. Em certo sentido, esse tema era *uma questão ilegítima* que não deveria ter surgido como assunto inicial, porque tinha um tom racista que questionava o intelecto e a inteligência dos africanos. Em outro sentido, alguns filósofos africanos pensavam que essa era uma questão legítima, porque era necessário circunscrever e determinar o escopo e a natureza do que exatamente deveria ser caracterizado e categorizado como “filosofia africana” para contradistingui-la dos conteúdos da filosofia ocidental.

Em sua perspectiva, quais são as questões que movem a filosofia africana hoje?

Há várias perguntas que “movem” ou motivam a filosofia africana e os filósofos atualmente. As perguntas ou questões mais dominantes e difundidas são as relacionadas com a natureza da comunidade africana, *Ubuntu*, comunalismo, personalidade, a relevância do conceito ou concepções de comunalismo e personalidade para a teoria moral africana e para o pensamento

social e político. A relevância da concepção de comunalismo (comunidade) e personalidade para uma ética do dever e se a prioridade dos deveres na comunidade (ética comunitária) diminui os direitos individuais. Os filósofos também têm sido movidos pelos esforços para articular um sistema de governo ou ideia de boa governança que a África pós-colonial ou pós-independência possa adotar. Isto levou a esforços para articular teorias e ideias africanas de 'democracia' ou 'democracia liberal' que são consistentes com o modo de vida e existência social e moral da comunidade africana.

Como você vê os argumentos sobre feminismo e mulherismo (*womanism*) em relação à filosofia africana? Como a filosofia africana aborda as questões relacionadas às diferenças de gênero e identidade sexual?

Infelizmente, as questões do “mulherismo”, “feminismo”, gênero e identidade sexual não tem estado em primeiro plano nas perspectivas ou abordagens como um tópico importante na filosofia africana. Entretanto, algumas pessoas estão começando a levantar esses tópicos e outras questões críticas no contexto de como as ideias ou concepção da comunidade africana, do comunalismo e da personalidade, podem não dar credibilidade ou reconhecer adequadamente o lugar das mulheres e como a sociedade as oprimiu. Por exemplo, alguns têm argumentado que a concepção de personalidade é abordada em termos de gênero (*gendered*) de um modo que favorece os homens e não considera as funções sociais, *status* e papel da mulher na comunidade

Dos filósofos africanos que você conheceu pessoalmente, quem é o mais importante em sua opinião?

Eu diria, a meu ver, que Kwasi Wiredu e Ifeanyi Menkiti são os mais importantes. Considero Menkiti importante porque suas opiniões e concepções de 'comunidade' e 'personalidade' e suas implicações para os direitos e deveres individuais têm dominado as discussões atuais na filosofia africana. No entanto, Wiredu é um

dos filósofos mais talentosos, que abordou muitas questões significativas da filosofia e tradições culturais africanas.

Quem é o seu filósofo africano preferido?

Eu não tenho um favorito. Eu tenho alguns poucos. Eles são (sem ordem específica) Ifeanyi Menkiti, Kwame Gyekye, Peter Bodunrin, e Kwasi Wiredu. Posso acrescentar que Bodunrin foi meu professor (preceptor na minha graduação e mestrado) e foi um fator importante na minha decisão de estudar filosofia. Wiredu também me ensinou um ano como graduado quando estava em licença sabática na Universidade de Ibadan. Ambos foram muito influentes no meu desenvolvimento filosófico. Além disso, os trabalhos de todos esses filósofos influenciaram no que tenho feito na filosofia africana.

O Brasil é o país com a maior população negra fora da África. No entanto, no diálogo da filosofia africana, as vozes dos Estados Unidos e do Caribe são geralmente mais ouvidas que as do Brasil. Esse também é um problema comum em relação à África de língua portuguesa. Na prática, as fronteiras linguísticas são divisões para a filosofia africana ou é possível articular uma unidade que leve em conta esses espaços?

Sim, concordo que as fronteiras linguísticas criaram alguma divisão na filosofia africana. Atualmente, a filosofia africana é dominada por filósofos de países de língua francesa e inglesa, mais ainda por filósofos de países de língua inglesa. Tanto quanto sei, não há muitos filósofos de países africanos de língua portuguesa. Talvez, correspondendo a, e para além das divisões linguísticas, também existam tradições filosóficas. Os filósofos africanos dos países africanos de língua inglesa estão predominantemente associados às tradições analíticas anglo-americanas. Mas os de países de língua francesa estão predominantemente associados às tradições continentais, existencialistas, fenomenológicas e hermenêuticas. Esses filósofos (incluindo eu mesmo) não são bilíngues e escrevem e são treinados somente em francês ou inglês. Como tal, esses filósofos não são capazes de interagir

filosoficamente através das línguas e não podem ler ou se engajar nas obras uns dos outros. Essa desvantagem linguística criou divisões significativas.

Polycarp Ikuenobe

ensina Filosofia na Kent State University, Kent, Ohio, EUA. Fez bacharelado (1981) e mestrado (1983) em Filosofia pela Universidade de Ibadan, Nigéria. Fez seu doutorado em Filosofia em 1993, pela Wayne State University, Detroit, Michigan. Ele foi para a Kent State University em 1997, depois de lecionar por quatro anos no Alverno College (Milwaukee, Wisconsin). No outono de 2012, foi Professor Visitante da Universidade de Botswana. Em 2016, Ikuenobe ganhou o prêmio Outstanding Research and Scholarship da Kent State University. É especialista em Filosofia Africana, Filosofia do Direito, Filosofia Social e Política, Filosofia Moral, Raça e Lógica Informal e Pensamento Crítico. É o autor de Philosophical Perspectives of Communalism and Morality in African Traditions (2006).

Referências

APPIAH, Kwame Anthony; RIBEIRO, Vera. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Contraponto, 2020.

APPIAH, Kwame Anthony. **Introdução à filosofia contemporânea**. Vozes, 2006.

IKUENOBE, Polycarp. The parochial universalist conception of 'philosophy' and 'african philosophy'. **Philosophy East and West**, p. 189-210, 1997.

_____. Good and beautiful: a moral-aesthetic view of personhood in African communal traditions. **Essays in Philosophy**, v. 17, n. 1, p. 125-163, 2016.

_____. **Philosophical perspectives on communalism and morality in African traditions**. Lexington Books, 2006.

_____. Logical positivism, analytic method, and criticisms of ethnophilosophy. **Metaphilosophy**, v. 35, n. 4, p. 479-503, 2004.

_____. An examination of Menkiti's Conception of Personhood and Gyekye's Critique. *In: ETIEYIBO, Edwin E. Method, Substance,*

and the Future of African Philosophy. Palgrave Macmillan, Cham, 2018. p. 187-208.

_____. African Communal Ethics. *In:* AFOLAYAN, Adeshina; FALOLA, Toyin (Ed.). **The Palgrave Handbook of African Social Ethics.** Palgrave Macmillan, Cham, 2020. p. 129-145.

_____. Oral Tradition, Epistemic Dependence, and Knowledge in African Cultures. **Synthesis philosophica**, v. 33, n. 1, p. 23-40, 2018.

MENKITI, Ifeanyi A. Person and community in African traditional thought. **African philosophy: An introduction**, v. 3, p. 171-182, 1984.

SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô.** Rio de Janeiro: Vozes, 2017.

WIREDU, K. **Philosophy and an African Culture.** Cambridge University Press, 1980.

Antonio de Diego González e a filosofia africana não-eurófona*

Dois livros sobre filosofia africana que pautaram muitos debates em torno do africanismo e pan-africanismo no contexto pós-colonial — **A invenção da África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento**,⁷¹ de Valentim Mudimbe, publicado em 1988; e **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**,⁷² de Kwame Anthony Appiah, de 1992 — podem ser acusados de incidir no mesmo problema: o de ficarem presos a *biblioteca colonial* oferecendo “uma leitura eurocêntrica da produção do conhecimento em e sobre a África” (KANE, 2011, p. 12). Embora Mudimbe e Appiah venham de tradições filosóficas diferentes, sendo o primeiro um representante da filosofia continental de língua francesa e o segundo um autor que trabalhou nos horizontes da filosofia analítica anglófona, compartilham a formação cristã, dentro de uma ordem epistemológica ocidental (formados em universidades europeias, trabalhando em universidades norte-americanas), que justifica uma cegueira para toda a produção de bibliotecas africanas que não estão em línguas europeias. Por isso mesmo a imagem que produzem da África, como presa a biblioteca colonial e ao racismo, é parcial e reducionista, não fazendo justiça as produções intelectuais e culturais feitas em línguas africanas — que Allena Rettová (2007) denominou de *afrofónas*.

Se aceitamos essa crítica, conseqüentemente precisamos tomar as línguas africanas como pressuposto para pensar os problemas da filosofia africana. É esse caminho que o filósofo espanhol

* <https://doi.org/10.51795/9786526508268231242>

⁷¹ MUDIMBE, Valentin Yves. **A invenção da África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento**. Editora Vozes, 2019.

⁷² APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Contraponto Editora, 2020.

Antonio de Diego González tomou, desenvolvendo trabalhos inicialmente sobre a cultura yoruba e tomando a perspectiva de uma *afro-epistemologia*, ou seja, rompendo com posturas conciliatórias e mediadoras, que servem aos acadêmicos ocidentais, mas não aos africanos. Para estes a proposta de Molefi Kete Asante e Kwame Gyekye, de uma reconstrução cultural para elaborar uma consciência plenamente africana, seria mais interessante, porque lhes dá “voz e autonomia para poder falar, poder explicar o mundo de modo africano é necessário para que não sejam acusados de primitivos, bruxos ou selvagens. Assim, se devolve o conhecimento aos que não podiam tê-lo, porque lhes estava vedado” (GONZÁLEZ, 2012, p. 113-114).

Partir de metodologias próprias e do estudo crítico das fontes, seria o caminho para romper com reducionismos que não reconhecem as complexidades e especificidades da filosofia africana. Explica González que, quando nos aproximamos do pensamento tradicional africano percebemos

que as histórias míticas brilham por sua ausência. Não existem mitos com a forma grega ou babilônica, mas complexas explicações ou condutas e pequenas fábulas. Não existe o sobrenatural, mas somente o natural. Na maioria das culturas africanas existe uma força inteligente e impessoal (ntu, no caso dos povos bantus; Olodumaré, no caso dos Yorúbá), uma força unificadora ou mediadora (ngu para os bantos, ashé para os Yorúbá) e uma multiplicidade de espíritos que são coparticipes destas forças. Tudo isso esboçado entre complexas questões. (DE DIEGO GONZÁLEZ, 2012, p. 112).

Estudando o *Ifá*, González destaca como esse sistema de adivinhação oracular funciona como um dispositivo epistemológico que articula um modo de compreensão da realidade que não funciona a partir da distinção entre verdade e falsidade como no Ocidente. Na descrição de González o *Ifá* é uma

construção contínua e simbólica através da interpretação dos diversos processos e signos que aparecem no sistema. O *Odú* não é um texto morto que permanece assim, mas cada *babalawo* o enriquece com exegese, teorias de leitura ou interpretação. Essa interpretação é uma forma de chegar ao *ashé* ou energia última do todo, que como boa construção africana é incapaz

de distinguir entre o verdadeiro e o falso, entre o bom e o mal, entre o belo e o feio em termos absolutos. O corpus escrito é somente um começo, porém o *misé-em-scène* se faz no dia a dia. São conselhos para guiar o ser humano, nunca recomendações absolutas. Muito menos se identifica com uma moralidade que implique uma relação à teoria da verdade/a teoria moral. (DE DIEGO GONZÁLEZ, 2012, p. 118-119).

González desenvolveu um trabalho ousado e singular em seu doutorado, ao tomar a *biblioteca islâmica* africana⁷³ como ponto de partida para uma apresentação do sufismo africano, a partir da história e doutrina da *tarīqa* (via) Tijāniyya. A tese **Identities y modelos de pensamiento en África. La tarīqa Tijāniyya, historia y doutrina**,⁷⁴ defendida no departamento de Filosofia e Lógica da Ciência da Universidade de Sevilha, assume uma abordagem interdisciplinar (combinando filosofia, antropologia, história, islamologia etc.), a necessidade de trabalhos de campo (no Senegal e na Maurítânia), tanto para o trabalho etnográfico (de gravações, entrevistas etc.), quanto para ter acesso a muitos documentos que estão em edição de mercado (não estão editados de modo ocidental, mas na forma de litogravuras, xilografia ou fotografias) e participar passivamente de aulas, reuniões e cursos de formação destinados a própria comunidade. Além desse esforço e essa metodologia tão inusual na filosofia, outro destaque está no uso de fontes do que González chama de oralidade digital, marca do uso das novas tecnologias para transmissão e compartilhamento de tradições orais, compreende materiais que hoje estão disponíveis e são compartilhados na internet, em redes sociais e em plataformas digitais.

⁷³ Como definiu Ousmane Kane: “A biblioteca islâmica africana é constituída por testemunhos de autores árabes sobre a África que remontam a época medieval, obras clássicas sobre o conhecimento islâmico escritas por autores árabes, porém em circulação na África ao sul do Saara, e, finalmente, os textos produzidos pelos autores africanos” (KANE, 2011, p. 16)

⁷⁴ de Diego González, A. **Identities y modelos de pensamiento en África**. (Tesis Doctoral Inédita). Universidad de Sevilla, Sevilla, 2016. Disponível em: <http://hdl.handle.net/11441/44303>. Consultado em 15/06/2021.

No trabalho de González se entrecruzam todas as dificuldades inerentes ao trabalho com filosofia africana, quando num horizonte pós-colonial é preciso se esquivar dos projetos que repõe as premissas modernas de desenho de um “sujeito africano autêntico”, com aquelas que emergem quando o tema é o islamismo (como ensinou, por exemplo, Edward Said⁷⁵). González destaca cinco perguntas que aqueles que querem pensar a história da filosofia africana deveriam pressupor como dificuldades: (1) delimitação cultural (África/Áfricas) — destacar a diversidade antropológica das diversas Áfricas tem sido uma abordagem comum daqueles que preferem esvaziar ou se esquivar das reivindicações políticas do pan-africanismo; (2) cumplicidade do acadêmico africanista “eurocêntrico” com o colonialismo — diversas “ciências” foram gestadas no século XIX para manter o controle sobre os “outros”, aquelas que se queria desumanizar e prender em estereótipos como parte do projeto colonizador.⁷⁶ Nesse sentido, muita da produção acadêmica parece manter o mesmo gesto de pensamento reducionista, tomando o outro como o exótico, ainda presa a preconceitos que negavam a humanidade dos africanos; (3) estudo e compreensão profundos das línguas africanas — Alena Rettová (através do conceito de afrofone, toma a filosofia africana como aquela que, sendo elaborada em línguas africanas, traz uma reflexão filosófica), Kwasi Wiredu (e seu projeto de descolonização conceitual), Soulaymani Bachir Diagne (que mostra que já haviam discursos intelectuais africanos importantes elaborados em línguas não-europeias — como os

⁷⁵ SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. Companhia das Letras, 2007.

⁷⁶ Explica Antonio de Diego González que “O africanismo acadêmico — em sua maioria europeu — parecia estar preocupado com a história do idioma baluba ou com as relações de parentesco entre os dogons, mas evitava os discursos anticoloniais de Zum’atu na Nigéria ou as reflexões sobre o tiranicídio em terras swahilis. De fato, não se sabia nada do que pudesse importar aos africanos para construir sua identidade questionada pelo racismo” (DE DIEGO GONZÁLEZ, 2013, p. 215).

escritos políticos de Uthmân Dan Fodio em hausa e fula) e Ousmane Kane (que destaca a estratégia de encobrir como biblioteca colonial tudo que não se encaixa nas línguas eurófonas) tem demonstrado a necessidade de valorização e reconhecimento das línguas africanas não-eurófonas como sendo imprescindível para a filosofia africana; (4) oralidade, escrita, gêneros e formas de apresentação — mais do que os diversos gêneros de escrita, e, mesmo considerando as línguas não eurófonas, é preciso considerar a dimensão performática que, “por meio da palavra e do físico, determina em grande medida o tema das apresentações e os seus suportes e chega a determinar um gênero novo em todos os sentidos” (2013, p. 219). Como exemplo podemos lembrar da dimensão epistemológica que o autor encontra no Ifá; (5) identidades híbridas: as tradições muçulmanas africanas (com escritos em árabe, fula, wolof e hausa) e cristãs africanas (como aquelas que marcam a filosofia etíope do século XVI) põe em xeque a imagem da África somente do “bantu mítico”.

Por que se esquecem que o fula Amadou Hampathé Bâ tem sua formação islâmica? Isso vale para Cheik Hamidou Kane, Cheik Anta Diop, Amar Samb, El-Hadji Madior Cissé, Abubacar Gumi, Saada Umar Touré, Haliri Binji e Naibi Suleiman Wali etc. (KANE, p. 100). O trabalho de Antonio de Diego González resgata muitos momentos em que o discurso islâmico tomou a forma do panafricanismo na luta por descolonização. É o caso no Senegal, da resposta de Ibrahim Niasse no início de 1960 ao bispo católico Marcel Lefebvre, que acusou os islâmicos de propensão para o comunismo, já que cultivariam os mesmos valores (fanatismo, coletivismo, escravização dos mais fracos etc.).⁷⁷ A resposta de Niasse foi contundente:

Cada pátria tem seu povo, nós somos o povo da África, portanto a África nos pertence e vivemos aqui. Cada pátria, mais cedo ou mais tarde, será governada por seus filhos, sejam quais forem os complôs urdidos pelos

⁷⁷ O texto de Lefebvre e a resposta de Niasse estão traduzidos e comentados em DE DIEGO GONZÁLEZ, 2014.

inimigos dos povos africanos. Este século XX está impregnado de uma corrente de liberdade e nacionalismo que ninguém pode deter e, conseqüentemente, todos os países serão governados por seus povos, sejam cristãos, muçulmanos ou comunistas, porque os povos são mais fortes que os governos. Em todo caso, o governo de um país por parte de estrangeiros se foi para sempre e não voltará. A África é para os africanos! (NIASSE, apud DE DIEGO GONZÁLEZ, 2014, p. 26).

Há muito o que aprender sobre o islã em África e sobre o sufismo negro, por isso o trabalho de Antonio de Diego González deve ser uma inspiração para mais gente. Não se trata, de forma alguma, de um mero resgate do passado africano, mas de tentar entender a juventude contemporânea, que, por exemplo, encontra nas letras do *rapper* sufi Mohammed Yahya (nome muçulmano do moçambicano Mario Barca) que canta em **O caminho** “eu transformo o negativo em inspiração/refletindo nas palavras do meu Alcorão”.

Que essa breve entrevista seja um ponto de partida para mais diálogos e inspire mais pesquisadores a pensar a descolonização em um sentido mais amplo: sem cair no orientalismo ou ser indulgente com reducionismos “bem-intencionados”.

Como você define a filosofia africana?

Antonio de Diego González — A filosofia africana é a filosofia produzida no continente africano e/ou na diáspora afrodescendente. Trata-se de uma formulação que, inevitavelmente, acaba por ser um imenso conjunto de coisas diversas e genéricas (*cajon de sastre*), mas, ao mesmo tempo, necessário para reivindicar uma produção intelectual esquecida pelo eurocentrismo e pelo colonialismo. E, embora fosse necessária uma revisão historiográfica urgente e profunda, nos dá um panorama muito rico que vai desde o pensamento do antigo Egito até ao esplendor da Etiópia na Antiguidade tardia, a filosofia e as visões do mundo dos diferentes grupos étnicos ao longo de um milênio, o pensamento islâmico-africano da modernidade ou a filosofia contemporânea num mundo globalizado.

Como você entrou em contato com a filosofia africana?

Através da minha tese de doutoramento que tratou de modelos e identidades no pensamento africano contemporâneo. Trabalhei durante alguns anos na diáspora iorubá e depois especializei-me no pensamento e filosofia islâmico-africana contemporânea. Uma me levou à outra, das Caraíbas à África Ocidental. Estudar esses temas me fez questionar muitas coisas que eu vinha fazendo e, acima de tudo, gerou um sentimento de humildade acadêmica. É muito importante para mim insistir e relembrar dela sempre que posso.

Em um primeiro momento, a busca pela identidade foi o mote para o desenvolvimento da filosofia africana. Essa busca está ultrapassada?

De nenhum modo está desatualizada, mas ao mesmo tempo, é uma busca que começa a partir de um contexto histórico pós-colonial imediato. O século XX foi muito político e, por exemplo, negligenciou questões de metafísica ou filosofia prática que poderiam ser muito úteis não só para a filosofia africana, mas também para a filosofia contemporânea. Penso que a filosofia africana poderia dar-nos uma grande lição em “epistemologias múltiplas”, em filosofia da natureza ou em antropologia filosófica. Os meus alunos ficam sempre surpreendidos quando lhes digo que no século XIX houve um mestre fula, Uthman Dan Fodio (1754-1817), que desenvolveu uma teoria de justiça e uma filosofia política de primeira ordem, que serviu de inspiração para a Revolta dos Malês da Bahia, e, no entanto, poucos sabem sobre ele.

Em sua perspectiva, quais são as questões que movem a filosofia africana hoje?

Fundamentalmente, uma reflexão sobre política, sobre identidade — que nunca deixou de ser importante — sobre raça, sobre humanismo, sobre a posição num mundo desigual e estranho. Sei que os temas da filosofia da linguagem, sob a influência do pensamento analítico anglo-saxónico, continuam a ter muito peso. A reflexão étnico-epistemológica é também muito importante,

normalizando temas como as práticas espirituais tradicionais. Na minha opinião, esse é um ponto-chave, já que ajudaria a melhor consolidar as bases da compreensão humana, a fim de dar o salto para a esfera política. Um dos triunfos do colonialismo foi fazer os africanos acreditarem que a espiritualidade era algo secundário ou bárbaro.

Talvez falte mais reflexão historiográfica e edição de fontes, textos (incluindo fontes orais) e a elaboração de uma conceitualização independente como existem em outras escolas/períodos da história da filosofia. Seria um grande instrumento para combater aqueles que desprezam a filosofia africana por aspectos meramente metodológicos.

Como você vê os argumentos sobre feminismo e mulherismo (*womanism*) em relação à filosofia africana? Como é que a filosofia africana aborda os problemas relacionados com as diferenças de gênero e identidade sexual?

Existe um feminismo chamado de “branco”, mais do *establishment*, que abusou de uma posição predominante para impor as suas opiniões, e que, como certa epistemologia moderna, negou e suprimiu aquilo que não lhe pertencia. Esse feminismo fez muito pouco em relação ao seu princípio fundador da luta pela igualdade, porque estigmatiza aqueles que não pertencem a ele. O problema, muitas vezes, é que há frequentemente essencializações de ambas as posições. Isto é normal num mundo altamente polarizado. Compreender o outro epistemologicamente, trabalhar a partir do cosmopolitismo e humildade, é talvez a melhor forma de nos enriquecermos com as contribuições teóricas e experiências práticas de ambos.

A questão do gênero e da identidade sexual é complexa. Há uma grande pluralidade de vozes desde o conservadorismo tradicional até às teorias mais flexíveis e contemporâneas. Teríamos de ver caso a caso.

Dos filósofos africanos que você conheceu pessoalmente, quem é o mais importante em sua opinião?

Eu diria que conheci dois nomes, ambos senegaleses, e que trabalharam em dois campos diferentes. Um deles é Ousmane Kane, professor na Universidade de Harvard, que para mim é um dos melhores historiadores da filosofia afro-islâmica. O seu trabalho tem sido revelador e complexo ao mostrar a importância da veiculação do Islã para a África. O outro é Soulaymane Bachir Diagne, professor na Universidade de Columbia e um dos mais importantes filósofos africanos vivos. O que é interessante é como conseguiu articular a filosofia contemporânea de orientação continental europeia com a tradição africana.

Quem é o seu filósofo africano preferido?

Porque foi o protagonista da minha tese, eu colocaria Ibrahim Niassé (1900-1975). Um pensador senegalês, desconhecido do público em geral, que trabalhou em árabe e Wolof e escreveu mais de uma centena de textos. A sua filosofia, inspirada pelo Sufismo, foi uma reconciliação entre os diferentes planos da realidade, o trabalho com o ser humano para alcançar a sua plenitude e uma visão muito interessante da política e do panafricanismo numa época complexa. Os seus discípulos, hoje em dia, não estão apenas em África, mas alcançaram à Europa e à Ásia. O melhor exemplo de como a filosofia africana pode se expandir na teoria e na prática.

O Brasil é o país com a maior população negra fora da África. No entanto, no diálogo da filosofia africana, as vozes dos Estados Unidos e do Caribe são geralmente mais ouvidas que as do Brasil. Esse também é um problema comum em relação à África de língua portuguesa. Na prática, as fronteiras linguísticas são divisões para a filosofia africana ou é possível articular uma unidade que leve em conta esses espaços?

Evidentemente, há línguas que têm uma amplificação maior do que outras, o que é absurdo numa filosofia da periferia como a filosofia africana. Mas, no final, são as políticas culturais e as vozes

dominantes. As histórias internas (*intrahistorias*) de cada território também dizem muito. Por exemplo, na Espanha o fenômeno afro está silenciado na memória coletiva. Para o povo parece algo recente, estranho e, no entanto, temos coexistido com os afrodescendentes desde os tempos de Roma, mas extirpados na modernidade. O Brasil carrega consigo um passado colonial brutal que estigmatizou os afrodescendentes e gerou uma homogeneização do que é africano. Essas experiências traumáticas fazem com que as vozes sejam silenciadas, diluídas, não se empoderem porque não há referências.

O caso das línguas ibéricas — português e espanhol — é paradoxal porque, apesar de ser um imenso veículo cultural em vários continentes, a academia anglo-saxônica as ignora. Os falantes de espanhol e português são deixados para trás se não entram no jogo de poder linguístico, no entanto, devemos trabalhar mais para nos ligarmos ao mundo africano e partilhar com eles. Devemos compreender que, da nossa alteridade, podemos contribuir e servir como línguas veiculares para que eles saibam mais e se tornem mais conscientes. O caso da Espanha é ainda mais vergonhoso, não temos nenhuma universidade que ofereça o estudo sério, tanto das principais línguas africanas, quanto dos estudos africanos e da diáspora. Podemos compreender, por exemplo, como não existe tradução/edição acadêmica do *corpus* Ifa em espanhol ou português? Os nossos acadêmicos são forçados a escrever em inglês se quiserem alguma recepção e os nossos avaliadores de agência reprimem-nos se não entrarmos nesse jogo. É muito doloroso.

A filosofia africana deve encorajar e trabalhar o plurilinguismo, sem que existam línguas dominantes ou que suponham limítrofes. A linguagem é uma ferramenta e não um fim. Essa atitude seria um exercício de humildade muito saudável e necessário para todos. Continuar mantendo, até hoje, as ideias essencializantes do século XIX no que diz respeito à língua é perverso. Saber, aprender, respeitar e ficar surpreendido são as chaves para um filósofo, caso contrário seríamos outra coisa. Na minha opinião, os fóruns de discussão para nós deveriam ser como

os *majlīs* (reuniões de conhecimento) na África Ocidental: sentados no chão com uma xícara de chá. Dessa forma, tudo seria mais simples e mais humano.

Antonio De Diego Gonzále

é professor de Filosofia na Universidade Pablo de Olavide, Espanha. Doutor em Filosofia pela Universidade de Sevilha, Espanha. Sua pesquisa se concentra em filosofia da religião, filosofia africana, história intelectual e nos problemas epistemológicos das sociedades islâmicas contemporâneas. Ele é o autor de Ley y Gnosis. Historia intelectual de la tariqa Tijaniyya (Editorial Universidad de Granada: Granada, 2020) e Populismo Islámico (Almuzara: Córdoba, 2020).

Referências

DE DIEGO GONZALEZ, Antonio. Cinco dificultades para construir la historia de la filosofía africana. **Contrastes: revista internacional de filosofía**, n. 18, p. 213-224, 2013.

_____. Construyendo la verdad Yorubá. Una lectura afroepistemológica del Ifá nigeriano. **Claridades: revista de filosofía**, v. 4, n. 1, p. 39-53, 2012.

_____. El caos necesario. Un ensayo sobre la morfología y la sintaxis de los mitos afroasiáticos. In: VALLS, Francisco Rodríguez; PADIAL, Juan J. (Ed.). **Hombre y Cultura. Estudios en homenaje a Jacinto Choza**, 2016.

_____. **Identidades y modelos de pensamiento en África**. [Tese de Doutorado]. Universidad de Sevilla, Sevilla, 2016. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/11441/44303>>. Consultado em 15/06/2021.

_____. ¿Es África para los africanos? Un acercamiento a la polémica entre Marcel Lefebvre e Ibrahim Niassé. **Raphir – Revista de Antropología y Filosofía de las Religiones**, ano 1, n. 2, p. 11-40, 2014.

- KANE, Ousmane. **África y la producción intelectual no eurófona**: introducción al conocimiento islámico al sur del Sáhara. Barcelona: oozebap, 2011.
- RETTOVÁ, Alena. **Afrophone philosophies**: reality and challenge. Praga: Zdenek Susa, 2007.
- SAID, Edward W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. Companhia das Letras, 2007.

Jonathan O Chimakonam e a filosofia africana como construção de sistemas*

No prefácio do livro **Ezumezu: A system of logic for African philosophy and studies (2019)**, do filósofo nigeriano **Jonathan O. Chimakonam**, o epistemólogo português Boaventura de Souza Santos faz um elogio que é, ao mesmo tempo, uma autocrítica, pois considera esse livro “a formulação mais convincente e poderosa de uma filosofia do sul que li em muitos anos e que emerge dos contextos e culturas históricas e existenciais africanas” (SANTOS, 2019, p. viii); o efeito da leitura foi o de reconhecer a necessidade de “dedicar muito mais trabalho às dimensões metodológicas e pedagógicas das epistemologias do sul e das ciências sociais baseadas nelas” (SANTOS, 2019, p. x). Embora no último capítulo de seu livro e em alguns artigos Chimakonam tenha abordado as dimensões pedagógicas e curriculares de sua proposta de africanização dos currículos de filosofia, a maior contribuição do autor e seu foco está nas considerações metodológicas. Para o filósofo nigeriano “em filosofia, o método é tudo”, sendo o que determina tanto procedimentos de resolução de problemas, quanto marca os pressupostos que diferenciam as tradições de pensamento específicas. Na avaliação de Chimakonam, em um artigo em co-autoria com Uti Ojah Egbai, “é possível tomar emprestados certos métodos estrangeiros para ocasionalmente lidar com problemas específicos, mas uma tradição filosófica deve ter seus próprios métodos, desenvolvidos por acadêmicos que se inspiram em suas próprias culturas e nas tradições culturais de que procede” (EGBAI e CHIMAKONAM, 2019, p. 179).

* <https://doi.org/10.51795/9786526508268243258>

Muitas vezes os discursos de crítica epistemológica ao eurocentrismo ficam presos nas reivindicações éticas e políticas, mas não articulam qualquer proposta sistemática que vá além do movimento negativo. Presos aos modelos da filosofia ocidental, se reencena o dilema da dupla-vinculação descrito por Robert Bernasconi (2007, p. 617): ou as filosofias que fazem essa crítica não trazem nenhuma contribuição distintiva e não se fazem relevantes, ou se mostram tão “diferentes” que ficam presas a busca por serem reconhecidas como filosofia (e não como religião, antropologia, sabedoria etc.). A continuidade desse modelo é uma estratégia de discriminação e marginalização epistêmica através da qual os sistemas mundiais de conhecimento mantém sua hegemonia e destroem a diversidade epistêmica: “transformando as filosofias mundiais em séries de notas de rodapé para Platão e Aristóteles” (CHIMAKONAM, 2017a, p. 128). Chimakonam defende que, para romper com essa “dupla vinculação”, é preciso romper com seus pressupostos, rejeitando as suposições errôneas da filosofia ocidental e propondo outros sistemas lógicos, epistemológicos, ontológicos etc.

A filosofia africana durante muitos anos ficou presa em dilemas metafilosóficos — sobre sua existência, natureza e escopo — que marcaram o período do chamado Grande Debate.⁷⁸ No campo da lógica, Chimakonam descreve o Grande Debate como opondo *apologistas* de uma racionalidade africana particular e incomensurável (como Senghor, Winch e Sogolo); e *polemistas* —

⁷⁸ Geralmente esse período é descrito como indo do final da década de 60 até o início dos anos 90, porém essa datação é problemática, já que as narrativas que fizeram parte da disputa neste Grande Debate se lançam ao passado, na maioria das vezes reagindo a Tempels e a etnofilosofia, noutras vezes remetendo ao Egito, Etiópia e a origem africana da humanidade. A datação também é problemática porque fecha esses questionamentos como um momento superado, sendo que, em alguns espaços diaspóricos e linguísticos este Grande Debate foi encenado posteriormente ou ainda nem se fechou de modo adequado pela ausência de formação/institucionalização de uma tradição acadêmica de debates na filosofia africana. No caso da filosofia africana em língua portuguesa ou no Brasil, esse debate fez-se de modo tardio.

como Uduma Oji e Ademola Fayemi Kazeemj – que, em nome do universalismo, rejeitam a possibilidade de uma lógica africana. Esta tensão se tornou paralisante, por isso mesmo o filósofo nigeriano se desvia dela ao afirmar “a relatividade dos sistemas lógicos, mas somente na medida em que tais sistemas sejam universalizáveis” (CHIMAKONAM, 2017b, p. 109). Chimakonam vê na formulação de lógicas étnicas não mais do que um exercício consolador e de pouca utilidade (preso ao silogismo do racismo, a embates metafilosóficos ou etnográficos); sua proposta é de construção de uma *episteme* tendo como “matéria prima fenomenológica” as formas de pensamento do lugar, nesse sentido, “o pensamento africano é único apenas no sentido inclusivo da relatividade lógica e não (...) em um sentido exclusivo, um sentido que exclui qualquer conexão com um modo universal de raciocínio” (CHIMAKONAM, 2017b, p. 111). Os provérbios igbo já ensinam a inadequação de dar um mesmo corte de cabelo para dois homens com formatos de crânio diferentes, mas também que apesar das diferentes línguas faladas pelos diversos povos do mundo, quando tosem, emitem o mesmo som.

A lógica *Ezumezu* parte da distinção entre três valores de verdade: o verdadeiro (*ezu*); o falso (*izu*) e o valor intermediário (*ezumezu*), que não é tomado como contraditório, mas como passível de ser julgado como verdadeiro ou falso, sob o mesmo aspecto, de modo complementar. Esse terceiro valor não-contraditório, pede que as leis de identidade, contradição e terceiro-excluído sejam flexibilizadas e redescritas. Não é nosso objetivo aqui descrever detalhadamente a proposta lógica de Chimakonam (que em muito parece se aproximar da lógica paraconsistente de Newton da Costa), mas mostrar como ela se articula com a proposta de uma filosofia conversacional, enraizada na ideia igbo de *arumaruka*: o compromisso construtivo entre as partes interessadas, que se engajam numa relação de dúvida, gerando uma luta criativa. Esse pensamento conversacional não tem como objetivo (*telos*) uma síntese que ponha fim à conversação, mas criticar e corrigir, aperfeiçoar, identificar lacunas, abrir novas

perspectivas e manter o debate. Esse caminho faz parte da “luta do filósofo africano contra o imaginário pós-colonial para criar sistemas, novos conceitos e abrir novas perspectivas para o pensamento” (2018, p. 149). A lógica *ezumezu* se articula então com o pensamento conversacional, buscando partir do lugar para participar da conversa filosófica em um espaço mais amplo, intercultural, na direção e sua universalização, ajudando a construir um caminho para a filosofia intercultural que reconheça o pluralismo, sem pressupor um consenso final — mas “a remodelação de tese e antítese sem expectativa de síntese” (2017).

A proposta de uma escola conversacional feita por Chimakonam articula e incorpora as posições de Bruce Janz, se valendo das categorias de lugar/espço filosófico para situar sua descrição da filosofia africana. No modo como é descrita por Chimakonam, a filosofia africana traria uma chave para promoção do diálogo intercultural e para combater a injustiça epistêmica, porque o conservacionismo africano parte do reconhecimento de diversas tradições e do dever moral de se empenhar numa direção transcultural procurando promover uma *horizontalização* das conversas filosóficas (reconhecendo as diferentes tradições culturais) e uma *verticalização* de suas questões (aceitando que cada tradição e perspectiva epistêmica pode trazer perguntas diferentes). Dessa forma, combater o epistemícidio é também se opor a homogeneização da diversidade filosófica, se esquivar do Círculo Vicioso Metafilosófico que toma o modo particular de pensar grego-europeu como o universal filosófico.⁷⁹

A produção de Jonathan Chimakonam é impressionante e justifica sua posição de liderança na Escola Conversacional, mas também como figura incontornável da filosofia africana contemporânea. A entrevista a seguir pode ser um bom ponto de partida para mais e melhores conversas.

Como você define a filosofia africana?

⁷⁹ C.f. CHIMAKONAM, 2018.

Jonathan O Chimakonam — Concebo a filosofia africana como um discurso rigoroso, crítico e criativo sobre questões que preocupam e problemas que afetam a humanidade, a partir dos âmbitos lógico e metodológico da formação epistêmica africana. Agora, há algumas coisas que quero destacar em minha definição acima: a) a filosofia africana é rigorosa e crítica como a filosofia em outras tradições, b) mas também é criativa. A ênfase na criatividade tem duas implicações importantes. A primeira é evitar o caminho da normalização no qual a filosofia africana se torna a manifestação ou transliteração da filosofia ocidental na África. E a segunda é a necessidade de construir sistemas e uma montanha de novas ideias nessa disciplina florescente. Esses dois componentes são cruciais para uma concepção progressiva da filosofia africana. Também é digno de nota na definição acima que c) a perspectiva global significa que a filosofia africana pode ter um interesse específico nas questões que perturbam os povos africanos, mas tem um interesse geral nos desafios e questões que ressoam globalmente. E, finalmente, d) a filosofia africana tem que proceder necessariamente a partir das opções metodológicas fundamentadas em uma lógica trivalente, modelo que se nota nas várias visões do mundo africano. A filosofia não é apenas uma investigação crítica; é uma abordagem orientada por métodos que são moldados pela lógica. Compreender a lógica que sustenta uma determinada tradição filosófica é condição *sine qua non* para compreender sua disposição metodológica.

A variação na fundamentação lógica e nas disposições metodológicas tem outras implicações significativas na concepção de diferentes tradições filosóficas, como a filosofia africana. Por exemplo, diz-se que a filosofia começa no assombro. A ideia de assombro tem duas interpretações, a saber, *thaumazein* significa admiração, e *miraculum* significa curiosidade. Mas em minha pesquisa recente identifiquei um terceiro subconjunto no assombro chamado *onuma*, que significa frustração. Quando traçamos o desenvolvimento da filosofia africana no início do século XX, não podemos deixar escapar o fato das tensões coloniais e raciais. Até

os dias de hoje, na era pós-colonial, muitas nações africanas continuam lutando para encontrar seus fundamentos e enfrentar desafios crescentes. Esses cenários produzem muitas tensões e frustrações. Devemos, portanto, observar as circunstâncias históricas únicas que deram origem à filosofia africana, diferentemente da filosofia grega, onde as pessoas se sentavam à beira-mar contemplando as formas da natureza.

Creio que é importante fazer esses esclarecimentos a respeito da natureza da filosofia africana para evitar o que Robert Bernasconi descreve como a dupla vinculação, ou seja, ou a filosofia africana é tão semelhante à filosofia ocidental que sua originalidade se torna questionável ou é tão diferente que sua autenticidade como filosofia é posta em risco. O que eu ofereci acima indica claramente o que a filosofia africana compartilha com outras tradições filosóficas e o que a distingue como uma tradição separada.

Como você entrou em contato com a filosofia africana?

Bem, essa é uma pergunta interessante. Em meus dias de graduação na Universidade Estadual de Ebonyi, tive alguns cursos de filosofia africana ministrados pelo Dr. Michael Okoro, um padre católico que havia sido educado na Nigéria, em Roma e na França. Mas não posso dizer que achei esses cursos fascinantes. Esse foi meu primeiro contato com a filosofia africana, algo que começou a fazer muito sentido somente quando fui para a Universidade de Calabar, para meus estudos de mestrado e doutorado. Devo confessar, entretanto, que o que me levou à Calabar foi a lógica. Eu queria estudar lógica e a Universidade de Calabar tinha bons lógicos. Foi nesse processo que me apaixonei pela filosofia africana. Conheci os passos e as ideias originais de autores como Innocent Asouzu, Chris Ijiomah e Godfrey Ozumba produziram na filosofia africana lá na escola de Calabar. Li as coleções editadas por Richard Wright e Tsenay Serequeberhan para me familiarizar com a trajetória histórica da disciplina. Somente então meus trabalhos de classe na Universidade Estadual de Ebonyi começaram a soar de modo correto.

Como naquela época, especificamente nos últimos anos da primeira década do século XXI, outras escolas de filosofia que consumiram grande energia intelectual nos anos de debate da filosofia africana estavam em declínio. Quando falo dessas escolas, refiro-me à Universidade de Ife, Universidade de Nsukka, Universidade de Ibadan e Universidade de Lagos. Os pilares filosóficos dessas escolas ou estavam em fim de carreira, aposentados ou se aposentando nos anos dois mil. Infelizmente, como tem sido o calcanhar de Aquiles dos acadêmicos africanos, eles não foram mentores de muitos herdeiros. Entre a década de 1970 e os anos dois mil, havia quase três dúzias de filósofos africanos com reconhecimento internacional (*world-class*) na Nigéria. No século XXI, quando a maioria havia desaparecido de cena, menos de uma dúzia de novos filósofos africanos com reconhecimento internacional estavam nos holofotes, e, desses a Universidade de Calabar tinha pelo menos três, e, provavelmente, o melhor de todos eles. A maré havia mudado efetivamente e a escola de Calabar surgiu não apenas para liderar a cena filosófica nigeriana, mas começou com uma grande vantagem à frente do resto, incluindo as escolas que antes eram ilustres. Em meados da segunda década do século XXI, a escola Calabar era efetivamente uma líder global no que diz respeito à filosofia africana. Uma posição que ocupa até hoje.

O que me fascinou tanto foi a descoberta de que o modo de filosofar na escola de Calabar era diferente, original e progressista. Eu havia lido nos Grandes, como Kwasi Wiredu e Campbell Momoh, que o que era necessário e faltava após o Grande Debate na filosofia africana era a construção sistemática. Nas abordagens e nas teorias dos três gigantes da Escola Calabar, encontrei originalidade, a construção de sistemas e discursos progressivos. Apesar de ter continuado a fazer minhas dissertações em lógica, eu havia me unido a uma das três escolas de pensamento de Calabar na filosofia africana. Após minha nomeação como membro da equipe permanente da Universidade de Calabar, decidi empregar minha experiência em lógica na construção da filosofia africana.

Em um primeiro momento, a busca pela identidade foi o mote para o desenvolvimento da filosofia africana. Essa busca está ultrapassada?

Não posso dizer que o impulso para recuperar e restaurar a identidade africana, que muitos acreditam ter sido roubada ou perdida, tenha se desvanecido completamente da busca filosófica africana. Certamente não! O que aconteceu, após a desilusão que se instalou depois do último período da filosofia africana, foi uma busca por uma nova direção. Sabe, na Escola de Calabar, mapeamos a trajetória histórica e a periodização da filosofia africana. Primeiro, temos duas épocas, a pré-sistemática (desde os tempos remotos até 1900) e a sistemática (de 1900 até hoje). Também dividimos a época sistemática em quatro períodos, inaugural (período das escavações culturais e postura nacionalista/ideológica), intermediário (período do Grande Debate), tardio (período da desconstrução) e o contemporâneo (período da construção do sistema). O período tardio terminou nos últimos anos do século XX, enquanto o período contemporâneo começou com o século XXI, após a publicação de tratados com novos sistemas, métodos e teorias dos membros da escola de Calabar.

Agora, nos períodos inaugural e intermediário foram os filósofos africanos que se comprometeram com a busca da identidade. No período inaugural, os membros da escola nacionalista de pensamento buscavam isso através de demandas ideológicas. Os etnofilósofos se concentravam nas escavações culturais. No período intermediário, a escola tradicional defendeu um retorno ao corpus cultural africano. Toda a ideia era de que o colonialismo havia roubado dos africanos sua verdadeira identidade e os rotulado como *Évolués*, de acordo com Placide Tempels, ou os *Déracinés*, no termo preferido de Colin King. Portanto, era importante recuperar essa identidade roubada ou perdida. Mas o Grande Debate diminuiu a motivação em relação a esse objetivo, especialmente com a invalidação das proposições da etnofilosofia por parte dos universalistas. Apesar da ofensiva universalista, muitos filósofos africanos ainda acreditavam na credibilidade da recuperação ou

reconstrução da identidade, mas desta vez, através da construção de sistemas. Se a África tinha história e alta cultura, ela tinha que mostrá-la através de ideias originais endógenas (*home-grown*). Admitindo que alguns filósofos africanos não começaram a construir seus sistemas a partir da questão da identidade, já que a ideia de provar esse ponto não estava mais na moda em alguns círculos, o resultado filosófico é geralmente tomado por aqueles que ainda acreditam nessa busca, como mais uma contribuição nesse processo. Geralmente, porém, muitos acreditam que o fim do Grande Debate confirmou a existência da filosofia africana e, por implicação, resolveu a questão da identidade. Hoje em dia, essa é uma questão cuja relevância depende de quem responde à pergunta.

Em sua perspectiva, quais são as questões que movem a filosofia africana hoje?

Isto é interessante, especialmente porque acabo de abordar a velha questão da identidade na questão precedente. O período contemporâneo é sobre a construção de sistemas. Não creio que tenhamos esgotado essa preocupação. A escola de Calabar nos presenteou com uma série de teorias, métodos e vários conceitos novos. Numa visão panorâmica podemos destacar as seguintes: na área da Metafísica, a Ontologia Uwa de Pantaleon Iroegbu, a Ontologia Ibuanyidanda de Innocent Asouzu, o Humanismo Integrativo de Godfrey Ozumba e o Consolacionismo de Ada Agada. Em Epistemologia, a Epistemologia Complementar de Asouzu, a Epistemologia Humanista de Chris Ijiomah, a Epistemologia Integrativa de Ozumba e minha teoria da Epistemologia Cogno-normativa. Em Ética, a Reflexão Ética Complementar de Asouzu. Em Lógica, o Monismo Harmonioso de Ijiomah, a Lógica Complementar de Asouzu e minha lógica Ezumezu. Em Metodologia, a Reflexão Complementar de Asouzu e meu Pensamento Conversacional. Em meta-filosofia, você tem meu Conversacionalismo que é uma doutrina endossada e promovida pelos elementos da Sociedade Conversacional de Filosofia (CSP), uma sociedade filosófica africana fundada pelos membros da nova

geração da escola Calabar. É justo dizer que os resultados da escola de Calabar já provaram ser mais originais e robustos.

Mas também houve alguns esforços bem-intencionados por parte da África Austral. Meu amigo Fainos Mangena, da Universidade do Zimbábue, produziu a brilhante teoria da Posição Moral Comum que ele desenvolveu a partir da visão de mundo do Ubuntu. Mogobe Ramose e Leonhard Praeg estão entre aqueles que tentaram dinamizar (*streamlining*) os conceitos básicos do Ubuntu. Thaddeus Metz, levou adiante a estrutura do Ubuntu provocando o que agora é descrito como a Teoria Ética Relacional. Além desses, há um punhado de estudiosos que trabalham sobre a ética da personalidade inspirados em grande parte pelas obras pioneiras de John Mbiti, Ifeanyi Menkiti e do filósofo ganense Kwame Gyekye. As contribuições que descrevi como construção de sistemas são representativamente ricas, mas, como eu disse, a questão não está de forma alguma esgotada. Como muitos filósofos africanos estão implantando o método analítico de estilo anglo-americano no campo da filosofia africana, é imperativo que nos esforcemos para construir muitos sistemas para que eles possam analisar. Da mesma forma, os construtores de sistemas são geralmente diferentes daqueles que estudam e analisam sistemas. Ainda não há evidências claras de que os filósofos africanos estão se envolvendo de forma robusta com os sistemas já construídos. Muitos ainda estão perdidos nos vastos rincões (*wilderness*) de sua influência ocidental e de sua orientação para a filosofia. Talvez, uma coisa que possamos acrescentar à questão da construção de sistemas é um esforço articulado para trazer a mente africana para casa. O filósofo africano do século XXI deve aprender a refletir a partir de dentro, sobre questões que, embora sejam universais, perturbam diretamente o continente, usando, para isso, arcabouços metodológicos endógenos. Nossa filosofia e filosofar devem, antes de qualquer coisa, enfrentar os desafios locais. Devemos aprender a pagar nossas dívidas e observar nossos deveres para com o lugar africano. Estas são questões que inspiram os membros da Escola de

Calabar e devem ser o caso de outros filósofos africanos contemporâneos.

Como você vê os argumentos sobre feminismo e mulherismo (*womanism*) em relação à filosofia africana? Como a filosofia africana aborda questões relacionadas às diferenças de gênero e identidade sexual?

Esse é um tema arriscado. Por um lado, está a dicotomia entre o mulherismo e o feminismo e, por outro lado, estão as questões sobre gênero e sexualidade. Deixe-me começar dizendo que as condições que deram origem ao movimento feminista no Ocidente, como o sufrágio universal e o direito de trabalhar e receber por isso, não estão presentes na África. Na independência política da década de 1950, mulheres em muitas nações africanas tem direito ao voto e, desde o início dos tempos, a mulher africana fez parte do ganha pão da família. Então, você vê por que é uma anomalia içar a bandeira do feminismo na África.

Embora algumas defensoras do feminismo africano chamem a atenção para o que acreditam ser formas de marginalização sofridas pelas mulheres africanas como resultado de normas culturais, temas compatíveis com o objetivo do feminismo em geral não conseguem colocar essas coisas em perspectivas adequadas. Fazê-lo exigiria uma abordagem similar, mas diferente. Isso é o que algumas pensadoras africanas como Catherine Acholonu e outras têm formulado com o mulherismo. Agora, esses grupos de estudiosas não negam algumas formas de marginalização, mas se esforçam para mostrar que em muitas visões de mundo africanas a) há uma divisão do trabalho, b) tanto os homens como as mulheres têm suas responsabilidades e esferas de influência, c) essas esferas de influência são igualmente importantes d) e a ausência de pronomes de gênero na maioria das línguas africanas mostram a presença de igualdade de gênero na maioria das culturas africanas genuínas. A partir disso, algumas dessas estudiosas argumentam que a desigualdade de gênero foi importada para a África pelos colonialistas, juntamente com a modernidade ocidental. Em 2018,

coeditei um livro com Louise du Toit intitulado *African philosophy and the epistemic marginalization of women*.⁸⁰ Foram vários capítulos que trataram de questões na fronteira entre feminismo e mulherismo. Vou encorajá-los a ler o livro.

Em relação a gênero e sexualidade, você deve entender que há uma tensão contínua entre as culturas africanas e as culturas modernas ocidentais. A onda de ideologias liberais que varreu toda a Europa após o colapso do Sacro Império Romano, o surgimento do Renascimento e da era do Iluminismo, transformou as culturas da Europa. Coisas que antes eram moralmente reprovadas foram postas em questão. Houve apelos para redefinir gênero e sexualidade e, com base nisso, restabelecer novos paradigmas morais para comportamentos que são aceitáveis e aqueles que não são. Essas coisas, por mais louváveis que possam parecer, ainda estão para ter vazão em muitas perspectivas culturais africanas. Tome-se a questão da homossexualidade e heterossexualidade, por um lado, e a questão dos gêneros binários e não-binários, por outro. São questões que dividem opiniões e podem continuar a fazê-lo no futuro próximo na África. Por que esse é o caso? Você deve entender que há dois fatores importantes em jogo aqui, a compreensão cultural de gênero e sexualidade e o fortalecimento dessa compreensão pelas doutrinações das duas religiões abraâmicas, o cristianismo e o Islã. Enquanto a religião cristã foi parcialmente responsável pelo tratamento marginal do gênero feminino na Europa da Idade Média, a religião islâmica fez o mesmo no mundo árabe, e os esforços missionários levaram essas duas religiões para partes da África onde mantêm o mesmo tipo de controle.

Assim, a tensão que vemos em partes da África, do Malawi à Uganda e à Nigéria, em relação a gênero e sexualidade, é um efeito combinado das culturas locais e das religiões estrangeiras. Mesmo na África do Sul, onde uma mistura de modernidade ocidental e supressão do *apartheid* exigia uma constituição liberal que

⁸⁰ CHIMAKONAM, Jonathan O.; DU TOIT, Louise (Ed.). *African philosophy and the epistemic marginalization of women*. Routledge, 2018.

endossasse uma concepção não conservadora sobre gênero e homossexualidade, ainda há sinais claros de tensão com a cultura local e religiões estrangeiras. As ideias de gênero não-binário e homossexualidade são revolucionárias e, como todas as revoluções, podem levar algum tempo para ter vazão. Posso dizer que apenas alguns filósofos africanos estão se envolvendo com a questão de gênero e sexualidade agora. Recentemente, fui coautor de um artigo com Ada Agada intitulado “The Sexual Orientation Question in Nigeria: Cultural Relativism Versus Universal Human Rights Concerns”, na revista *Sexuality & Culture*.⁸¹ Precisamos de mais filósofos africanos envolvidos nessas questões. Pessoalmente, penso que a discussão permanecerá em curso nas próximas décadas até que alcancemos qualquer resolução séria.

Dos filósofos africanos que você conheceu pessoalmente, quem é o mais importante em sua opinião?

Essa é uma pergunta muito difícil de responder e, talvez, injusta. Nas duas épocas e quatro períodos que destaquei acima, vários atores filosofaram sob a bandeira da África. Cada período tinha seus próprios desafios. Lembre-se do que o filósofo britânico Bertrand Russell disse nas primeiras páginas de sua História da Filosofia Ocidental, que: as circunstâncias de um povo determinam sua filosofia. Filósofos africanos, incluindo aqueles que não seguiram conscientemente esse título e aqueles que Inocentes Asouzu descreve como anônimos, fizeram contribuições de acordo com as exigências de sua época. É verdade que alguns de nós podem olhar para o que foi alcançado nas últimas duas décadas e concluir às pressas que um ou outro pensador da era contemporânea foi mais importante. Mas isso seria injusto para com aqueles cujas ideias rústicas e irritadas no início do período

⁸¹ CHIMAKONAM, Jonathan O.; AGADA, Ada. The Sexual Orientation Question in Nigeria: Cultural Relativism Versus Universal Human Rights Concerns. *Sexuality & Culture*, v. 24, n. 6, p. 1705-1719, 2020.

inaugural, ou mesmo na época pré-sistemática, que constituíram a base desses nobres pensamentos de hoje.

Quem é o seu filósofo africano preferido?

Posso responder a essa pergunta com algum conforto, ao contrário da anterior. Não terei escrúpulos em mencionar Inocente Asouzu. Vou te dar minhas razões. Embora os exercícios de limpeza de terreno feitos pelos filósofos africanos da época pré-sistemática não possam ser banalizados; embora seja verdade que os filósofos africanos dos períodos inaugural, intermediário e tardio forneceram décadas de insights filosóficos africanos; não há exagero em dizer que Innocent Asouzu é, de fato, até hoje o filósofo africano mais original e inovador (*progressive*). Enquanto muitos outros, especialmente aqueles que participaram do Grande Debate, são bem conhecidos e amplamente lidos e citados, as contribuições de Asouzu de longe os supera. Asouzu foi capaz de formular teorias originais em todos os quatro principais ramos da filosofia a partir de um método endógeno de investigação filosófica. Foram as abordagens de Asouzu que abriram a porta para uma explosão de sistemas originais da escola de Calabar. Poderia continuar, mas basta dizer que a história da filosofia africana pode não começar com ele, mas seu futuro é vigorosamente definido por seu trabalho.

O Brasil é o país com a maior população negra fora da África. No entanto, no diálogo da filosofia africana, as vozes dos Estados Unidos e do Caribe são geralmente mais ouvidas que as do Brasil. Esse também é um problema comum em relação à África de língua portuguesa. Na prática, as fronteiras linguísticas são divisões para a filosofia africana ou é possível articular uma unidade que leve em conta esses espaços?

É duvidoso que a lacuna linguística seja o principal desafio enfrentado para a difusão de ideias filosóficas entre os anglófonos e as nações lusófonas e francófonas na África. Por extensão, isso vale também para as barreiras de comunicação intercultural das ideias filosóficas africanas entre africanos falantes de língua inglesa

e dos africanos falantes de português e francês nas diásporas. A única coisa que pode ser feita para preencher essa lacuna é utilizar a ferramenta da tradução. Isso, no entanto, requer muito financiamento, especialmente em colaborações acadêmicas e publicações. Há pouco financiamento para a disciplina da filosofia em todo mundo, menos ainda para a filosofia africana. Há algum tempo, elaborei um projeto juntamente com um amigo camaronês, Pio Mosima, da Universidade de Bamenda, para publicar as traduções francesas da *Filosofia Theoretica: Journal of African Philosophy, Culture and Religions*, uma revista em que atuo como Editor-Chefe. Era um projeto bem-intencionado, que pretendia fazer a ponte entre o anglofalante e a filosofia francófona africana. Posso dizer, com desânimo, que já se passaram três anos e ainda não encontramos nenhum financiador para essa proposta. Então, você pode ver como pode ser desafiador colocar algumas dessas boas ideias para funcionar, mas não vamos desistir.

Jonathan Okeke Chimakonam

é professor na Universidade de Pretória e presidente da Sociedade Conversacional de Filosofia. Editor da Filosofia Theoretica: Journal of African Philosophy, Culture and Religion; publicou artigos para muitas revistas acadêmicas sobre filosofia africana, lógica e sistema de pensamento. Ele é o autor de Introducing African Science: Systematic and Philosophical Approach (2012), Ezumezu: A system of logic for African philosophy and studies (2019) e editor de livros como Atoulu Omalu: some unanswered questions in contemporary African (2015) e Logic and African Philosophy: Seminal Essays on African Systems of Thought philosophy (2020). Seus interesses de pesquisa também abrangem filosofia intercultural, bioética e filosofia da matemática. É uma liderança da Escola de Calabar.

Referências

BERNASCONI, Robert. “Etnicidade, cultura e filosofia”. In: BUNNIN, Nicholas; TSUI-JAMES, E. P. (org.). **Compendio de**

Filosofia. Trad. Luiz Paulo Rouanet. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2007. p. 611- 625.

CHIMAKONAM, Jonathan O. Transforming the African philosophical place through conversations: An inquiry into the Global Expansion of Thought (GET). **South African Journal of Philosophy**, v. 34, n. 4, p. 462-479, 2015.

_____. **Ezumezu: A system of logic for African philosophy and studies.** Springer, 2019.

_____. African philosophy and global epistemic injustice. **Journal of Global Ethics**, v. 13, n. 2, p. 120-137, 2017a.

_____. Can the philosophy curriculum be Africanised? An examination of the prospects and challenges of some models of Africanisation. **South African Journal of Philosophy**, v. 35, n. 4, p. 513-522, 2016.

_____. The Question of African Logic: Beyond Apologia and Polemics. *In*: AFOLAYAN, Adeshina; FALOLA, Toyin (Ed.). **The Palgrave Handbook of African Philosophy.** Palgrave Macmillan, New York, 2017b. p. 105-128.

_____. The “Demise” of Philosophical Universalism and the Rise of Conversational Thinking in Contemporary African Philosophy. *In*: ETIEYIBO, Edwin E. **Method, substance, and the future of African philosophy.** Palgrave Macmillan, Cham, 2018. p. 135-159.

EGBAL, Uti Ojah; CHIMAKONAM, Jonathan O. Why conversational thinking could be an alternative method for intercultural philosophy. **Journal of Intercultural Studies**, v. 40, n. 2, p. 172-189, 2019.

SANTOS, Boaventura de S. “Foreword”. *In*: CHIMAKONAM, Jonathan O. **Ezumezu: A system of logic for African philosophy and studies.** Springer, 2019. p. vii-x.

Nathalie Etoke, a filosofia e a melancolia africana*

Nathalie Etoke é uma pensadora que não cabe em qualquer gaveta disciplinar. Sua abordagem transdisciplinar une diferentes formatos, como romances, ensaios, artigos e documentários; articula a crítica literária com o pensamento existencial africano, teoria crítica e filosofia africana; junta autores como Franz Fanon, W. E. B. Du Bois, Audre Lorde, Leonora Miano, John Coltrane e Nina Simone, pensando a partir de lugares diversos, como Camarões, França e os Estados Unidos.

Etoke tem uma trajetória que se parece com a de muitos estudantes africanos da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (UNILAB): em seu país natal, a identidade racial não era um problema, mas quando chegam no Brasil tem que lidar com o racismo e se descobrem negros. A autora nasceu em Paris, mas foi criada em Camarões, num contexto em que a identidade racial não se articulava: “Sempre digo que no continente africano, quero dizer, na África subsaariana, todo mundo é negro, portanto, ninguém é. Quando você vem de um país onde a maioria da população é negra, você não racializa sua identidade” (ETOKE, 2021). O espanto de Etoke quando saiu de Camarões para estudar na França se deu quando percebeu a cilada do universalismo da cultura francesa: mesmo vinda de uma família de classe média alta — tão integrada aos valores ocidentais que não lhe ensinou nenhuma língua “africana” —, na condição de minoria começou a se ver pelo olhar do outro numa posição de anomalia, desumanizada e racializada. Essa situação diaspórica traz a “impossibilidade de estar em casa e a possibilidade de se tornar um

* <https://doi.org/10.51795/9786526508268259266>

estranho para si mesmo ou um estranho em sua própria casa”, pois no olhar do universalismo colonizador a abordagem estereotipada, comum nas diversas mídias, “revela uma incapacidade ou falta de vontade de imaginar o que as pessoas retratadas estão passando” (ETOKE, 2018, p. 103).

Em seu livro **Melancholia Africana**, na esteira de Fanon, Nathalie Etoke descreve a melancolia diagnosticada na condição africana diante da experiência de negação e violência, mas se afasta do afropessimismo e de certa forma de afrocentrismo. Para ela, assumir e elaborar essa melancolia é necessário para não cair em caminho de individualismo patológico, que em suas tentativas de negar o passado, pode assumir a forma tanto de fatalismo diante do *status quo*, quanto de esquecimento ou busca de legitimação/reconhecimento do Outro. A proposta de Etoke pede um tipo de agenciamento em que o negro afetado transforma essa melancolia — a exemplo dos *spirituals*, do jazz, do blues — e se faz negro efetivo. Lewis Gordon explica que a melancolia descrita por Etoke é um diagnóstico social e histórico e não um destino: elaborar os prejuízos da euromodernidade e se afastar do seu sentido teleológico de destruição do mundo, colocando-o na irrelevância, para assumir uma direção de fromodernidade que busca construir um mundo melhor para todos. Ora, ao assumir a continuidade entre vida e morte, como é comum nas culturas africanas, resgatamos o sentido de comunidade e vinculação com os que nos antecederam e os que virão, como explica Gordon: “Apagar a história e o futuro por meio de uma forma de presentismo fetichizado — “se não é **para mim**, perde valor” — exclui outras possibilidades de ação e vida. Onde a morte faz parte de um continuum, não se trata exclusivamente do que os outros fizeram. É o que **nós devemos** fazer” (GORDON, 2019).

Outro conceito fundamental na abordagem de Etoke traz a tensão entre a relação consigo mesmo e com os demais: a palavra *for/giving*, assim como, em português *per/doar*, traz o “ato livre pelo qual todos se desfazem do peso interior que séculos de relações disfuncionais criaram” (ETOKE, 2019, p. xxii). O termo “for” ou

“per” tinha o sentido de totalidade, indicando o que se dá em totalidade, de modo completo. Mas, como explica Gordon, o sentido que o termo tem na articulação de Etoke é o da preposição “para”, numa relação que está aberta, assim como, o “doar” pede um complemento. Mas é preciso entender a dimensão irônica dessa doação, que também é uma forma de receber. Gordon lembra as lições de Pta-hotep sobre a “sabedoria de ouvir” como caminho para aprender e conhecer. Essa dimensão do “para” tem um sentido que transcende o eu e o outro, nas palavras de Gordon (2019) “é aquele ‘para’ aberto em que não existe nem para si (autoconsciência) nem em si (ser uma coisa). É uma entrega altruísta de um futuro para aqueles que, libertados, não podem ser ‘nós’ apesar de estarem em relação a nós através do tempo” (Recentemente em um podcast, Etoke descreveu sua posição como sendo de uma vitalidade rebelde, em que a alegria é um “estado de espírito dissidente em constante revolta contra a loucura e a morte.”⁸²).

O melhor exemplo para entender o que está implícito neste per/doar está presente na dinâmica do jazz, em que o músico improvisa, tendo em vista a relação com o outro músico, para que todos possam potencializar a música como algo que se faz em comum. O improviso não visa receber, mas para ofertar as melhores condições para doar, per/doar... (GORDON, 2019). A utopia de uma sociedade que vivencia essa perspectiva existencial de per/doar é marcadamente africana, por não se fechar na busca da excelência individual, mas na cooperação para a construção comum, que se articule *por causa* da História (KOSTMAYER, 2020).

A consciência diaspórica que emerge da investigação sobre a melancolia africana fornece para Etoke uma perspectiva teórica que tem desenvolvido em novos trabalhos, como no livro recém-publicado *Shades of Black*, em que trata mais detidamente da situação dos EUA. Se no contexto da França o ideal Republicano e o apelo à Vontade Geral funcionam como uma reafirmação

⁸² Nathalie Etoke on Joy as “Rebellious Vitality”. Disponível em: <<https://lithub.com/nathalie-etoke-on-joy-as-rebellious-vitality/>>.

supremacista branca judaico-cristã universalista, que vai contra os direitos das minorias; ao se mudar para os EUA, Etoke passa a vivenciar um contexto em que a racialização é um pressuposto e o passado colonial de escravidão se mantém na exclusão e massacre da população negra como um projeto contínuo por parte do Estado.

A pensadora não se ilude com as estranhas celebrações redentoras feitas quando uma pessoa negra ocupa um posto de poder (como no caso de Barack Obama e Kamala Harris), as quais encobrem a realidade de exclusão de classe da maioria da população e pressupõem um tipo de negação das complexas relações entre raça, gênero e classe.

Se diante da morte de George Floyd grandes empresas trataram de se posicionar, afirmando a importância da representatividade, criando sessões de filmes com temáticas raciais, livros de escritores negros e negras, toda uma série de produtos, eventos etc., é preciso questionar se as práticas de contratação, promoção e remuneração das populações negras são também transformadas. A tendência capitalista de transformar a morte, a dor e o sofrimento negro em mercadoria estão entre as preocupações de Etoke, que questiona: “o que você acha de um movimento ou de uma luta política que se torna uma mercadoria?” (ETOKE, 2021).

Nos debates sobre gênero e sexualidade, Etoke tem desenvolvido uma proposta que não se enquadra totalmente nos rótulos disponíveis, mas que enfrenta o tabu de abordar o desejo erótico entre mulheres africanas (ETOKE, 2009). Como essa breve entrevista demonstra, Nathalie Etoke é uma filósofa que se esquia de qualquer forma de essencialismo, pessimismo imobilizador ou nostalgia em relação ao passado. É uma inspiração!

Como você define a filosofia africana?

Nathalie Etoke — Esta é uma questão difícil. Do meu ponto de vista, a filosofia africana é um conjunto de reflexões e questionamentos, uma forma de existir que testemunha a relação com a vida, a morte e a vida após a morte, que é específica das

sociedades africanas. Se no mundo ocidental, a filosofia parece estar ancorada em uma tradição escrita, eu diria que na África, ela pode ser escrita ou oral, expressa através das artes (música, escultura etc.) e da espiritualidade.

Como você entrou em contato com a filosofia africana?

Em Camarões, no último ano do ensino médio, todos os alunos fazem um curso de filosofia. Foi nesse contexto que entrei em contato com a filosofia em geral. Tínhamos tanto autores ocidentais quanto camaroneses no currículo.

Em um primeiro momento, a busca pela identidade foi o mote para o desenvolvimento da filosofia africana. Essa busca está ultrapassada?

Na medida em que o contato com o mundo ocidental foi violento e baseado em uma relação hierárquica que colocou o sujeito africano no fundo da escala humana, essa questão nunca será obsoleta. O corolário do imperialismo e da opressão tem sido a destruição do substrato cultural que foi acompanhada por um processo de assimilação a um universo estrangeiro de referência. Em resumo, a identidade africana foi transformada e submetida a severos testes. Quer queiramos ou não, houve um assassinato ontológico. Hoje, no entanto, acredito que não se trata mais necessariamente de uma busca de identidade, mas de um complicado processo de negociação entre o que foi destruído e o que foi introduzido recentemente. Esse processo é onipresente em todos os aspectos da existência africana: educação, campos culturais e econômicos etc. As pessoas que se agarram à ideia de uma busca de identidade, que se expressaria em termos essencialistas, vive em um mundo imaginário. Em um mundo globalizado, a identidade africana nunca mais será pura.

Em sua perspectiva, quais são as questões que movem a filosofia africana hoje?

Honestamente, não posso dar uma resposta clara a essa pergunta.

Como você vê os argumentos sobre feminismo e mulherismo (*womanism*) em relação à filosofia africana? Como a filosofia africana lida com os problemas das diferenças de gênero e identidade sexual?

Recomendo o trabalho de Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí e Ifi Amadiume sobre esse assunto. Não é fundamentalmente uma disputa, mas uma recusa em considerar que os problemas ligados às diferenças de gênero e identidade sexual dependem todos de raízes culturais, que são certamente específicas, mas não estáticas. Eles vão evoluir de acordo com o contexto, as realidades sociais/políticas e econômicas de cada espaço geográfico.

Dos filósofos africanos que você conheceu pessoalmente, quem é o mais importante em sua opinião?

Graças ao Professor Ambroise Kom, tive o privilégio de conhecer o Professor Fabien Eboussi Boulaga, cuja produção intelectual eu admiro e respeito.

Quem é o seu filósofo africano preferido?

Fabien Eboussi Boulaga.

O Brasil é o país com a maior população negra fora da África. No entanto, no diálogo da filosofia africana, as vozes dos Estados Unidos e do Caribe são geralmente mais ouvidas que as do Brasil. Esse também é um problema comum em relação à África de língua portuguesa. Na prática, as fronteiras linguísticas são divisões para a filosofia africana ou é possível articular uma unidade que leve em conta esses espaços?

A divisão não é ideológica, mas linguística. Os autores devem ser traduzidos em vários idiomas.

A tradução é a única solução. Ela construirá pontes entre os africanos do continente e os da diáspora. Somente a tradução e a divulgação em massa permitirão a circulação de conhecimentos e intercâmbios.

Nathalie Etoke

é professora associada de Estudos Francófonos e Africanos no Centro de Pós-Graduação, CUNY. Ela é especialista em literatura e Cinema da África subsaariana francófona, estudos queer na África e no Caribe e pensamento existencial africano. Suas pesquisas examinam as lutas em andamento pela justiça social e liberdade para os povos de ascendência africana ao redor do mundo, explicando as consequências da escravidão racial, do colonialismo e da violência sexual na longa duração – desde 1492 – do imperialismo. Ela é autora de *L'Écriture du corps féminin dans la littérature de l'Afrique francophone au sud du Sahara* e *Melancholia Africana l'indispensable dépassement de la condition noire* (2010), que ganhou o Prêmio Franz Fanon 2012 da Associação Filosófica do Caribe e ganhou tradução em inglês em 2019 – com apresentação de Lewis Gordon – *Melancholia Africana: The Indispensable Overcoming of the Black Condition*. Em 2011, dirigiu *Afro Diasporic French Identities*, um documentário sobre raça, identidade e cidadania na França contemporânea.

Referências

- ETOKE, Nathalie. **Melancholia Africana: The Indispensable Overcoming of the Black Condition**. Rowman & Littlefield, 2019.
- _____. La France contemporaine face au défi de la créolisation. **Journal of French and Francophone Philosophy**, v. 25, n. 2, 2017.
- _____. Images de soi, discours sur soi et conscience de soi: Afro Diasporic French Identities (2011). **Nouvelles Études Francophones**, v. 33, n. 1, p. 88-105, 2018.
- _____. Mariama Barry, Ken Bugul, Calixthe Beyala, and the politics of female homoeroticism in sub-Saharan francophone African literature. **Research in African Literatures**, p. 173-189, 2009.
- _____. "Sometimes race is a veil': professor Nathalie Etoke interrogates the notion of race in 'shades of black". Disponível em: <<https://gc.cuny.edu/News/All-News/Detail?id=59447>>.
- Consultado em: 31/03/2021.

KOSTMAYER, Samantha. Motivational Melancholia: Nathalie Etoke's Rethinking of Subjective Agential Praxis. **Journal of World Philosophies**, v. 5, n. 1, 2020.

GORDON, Lewis. "For/giving and Other Existential Challenges in Nathalie Etoke's Melancholia Africana". Disponível em: <<https://blog.apaonline.org/2019/05/14/for-giving-and-other-existential-challenges-in-nathalie-etokes-melancholia-africana/>>. Consultado em: 14/05/2019.

Herman Lodewyckx e a filosofia como hermenêutica da situação existencial africana*

A filosofia africana exige que se considere a reinvidicação de universalidade⁸³ (*quod*, se refere ao que se faz) e que, ao mesmo tempo, ela se vincule ou responda ao seu contexto de uma tradição particular (*quid*, que trata de como se faz).⁸⁴ Teríamos assim uma tensão contínua e produtiva entre o fato de praticarmos filosofia e a forma como a praticamos, o que desvela um projeto contínuo que envolve um contexto existencial. Para **Herman Lodewyckx**, que em 1981 trabalhava como professor de filosofia na Universidade de Kinshasa em Zaire (atual República Democrática do Congo), o encontro com a filosofia africana se deu de forma existencial, colocando em questão o sentido mesmo daquilo que identificava como filosofia.

A hermenêutica, como descrita por H. G. Gadamer, é uma ferramenta com a qual Herman Lodewyckx procura desenvolver um diálogo intercultural e se aproximar da filosofia africana. Deste modo, se afasta da perspectiva turística e exótica (denunciada por Mudimbe), buscando reconhecer as diferenças de pressupostos que

* <https://doi.org/10.51795/9786526508268267276>

⁸³ Nessa comunicação de 1982 o professor Herman Lodewyckx se afasta da exigência de Paulin Houtondji de que a filosofia africana estaria em textos filosóficos escritos por africanos. Lodewyckx se alinha com o congolês Tshiamalenga Ntumba e o senegalês I. P. Laléyé, afirmando que no contexto africano o termo “filosofia” deve ser atribuído por *analogia*, o que exige certo acordo sobre as exigências do discurso filosófico para que não se banalize seu sentido (quando se diz que “todos” naturalmente são filósofos inconscientes).

⁸⁴ Nesse sentido, o autor se alinha com as palavras de K. Wiredu: “O trabalho do filósofo é parte de uma determinada tradição, se e somente se, for produzido dentro do contexto dessa tradição ou se for retomado e utilizado nela” (WIREDU citado por Lodewyckx, 1982).

desafiam o processo de conversação e construção de consensos, como explica o autor: “Na África subsaariana onde encontramos predominantemente a cultura da oralidade, existem histórias, rituais e objetos que formam expressões mais pronunciadas do que os textos. Eles se situam na intersecção do social, estético e religioso (por exemplo, iniciações, adivinhações, máscaras, danças, tambores de fala (!) etc.) e na ausência completa do autor-criador original. Gestos e ritos são feitos e há apenas algumas pessoas, reconhecidas como 'sábias', que às vezes nos dão algumas explicações ou interpretações” (LODEWYCKX, 2015a).

As dificuldades hermenêuticas nesse contexto, que desafiam o logocentrismo eurocêntrico, foram menosprezadas nos julgamentos mais severos quanto ao trabalho dos etnofilósofos. É o caso de Paulin Hountondji quando assevera que

o discurso dos etnofilósofos, sejam eles europeus ou africanos, nos oferecem o espetáculo desconcertante de uma interpretação imaginária sem suporte textual, uma interpretação genuinamente 'livre', embriagada e inteiramente à mercê do intérprete, uma liberdade vertiginosa e inconsciente que se leva a **traduzir** um texto que na verdade não existe e que, portanto, desconhece sua própria **criatividade**. Por essa ação, o intérprete se desqualifica quanto a alcançar qualquer **verdade**, já que a verdade exige que a liberdade seja limitada, que ele se curve a uma ordem que não seja puramente imaginária e que esteja consciente tanto dessa ordem **quanto** de sua própria margem de criatividade. A verdade só é alcançável se a liberdade do intérprete for baseada na natureza do texto a ser interpretado; pressupõe que o texto e o discurso do intérprete permaneçam rigorosamente dentro da mesma categoria, ou seja, o mesmo campo unívoco. A doutrina de Aristóteles sobre os “gêneros do ser” significa exatamente isto (HOUNTONDJI, 1996, p. 189).

Para Lodewyckx não se trata de negar a necessidade de superação da etnofilosofia, mas de recontextualizar, por exemplo, o trabalho de Plácide Tempels e Alexis Kagamé, avaliando-os em seus limites, contexto, contribuição e resultados. A postura de

Hountondji⁸⁵ acaba negando a possibilidade de conversação intercultural ao julgar textos da década de 40 com critérios da década de 70. Ainda assim, precisamos estar atentos para as possibilidades sempre parciais de tradução e a necessidade de não reificar interpretações e de não tomar as filólogas e filósofos africanos como fonte perene de satisfação pelo desejo ocidental pelo exótico. É por esse cuidado que Lodewyckx (2019 e 2021) destaca a dimensão etnofilosófica dos trabalhos de Sophie Olowule e Mogobe Ramose — a primeira com a cultura do Ife e o segundo com a do Ubuntu — que buscam oferecer uma visão generalizadora que valeria para todo o continente africano. Mas esse tipo de abordagem generalizante não é novidade (como em Plácide Tempels ou Marcel Griaule; como nos conceitos de negritude e socialismo africano, de Leopold Senghor; os conceitos de Uhuru e Ujamaa, de Julius K. Nyerere etc.). Esse tipo de visão generalizante foi muito útil como ferramenta política, como exemplo o filósofo belga lembra o ditador Mobutu Sese Seko que “gostava de se referir aos insights dos antropólogos, e especialmente à teoria das forças do padre Tempels, para preencher o conceito de ‘chefe’ como a encarnação do poder do povo e assim sustentar sua ideologia de autenticidade” (LODEWYCKX, 2019).

Nessa breve entrevista o professor Herman Lodewyckx nos dá uma amostra de seu cuidado contínuo para pensar a filosofia africana a partir da interpretação da situação existencial africana.

Como você define a filosofia africana?

Herman Lodewyckx — O conjunto de ideias expressas sobre realidades que envolvem a África e os africanos. Portanto, não sigo a ideia de [Paulin] Hountondji que exige que somente africanos sejam os autores deste filosofar, nem de que essa exista unicamente como textos. Um diálogo filosófico por filme pode ser 'filosofia'

⁸⁵ Paulin Hountondji formou-se em Paris, tendo sido orientando de Louis Althusser, defendeu uma tese sobre a fenomenologia de Edmund Husserl e vivia no Benin, que durante um longo período (de 1974 a 1990) teve governos marxistas.

quando aqueles que dialogam trazem argumentos em suas opiniões. Finalmente, voltamos desse modo a Sócrates, mas existem outros “tipos de sábios” no mundo. Esse é o primeiro rascunho de uma resposta.

Entretanto, uma nota: na realidade, só consideramos "filosofia africana" aquela que diz respeito à África subsaariana e se deve falar de uma filosofia negra-africana, uma vez que a filosofia do Norte e Leste da África é mais uma filosofia árabe-islâmica.

Além disso: a filosofia (negro)africana não está mais limitada aos filósofos que vivem no continente africano, mas há filósofos que emigraram para os Estados Unidos, Canadá, Europa... que ministram cursos de filosofia africana. Assim, falamos de uma filosofia 'Africana', ou seja, que engloba o mundo africano no mundo. Assim, também a diáspora africana no Brasil e no Caribe.

Como você entrou em contato com a filosofia africana?

Como professor de filosofia no Zaire, de 1980 a 1983, aprendi com jovens colegas. Após um ano de estudo e reuniões, eu mesmo fui obrigado a ministrar esse curso, com prazer. Essa foi a época em que o departamento de filosofia em Kinshasa era o centro que gerava deslumbramento na filosofia africana. Entretanto, outros centros de interesse surgiram na África com a publicação de livros e revistas, embora nem sempre seja fácil defender essa disciplina nas realidades africanas, que exigem soluções para problemas concretos, em vez de respostas provisórias para questões filosóficas e muitas vezes abstratas.

Quando voltei à Bélgica, pude retomar o ensino da filosofia africana, das religiões tradicionais africanas, e dar palestras, publicar artigos em revistas ou livros.

Em um primeiro momento, a busca pela identidade foi o mote para o desenvolvimento da filosofia africana. Essa busca está ultrapassada?

Você já colocou três termos que exigem alguma explicação.

Tudo depende de como você define "**inicialmente**". Para alguns autores, a filosofia africana começa no Egito antes de nossa era, influenciando os primeiros filósofos gregos. Por outro lado, acabo de ler um artigo que diz que a filosofia africana começa nos Estados Unidos com os pensadores afro-americanos que influenciaram os panafricanistas. Há também o movimento de negritude da década de 1930.

Mas estou convencido, juntamente com outros autores africanos, que o padre Tempels foi o pioneiro da filosofia (negro)africana com seu pequeno livro **La Philosophie Bantoue**, que influenciou muitos outros a assumirem seu projeto em outro contexto geográfico, como fizeram muitos críticos que o denunciaram como etnofilosofia. Pode-se criticar muitos pontos no texto de Tempels, mas não se pode ignorá-lo. É um bom ponto para explicitar a posição de uma pessoa no debate sobre a questão da filosofia africana.

Depois há a questão da **busca por identidade**. É claro que a busca das fontes da cultura africana, e, portanto, da filosofia, é sem dúvida uma busca das fontes da própria identidade: quem somos nós? Somos herdeiros dos antigos egípcios, núbios? Ainda existem traços [de sua influência] em nossas culturas contemporâneas na África? O que a colonização fez para interromper nossas culturas pré-coloniais? Mesmo a elaboração de uma 'filosofia' de negritude ou uma 'filosofia' panafricana, uma 'filosofia' da Personalidade Africana, é uma indicação dessa busca. Da mesma forma, toda a discussão filosófica que J.P. Sartre iniciou sobre "a existência preceder a essência" é uma discussão muito real para a identidade africana. Seguindo uma cultura de colonização que queria determinar esta essência 'africana', mas (infelizmente?) retomada por L.S. Senghor ao descrever a essência africana, ou melhor, a essência da alma negra através da emoção, ritmo, dança... em oposição à alma europeia que seria a mente racional. **A Filosofia Bantu** de Tempels desempenha um papel nisso, querendo devolver a humanidade aos congolezes desumanizados pelo colonialismo secular e religioso. A essa pergunta devemos acrescentar a

oposição que joga em muitas discussões sobre identidade individual e identidade comunitária. A última seria a essência dos africanos, a primeira dos ocidentais ou dos europeus.

Finalmente, há o termo "**desenvolvimento**" na filosofia africana. É também um termo muito discutido em termos de desenvolvimento econômico e social. O que entendemos por esse termo? Mas, para alguns autores, há também a questão de uma certa filosofia africana que é contrária ao desenvolvimento. Ao descrever uma filosofia tradicional africana, como o padre Tempels expressou em seu livro, esta filosofia é precisamente um obstáculo ao desenvolvimento. O ímpeto para o desenvolvimento vem normalmente dos jovens. Mas na ordem hierárquica das forças vitais, os jovens têm que ouvir os mais velhos... Embora a filosofia das forças vitais seja apresentada como uma filosofia de dinamismo contra uma filosofia ocidental estática, o dinamismo no mundo vem do mundo ocidental e não — ou de forma insuficiente — da África. Portanto, é claro que os filósofos africanos devem estar conscientes de seu papel como filósofos nas sociedades africanas: devem confirmar as tendências tradicionalistas ou devem apoiar os esforços para o desenvolvimento de seu país, do continente africano, apresentando argumentos críticos contra tudo o que impele a África para a estagnação, miséria, violência, pobreza... e em que sentido? Que elementos da cultura (tradicional) devem ser retidos no mundo moderno? Devemos imitar os desenvolvimentos do mundo ocidental ou devemos procurar nossas próprias linhas e direções? E atualmente, não é mais uma questão de influências ocidentais, mas também a questão da presença chinesa e russa na África, sem esquecer o desafio colocado pelos fundamentalismos islâmicos e grupos pseudo ou quase religiosos que influenciam o pensamento e a mentalidade das pessoas.

A pesquisa não é, portanto, obsoleta quanto ao desenvolvimento da filosofia na África ou no mundo africano, se os pensadores (homens e mulheres!) sempre têm a realidade concreta diante de seus olhos, tanto no estudo do mundo passado como do presente,

tanto as fontes africanas como as fontes dos filósofos ocidentais ou mesmo asiáticos.

Mas a questão mais importante a esse respeito é onde encontrar os recursos para os departamentos realizarem esses estudos, tanto em termos de dinheiro quanto de pessoal.

Enquanto isso: a filosofia africana está evoluindo. Isso é diferente de dizer “está se desenvolvendo”. Desenvolver implica uma orientação (assim avaliada, baseada em valores a serem explicitados), enquanto que “evoluir” simplesmente é uma declaração sem julgamento. Esta é outra questão: estamos deixando a filosofia africana para o desenvolvimento ou para a evolução?

Em sua perspectiva, quais são as questões que movem a filosofia africana hoje?

Você já pode adivinhar a resposta a partir do que disse anteriormente: um olho na realidade africana, outro olho no desenvolvimento da filosofia sobre esse assunto, incluindo suas relações com outras disciplinas das ciências humanas e sociais. Em última análise, serão questões muito universais, mas desafiadas pela realidade africana: justiça e injustiça, identidade, solidariedade, violência e paz, indivíduo e comunidade, cidadania e nação, papel da religião, relação com a natureza e meio ambiente, identidade sexual, relação tradição-modernidade etc.

Como você vê os argumentos sobre feminismo e mulherismo (*womanism*) em relação à filosofia africana? Como a filosofia africana lida com as questões de gênero e identidade sexual?

Ah! Os filósofos estão agora descobrindo que eram, em sua maioria, homens. Eles se esqueceram de dar voz às mulheres. Tanto em termos dos sujeitos, quanto das pessoas em seus institutos. Estreitamente relacionado a isso está o problema do poder. Isso deve ser adicionado à lista da pergunta anterior. Felizmente, há uma mudança em andamento a esse respeito. As publicações estão saindo em periódicos e editoras. Mas não

esqueçamos que não se trata apenas da questão da mulher: são todas as pessoas da comunidade que sofrem com o abuso de poder, intencionalmente ou não, institucionalmente ou individualmente. Estou pensando na questão de pessoas com albinismo, jovens consideradas bruxas nas cidades, homossexuais, pessoas que são consideradas "estrangeiras" por seu comportamento ou situação. Quais são os preconceitos em jogo aqui? Eles são baseados em conceitos religiosos ou metafísicos?

Dos filósofos africanos que você conheceu pessoalmente, quem é o mais importante em sua opinião?

Pessoalmente, conheci o prof. I. P. Laléyè e Tshiamalenge Ntumba em Kinshasa e o prof. S. B. Diagne em Paris. E recentemente, pela Internet, alguns colegas de Burkina Fasso, Costa do Marfim e Benin.

Quem é o seu filósofo africano preferido?

Há vários, especialmente os filósofos críticos: P. J. Hountondji, V.Y. Mudimbe, S.B. Diagné etc. Suas análises são instigantes.

O Brasil é o país com a maior população negra fora da África. No entanto, no diálogo da filosofia africana, as vozes dos Estados Unidos e do Caribe são geralmente mais ouvidas que as do Brasil. Esse também é um problema comum em relação à África de língua portuguesa. Na prática, as fronteiras linguísticas são divisões para a filosofia africana ou é possível articular uma unidade que leve em conta esses espaços?

Finalmente, estou feliz por poder acompanhar os desenvolvimentos graças ao inglês e ao francês que compreendo. O português é mais difícil para mim. O inglês e o francês permitiram que filósofos africanos se fizessem ouvir através das fronteiras nacionais, embora a influência das metrópoles coloniais no sistema educacional e na cultura filosófica desempenhe um papel enorme. A mesma fronteira foi erguida em relação aos países de língua portuguesa. Assim, as discussões filosóficas entraram nesses países tardiamente. Pude visitar Moçambique alguns anos atrás

para ver esse fenômeno. Tenho a impressão de que alguns autores ainda estão no nível da etnofilosofia, sem conhecer as críticas a esse ramo. E tenho um pouco de medo de que o desenvolvimento de uma filosofia afro-brasileira siga a mesma direção. Assim, corremos o risco de perder a relevância de nosso filosofar se permanecermos em uma filosofia "coletiva, unânime e essencialista", como advertiram Hountondji, Towa e muitos outros críticos dessa orientação. Isso seria uma hipoteca do futuro de uma filosofia que pode servir ao povo e também jogar nas mãos de demagogos políticos, que abusam da fraca educação do povo para impor essas ideias para manter seu poder. Minha experiência no Zaire, na época, é muito clara nesse ponto. O ditador Mobutu podia facilmente provar seu papel como líder, baseando-se nos textos da **Filosofia Bantu** do padre Tempels...

Mas... para poder realmente elaborar uma filosofia africana, é preciso tentar fazer dela uma filosofia afrofônica, ou seja, em uma língua africana. Eu não conseguiria compreender, mas é importante tocar realmente a realidade africana em uma língua africana. Descobriremos uma enorme riqueza, já que alguns conceitos são "intraduzíveis". Ao explicá-los, já estamos filosofando, como demonstra o projeto de B. Cassin (O dicionário dos Intraduzíveis).⁸⁶

Herman Lodewyckx

ensinou filosofia no Zaire (hoje República Democrática do Congo), onde se familiarizou com a filosofia africana e com os filósofos africanos. Desde 2008 é professor convidado de Filosofia Africana e Religiões Tradicionais Africanas na Faculdade de Estudos Religiosos Comparados na Antuérpia.

Referências

⁸⁶ Veja a versão em português: CASSIN, Barbara; SANTORO, Fernando; BUARQUE, Luisa. **Dicionário dos intraduzíveis –Vol. 1 (Línguas): Um vocabulário das filosofias**. Autêntica, 2018.

LODEWYCKX, Herman. **Hermeneutics in intercultural horizons using HG Gadamer**. Applied to the problem of African philosophy. 2015a.

_____. **Philosopher. Une réflexion métaphilosophique sur une pratique philosophique, avec une visée particulière sur une pratique philosophique potentielle dans l'Afrique contemporaine**. Communication présentée au Colloque Interdisciplinaire. *"Théologie, Philosophie et Cultures africaines"*, Kinshasa, 31 de julho, 1982.

_____. Le Père Prof. Alfons J. Smet (1926-2015). **Acta comparanda**, v. 26, p. 105-109, 2015b.

_____. "Moet "Afrikaanse filosofie" onze Westerse hang naar exotiek voldoen? Revisited". **Acta Comparanda XXX**, jun. 10, 2019.

_____. Moet "Afrikaanse filosofie" onze westerse hang naar exotiek voldoen?. **MOI***. 30/05/2017. Disponível em: <<https://www.mo.be/opinie/moet-afrikaanse-filosofie-onze-westerse-hang-naar-exotiek-voldoen>>. Consultado em 28/09/2021.

HOUNTONDJI, Paulin J., **African Philosophy: Myth & Reality**. Bloomington, IUP, 1996.

Issiaka-P. L. Lalèyê e a restituição da filosofia africana*

se é verdade que um filósofo é, antes de tudo, um pensador, não se segue de modo algum que um pensador é necessariamente um filósofo. (LALÈYÊ, 2004).

O filósofo **Issiaka-Prospér L. Lalèyê**, já na década de 70, deu para a filosofia africana uma valiosa contribuição ao se utilizar da fenomenologia para mostrar o vazio da querela sobre a existência da filosofia africana, tomando essa mesma como uma atividade que tratou de exercer. Mergulhando na cultura yoruba, debatendo o desenvolvimento, humanismo ou religiosidade africana, Lalèyê⁸⁷ mantém uma radicalidade em seus questionamentos que não deixam de considerar a “comunidade de destino de todos os seres humanos que habitam a Terra”. Uma longa citação pode ajudar a mostrar como seu questionamento põe em dúvida a própria sabedoria da filosofia em abordagens acomodadas e preguiçosas:

Toda a humanidade vibra como uma gigantesca teia de aranha ao menor solavanco que a afeta. Os mineiros da Zâmbia ou de outros lugares já podem saber que o cobre que estão cavando ao preço de seu sangue e suor serve não apenas para fazer fivelas de cinto ou engenhocas eletrônicas, mas também pode matar mulheres, crianças e idosos no sul do Vietnã ou nas margens do Jordão.

Se essa ideia chegasse até eles, os africanos certamente não se enganariam em enviar os engenheiros, médicos, professores, missionários e os conselheiros técnicos dos exércitos que vêm em auxílio à África de volta ao

* <https://doi.org/10.51795/9786526508268277288>

⁸⁷ Em seu livro **La Conception de la Personne dans la Pensée Traditionnelle Yoruba**, diferentemente dos autores que lhe antecederam, propõe uma divisão em três níveis do cosmos iorubá: além do aiyé (terra) e o òrum (céu/), descreve o ilè (a mãe terra) como a fonte do poder vital.

seu país para descobrir primeiro o que realmente querem. É toda a humanidade que é chamada a redefinir-se, a ajustar-se dentro de uma síntese original de sua crença, conhecimento, dizer e fazer.

Ainda hoje, e mesmo que a filosofia deva renunciar a ser a exposição de um sistema, ela ainda pode reivindicar e tentar ser a indicação de um método de salvação. Pois se as capitais não têm mais a ilusão de serem o centro do mundo e se a própria Terra percebe que é um mero grão de poeira sobrevivendo milagrosamente em uma galáxia vizinha a inúmeras outras galáxias, significa que cabe a todas as pessoas dizer qual o uso que farão de sua liberdade e qual o destino que pretendem escolher.

Mas se em tal momento a filosofia ainda ouve confusamente o chamado e doravante duvida mais do que qualquer outra pessoa pensaria em duvidar dele, [é que os filósofos e as filósofas] são ainda e acima de tudo os profetas da desgraça e os eruditos autoindulgentes, dos quais todos deveriam desconfiar. (LALÈYÊ, 2004).

Se afastando dos lugares comuns sobre cultura, desenvolvimento e sobre a própria filosofia africana, a volta as coisas mesmas promovida por Issiaka Lalèyê se dá de modo um pouco diverso daquela promovida pela fenomenologia de Husserl. O autor propõe uma *fenomenologia evocativa* em que o conhecimento é tomado como “construído e co-construído por sujeitos humanos inter-relacionados no tempo e no espaço”. Por isso mesmo, sua proposta não é de uma redução, mas de uma restituição ou restauração do fenômeno, reconhecendo que o conhecimento é co-nascimento (ou seja, tem um contexto relacional prévio) e que o homem, quando tomado como objeto de conhecimento, deve ter seu *status* de sujeito preservado (2017). Não podemos fazer jus aos detalhes dessa abordagem nesta apresentação, mas podemos ressaltar os resultados não reducionistas que tal postura gera, como ressaltou o filósofo camaronês Jean-Godfrey Bidima, para quem Lalèyê “não cai no reflexo dicotômico e infame, valorizando os filósofos por um lado e, por outro, estigmatizando os etnofilósofos. Através de respostas claras a problemas complexos, ele demonstra o desejo de filosofar”. Essa mesma força descrita por Bidima aparece nesta entrevista que gentilmente o professor Lalèyê nos concedeu.

Como você define a filosofia africana?

Issiaka-P. L. Lalèyê — A fim de nos familiarizarmos com a ideia de “filosofia africana”, podemos reduzir o número de principais acepções a duas. Isto não excluiria as diferentes variações às quais estes dois significados podem levar quem quiser examinar em profundidade a realidade da prática filosófica na África. Da mesma forma, pode ser conveniente orientar o primeiro desses significados para o passado e o segundo para o presente. Poderíamos assim falar de uma filosofia tradicional africana, por um lado, e, por outro, de uma filosofia africana atual. E, longe de serem radical e mutuamente excludentes ou opostas, o tradicional e o atual só podem manter laços de determinação. A complexidade dessas ligações variará de acordo com o aspecto do tradicional e do atual que se optar por examinar. Assim, pressuponho que ninguém pode estabelecer uma divisão estanque entre a filosofia africana de ontem e a filosofia africana de hoje.

Em alguns aspectos, pode-se começar dizendo que a filosofia africana de ontem era uma filosofia sem filósofo! Naturalmente, isso seria apenas uma brincadeira. Mas teria a vantagem de nos lembrar que devemos levar em consideração o aspecto cultural desses dois significados da filosofia africana. Basta dizer que é a palavra filosofia e seus principais derivados que induzem o desejo de ter uma definição da filosofia africana. No entanto, essa palavra não pode ser dissociada de certos eventos sócio-históricos. Um estudo metuculoso desses eventos poderia proporcionar àqueles que o desejarem acesso ao que foi — e ainda é — a filosofia da África no passado. Estudar em detalhes as dimensões sociais e históricas da filosofia da África no passado significa que se deve ter paciência para usar as ferramentas disponíveis hoje para o conhecimento da história, da sociedade e da cultura a fim de abordar a realidade da filosofia da África no passado.

De fato, a filosofia da África de ontem está dispersa e velada nos idiomas, nos conhecimentos e até mesmo nas numerosas, diversas e múltiplas práticas dessa África que, em certo sentido, não existe mais, mas que, em outro sentido, nunca deixou de existir.

Ao contrário da filosofia da África de ontem, a filosofia da África de hoje existe e é praticada por estudantes de filosofia e filósofos estabelecidos, todos eles caracterizados por sua alta consciência da filosofia. Aqueles que lidam com esta filosofia da África de hoje são, portanto, identificáveis e suas produções orais ou escritas circulam nos espaços sociais africanos nos quais os africanos de hoje levam suas vidas concretas. Consequentemente, é através de artigos, livros e teses, que estão se tornando cada vez mais numerosos e perspicazes, que esta filosofia da África atual se manifesta. Ela tem a particularidade de ser praticada por filósofos africanos que estão agora em contato constante e às vezes próximo com filósofos de outros horizontes culturais; isso faz do filósofo africano atual um pensador que está muito mais preocupado em ser ouvido pelo filósofo em geral do que pelo filósofo africano em particular.

Como podemos ver, a definição da filosofia africana é inevitavelmente uma tarefa complexa, se podemos afirmar que se pode definir uma filosofia continental, nacional ou mesmo étnica, para não dizer racial. Pois, assim como na filosofia em geral, só se pode satisfazer com uma definição geral que se eleva acima das sutilezas das filosofias produzidas por indivíduos historicamente identificáveis e localizáveis, assim a definição de uma filosofia africana em geral só pode pairar sobre as filosofias elaboradas por indivíduos africanos treinados em filosofia, praticando a profissão de filósofo e cujas teorias e doutrinas são cada vez mais sutis, numerosas e ocasionalmente meritórias.

Consequentemente, a filosofia africana, seja a de ontem ou a atual, não está em nenhum outro lugar senão nas práticas filosóficas africanas de ontem, que são indissociáveis das práticas filosóficas africanas de hoje. E, na impossibilidade de definição dessas filosofias, só se pode ter uma ideia aproximada delas mergulhando na cultura africana de hoje, por um lado, e, por outro, explorando as produções filosóficas africanas atuais.

Como você entrou em contato com a filosofia africana?

Em certo sentido e como qualquer africano, meu contato com a *filosofia africana* remonta ao meu nascimento! Mas sua pergunta é mais sobre meu contato consciente, ou, mais precisamente meu contato com escolas, já que, mesmo antes de chegar à idade de ir para escola, o pequeno africano já está em contato com a filosofia africana...

Foi durante o ano em que eu estava prestes a tirar meu bacharelado (1963) que entrei em contato com a filosofia africana. Nosso professor de filosofia veio à aula com seu exemplar de **La philosophie bantoue** do Reverendo Padre Placide Tempels e leu para nós várias páginas desse livro, que agora é incontornável para qualquer pessoa interessada na filosofia africana, quer essa filosofia seja considerada em seu aspecto tradicional e “pré-filosófico” ou se se tenta ter uma ideia dela com base na prática da filosofia na África atual. Esse professor de filosofia, que não era ele mesmo africano, nos ofereceu a possibilidade de mostrar nosso interesse no que ele acabara de nos dizer, fazendo-lhe as perguntas que nos viessem à mente...

Esse primeiro contato com a filosofia africana foi, portanto, indireto. Mas pouco depois, e em particular em 1967, tive a oportunidade de olhar muito mais de perto o livro de Placide Tempels, quando iniciei a pesquisa que levaria à minha tese de doutorado sobre a *noção da pessoa* no pensamento *yoruba*. Como a noção de pessoa está na encruzilhada de várias ciências humanas que vão da antropologia e sociologia à ontologia, psicologia, moralidade e metafísica, tive que me certificar da orientação filosófica do pensamento africano em geral e do pensamento *yoruba* em particular.

Formei-me em 1963 com um bacharelado em ciências experimentais e meus professores me selecionaram para estudar física e química ou medicina na universidade. Mas eu decidi estudar filosofia! Devemos assumir que meu encontro-descobrimto da filosofia africana, através do livro de Placide Tempels, foi a causa dessa mudança de orientação? Acho que não posso descartar totalmente a possibilidade.

Em um primeiro momento, a busca pela identidade foi o mote para o desenvolvimento da filosofia africana. Essa busca está ultrapassada?

Acho bastante normal que as sociedades que foram submetidas à escravidão por vários séculos e à colonização por algumas décadas estejam preocupadas com sua identidade. Mas as duas guerras mundiais ofereceram à maioria dos países colonizados novas experiências e novas perspectivas em relação às quais podemos compreender o vasto movimento que foi e continua sendo a negritude. E como esse movimento era literário, antes de ser artístico e político, não é surpreendente que Alioune Diop, fundador da *Présence Africaine*, foi a Léopoldville (Kinshasa) para obter permissão para que o livro acima mencionado de Placide Tempels fosse retraduzido para o francês e publicado pela editora *Présence Africaine*.

Assim, o interesse pela filosofia africana estava tomando forma e consciência numa atmosfera de recuperação da identidade africana, o que fez com que a filosofia como tal aparecesse como um componente da identidade cultural em geral e da identidade africana em particular. Isso deu origem a um certo mal-entendido que continua a existir entre muitos pensadores africanos. Esse mal-entendido consiste em acreditar e fazer as pessoas acreditarem que uma filosofia pode ilustrar, demonstrar e, se necessário, até mesmo defender uma identidade cultural.

Mas, em minha opinião, há aqui um grave mal-entendido: pois é somente a contragosto que uma filosofia pode servir para ilustrar, demonstrar ou mesmo defender uma identidade cultural. A contragosto, porque em sua natureza e por sua vocação original, a filosofia aspira à universalidade. Não quer se confinar a nenhuma cultura, por mais bela e grandiosa que ela seja. Assim que ela é elaborada por seu autor francês, inglês, grego, árabe ou africano, a filosofia se liberta dele e se afasta para conquistar outros pensadores individuais e investir outras culturas que, por sua vez, a levarão cada vez mais longe!

É por essa razão que, se é verdade que na época de sua tomada de consciência e de seus primeiros esboços, a prática filosófica africana atual parecia vir no momento certo para ilustrar e defender a identidade africana, devemos ter a coragem de dizer hoje que os filósofos africanos, entre os quais há vários que continuam a perscrutar as inúmeras dobras das culturas africanas a fim de encontrar filosofias autênticas, não menos aspiram a ser ouvidos e compreendidos pelos filósofos de todo o mundo e, ao fazê-lo, afastar-se de suas próprias culturas para investir em outras culturas. A busca da identidade africana está, portanto, longe de ser obsoleta. Pode até ser que esta busca de identidade ainda não tenha compreendido até que ponto ainda precisa se armar, se organizar e lutar para que as culturas africanas possam ocupar o lugar que lhes cabe no concerto de culturas. A *Declaração da UNESCO sobre Diversidade Cultural* (2001),⁸⁸ a *Convenção da UNESCO para a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais* (2005) e a *Carta da Renascença Cultural Africana* (2006), para mencionar apenas esses três documentos, são agora delimitações do quadro dentro do qual é possível para aqueles que desejam trabalhar por sua própria identidade cultural, fazer isso sem necessariamente pisar ou desconsiderar a identidade cultural de outros seres humanos. Entretanto, mesmo que uma determinada filosofia, por alguns de seus aspectos concretos, possa bem servir para ilustrar uma certa identidade cultural e se a sagacidade filosófica como tal pode ser associada a uma defesa e ilustração de uma certa identidade cultural — num dado momento de uma certa história — deve ser entendido que a filosofia, como tal em sua natureza e por sua vocação original, não é subserviente a nenhuma identidade cultural em particular!

⁸⁸<http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CLT/diversity/pdf/declaration_cultural_diversity_pt.pdf>.

Em sua perspectiva, quais são as questões que movem a filosofia africana hoje?

A fim de reagir — se não responder — à sua pergunta, permita-me fazer quatro observações a título de introdução:

- Depois de ter debatido mais ou menos ruidosamente sobre se existia ou não uma filosofia africana, a prática filosófica africana de hoje dá a clara impressão de estar adormecida;
- A filosofia africana parece estar adormecida nas sociedades africanas em quase toda parte, exceto nas escolas secundárias e universidades, especialmente nas faculdades ou UFRs de literatura que geralmente abrigam departamentos e/ou seções de filosofia;
- Mesmo nas universidades onde a filosofia é ensinada, a filosofia africana ainda não tem o lugar que poderia ter se a questão desse lugar fosse levada a sério;
- Em nenhum lugar da África, no momento, pode-se ver os contornos de uma escola de pensamento dirigida por africanos com uma formação filosófica; mesmo que em todos os lugares existam indivíduos que parecem estar satisfeitos no isolamento ou que só concordam em se cercar de pessoas que se abstenham de contradizê-las.

Dadas as observações acima, não é fácil dizer qual questão(s) é ou está(ão) movendo a filosofia africana hoje.

E ainda assim, abundam as questões sobre as quais um pensador africano com formação filosófica poderia refletir sem ter a impressão de desperdiçar seu tempo. Sem querer enumerá-las exaustivamente, podemos citar, a título de ilustração, o desenvolvimento, a religião, a arte, a vida política e a modernidade em seus diversos aspectos. É de se esperar, portanto, que os filósofos africanos se preocupem com aquilo que aflige seus concidadãos.

Como você vê os argumentos sobre feminismo e mulherismo (*womanism*) em relação à filosofia africana? Como a filosofia africana aborda as questões de gênero e identidade sexual?

O feminismo e o mulherismo não parecem preocupar os pensadores africanos filosoficamente treinados, a menos que alguns deles abordem uma ou outra dessas questões dentro do quadro necessariamente fechado e restrito do ensino médio ou universitário.

Mas, mais fundamentalmente, o pensamento tradicional africano se assemelha à maioria das sociedades tradicionais em outras partes do mundo: o patriarcado domina e a falocracia é um lugar comum! Mas as coisas estão mudando, e mudando rapidamente. É por isso que os filósofos africanos fariam bem em acompanhar os tremores de mudança que estão ocorrendo aqui e ali em seus respectivos ambientes sociais.

Dos filósofos africanos que você conheceu pessoalmente, quem é o mais importante em sua opinião?

Acho que é muito cedo para nomear o filósofo africano mais importante! Entretanto, dos que conheci pessoalmente, aquele que mais me impressionou foi Alexis Kagame (1912-1981). Poeta, linguista e historiador tanto quanto filósofo, Kagamé escolheu focalizar um dos aspectos mais significativos da relação de qualquer filosofia com a cultura do filósofo que a produz em sua qualidade de produtor de pensamento; a saber, o aspecto linguístico. Pois, assim como foi através de um retorno à linguística em geral e à fonologia em particular que Claude Lévi-Strauss deu à etno-antropologia a orientação vigorosa e positiva para a ciência, que foi a contribuição do estruturalismo, da mesma forma, usando habilmente a noção de iniciadores da cultura, Kagame pacientemente destacou os fundamentos filosóficos das línguas bantu, ou seja, de todas as línguas africanas nas quais o singular do homem é chamado de *muntu* e o plural *bantu*. Dois livros publicados com 20 anos de intervalo — o primeiro dos quais foi apenas sua tese de doutorado em filosofia — detalham as principais intuições de Kagame sobre a filosofia que, segundo ele, presidiu originalmente a elaboração das principais noções constitutivas do pensamento bantu.

Os respectivos títulos desses dois livros são suficientes para dar uma ideia do importante trabalho realizado por Kagamé e sugerir como pode ser interessante seguir esse autor em sua tentativa de lançar luz sobre os arcanos de uma filosofia africana que pode ser considerada como "tradicional" ao mais alto grau. O primeiro é intitulado **La philosophie bantou-rwandaise de l'Être** (Bruxelas, 1956) e o segundo **La philosophie bantou comparée** (Paris, 1976).

Quem é o seu filósofo africano preferido?

Para poder dizer qual filósofo africano preferido, proponho que me seja permitido distinguir entre o *africano filósofo* e o *filósofo africano*; pois enquanto Alexis Kagame é o africano filósofo que mais me impressionou, meu filósofo africano preferido é Alfons Josef Smet (1926-2015).

De fato, Padre Smet manifestou sua africanidade pela seriedade e coragem com que se comprometeu a voltar às origens mais anódinas e aparentemente insignificantes da filosofia africana primitiva; isso o levou a procurar e reunir os esboços e as origens de um pensamento africano de orientação filosófica *in statu nascendi*, ou seja, no processo de nascimento.

O Brasil é o país com a maior população negra fora da África. No entanto, no diálogo da filosofia africana, as vozes dos Estados Unidos e do Caribe são geralmente mais ouvidas que as do Brasil. Esse também é um problema comum em relação à África de língua portuguesa. Na prática, as fronteiras linguísticas são divisões para a filosofia africana ou é possível articular uma unidade que leve em conta esses espaços?

Como descrevi ao responder à pergunta sobre identidade, a diversidade de idiomas não constitui um obstáculo à prática filosófica. Independentemente de suas línguas de origem, os filósofos que se preocupam em revelar as racionalidades subjacentes a todo pensamento e ação humana comunicam suas evidências uns aos outros, debatem-nas livremente e, ao fazê-lo,

traçam ou reforçam os caminhos que a razão humana segue, independentemente de sua cor ou país.

Entretanto, as condições concretas nas quais cada sociedade se manifesta e mantém sua preocupação com a racionalidade não são estritamente as mesmas em cada contexto sócio-histórico. Concretamente, o despertar para a filosofia e a iniciação à prática da reflexão filosófica como uma atividade não estão no mesmo estado em diferentes países. Assim, alguns sistemas escolares colocam a atividade filosófica no final do ensino médio, o que significa que qualquer pessoa que tenha estudado até o final do ensino médio teve a oportunidade de encontrar a filosofia; enquanto outros países reservam a filosofia para aqueles que vão para a universidade e, nesse caso, apenas alguns estudantes têm a oportunidade de encontrar a filosofia, de ser iniciados nela e, conseqüentemente, de praticá-la.

É por razões do tipo das mencionadas acima que podemos observar diferenças, por vezes significativas, de um país para outro, de um sistema escolar para outro, quando se trata de observar a presença da prática filosófica na vida social e os resultados desta prática. Conseqüentemente, se observarmos uma diferença na prática filosófica em consequência de um país falar inglês, português ou francês, não precisamos explicar essa diferença por outras causas além daquelas que acabei de mencionar. Ao que sempre será possível acrescentar o fato de que, do ponto de vista político, dependendo se um sistema tolera, encoraja ou protege a liberdade do pensamento individual, a prática filosófica se desenvolverá ou não dentro dele.

Issiaka-Prosper Lalèyê

nasceu no Benin, no contexto de Daomé iorubano, hoje vive e trabalha no Senegal como professor de epistemologia e antropologia na Universidade Gaston Berger de Saint-Louis Senegal; membro da Academia Nacional das Ciências e Técnicas do Senegal; tem trabalhado como especialista junto a UNESCO e a ISESCO. É PhD em Humanidades (Paris V, 1988) e em Filosofia (Friburgo, Suíça, em 1970). Lecionou em várias universidades em Kinshasa (Congo-Zaire),

Nouakchott (Mauritânia) em Lumumbashi (Congo-Zaire) e no Benin. Tem numerosas publicações em vários campos, principalmente nas áreas de filosofia e filosofias africanas, antropologia e religiões africanas, epistemologia, ciências sociais, desenvolvimento e humanismo.

Referências

LALEYE, Issiaka P. "Is there an African philosophy in existence today". In: COETZEE, Pieter Hendrik; ROUX, Abraham Pieter Jacob (Ed.). **The African philosophy reader**. Routledge, 2004.

_____. L. The African Aesthetic Experience: Current Situation and Philosophical View. **Diogenes**, v. 59, n. 3-4, p. 25-29, 2012.

_____. **20 questions sur la philosophie africaine**. Editions L'Harmattan, 2010.

_____. De Quoi Emerger? Une Phénoménologie de l'interrogation. In: **Perspectives Philosophiques-Actes du colloque international**. v. I, Bouaké, 3, 4 e 5 de agosto, 2017. p. 16-36. Disponível em: <<https://www.perspectivesphilosophiques.net/pphspdf/pphs.pdf#page=23>>. Consultado em 05/10/2021.

_____. Le même et l'autre de l'homme. Le savoir aux prises avec la différence. **Rue Descartes**, n. 2, p. 73-91, 2002.

_____. La démocratie en Afrique, encore à construire. Réponse à Armande Désirée Koffi-Kra et à Biléou Sakpane-Gbati. **Éthique publique. Revue internationale d'éthique sociétale et gouvernementale**, v. 13, n. 2, 2011.

Romuald Évariste Bambara e a filosofia africana como Utopia*

Romuald Evariste Bambara é alguém que professa a filosofia africana. Isso é uma constatação que o leitor terá ao ler suas respostas cuidadosas nessa entrevista. Esse professor da Universidade Joseph Ki-Zerbo sabe da necessidade de justificar a utilidade da filosofia africana para Burkina Faso, o que significa repensar termos como desenvolvimento, emergência, progresso e, também, a própria ideia de filosofia que deve ter um sentido utópico. Ao assumir essa necessidade de Utopia, a filosofia de Bambara se direciona para o futuro, para a construção de possibilidades de existência melhores e que estejam enraizadas nos valores locais e não sejam resultado de um tipo de colonialismo mental, econômico e político que restringe o pensamento na repetição.

A entrevista a seguir é uma ótima introdução para o leitor de língua portuguesa, sobre o horizonte atual de questionamentos da filosofia africana francófona. Que sirva como mote para mais diálogos e valorização da filosofia africana!



* <https://doi.org/10.51795/9786526508268289310>

Como você define a filosofia africana?

Romuald Évariste Bambara — Antes de definir a filosofia africana, algumas observações sobre essa noção são necessárias.

A princípio, o uso do próprio termo “filosofia africana” parece problemático, a ponto de se colocar a questão de saber se realmente existe uma “filosofia africana”. A essa pergunta são acrescentadas outras questões, tais como: o epíteto “africano” não é uma aberração? Esse qualificador não anula a noção de filosofia, ou seu uso corre o risco de transformar a filosofia em etnologia, por exemplo? Deve-se admitir que a filosofia abomina os qualificadores. Os epítetos aniquilam a própria essência da filosofia, ou seja, seu aspecto transcendente ou geral. Apesar dessa dimensão da filosofia, a existência da filosofia *européia e americana* foi admitida. Por outro lado, como observa Souleymane Bachir Diagne, há uma forte hesitação, uma dúvida, em rotular a filosofia como *chinesa, indiana, africana etc.*

Para entender melhor o problema do uso da expressão “filosofia africana”, é necessário situá-la em seu contexto. Historicamente, foi o padre missionário belga (e, portanto, um não africano) Placide Tempels que foi o primeiro a provar a existência da filosofia africana contemporânea. Sua obra mais conhecida, *La philosophie bantoue* (traduzida do holandês por A. Rubbens, Paris, Éditions Présence Africaine, publicada pela primeira vez em 1949), é frequentemente considerada como o que inaugura a história da filosofia africana contemporânea, ou melhor, o que terá uma certa influência na ascensão da filosofia africana acadêmica (francófona ou anglófona). Todos os trabalhos acadêmicos sobre a história da filosofia africana se baseiam nesse texto, seja para desenvolver e abraçar seu conteúdo, seja para criticar, refutar ou mesmo relegar seu pensamento do campo da filosofia. Entretanto, o lugar de Tempels na história da filosofia africana contemporânea deve ser qualificado ou relativizado e deve-se reconhecer que o questionamento da existência da filosofia africana contemporânea começou em 1935 com as discussões sobre a negritude iniciadas pelos próprios negros (Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor etc.).

Vários filósofos africanos se propuseram a criticar esta corrente ontológica de filosofia encarnada pelo Reverendo Padre Placide Tempels e pelo Ruandês, Abade Alexis Kagamé. Entre os filósofos críticos, podemos citar o camaronês Marcien Towa, o beninês Paulin Jidenu Hountoudji etc., que acusam os dois religiosos de praticarem a etnofilosofia. Em outras palavras, para esses dois críticos, a filosofia africana é a generalização do pensamento de um determinado grupo étnico para todo o continente. Contos, mitos, lendas, provérbios, canções etc., são os materiais que Tempels e Kagamé usam para construir seus pensamentos. As críticas à corrente ontológica, por sua vez, provocaram um debate entre os filósofos africanos. A etnofilosofia, através de seus defensores, reagiu a essas críticas. Meinard-Pierre Hebga (“Éloge de l’ethnophilosophie”, na *Revue Présence africaine*, nº 123, 1982, p. 20-41) considera que qualquer filosofia, sendo filha de seu “ethnos”, é inevitavelmente etnofilosofia.⁸⁹ Os marfinenses Niamkey Koffi e Abdou Touré acusam Towa e Hountondji de elitismo, de ser da casta centrada no Ocidente (ver “Controverses sur l’existence d’une philosophie africaine”, in *Le Korè*, La revue ivoirienne de philosophie et de culture, Abidjan, Université, 1976, nºs 3et 4). E Hountondji, por sua vez, responde chamando-os de “populistas”. O debate sobre a etnofilosofia é apaixonado na África e obriga os filósofos africanos a se abrirem a tudo relacionado à filosofia (através da interdisciplinaridade) e a reconstituir uma história da filosofia africana.

Além dessa breve história, o que significa a expressão “filosofia africana”? Atualmente, a ideia é abandonar o significado etnográfico da filosofia para designar um sistema de pensamento filosófico específico para os africanos. Mas a questão geral e problemática de “o que é filosofia?” continua tendo lugar. Para

⁸⁹ O autor cita também o trabalho de Pathé Diagne (“L’europhilosophie face à la pensée du négro-africain: suivi de Thèses sur épistémologie du réel et problématique néo-pharaonique” Dakar, Sankoré, 1981) sem a descrição de sua contribuição.

Pierre Hadot, “o problema que o filósofo enfrenta é saber o que é filosofar” (*La philosophie comme manière de vivre: entretien avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Paris, Librairie Générale Française, coleção “Le livre de poche Biblio essais”, 2008, n° 4348, p. 227).

Se a filosofia africana é um sistema de pensamento específico para os africanos, então o que torna a “filosofia africana” única? Como se distingue da filosofia em geral? Deve ser diferente da filosofia em geral? Estas são questões que comprovam a dificuldade em que estamos mergulhados quando tentamos definir a filosofia africana e determinar sua especificidade.

No final dos anos 60 e início dos anos 70, a crítica da etnofilosofia foi associada a um desejo de definir a “filosofia africana”. Os vários discursos dos filósofos africanos procuraram definir rigorosamente a filosofia em geral e construir uma filosofia africana singular. O uso da expressão “filosofia africana” no singular simplifica a complexidade do pensamento e da realidade específica do continente africano. Tal armadilha é típica de todas as declinações nacionais ou culturais da filosofia. De fato, as declinações são redutoras e não nos permitem perceber toda a riqueza da diversidade específica de uma nação ou de uma cultura. A África é plural, com diferentes histórias e experiências, diferentes idiomas etc. A África não é uma realidade geográfica, cultural e homogênea. Portanto, as filosofias africanas são uma expressão da diversidade, mesmo que tenham características comuns.

Por outro lado, o uso da expressão “filosofia africana” no singular permite que ela seja comparada, por exemplo, à filosofia ocidental ou asiática. Essa comparação permite destacar as diferentes características, particularidades das diferentes formas de pensar e de praticar a filosofia. Há assim uma *multiplicidade* de maneiras de filosofar em geral e de filosofar na África em particular.

Paulin Jidenu Hountondji, por exemplo, define a filosofia africana como o conjunto de textos filosóficos escritos por africanos. Tal definição da filosofia africana se baseia na nacionalidade dos autores e em sua pretensão à filosofia ou em sua pretensão de ter escritos filosóficos. O filósofo queniano Henry Odera Oruka critica

Hountondji por ter generalizado em sua definição. Henry Odera Oruka e Kwasi Wiredu, por outro lado, definem a filosofia como uma busca da verdade. A Filosofia compartilha esse objetivo com a ciência. Ambas as disciplinas são, de fato, baseadas em princípios objetivos e racionalmente garantidos.

Sévérine Kodjo-Grandvaux em seu ensaio intitulado *Philosophies africaines* (Paris, Éditions Présence Africaine, coleção “La philosophie en toutes lettres”, 2013), colocando-se na posição de um pensador ocidental pergunta:

O que é que caracteriza o discurso filosófico e permite que a filosofia seja ocidental, africana, mas também asiática e americana? Qual é o denominador comum que faz com que os pensamentos africano, alemão, chinês, grego... sejam todos filosóficos? (ibid., p. 14).

Para responder a tal pergunta, podemos argumentar claramente que a atividade filosófica assume formas particulares, dependendo do contexto. Porque todo discurso filosófico é o resultado de um processo histórico e cultural. E nisso, todo discurso filosófico pretende ser aberto à humanidade.

Além disso, é necessário reconhecer uma dupla filiação da “filosofia africana”, à tradição ocidental e à tradição africana. Essa dupla característica é o que constitui a identidade da “filosofia africana”. Jean-Godefroy Bidima, em seu livro **La Philosophie négro-africaine** (Paris, PUF, coleção “Que sais-je?”, 1995, n.2985), insiste em uma particularidade da abordagem dos filósofos africanos. Suas análises são oportunidades para entortar as filosofias ocidentais. É por isso que vemos um uso africano de autores como Aristóteles, Hegel, Marx etc. Mas Jean-Godefroy Bidima especifica no mesmo livro (*op.cit.*) que ele não está lidando com “filosofia na África”, mas com a filosofia negro africana. Tal abordagem implica em pelo menos duas atitudes. Em primeiro lugar, o uso da expressão “*filosofia negro africana*” desafia a “filosofia na África”.

Pois então articularia uma relação de exterioridade na qual a filosofia, uma realidade estrangeira inflada com seus títulos de nobreza e residência, faria uma escala na África, esperando para continuar sua odisseia uma vez cumprida sua missão e sem se declarar nos costumes das culturas africanas. (Jean-Godefroy Bidima, *La philosophie négro-africaine*, Paris, PUF, Coleção “Que sais-je?”, 1995, n.2985, p. 3).

Em resumo, a filosofia seria essa realidade estrangeira e extraordinariamente importante que chegaria na África para se cumprir ou se realizar antes de continuar sua jornada. Em segundo lugar, há uma atitude de desconfiança em relação a essa capacidade de perceber a África como unida e homogênea, que Jean-Godefroy Bidima chama de “*substancialismo unitário*” (ibid., p. 3). Ele é altamente crítico quanto à dúvida que a filosofia europeia coloca sobre a credibilidade da filosofia africana

A expressão “*filosofia negro africana*” não se enquadra nesta categoria unificadora. De fato, “só se pode falar de filosofias africanas negras. A pluralidade está ligada à história africana, que não tem unidade de lugar (ocorreu na África, mas também na Europa e nas Américas), nem unidade de tempo” (ibid., p. 4). Esta “filosofia negro-africana tem um status próprio que a distinguiria em sua tecitura, estilo, tradução e economia de outras filosofias, ou é simplesmente um ramo das várias filosofias ocidentais e seus filósofos honestos e imprevisíveis delegados provinciais?” (ibid., p. 4).

Apesar dessa crítica à expressão “filosofia na África”, ela aparece cada vez mais nos discursos ou escritos de certos filósofos africanos (ver, por exemplo, a revista *Critique* coordenada por Souleymane Bachir Diagne e que usa a expressão “filosofar na África”, agosto-setembro de 2011, volume LXVII, nº 771/772) e o livro de Souleymane Bachir Diagne, **L'encre des savants. Réflexions sur la philosophie en Afrique** (Présence Africaine/Codesria, 2013). Essa expressão tem a vantagem de designar o local de produção desta filosofia. De fato, “filosofia na África” designa o fato de pensar, de refletir em um contexto singular que é político, histórico, econômico, social etc., e um contexto que é normalmente chamado de *tradições africanas*. Em uma entrevista realizada por

Ramatoulaye Diagne-Mbengue com Alassane Ndaw (na revista *Critique*, agosto-setembro de 2011, volume LXVII, n° 771/772, p. 624-625), esta última define a filosofia na África de hoje como o fato de “entender que ninguém tem o monopólio da filosofia e que não faz sentido falar da 'origem da filosofia' ou dos 'primeiros inventores da filosofia'. Antes dos gregos, antes dos egípcios, as questões filosóficas sempre assombraram o homem” (ibid., p. 625).

Kwasi Wiredu em seu artigo intitulado “La philosophie peut-elle être interculturelle? Un point de vue africain”, (em *Diógenes*, n°184, Édition Gallimard, outubro-dezembro de 1998), destaca ainda um aspecto singular da filosofia africana ao levantar a ideia de que

A prática atual da filosofia na África é um exercício contínuo de interculturalidade. Mas essa interculturalidade é, sem dúvida, muito complexa. Devido a nossa história colonial, nossa própria educação tem sido feita não apenas em línguas estrangeiras, mas em sistemas filosóficos estrangeiros — analítico, hermenêutico, fenomenológico, tomista etc. — que têm sido usados em nossas próprias culturas. Nossa compreensão das filosofias de nossas próprias culturas pode muito bem ser condicionada por predisposições conceituais induzidas externamente e o perigo é real. (ibid., p. 135-136).

Além disso, ele assinala que “o interculturalismo é hoje praticamente um aspecto involuntário da prática acadêmica da filosofia na África” (ibid., p. 136). Todas essas considerações mostram a particularidade da filosofia africana. Uma “filosofia africana” que pode ser considerada como um movimento e um ponto de encontro do particular (que é parte da cultura africana) e do universal. Para Sévérine Kodjo-Grandvaux, “a filosofia africana quer ser um encontro, uma encruzilhada de horizontes diversos”. Sua identidade é fragmentada, múltipla, aberta e constantemente acolhedora de outros pensamentos — não africanos e não filosóficos — que restaura de uma nova forma, desviada após tê-los digerido” (ibid., p. 252).

Em resumo, isso significa que a filosofia africana ou negro-africana é um esforço individual para pensar sobre a complexidade da realidade com base na própria história e valores

através de um intercâmbio frutífero com toda a comunidade filosófica. Em outras palavras, é um esforço reflexivo do filósofo africano para destacar as sequências de racionalidade em tudo o que ele ou ela lida. Nesse sentido, a filosofia é mais um impulso do que uma queda, como diz Issiaka-Prosper L. Laléyê. Se a filosofia é um impulso, independentemente de sua origem e natureza, ela deve trabalhar para ir além da escola e da universidade para participar da vida intelectual da África atual e enfrentar os problemas reais que preocupam os africanos aqui e agora, enquanto se projeta para o futuro.

A filosofia africana, a filosofia negro africana ou filosofia na África, sem perder-se no passado do continente, do que foi o passado da África, deve partir do que os africanos aspiram fazer consigo mesmos no futuro e é de acordo com esses projetos, os sonhos que devem ser tomados hoje e que devem ser reinterpretar o que foi nossa experiência passada.

Como você entrou em contato com a filosofia africana?

Nosso contato com a filosofia africana começou em 1983, antes de descobrirmos qual era a filosofia na escola e academicamente. Mas naquela época, nossa curiosidade consistia em descobrir de forma geral ou ampla as ideias dos pensadores africanos. O advento da revolução de agosto de 1983 em nosso país, Burkina Faso, favoreceu não apenas uma abertura ao pensamento marxista, mas também uma exortação a descobrir pensadores africanos, pensadores negros ou pensadores da diáspora.⁹⁰ Assim, foi com prazer que lemos obras literárias como *L'aventure ambiguë* de Cheick Hamidou Kane, *La tragédie du roi Christophe* de Aimé Césaire, *Black Boy* de Richard Wright etc. Estávamos interessados na biografia de autores como William Edward Burghardt Du Bois, Marcus Garvey, Malcolm X, Toussaint-Louverture, Kwame Nkrumah... A história de movimentos como o panafricanismo, a

⁹⁰ Revolução liderada por Thomas Sankara. c.f. <<https://www.dw.com/pt-002/thomas-sankara-o-1%C3%ADder-vision%C3%A1rio/a-41780185>>.

negritude, o consciencialismo se tornaram preocupações intelectuais. O interesse pela criatividade do mundo negro se estendeu a outras produções artísticas, como a música. A música rasta, ou seja, reggae, tinha o refrão que cada jovem da época cantarolava durante o dia todo. O jazz, que era menos popular, era de interesse para uma certa elite.

Fomos formalmente introduzidos à filosofia no primeiro ano do ensino médio em 1986, no Collège Tounouma Garçon, uma escola católica na cidade de Bobo-Dioulasso em Burkina Faso. Nosso professor, Philippe Moch, um homem de ampla cultura e professor de história e geografia, deu à primeira série literária (*Première A, série littéraire*), algumas informações sobre a vida, obras e principais características do pensamento de Platão e Aristóteles. Esse foi um curso introdutório de filosofia que não foi avaliado.

Para voltar ao que especificamente diz respeito à filosofia africana, à formulação desta noção da problemática da existência da “filosofia africana”, foi no segundo ano de formação no departamento de filosofia da Universidade de Ouagadougou (hoje Universidade Joseph-KI-ZERBO) que a abordamos durante o curso sobre filosofia africana, ministrado na época pelo inspetor de filosofia Louis Dabiré. A instituição universitária, através do departamento de filosofia, sempre reservou uma certa quantidade de tempo para o ensino-aprendizagem do que é a filosofia africana. Hoje em dia, o sistema LMD não mudou isso.⁹¹ No Departamento de Filosofia da Universidade Joseph KI-ZERBO, o curso de “Filosofia Africana” é programado no segundo ano da Licenciatura, no semestre 3, com um volume horário de 72 horas. Outro curso no terceiro ano da Licenciatura, no semestre 5, com 36 horas como opcional, é dedicado à ‘Filosofia na África’.

O desejo de estar aberto às particularidades do próprio pensamento é também uma preocupação da instituição universitária em Burkina Faso.

⁹¹ Sobre o sistema LMD e sua implementação no Togo:
<https://www.ufrgs.br/jornal/sistema-educacional-lmd-no-togo/>

Em um primeiro momento, a busca pela identidade foi o mote para o desenvolvimento da filosofia africana. Essa busca está ultrapassada?

O fim da colonização marcou, ao mesmo tempo, a era da “independência”. Foi durante esse período, caracterizado pela expressão de vários movimentos de libertação, que se tornou evidente a necessidade de elaborar o discurso ontológico da “filosofia africana”. Tais circunstâncias contribuíram não apenas para moldar o discurso filosófico, mas sobretudo para torná-lo uma arma para ser usada para se libertar e para construir a própria identidade.

Esse mesmo contexto é o do fim da guerra de 1939-1945, com o colapso do nazismo e a condenação universal de todas as teses racistas em voga na Europa. O Ocidente fez um esforço para mudar seu discurso (os truques do colonialismo). Adotou um discurso humanista, através do qual continuou a implantar sua hegemonia ou onipotência sobre as nações africanas. Esse discurso humanista tem sido ilustrado através de certas publicações que visam demonstrar a existência de uma filosofia africana e provar a presença da Razão na África. A filosofia se torna a questão por excelência através da qual a identidade africana é montada.

De fato, esse tema de identidade deveria ser uma preocupação principal dos movimentos literários e políticos, o que teria repercussões sobre as abordagens filosóficas de certos autores africanos como Léopold Sédar Senghor, Kwame Nkrumah, Aimé Césaire, Amílcar Cabral etc. Uma abordagem da identidade que não se encaixava na abordagem pseudo-humanista do Ocidente no final da Segunda Guerra Mundial. Deve-se notar que muito antes da independência e da influência desses movimentos literários e políticos, Edward Wilmot Blyden estava interessado nas questões de raça, religiões monoteístas e na educação dos africanos, a fim de alcançar uma África independente. Essas preocupações giram em torno da ideia de construir uma identidade africana a fim de contribuir para tornar os africanos responsáveis por seu destino, ao

mesmo tempo em que contribuem para o progresso da humanidade.

Assim, a busca de identidade na filosofia africana está longe de ser obsoleta. O contexto atual da globalização obriga cada nação a questionar seu ser e seu futuro. Entretanto, a filosofia africana não pode se limitar a um único problema, por mais fundamental que seja, com o risco de se desqualificar em relação ao que é a filosofia. Tomemos por exemplo a análise de Jean-Godefroy Bidima para entender melhor os temas da filosofia africana. Em seu artigo introdutório “De la traversée: raconter des expériences, partager le sens”, extraído da revista trimestral “*Rue Descartes*” (Paris, PUF, junho de 2002, No. 36, p. 7-18), ele examina o caminho da filosofia africana contemporânea. Ele observa que a filosofia africana escrita dos últimos quarenta anos ostenta as marcas de dois fardos. O primeiro fardo é o do “**homem branco**”. É em nome deste “homem branco” que os africanos foram evangelizados, cristianizados e ensinaram a história de uma **Razão** nascida na Grécia.

O segundo fardo é o dos “**colonizados**”. Isso se manifesta no fato de que

Um africano não poderia filosofar sem recordar a aventura **colonial, a escravidão e as tradições**. O colonialismo, a escravidão e as tradições tornaram-se o **quadro a priori** para qualquer dicção filosófica africana. Entretanto, dois elementos foram acrescentados a esta estrutura: a ideia de **desenvolvimento** e a de **reapropriação do conhecimento tradicional**. (ibid., p. 11).

A filosofia africana se tornou algo como uma prisioneira dessa estrutura, desses temas que se tornaram clássicos. Tal característica indicava uma certa impossibilidade de se abrir para outras questões. Da mesma forma, pode-se observar que a abordagem dos filósofos africanos se revelou um “pensamento reativo do ‘nós’ a todo custo” (ibid., p. 11). Em suma, a filosofia africana é construída e desenvolvida sob a forma de “reativa”.

Mas para Jean-Godefroy Bidima, a África deve afastar-se dessa abordagem da filosofia para uma abordagem na qual “a filosofia é

assumida por homens historicamente situados dentro de instituições, eles próprios enquadrados por textos” (ibid., p. 14). Em outras palavras, é necessário parar de “**promover** o ter sido, **agora é uma questão de privilegiar** o ainda não (nondum), como diz Ernst Bloch” (ibid., p. 8). A singularidade da filosofia africana reside na valorização não do dado, mas do movimento. Em outras palavras, não é a herança, ou seja, o que é transmitido, que é essencial, mas a transmissão em si: “**o essencial aqui não é mais dizer o que a África foi (de onde se vem), mas o que está se tornando (o que está passando)**”, conforme Jean Godefroy Bidima (“De la traversée: raconter des expériences, partage le sens”, in revue trimestrielle *Rue Descartes*, Paris, PUF, 2002, n° 36, p. 7). Ele introduz o paradigma da “*travessia*” na filosofia africana. A prática da filosofia africana parece ser a de “*travessia*”. Ele evita assim a armadilha da questão da universalidade ou particularidade da filosofia africana. A filosofia africana está precisamente nesta fase. Sem nenhum complexo, ela se abre para todos os temas e diálogos sem nenhum sentimento de inferioridade em relação a outras filosofias no respeito mútuo dos valores de cada um. Filosofia não é ocidental ou característica do Ocidente. Ela pertence a todos e toda cultura pode se apropriar dela.

Em sua perspectiva, quais são as questões que movem a filosofia africana hoje?

A priori, a filosofia africana está interessada em todas as questões. É a imagem do que é a filosofia em geral. Todos os assuntos são objetos de análise para a filosofia africana.

Na resposta à terceira pergunta, indicamos o caminho da filosofia africana através dos temas que constituíram o objeto de suas análises. E hoje a história da filosofia africana está sendo reconstituída desde a Antiguidade até os dias atuais através de autores e temas. Essa reconstituição envolveu necessariamente a denúncia do chamado “milagre grego” e a reapropriação da origem de certos filósofos erroneamente citados como ocidentais. Esses são filósofos africanos que o Ocidente se acostumou a considerar como

ocidentais, ou seja, latinos e gregos, ou como árabes. Foi o que disse Léopold Sédar Senghor em seu discurso na 2ª sessão do Congresso Internacional de Africanistas, em 11 de dezembro de 1967, em Dakar. Nesse documento, intitulado “*Africanité et études africaines*”, ele afirma:

Tínhamos o hábito de considerar Ibn Rosh — quando não era Averroes — e Ibn Khaldun como 'árabes', Plotino e Filo como 'gregos', São Cipriano e Santo Agostinho como 'latinos'. É hora de serem estudados como africanos: no mínimo, como “árabes-berberes” e, no caso de Philo, como “judeus-africanos”. Isto é o que alguns pesquisadores começaram a fazer nas últimas décadas, embarcando, antes da letra da lei, no caminho de uma **nova crítica** (L. S. Senghor, *Liberté 2: Nation et Voie africaine du Socialisme*, discursos, conferências, Le Seuil, Paris, 1971, p. 167).

De fato, estamos evoluindo em um contexto que exige que conheçamos a nós mesmos, que nos descubramos, que conheçamos a história da África, mas também que descubramos o mundo. Este duplo requisito é explicado pelo fato de que somos obrigados a nos abrir a outros pensamentos, histórias etc. Nessas condições, ele diz: “Filosofia significa olhar para esta história universal a fim de melhor compreender o mundo atual, a fim de iluminar nossas ações” (ibid. p. 625). Essa filosofia na África é perceptível através de figuras de destaque como Paulin Hountondji, Alexis Kagamé, MarcienTowa, Engelbert Mveng, Elungu Pene A., Fabien Eboussi-Boulaga, Jean- Godefroy Bidima, Issiaka-Prosper Lalèye, Mamoussé Diagne, Souleymane Bachir Diagne, Mahamadé Savadogo, Jacques Nanema, Kwasi Wiredu etc. Filósofos que fazem esforços para refletir sobre o que é racional nas diversas realidades que entendem. Hoje em dia, o pensamento africano tende a ser todo sobre filosofia. Ele não procura mais se concentrar na determinação de suas origens, pois pode estabelecer outras metas que não são menos importantes. Para isso, aborda temas tão diversos como metafísica, ontologia, ideologias, democracia, política, Estado, convivência, alteridade, arte, hermenêutica, linguagem, ética, escatologia, tempo, religião, liberdade, direitos humanos, gênero,

tempo, ciência, desenvolvimento, globalização, economia etc. Todas essas preocupações permitirão que a prática da filosofia se torne cada vez mais importante. Todas estas preocupações permitirão à prática da filosofia na África responder a uma questão fundamental, a do futuro do homem, a fim de redescobrir o sentido do homem (*celle du devenir de l'homme afin de retrouver un sens de l'homme*).

Como você vê os argumentos sobre feminismo e mulherismo (*womanism*) em relação à filosofia africana? Como a filosofia africana aborda as questões de gênero e identidade sexual?

Conceitos ou antes movimentos como feminismo e *mulherismo* estão sendo analisados por alguns filósofos e cientistas sociais africanos. As disputas geradas por esses movimentos estão de acordo com a luta para melhorar as condições de vida das mulheres. Isso significa que esses conceitos cobrem ou refletem um ideal muito real no continente africano. Acreditamos que este ideal pode ser defendido sem necessariamente recorrer ao uso destes conceitos cujas fontes e implicações ideológicas estão às vezes longe das realidades do continente africano. Conceitos como feminismo e *mulherismo* carregam conotações ideológicas polissêmicas, de conteúdo heterogêneo e insuspeitas.

O *mulherismo* dificilmente se confunde com o feminismo. O movimento foi criado para abordar a especificidade das mulheres negras nos Estados Unidos. É uma teoria social baseada na história e nas experiências cotidianas das mulheres de cor na diáspora. Uma singularidade que o feminismo não incorporou em sua luta pela libertação de todas as mulheres. O feminismo tem sido atravessado por correntes racistas. A exclusão das mulheres de cor também favoreceu o surgimento do *mulherismo*. É por isso que na teoria *mulherista*, a feminilidade e a cultura da mulher estão intrinsecamente ligadas. A feminilidade não pode ser divorciada das questões raciais, culturais, econômicas, nacionais e políticas em que ela existe. Por exemplo, é através do prisma da cor preta de sua pele, que gera suas condições de vida, que as mulheres negras se

engajarão na luta por sua emancipação. O *mulherismo*, portanto, refere-se à opressão particular das mulheres negras nos Estados Unidos ou das mulheres da diáspora que enfrentam dois males: o sexismo e o racismo.

Deve ser enfatizado que os ideais feministas como o empoderamento das mulheres, a igualdade de gênero, o estabelecimento da igualdade de remuneração, a luta contra a mutilação genital feminina etc., são defendidos na África antes do advento do feminismo. Essa defesa começou em nossa era contemporânea com os movimentos de mulheres dos diversos partidos após a independência. Esses movimentos de mulheres, que foram a base dos partidos únicos, conseguiram levantar algumas preocupações específicas para as mulheres nas cidades e nas áreas rurais. Por volta de 1960-1970, as mulheres rurais se organizaram em associações ou grupos de mulheres com base nas relações sociais entre elas. A partir da década de 1980-1990, houve uma explosão do movimento feminino através de associações profissionais de secretárias, professoras, parteiras etc. Todas essas organizações não pretendem ser organizações de mulheres. Nem todas essas organizações afirmam ser necessariamente feministas ou *mulherista*. Pior, algumas associações têm uma aversão ao feminismo (mais conhecido do que o *mulherismo*), como veiculado pelos movimentos feministas. Embora se deva admitir que o feminismo trata de questões globais que dizem respeito também às mulheres africanas.

Hoje em dia, uma certa elite feminina afirma abertamente pertencer ao feminismo ou *mulherismo*. As organizações afirmam claramente que suas lutas pela libertação da mulher são feministas. Por vezes, ouvimos na mídia expressões referentes aos movimentos de mulheres como “afro-feminismo”, “*happy feminism*”. Esses termos estão longe das preocupações das mulheres rurais africanas ou de organizações de mulheres.

Com base nessas observações, diríamos de nossa parte que o filósofo africano deve ser muito cauteloso ao levar adiante um projeto ou liderar uma luta cujos fundamentos ideológicos podem

ser estranhos à realidade sociológica, cultural, econômica, política etc., da mulher africana. Os problemas das organizações de mulheres são globais. É verdade que as mulheres africanas experimentam os mesmos problemas, mas as formas de resolver as prioridades das mulheres são diversas e devem necessariamente abraçar a alteridade inerente a cada cultura, a cada grupo social e a cada indivíduo. É evidente que existe uma dicotomia entre as mulheres africanas letradas dos centros urbanos e as mulheres não letradas ou não alfabetizadas nas áreas rurais. Mas todas elas podem lutar a mesma batalha por sua emancipação sem tentar usar rótulos que podem perder aqueles que não a entendem de todo. Uma simples observação da luta das mulheres na África para defender seus direitos revela certas particularidades. Por exemplo, eles não rejeitam o poder masculino e tentam se apropriar dele ou têm o apoio de homens para alcançar seus objetivos. Obioma Nnaemeka em seu artigo intitulado “Other” feminism: When African women push the limits of feminist thought and action” (traduzido do inglês por Christine Eyene), publicado na revista *Africultures*, “Féminisme (s) en Afrique et dans la Diaspora”, No. 75, Paris, Éditions L'Harmattan, 2009), localiza a especificidade do feminismo africano:

A África está impregnada de um espírito feminista que difere da versão ocidental de várias maneiras (...) Ao contrário do feminismo radical, o feminismo africano não subscreve a ideia de que a transformação social só pode ocorrer através da substituição de uma estrutura por outra. Mais perto do feminismo liberal sobre essa questão, ele assume que uma estrutura social existente pode ser melhorada através da sua mudança. Não rejeita nem denuncia a maternidade. Nem rejeita a abordagem materna como não-feminista. O feminismo africano prossegue através da negociação e do compromisso. (ibid., p. 17).

A luta que a filosofia africana pode liderar no sentido de participar da luta feminista sem procurar transmitir rótulos que ofendem e chocam algumas pessoas é a luta pela escolaridade das meninas em todos os níveis de ensino (pré-escolar, primário, secundário e superior). O sucesso dessa luta permitiria ter mais mulheres

filósofas africanas ou, como diz Jean-Godefroy Bidima, “sair da 'gerontofilosofia' negro-africana” (La philosophie négro-africaine, Paris, PUF, Coleção “Que sais-je?”, 1995, n°2985, p. 112). De fato, o filósofo africano se perguntou sobre “como fazer a transição da origem fálica da filosofia africana para esta abertura para a outra que é a feminina? A alteridade modificara o curso dos problemas habituais da filosofia africana e ampliará um pouco suas perspectivas demasiado apolíneas.” (ibid., p. 112). A filosofia africana é um ringue essencialmente para os homens. Vamos ajudar nossos diferentes sistemas educacionais a produzir filósofas africanas para dar continuidade às obras de Pauline Eboh, Albertine Tshibilondi Ngozi, Ramatoulaye Diagne, Aminata Diaw, Tanella Boni etc.

A filosofia africana precisa abordar noções de gênero e identidade sexual com base no fato de que a alteridade é uma característica de cada assunto e de cada grupo social. Como já dissemos, algumas preocupações são globais. A África não fica para trás com preocupações relacionadas a gênero e identidade sexual. Todas essas questões devem ser tratadas sob a perspectiva da especificidade do ser africano em suas diversas realidades. Não temos um modelo analítico que possa ser aplicado a todos os continentes ou a todos os países africanos. O problema da identidade sexual pode ser tratado pelo filósofo africano com base no fato de que esta identidade se baseia, em parte, em um fato antropológico que difere de um indivíduo para outro e que pode afetar a orientação sexual. O grande pecado que os filósofos africanos não devem cometer é adotar os modelos de análise ocidentais “*prêt-à-porter*” que se apresentam sob o prisma da universalidade.

Dos filósofos africanos que você conheceu pessoalmente, quem é o mais importante em sua opinião?

Não. Rejeitamos a pergunta tal como está formulada. O conhecimento pessoal de filósofos é raro, para além de nossos professores, daqueles que supervisionaram nosso trabalho de

dissertação ou pesquisa, daqueles que foram membros de nossa banca de defesa e alguns professores-pesquisadores de países da África Ocidental como a Costa do Marfim, Benin, Togo, Níger e Senegal, que vêm regularmente defender suas teses na Universidade Joseph KI-ZERBO. A divisão linguística entre a África de língua francesa, a África de língua inglesa, a África de língua portuguesa e a África de língua árabe nos obriga a reconhecer objetivamente nosso conhecimento aproximado do trabalho de pesquisa em filosofia nestas diferentes partes.

E sem cair na armadilha do nivelamento, sustentamos que os filósofos africanos são importantes para nós. Dependendo de nossos temas, de nossas linhas de pesquisa, podemos nos inspirar neste ou naquele filósofo. A análise de um determinado assunto ou tema pode já ter sido examinada por um filósofo africano, portanto, nessas condições, a exploração de sua obra é bastante natural. Mas é claro que alguns filósofos escreveram e publicaram mais do que outros. Consequentemente, eles serão frequentemente citados através da diversidade dos temas abordados, dos problemas examinado etc. É porque um filósofo é frequentemente citado em nosso trabalho (que não cobre todos os temas) que ele ou ela é o mais importante? É um critério que pode ser decisivo, mas não suficiente aos nossos olhos para dizer que um determinado filósofo é o mais importante.

Quem é o seu filósofo africano preferido?

Aqui também, a questão é problemática. Em nossas pesquisas, utilizamos regularmente os textos dos filósofos africanos. Alguns filósofos africanos são citados extensivamente, como Aimé Césaire, Achille Mbembe, Souleymane Bachir Diagne, Jean-Godefroy Bidima, Issiaka-Prosper Latoundji Laléyé, Kwasi Wiredu, Mahamadé Savadogo etc. O uso dos textos destes autores, embora sejam escolhas de proximidade temática, reflete em parte a aceitação ou a possibilidade de refutar suas ideias ou argumentos. Mas admitimos que as referências aos textos de um afro-

descendente como Aimé Césaire são muito frequentes em nossos artigos. Dedicamos até um artigo a esse autor singular intitulado “Actualité et utopie: analyse de la ‘Lettre à Maurice Thorez’ de Aimé Césaire” (na revista Echanges, volume 1, n° 006 Juin 2016, Université de Lomé – TOGO, p. 49-66).

O Brasil é o país com a maior população negra fora da África. No entanto, no diálogo da filosofia africana, as vozes dos Estados Unidos e do Caribe são geralmente mais ouvidas que as do Brasil. Esse também é um problema comum em relação à África de língua portuguesa. Na prática, as fronteiras linguísticas são divisões para a filosofia africana ou é possível articular uma unidade que leve em conta esses espaços?

É verdade que, em nossa prática como professores de filosofia africana, quase não mencionamos a experiência brasileira. Os filósofos africanos baseados nos Estados Unidos e no Caribe são regularmente citados e suas ideias são expostas ou exploradas em artigos ou em sessões de ensino. Para a África lusófona, apenas alguns nomes são mencionados. O mais conhecido, em nossa opinião, é o filósofo Amílcar Cabral. Este filósofo revolucionário é também um dos pais envolvidos na libertação e independência da Guiné-Bissau. Digamos que é a filosofia africana contemporânea em francês e inglês que é mais conhecida e mais explorada. A filosofia africana contemporânea em português é pouco conhecida. A experiência da prática da filosofia africana no Brasil não é conhecida. O Brasil é mencionado principalmente por seu sincretismo religioso, sua cultura fortemente impregnada de cultura africana etc.

A partir dessa observação, podemos reconhecer que as barreiras linguísticas podem funcionar como freios para a compreensão das práticas uns dos outros. Entretanto, as muitas traduções de obras filosóficas africanas do inglês para o francês, e vice-versa, tornam possível saber o que é dito em cada área cultural de língua inglesa ou francesa. Por outro lado, as raras traduções de obras filosóficas

de expressão lusófona explicam essa falta de conhecimento das práticas filosóficas dessa parte da África ou de influência africana, como é caso do Brasil.

As barreiras linguísticas nunca impediram as pessoas de se comunicarem. Essas barreiras podem ser superadas. A institucionalização de um curso de filosofia africana e a criação de pontos de encontro nos países de afro-descendentes possibilitará incentivar o intercâmbio e dar origem a projetos comuns. Lucius Outlaw afirma que a filosofia está confinada dentro das paredes das universidades. A filosofia está, portanto, sujeita à deformação profissional de seus seguidores. Ele também observa que os afro-americanos não estão interessados no trabalho de seus colegas africanos e diáspóricos (por exemplo, afro-caribenhos). Por essa razão, ele lançou uma proposta de diálogo e unificação cunhando uma nova terminologia: *Africana Philosophy*. O que sabemos sobre o termo *Africana Philosophy* é que ele pode ser usado para designar várias atividades de reflexão, pensamento crítico, julgamento ético e estético provenientes de pessoas, professores e pesquisadores que vivem no continente africano ou que vêm das muitas diásporas africanas no mundo. O filósofo senegalês Souleymane Bachir Diagne observa, por exemplo, que

Em várias universidades, especialmente as americanas, existe um curso de filosofia africana ou Africana (africaine ou africana) que está se desenvolvendo cada vez mais e que também se reflete no número crescente de publicações, incluindo trabalhos de referência. (*L'encre des savants*, Paris, Éditions Présence africaine/Codesria, 2013, p. 17).

E na introdução à revista *Critique* (agosto-setembro de 2011, volume LXVII- N. 771/772), Souleymane Bachir Diagne discute o encontro internacional sobre o diálogo inter-regional África-Américas, “A África e sua Diáspora”, organizado pela UNESCO na Universidade Purdue, Indiana, de 18 a 20 de abril de 2011. A reunião analisou vários tópicos: Filosofia “Africana”: uma nova disciplina?; Uma filosofia nascida na luta: as filosofias de libertação

americana, africana e latino-americana em questão; Comunidades fragmentadas: uma história, muitas lembranças.

Através dessa série de temas abordados durante esse encontro, segundo Souleymane Bachir Diagne, o espírito é:

o de reunir histórias e problemas, passos e abordagens nascidos de desafios e experiências comparáveis, além do mero fato de que muitos sul-americanos tenham uma origem africana em suas genealogias plurais. (ibid., p. 611).

Há um claro desejo de estabelecer um diálogo direto entre as regiões da África e da América do Sul. Um diálogo desprovido da ideia da existência de um centro que deveria ser o interlocutor universal, ou seja, o aqui, que teria os outros ao redor ou em sua periferia. Assim, ele observa claramente:

Não há periferia e, portanto, nenhum centro. Há uma atividade filosófica do homem onde quer que ele esteja, que vai em várias direções, que é uma postura hermenêutica diante das obras de arte, uma distância crítica diante das tradições, uma reflexão sobre a linguagem, a oralidade e a escrita, sobre o desenvolvimento das ciências, mas também sobre as condições políticas de emancipação, sobre as modernidades, sobre a globalização, uma atividade que é um pensamento do ser humano e dos direitos que lhe estão ligados... Que é também uma avaliação de sua própria história. (ibid., p. 612).

O trabalho do epistemólogo ganense Kwasi Wiredu também deve ser destacado. Ele foi capaz de reunir uma equipe de filósofos africanos, a maioria dos quais são professores em universidades norte-americanas, para escrever **A companion to African Philosophy**, publicado em 2004 por Blackwell. Este volume faz um balanço dos diferentes temas, orientações e problemas de filosofar na África, bem como de sua geografia e história.

No caso do Brasil, é imperativo que desenvolvamos projetos de cooperação entre universidades brasileiras e africanas. Projetos que possam fazer parte de missões de ensino, a organização de colóquios ou seminários, publicações, o estabelecimento de co-supervisão em teses ou simplesmente a co-direção de teses em

filosofia. Esses diferentes projetos podem ser estendidos a outros campos, tais como as ciências humanas e sociais.

Romuald Evariste Bambara

*é professor de filosofia na Universidade Joseph Ki-Zerbo em Burkina Faso. Tem pesquisados temas relacionados a ética, política, arte e metafísica. Autor de diversos artigos, publicou recentemente o livro **Les villes forteresses. De la peur à l'urgence sécuritaire** em que problematiza as consequências desumanizadoras da pandemia de COVID-19.*

Referências

BAMBARA, Romuald Évariste. Philosophie et développement de l'Afrique. **Africa Development**, v. 43, n. 3, p. 1-24, 2018.

_____. L'énigme de l'étranger comme objet de la traduction et de la xénologie. **Intertext**, v. 45, n. 1-2, p. 182-194, 2018.

_____. Actualité et utopie: analyse de la 'Lettre à Maurice Thorez' de Aimé Césaire. **Echanges**, Université de Lomé - TOGO, v. 1, n. 006, p. 49-66, 2016.

MSC Okolo e a literatura como filosofia africana (Nigéria)*

Se a tradição da filosofia ocidental é marcada pela expulsão dos poetas da cidade ideal de Platão e da tentativa de criar uma distinção forte entre as obras imaginativas daquelas que buscariam espelhar o ser, seria muito esperado que as filosofias que não são parte dessa tradição também não cultivem essa distinção. Embora os fundadores da negritude Leopold Senghor e Aimé Cesaire tenham partido da poesia, a relação e diálogo entre filosofia africana e literatura pode ser muito mais explorada.

Tanella Boni, Léonora Miano e Nathalie Etoke são filósofas que, na língua francesa, desenvolvem um trabalho literário imaginativo, crítico e criativo. É nessa mesma direção que caminha o trabalho da filósofa e escritora nigeriana **Mary Stella Chika Okolo**, cuja tese de doutorado premiada pela CODERSIA deu origem ao livro **African literature as political philosophy** [Literatura africana como filosofia política]. Okolo dialoga nessa obra com o trabalho de Chinua Achebe e Ngugi wa Thiong’o, tomando esses autores como filósofos políticos, cuja obras literárias desvelam interrogações e apontam soluções que podem ser comparadas, questionadas e ajudar na busca de soluções para os problemas africanos.

É preciso considerar que os Estados africanos não foram construídos para exercer o governo e a administração no sentido do bem-estar de sua população, mas foram moldados pelo projeto colonial em que o foco principal era manter o poder e garantir a lucratividade. Essa perspectiva acabou não sendo alterada pelo

* <https://doi.org/10.51795/9786526508268311318>

processo de independência, já que as elites que chegaram ao poder foram contaminadas por um dogma contraditório: de não se sentirem competentes para as complicadas questões de governança; e a pressuposição de que, ao se associarem aos modelos e modos de vida ocidentais, se veem como melhores que seu povo. Por isso, a manutenção de um tipo de Estado autoritário em que a perspectiva dos que estão no poder é, predominantemente, se manterem no poder e enriquecer (já que as atividades empresariais demandam riscos e podem significar perdas, é mais seguro se servir diretamente do Estado). Sendo assim, as lideranças políticas se mantêm, na maioria das vezes, frágil e autoritária, avessa a mecanismos de controle e prática de governança, mas voltadas para manutenção do poder (prioridade que, efetivamente, dificulta o fortalecimento da nação) (OKOLO, 2014, p. 65-66).

Se esse é o contexto, a lógica das análises sócio-políticas ocidentais não são adequadas para pensar a situação africana, já que, em um contexto repressivo que coíbe a liberdade e a cidadania, precisamos buscar outras coordenadas para guiar de modo mais eficiente as ações políticas. É nesse sentido que as obras de escritores imaginativos podem nos ajudar a recontextualizar o pensamento político.

O diálogo com a literatura pode ser útil para ajudar a filosofia na abordagem de questões referentes a outros temas no contexto africano. É o caso das questões sobre gênero e repressão das mulheres. No livro **O mundo se despedaça** [Things Fall Apart], de Chinua Achebe, podemos ver uma perspectiva da sociedade Igbo em que a repressão de gênero é marcante. Okolo destaca dois aspectos: (1) “o *status* de uma mulher determina como ela é tratada na sociedade. Chielo, a sacerdotisa de Agbala, é reverenciada em toda a Umuofia. Mesmo Okonkwo não consegue enfrentá-la”; e (2) “há muitas tarefas injustas que os homens sozinhos têm que realizar sob arranjo patriarcal. Em Umuofia, todas as tarefas difíceis, desde plantar inhame até combater vizinhos hostis, estão reservadas aos homens. Sob tal sistema, os homens que abominam

a violência e o trabalho físico são tratados com desprezo. Unoka, o pai de Okonkwo, se enquadra nesta categoria” (OKOLO, 2019, p. 70). Por isso, Okolo não atribui ao patriarcado a forma violenta e autoritária como Okonkwo tratava suas filhas, a justificativa estaria no medo de ser julgado de modo negativo como seu pai, no entanto, “ironicamente, é um crime feminino — a morte acidental do filho de Ezeudu — que lhe rende o banimento de sua cidade natal e a destruição de tudo para o que ele tanto trabalhou. Ironicamente, mais uma vez, é para a terra de sua mãe que ele corre com toda sua família após o crime” (ibid., p. 70).

Podemos identificar nessas narrativas diversas tensões que marcam as relações de gênero, como, por exemplo, os deveres para com os ancestrais. Por isso, a literatura nos mostra que “o gênero pertence não apenas aos membros do sexo feminino ou masculino, mas a cada mulher e a cada homem. As questões de gênero podem ser devidamente compreendidas a partir das atividades diárias de cada mulher e homem. A literatura, mais do que qualquer outra disciplina, ajuda nesse aspecto, pois ela oferece um contexto para compreender o gênero e a repressão e, mais especialmente, para compreender as forças responsáveis pelos tipos mais fundamentais de ações humanas. Se a experiência de personagens como Eugene, Okonkwo, Jaja, Beatrice e Kambili ensina alguma coisa, é porque a escolha pessoal que não é guiada por nenhuma lógica especificada conhecida tem ficado estranhamente ausente na discussão sobre gênero e repressão. É importante que essa vertente seja incluída, pois é a chave para compreender as muitas abordagens no tratamento das questões de gênero. Se compreendermos como ocorrem as interpretações de gênero, poderemos compreender melhor os problemas que surgem como resultado dessas interpretações e como melhor conciliar essas questões a fim de criar uma relação melhor e mais feliz entre os sexos” (OKOLO, 2019, p. 71-72).

Para Okolo a diferença de papéis entre os gêneros não é necessariamente algo negativo, já que igualdade não precisa significar uniformidade: “Sem cooperação entre os gêneros, nenhuma estratégia de desenvolvimento pode ser bem-sucedida;

ninguém, mulher ou homem, podem maximizar seu potencial; nenhuma família pode sobreviver; e nenhuma sociedade pode ter sucesso, progresso e resistência. Em suma, nenhum objetivo significativo de desenvolvimento sustentável pode ser alcançado” (OKOLO, 2019, p. 72).

Conclui Okolo que na África (1) a luta contra o patricarcado — ainda que indispensável — não é suficiente para garantir a igualdade de gênero; (2) é preciso reforçar o laço entre as mulheres, já que muitas vezes a oposição e desvalorização daquelas que ocupam espaços de poder parte de outras mulheres; (3) num contexto de globalização, é difícil separar o que é africano e o que provém de influências externas; e (4) que a luta por emancipação é um trabalho contínuo, pois as relações de gênero não são imutáveis. Por isso mesmo, em resumo, para a filósofa nigeriana “a solidariedade entre as mulheres proporciona um primeiro passo positivo para superar as restrições do confinamento patriarcal e redefinir e reestruturar a sociedade de forma que o gênero não mais atue como um instrumento de repressão ou tornado subserviente a questões de etnia, classe e raça. Em suma, há necessidade de lutar por uma nova, transformada e transformadora compreensão de gênero na qual as mulheres africanas possam localizar e ocupar seu espaço e contribuir com todo o seu potencial para o desenvolvimento da África. A compreensão da experiência da mulher na literatura africana transformará as formas pelas quais as realidades africanas são compreendidas, com possibilidade adicional de mudança social progressiva” (OKOLO, 2019, p. 72).

Como você define a Filosofia Africana?

MSC Okolo — A Filosofia Africana é uma exploração consciente [e] contínua da condição humana, que usa a África como ponto de partida e ponto central.

Como você entrou em contato com a Filosofia Africana?

Durante meus estudos de graduação na Universidade de Calabar, Nigéria.

Em um primeiro momento, a busca pela identidade foi o mote para o desenvolvimento da filosofia africana. Essa busca está ultrapassada?

Eu não subscrevo a busca de identidade. Certamente, o encontro com a Europa teve (e ainda continua tendo) um efeito adverso sobre a África. Mas não é equivalente à perda de identidade a ponto de procurá-la como se ela nunca tivesse existido. (Okonkwo em **Things Fall Apart** de Chinua Achebe nunca duvidou de sua identidade.) É claro que, a um certo ponto, a África precisava recuperar sua confiança e coragem e algumas dessas energias foram canalizadas para o desenvolvimento da Filosofia Africana. Penso que a África está suficientemente segura de sua identidade agora. Portanto, sim, a busca está ultrapassada.

Em sua perspectiva, quais são as questões que movem a filosofia africana hoje?

As questões que devem mover a Filosofia Africana hoje em dia são: (1) a relação entre a língua e a identidade. Nesse sentido, é preciso pressionar para uma revisão das palavras depreciativas, especialmente na língua inglesa, que prejudicam seriamente e rebaixam a África e seu povo. (2) A necessidade de interrogar como a identidade é construída e como essa construção é usada para determinar quem vai aonde no espaço cosmopolita e quem recebe o quê em nosso mundo multilateral. (3) A Filosofia Africana deve prestar séria atenção às ideias contidas na literatura africana. Isto é fundamental para uma construção adequada da ideologia africana e para a reordenação das sociedades africanas. (Finalmente), e muito crucial, a Filosofia Africana deve estar consciente da preocupação determinante de nosso tempo, ou seja, que todas as nações devem participar, precisam ter uma palavra a dizer em questões de interesse global. A Filosofia Africana deve ser *relevante* não apenas para a África, mas para o mundo em termos de articulação dos problemas humanos, fornecendo respostas e direcionando o curso da ação futura.

Como você vê os argumentos sobre feminismo e mulherismo (*womanism*) em relação à filosofia africana? Como a Filosofia Africana aborda as questões relacionadas às diferenças de gênero e identidade sexual?

Uma diferença na conceitualização não é necessariamente uma disputa. É importante reconhecer o objetivo essencial compartilhado tanto pelo mulherismo quanto pelo feminismo: as mulheres e seu direito de alcançar suas possibilidades. Dito isso, a ideologia inclusiva do mulherismo, na busca do poder de todos, não apenas para as mulheres, falam mais sobre a experiência africana. A mulher africana precisa da família, das pessoas — homens e mulheres — e da comunidade para entrar plenamente em sua existência. Ao invés de olhar o mulherismo e o feminismo em termos de disputa, pode ser mais gratificante vê-los em termos de abrangência. Ao focar principalmente as questões de gênero, o feminismo falha como uma voz eficaz para as mulheres que enfrentam questões diferentes devido às diferenças de origem. A Filosofia Africana, como uma exploração consciente do mundo africano, reconhece que um homem não é uma mulher, mas que essa identidade não deve determinar as oportunidades de vida.

Dos filósofos africanos que você conheceu pessoalmente, quem é o mais importante em sua opinião?

É difícil destacar um no sentido de que seus pontos de vista contêm fios uns dos outros. Tendo dito isto, o falecido professor Segun Oladipo⁹² da Universidade de Ibadan, Nigéria, fez muito para fazer avançar a causa da Filosofia Africana, particularmente em seu entendimento do papel único que a literatura africana pode desempenhar no avanço da Filosofia Africana.

⁹² C. f. OLADIPO, Olusegun. *Philosophy, Literature and the African Novel*, Ibadan: Options Book and Information Services, 1993.

Quem é o seu filósofo africano preferido?

Eu tive o privilégio de aprender com muitos filósofos africanos. Neste ponto devo afirmar que minha definição de filósofo africano é um pouco elástica. Considero escritores criativos, como Chinua Achebe, Wole Soyinka, Ngugi wa Thiong'o, cujas obras contêm ideias que são importantes tanto para promover o auto-entendimento africano quanto para reorganizar as sociedades africanas, como filósofos africanos. Também estendo a mesma cortesia a políticos como Nelson Mandela e Julius Nyerere, cujas ações políticas podem ser construídas em uma filosofia política definida e podem apontar para um novo curso de reconstrução social para a África. Quanto a questão do meu filósofo africano favorito, todas essas pessoas ocupam espaço nas minhas memórias afetivas.

O Brasil é o país com a maior população negra fora da África. No entanto, no diálogo da filosofia africana, as vozes dos Estados Unidos e do Caribe são geralmente mais ouvidas que as do Brasil. Esse também é um problema comum em relação à África de língua portuguesa. Na prática, as fronteiras linguísticas são divisões para a filosofia africana ou é possível articular uma unidade que leve em conta esses espaços?

A língua é sempre um fator forte, tanto no conserto de cercas, quanto na criação de barreiras. Entretanto, é possível forjar uma unidade na proporção em que os obstáculos são cuidadosamente delineados e medidas eficazes postas em prática para enfrentá-los. Creio que este diálogo que você iniciou é uma forma de forjar uma unidade que ajudará a aproximar esses espaços.

Obrigado por pedir minha opinião sobre questões importantes para vocês.

M.S.C. Okolo

*estudou na Universidade de Calabar e depois na Universidade de Ibadan, onde recebeu seu Ph.D. em Filosofia. Ela também tem um PG.D em Relações Públicas. Civitella Ranieri Fellow, é autora de **Winds on my Mind, Leaps of Faith** e tem contribuído para muitos contos e antologias poéticas. Seu conto*

'Those Days' ganhou um prêmio do Liberty Merchant Bank. Sua tese de doutorado ganhou o Prêmio CODESRIA de Doutorado, 2005.

Referências

OKOLO, Mary Stella Chika. **African literature as political philosophy**. Zed Books, 2007.

_____. "A Philosophical Reflection on Sustainable Politics in Africa: Constraints and Possibilities". **OIDA International Journal of Sustainable Development**, v. 7, n. 4, p. 63-78, 2014.

_____. Understanding gender and repression through the experiences of women in african literature: a philosophical contribution. **African Journal of Gender and Development**, v. 6 n. 1&2, 2019. p. 64-74.

_____. Constraints and Possibilities in Creating a Sustainable Inclusive Society in Africa: A Philosophical Re-Imaging of Coetzee's Disgrace. **OIDA International Journal of Sustainable Development**, v. 8, n. 7, p. 33-46, 2015.

_____. The repressive state in African literature: A philosophical reading. **The Palgrave handbook of African philosophy**, p. 431-446, 2017.

Kasereka Kavwahihi e a filosofia africana como descolonização do universal*

O filósofo congolês **Kasereka Kavwahihi** é um ótimo guia para entender os debates da filosofia africana francófona. O seu diálogo com Paulin Hountondji, P. Ngoma-Binda, Édouard Glissant e Fabien Eboussi Boulaga etc., articulam possibilidades de respostas para uma pergunta que herdou de Valentin Y. Mudimbe, seu principal interlocutor: “O que significa ser intelectual e africano hoje em dia?” (KAVWAHIREHI, 2006, p. 385).

Para responder essa pergunta, seguindo os passos de Mudimbe e Eboussi Boulaga, é preciso fugir da armadilha da projeção de uma alteridade absoluta, do anseio de reiniciar a história e do narcisismo nostálgico. É preciso “definir positivamente a herança colonial para assumi-la” (KAVWAHIREHI, 2000, p. 124). A “ferida colonial” que deve ser assumida como uma condição para que a descolonização não se mostre uma nova fuga. “A transformação da geografia do conhecimento em um sujeito colonial só pode ser alcançada através de uma renúncia ao eu e seu ambiente, ou seja, sua diferença e sua particularidade” (KAVWAHIREHI, 2008, p. 18).

Quais as condições para o desenvolvimento de uma carreira intelectual nos países africanos? Num artigo em que avalia a proposta de Ngoma-Binda de uma filosofia inflexional, Kasereka Kavwahihi responde a essa questão a partir de sua experiência pessoal: “as condições materiais e espirituais essenciais para uma vida intelectual são quase inexistentes. Poder-se-ia dizer, com base no exemplo de um país como o Congo/Zaire, que os homens no poder fizeram de tudo para minar a vida intelectual e afastar

* <https://doi.org/10.51795/9786526508268319330>

as vocações intelectuais, fazendo-as acreditar que a política é a única forma de ser honrado, garantir notoriedade e reconhecimento". Desse modo, as possibilidades contextuais exigem um tipo de engajamento cuidadoso e "embora a posição apolítica seja inaceitável para um intelectual consciente de sua responsabilidade histórica, a integração nas estruturas de poder não é a melhor maneira de se engajar politicamente como intelectual (...). Pode ser que uma certa marginalidade como marca da distância crítica seja necessária para o exercício da função do intelectual que, longe de ser um funcionário da Verdade, seja ela qual for (teológica, política, científica etc.), está antes a serviço dela" (KAVWAHIREHI, 2004, p. 53).

Essa marginalidade necessária não deve ser isolamento, mas o reconhecimento da necessidade de partir de seu lugar, quebrando qualquer pretensão da universalidade colonial e ressignificando a filosofia. A condição pós-colonial pede uma dupla consciência epistemológica e crítica, ou, como formula o pensador marroquino Abdelkebir Khatibi, uma dupla crítica: se numa primeira instância alguns pensadores ocidentais podem ser tomados como aliados, num segundo nível é preciso fazer a crítica de suas pretensões universalistas descontextualizadas e, a partir daí, criar uma posição que responda ao seu lugar. É preciso, ao assumir a diferença colonial (de Walter Dignolo e Anibal Quijano), não se deixar seduzir por perspectivas puristas: seja do desejo etnocêntrico de verdade dos anos 60 na África, que tomou a experiência colonial como parênteses na história da África, mas também do etnocentrismo da razão europeia, que havia marginalizado o conhecimento africano ao colocar-se como o único caminho para a verdade" (KAVWAHIREHI, 2008, p. 21).

A dimensão autobiográfica se entrelaça com a exigência de "partir do lugar" na proposta de descolonização do conhecimento feita por Kasereka Kavwahirehi. Isso significa reforçar o eu e a autoridade semântica, reivindicar o lugar de criatividade contra os discursos que diluem o sujeito africano dentro de nós de unanimidade acrítica e dogmática.

O projeto de Kavwahirehi — compartilhado por Delphine Abadie — é de que a filosofia africana tomada seriamente, deve promover a descolonização da filosofia. Essa breve e rica entrevista é um convite para conhecer mais sobre as posições deste autor fundamental nos debates da filosofia africana contemporânea.

Como você define a filosofia africana?

Kasereka Kavwahirehi — A questão da definição da filosofia africana é muito complexa, tanto do ponto de vista de sua história como de suas formas e métodos. Essa é sem dúvida uma das razões pelas quais ela tem sido objeto de muita tinta e controvérsia e é necessário prestar contas, mesmo que apenas esquematicamente, antes de propor uma definição mínima. Dois momentos me parecem importantes para o desenvolvimento da prática filosófica africana: por um lado, o da prática etnofilosófica e, por outro, o da filosofia africana propriamente dita.

O primeiro momento é dominado por *La philosophie bantoue* (1945), a obra do missionário belga Placide Tempels (1906-1977). O objetivo principal desse livro, escrito num contexto colonial, era 'entender o homem primitivo', 'penetrar no pensamento dos nativos' a fim de contribuir para a construção de uma civilização africana mais permeável ao cristianismo. Tendo postulado uma base coerente para o comportamento dos nativos, Tempels se propôs a decifrar o sistema subjacente aos atos e costumes do Bantu, na diversidade do concreto e do social, a fim de trazer à tona alguns princípios básicos e mesmo um sistema filosófico relativamente simples e primitivo derivado de uma ontologia logicamente coerente. O livro foi elogiado por intelectuais africanos como Alioune Diop, o fundador da revista e da editora *Présence africaine*, Léopold Sédar Senghor, e criticado por Aimé Césaire. Ele se tornou uma fonte de inspiração para muitos intelectuais africanos (Vincent Mulago, Alexis Kagame, Jean-Marie Lufuluabo, John Mbiti etc.) movidos pelo desejo de restaurar a dignidade da cultura africana. Seu trabalho como um todo tem sido descrito

como “etnofilosofia” por causa de seu método, que era muito mais próximo da etnologia do que da filosofia.

Em geral, os etnofilósofos eram movidos pela convicção de que havia uma filosofia implícita na vida cotidiana que podia ser trazida à luz por um observador rigoroso usando categorias filosóficas. Para fazer isso, dois caminhos foram seguidos. A primeira, foi construir uma filosofia africana encontrando equivalentes das categorias aristotélica ou tomística nas culturas africanas. O aristotelismo é tomado aqui como o próprio paradigma da filosofia básica, da filosofia eterna, a formação do senso comum. Através dessas categorias, os etnofilósofos poderiam então afirmar revelar os sistemas africanos de pensamento. No segundo caso, tratava-se de identificar, através da restituição hermenêutica, uma filosofia estruturada, ordenando o conteúdo dos estudos etnográficos existentes e coleções de mitos, histórias, orações e fórmulas rituais.

Essa concepção de filosofia sem filósofos, ou filosofia confundida com uma visão coletiva do mundo, foi fortemente contestada desde o início da década de 1970, marcada pela chegada ao campo de autores como Paulin Hountondji, Marcien Towa, V.Y. Mudimbe, Fabien Eboussi Boulaga, que investiu não apenas na busca das condições para fundar um discurso filosófico na África negra que assumisse o devir do homem africano em todas as suas determinações e exigências, para usar a fórmula de Eboussi Boulaga. A partir dos anos 70, a noção de filosofia africana refere-se às contribuições dos africanos que praticam a filosofia dentro da estrutura definida da disciplina e de sua tradição histórica. Falar de filosofia africana hoje é principalmente referir-se a esta última. Mas, em nome de sua coerência histórica e conceitual, a prática etnofilosófica não pode ser esquecida. A filosofia africana contemporânea pode então ser definida como um discurso rigoroso e crítico de elucidação do devir ou experiência do humano na condição africana pós-colonial e no mundo de hoje, através de campos tão variados como metafísica, ética, filosofia política, epistemologia, estética ou teoria da arte, e religião etc.

Como você entrou em contato com a filosofia africana?

Meu primeiro contato com a filosofia africana foi no final da escola secundária. Na verdade, no penúltimo ano do ensino médio, tivemos uma introdução bastante básica à filosofia (Platão, Aristóteles, Descartes, Bergson, Gabriel Marcel, Emmanuel Mouniel e Jean-Paul Sartre). No ano posterior, outro curso foi dedicado à filosofia africana, mais especificamente ao **La Philosophie bantoue** de R. P. Placide Tempels e seus críticos, nesse caso o beninês Paulin Hountondji e os camaroneses Marcia Towa e Fabien Eboussi Boulaga. Nesse último curso, o nome que me fascinou foi o de Fabien Eboussi Boulaga, especialmente seu famoso artigo “Le Bantou problématique”, que foi uma das primeiras críticas metodológicas ao livro “Placide Temples” e sua obra-prima, **La crise du Muntu. Autenticidade Africana e Filosofia** (1977).

Quando, no início dos anos 90, tive a oportunidade de estudar filosofia na Faculdade Jesuíta de Filosofia Saint-Pierre Canisius em Kinshasa, esperava aprender mais sobre filosofia africana, especialmente sobre Fabien Eboussi Boulaga e sua obra. Infelizmente, enquanto o Congo-Kinshasa e, mais particularmente, as Faculdades Católicas de Kinshasa e a Universidade de Lubumbashi, foram os cadinhos onde a filosofia africana se desenvolveu, ele era estranhamente marginal em nosso currículo acadêmico. O que era ensinado era filosofia na tradição clássica, para não dizer europeia. Apenas um curso de Filosofia Africana foi oferecido e, curiosamente, houve pouca menção a **La crise du Muntu**, de Fabien Eboussi Boulaga. Desafiei-me então a dedicar meu tempo livre à leitura de filósofos africanos e a seguir os Colóquios Internacionais de Filosofia Africana que ainda estavam sendo realizados nas Faculdades Católicas de Kinshasa. Descobri então, quase como um autodidata, autores e obras que realmente me estimularam e continuam a me acompanhar: depois de *La crise du Muntu*. *Authenticité africaine et philosophie* de Fabien Eboussi Boulaga, foi sobretudo *L'Autre Face du Royaume*. Introdução à la critique des langages en folie, **L'Odeur du Père. Essai sur des limites**

de la science et de la vie en Afrique noire et de la vie en Afrique noire e **The Invention of Africa. Gnose, Philosophy and the Order of Knowledge** por V.Y. Mudimbe, e **Destinée négro-africaine. Expérience de la dérive et énergétique du sens** de Kä Mana.

Em um primeiro momento, a busca pela identidade foi o mote para o desenvolvimento da filosofia africana. Essa busca está ultrapassada?

Não se pode dizer que a questão da identidade africana, que estava no centro do discurso dos intelectuais africanos desde suas figuras fundadoras, como Léopold Sédar Senghor, Aimé Césaire, Cheikh Anta Diop e os etnofilósofos, se tornaram obsoletas. É verdade que a partir dos anos 80, quando a crise sócio-econômica se tornou mais pronunciada antes de se tornar uma crise multidimensional nos anos 90, a questão da identidade africana não mais ocupou a linha de frente da cena filosófica, mas está lá, subjacente a ela. Ela se coloca em outros termos, dado o desenvolvimento de uma nova consciência africana e as mudanças no mundo. A questão da identidade está subjacente à **The Invention of Africa** (1988), na qual Mudimbe afirma que não está tão interessado na filosofia quanto em saber o que significa ser um africano e um filósofo hoje, ou seja, após a experiência colonial de conversão cultural. Ela também está presente em **In My Farther's House. Africa in the Philosophy of Culture** (1992) do ganes Kwame Anthony Appiah. Mas a forma como Achille Mbembe coloca a questão da identidade no contexto do que ele recentemente chamou de "afropolitanismo" merece ser destacada. Pode-se dizer que o afropolitanismo é impulsionado pelo desejo de completar a saída da problemática da identidade africana dos paradigmas da negritude, do nacionalismo anticolonial e do pan-africanismo. É, em outras palavras, a recusa de fechamento de identidade, seja racial, nacional, geográfica ou territorial. Melhor ainda, é o despertar da África contemporânea para as figuras do múltiplo (incluindo o múltiplo racial) constitutivo de suas histórias particulares, mais precisamente a consciência de que a África é um continente que, durante séculos,

foi caracterizado por migrações e pela implantação de novas diásporas africanas no mundo, por um lado, e, por outro, pelo surgimento de uma nova identidade e, ainda, pelo assentamento em várias partes do continente de grupos populacionais da Ásia, Arábia ou Europa, cujos membros se consideram totalmente africanos enquanto continuam a pertencer a um outro lugar. Em suma, é na plena consciência do entrelaçamento dos mundos, da pertença da África ao mundo e do que os africanos têm em comum com outros seres humanos, que o ser africano deve ser definido hoje e não por diferença como nos dias da negritude, do nacionalismo e do pan-africanismo.

Em sua perspectiva, quais são as questões que movem a filosofia africana hoje?

Após o episódio da etnofilosofia, a filosofia africana tomou várias direções de acordo com os interesses e — sou tentado a dizer — as sensibilidades dos atores. A mesma dinâmica continua hoje com a diferença de que, ao contrário dos anos 70 e 80, há menos encontros de filósofos africanos; as grandes figuras foram para o exílio/diáspora. Dito isso, podemos citar algumas questões importantes hoje: (1) a questão da descolonização/reconstrução da disciplina filosófica do ponto de vista da filosofia africana; (2) a questão do universalismo/universalidade e tradução; (3) a questão da descolonização conceitual; (4) a questão do poder político e da democracia; (5) a crítica da razão neoliberal e a refundação da comunidade humana em solidariedade com todos os seres vivos e a problemática da dialética do eu e da comunidade em um mundo em mudança. Deve-se notar que o estudioso senegalês e egiptólogo Cheik Anta Diop tem um número crescente de seguidores. Vários jovens filósofos do continente afirmam ser seus seguidores.

Como você vê os argumentos sobre feminismo e mulherismo (*womanism*) em relação à filosofia africana? Como a filosofia africana aborda questões relacionadas às diferenças de gênero e identidade sexual?

As disputas sobre mulherismo e feminismo podem ser lidas à luz do debate entre o universalismo como uma postura generalizada e reducionista (que enfatiza certas experiências humanas e obscurece outras) e o universalismo como horizonte. De fato, a recusa do universalismo como postura generalizada, baseada em um particular sublimado, está no centro do discurso africano desde Léopold Sédar Senghor e Aimé Césaire. Em seu *Discours sur la négritude* proferido em 26 de fevereiro de 1987 na Conferência Hemisférica organizada pela Universidade Internacional da Flórida em Miami, Aime Césaire definiu a negritude como tendo sido “uma revolta contra o que eu chamaria de reducionismo europeu”, pelo que ele quis dizer “aquele sistema de pensamento, ou melhor, a tendência instintiva de uma civilização eminente e prestigiosa de abusar de seu próprio prestígio para fazer um vácuo ao seu redor, reduzindo abusivamente a noção de universal... a suas próprias dimensões, em outras palavras, pensar o Universal unicamente com base em seus próprios postulados e através de suas próprias categorias. Mas deve-se notar que a recusa da qual Césaire fala é orientada para a afirmação de uma generosidade, uma hospitalidade no sentido de que exige uma comunidade onde, ao invés de negar particularidades, diferenças, se esforça para colocá-las em comum. *Négritude* voltada para o universal “não por negação, mas como um aprofundamento de nossa própria singularidade” (Césaire), com o horizonte de uma fraternidade mais ampla, rica em todas as particularidades. O pensamento africano é impulsionado pelo desejo de descolonizar o universal. Eu respondo evocando Aimé Césaire e Léopold Sédar Senghor, mas também se poderia evocar o filósofo senegalês Souleymane Bachir Diagne, que leciona na Universidade de Columbia. Rejeitando também o universalismo que seria apenas a máscara do eurocentrismo e que justificaria o imperialismo da virtude, para

usar a expressão de Yves Dezalay e Garth Bryant, Diagne desenvolve uma abordagem renovada da ideia do universal, partindo do modelo linguístico da tradução. Finalmente, deve-se acrescentar que, seguindo as pegadas do discurso afrocêntrico que remonta ao Egito faraônico, o mulherismo africano pode ser visto como contribuindo para a descolonização do feminismo.

Quanto à forma como a filosofia africana aborda questões de diferença e identidade sexual, eu diria que o trabalho sobre essas questões ainda está por vir. Há uma espécie de hesitação, reticência cultural ou, se você quiser, ceticismo que poderia estar ligado ao fato de que a filosofia africana ainda é, em grande parte, um campo dominado pelos homens. Não há dinâmica na filosofia africana semelhante àquela lançada pela teóloga Mercy Amba Oduyoye em teologia com seu livro **Daughters of Anowa: African Women and Patriarchy** (1999), entre outros. Dito isto, há algumas áreas de trabalho aqui e ali. Por exemplo, dentro do CODESRIA (*Council for the Development of Social Science Research in Africa*), onde a reflexão sobre a questão de gênero e os estudos das mulheres é uma das áreas de pesquisa. O campo da literatura, do cinema, em suma, da arte em geral, está à frente nesse ponto porque esses problemas que você menciona foram tematizados neles há um longo tempo.

Dos filósofos africanos que você conheceu pessoalmente, quem é o mais importante em sua opinião?

Conheci alguns filósofos africanos, alguns dos quais me ensinaram na Faculdade de Filosofia Saint-Pierre Canisius em Kinshasa e outros, como Fabien Eboussi Boulaga, V.Y. Mudimbe e Kä Mana se tornaram amigos. Em geral, quando olho para o campo da filosofia africana, me parece que alguns deles, incluindo etnofilósofos como Alexis Kagame, John Mbiti etc., contribuíram de forma importante para seu desenvolvimento. Entretanto, como a questão é bastante pessoal, estou pensando diretamente em uma dupla que, como já disse, me marcou e me abriu para certas questões e — por que não dizer — cujas obras, sensibilidade e estilo filosófico falam muito comigo: estou me referindo ao camaronês Fabien Eboussi Boulaga

e ao congolês Valentin-Yves Mudimbe. Tudo o que está sendo feito atualmente na filosofia africana, por exemplo, no que diz respeito à descolonização da filosofia ou do conhecimento, não seria possível sem suas obras.

Quem é o seu filósofo africano preferido?

Da resposta dada à pergunta anterior, a resposta é óbvia: eu acho difícil separar Fabien Eboussi Boulaga e Valentin-Yves Mudimbe. Eles permanecerão, por muito tempo, fontes de inspiração.

O Brasil é o país com a maior população negra fora da África. No entanto, no diálogo da filosofia africana, as vozes dos Estados Unidos e do Caribe são geralmente mais ouvidas que as do Brasil. Esse também é um problema comum em relação à África de língua portuguesa. Na prática, as fronteiras linguísticas são divisões para a filosofia africana ou é possível articular uma unidade que leve em conta esses espaços?

Essa é uma questão importante. Sua observação é verdadeira. Poderíamos falar de uma oportunidade perdida para um diálogo potencialmente frutífero entre a filosofia africana e as vozes do Brasil, para usar sua expressão, mesmo que às vezes haja uma pitada de diálogo em outros campos, como a literatura. O problema é de fato o da barreira linguística, que não pode ser separada das fronteiras coloniais dentro das quais o Estado-nação foi imposto como uma forma epistemológica. Quando eu era estudante da Faculdade de Filosofia Sanit-Pierre Canisius em Kinshasa — isso foi durante a primeira metade da década de 1990 —, a África de língua portuguesa estava quase ausente de nosso horizonte de pensamento e, é claro, de nossos cursos. Também deve ser dito que no curso de Filosofia Africana, não se falava muito — para dizer de forma branda — de filósofos de língua inglesa como o ganense Kwasi Wiredu, os quenianos Henri Odera Oruka e Dismas Masolo. Mas as coisas vão mudar como resultado da maior circulação dos jovens na África e da diversificação dos locais de treinamento. Se voltarmos a Achille Mbembe e à nova consciência da África da qual

ele dá testemunho, parece que a articulação de uma unidade que levaria em conta esses espaços, ou melhor, que os cruzaria, é uma tarefa a ser empreendida. Implica um trabalho de construção de mediações e espaços de intercâmbio entre intelectuais africanos e brasileiros. A tradução em francês ou inglês das obras produzidas pelos pensadores brasileiros é um caminho que não deve ser negligenciado para facilitar sua circulação na África.

Concluirei dando um modesto exemplo de um espaço de intercâmbio. Em 2011, a filósofa italiana Lidia Procesi e eu coordenamos uma homenagem a Fabien Eboussi Boulaga intitulada *Beyond the Lines: Fabien Eboussi Boulaga, a Philosophical Practice/Au-delà des lignes: Fabien Eboussi Boulaga, une pratique philosophique* (2012). Como as contribuições vieram de pessoas que trabalham em francês, inglês, italiano e português, V.Y. Mudimbe nos aconselhou sabiamente a não traduzir os textos. O livro é assim um cruzamento de várias línguas e tradições de pensamento que nos permitem ter uma ideia da recepção, uso ou ecos da obra francófona de Eboussi Boulaga em Moçambique, África do Sul e Itália. Também espero que o lugar dado às diásporas africanas em todo o mundo em enciclopédias do pensamento africano editadas por africanos nos Estados Unidos seja um marco importante na articulação de nossas experiências através das linhas.

Kasereka Kavwahirehi

é professor de literaturas francófonas na Universidade de Ottawa. Nascido em 1969 em Kavingu, República Democrática do Congo, estudou filosofia na Faculdade de Filosofia de Saint-Pierre Canisius, Kimwenza, e línguas e literatura românica na Universidade de Namur, Universidade Católica de Lovaina e Universidade da Rainha, Kingston, Canadá.

Referências

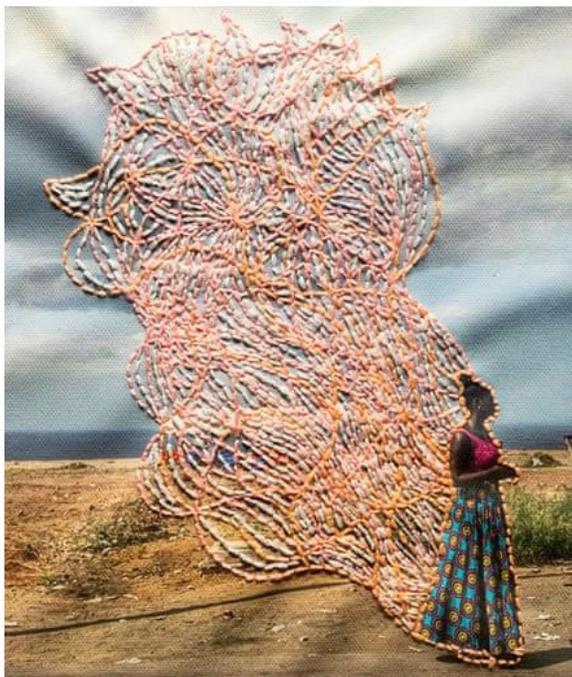
KAVWAHIREHI, Kasereka. **VY Mudimbe et la ré-invention de l'Afrique**: poétique et politique de la décolonisation des sciences humaines. Rodopi, 2006.

_____. Mudimbe senhorien? La négritude, la critique des évidences et la modernité dans l'œuvre de VY Mudimbe. **Les Lettres Romanes**, v. 54, n. 1-2, p. 115-135, 2000.

_____. Pour une nouvelle orientation de la philosophie africaine: à propos de Philosophie et pouvoir politique en Afrique de P. Ngoma-Binda. **Quest: An International African Journal of Philosophy**, v. 18, n. 1-2, p. 37-56, 2004.

_____. De la géopolitique de la connaissance et autres stratégies de décolonisation du savoir. **African philosophy and the negotiation of practical dilemmas of individual and collective life**, v. 22, n. 1-2, p. 7, 2008.

Seloua Luste Boulbina: travessias transatlânticas?*



Legenda: Joana Choumali, Costa de Marfim

Pensar a filosofia africana mantendo a divisão racial e desconsiderando o norte do continente é uma forma de manter a perspectiva colonial? Essa incomoda pergunta é feita pela filósofa **Seloua Luste Boulbina**, que nasceu na França e cresceu na Argélia; voltou ao seu país natal para realizar sua formação em filosofia, sendo hoje investigadora do Laboratório de Mudanças Sociais e Políticas da Universidade de Paris VI. Estudiosa das dinâmicas de descolonização, a filósofa manteve uma posição de atuação distinta

* <https://doi.org/10.51795/9786526508268331344>

do escolasticismo acadêmico “que relaciona textos a outros textos sem nunca os relacionar a situações” (BOULBINA, 2013, p. 30). Por isso mesmo, tem migrado por diferentes lugares, trabalhou tanto em Pequim na China, como em Brasília, no Brasil. Essa migração e a procura por se situar *entre lugares* é um modo de se afastar da presunção de fixidez, de homogeneidade e pressuposição de universalidade, pois “as ideias não têm raízes: é por isso que poderíamos imaginar um céu de ideias. Mas elas são encarnadas (em todos os sentidos das palavras: às vezes, como pregos que nos ferem o pé) em sujeitos” (BOULBINA, 2013, p. 22).

A proposta de descolonização do conhecimento não pode se afastar do questionamento das hegemonias que estruturam e legitimam o discurso acadêmico. Por isso,

falar em descolonização do conhecimento é questionar a transferência do conhecimento, a circulação de ideias e perguntar a nós mesmos o que aprendemos, o que estamos aprendendo e o que podemos aprender dos outros, quem quer que sejam e de onde quer que venham. A descentralização que esta atitude implica constitui uma nova revolução copernicana. Nesta revolução, os europeus têm que perceber o que lhes é oferecido por outros, não europeus. (BOULBINA, 2013, p. 19).

Esse desvio pelo Outro já é uma experiência que os colonizados vivenciaram através da violência colonial, que continua no período pós-independência com a perspectiva de que as sociedades africanas se tornaram objeto de uma etno-antropologia. A novidade e a dificuldade em romper com essa objetificação está em mobilizar a recusa de ruptura em relação ao resto da humanidade (como pede Achille Mbembe), em um movimento em que a impossibilidade de descolonizar se junta a impossibilidade de não descolonizar.

A proposta de descolonização completa, como uma forma de dúvida metódica cartesiana, seria cair no papel redentor de alteridade absoluta:

A impossibilidade epistemológica está ligada ao fato de que não pode cortar o galho sobre o qual se está sentado. Em outros termos, é impossível de

receber — muito ou pouco ou de má ou boa vontade — os benefícios da colonialidade destruindo os prejuízos. No plano teórico, é uma contradição nos termos; no plano prático, é uma impossibilidade. Para formular as coisas de maneira mais global, não se pode aproveitar de uma hegemonia sem colaborar com essa hegemonia. É exatamente o que está em jogo atualmente, e numa perspectiva colonial, na relação política entre antropologia e filosofia. (BOULBINA, 2017, p. 51).

A reificação e mercantilização dos estudos pós-coloniais é uma força em relação à qual é difícil resistir. A lógica de reconhecimento dos filósofos africanos a partir de sua inserção em universidades do Norte é uma marca dessa dificuldade. Mas, Seloua Luste Boulbina por diversas vezes reitera o método criado por Franz Fanon para se desviar do olhar etnoantropológico. Em primeiro lugar, é preciso exprimir-se em primeira pessoa, reconhecendo que “não há fronteiras entre o pessoal e a política. Colocar-se na análise, em vez de ficar à margem daquilo de que se fala é, para mim, uma ótima lição de descolonização. Sobretudo porque toda a história do pensamento europeu consistiu, por assim dizer, em inventar, teoricamente, ‘espectadores imparciais’ que eram, praticamente, ao mesmo tempo juízes e partidos” (BOULBINA, 2019, p. 26). O segundo passo, seria fugir do conhecimento anatômico, tomando “a anatomia e a dissecação como modelo de análise”, reificando e dissecando objetos mortos e sem história como método de lidar com os vivos (ibid., p. 26).

Um dos caminhos que a filósofa franco-argelina tem utilizado para pensar o processo de descolonização é o diálogo com as artes plásticas e com a literatura. A filósofa tem frequentado o “mundo da arte”, escrito catálogos de exposições, promovendo diálogos entre artistas e filósofos, sempre destacando o Sul Global e procurando se desviar do olhar e anseios coloniais de reificação etnoantropológica. Boulbina dialoga com diversos autores da literatura — Kafka, Camus, Tayeb Salih, Machado de Assis⁹³ etc. — por considerar que ela tem vantagens em relação a teoria, já que

⁹³ C.f. o vídeo da entrevista de Seloua Luste Boulbina feita pelo professor Wilton Barroso Filho, do grupo Epistemologia do Romance sobre decolonialidade,

diz a primeira pessoa, mais que a terceira, as desventuras da subjetividade tanto quanto as estruturas coletivas, os fracassos do inconsciente mais do que as vitórias da consciência. Ela diz, em suma, a consciência do racismo, mas subjetivada em vez de objetivada. Primeiro passo de uma libertação interna: saber o que está acontecendo ou o que está acontecendo conosco. A história, a narrativa, é sobre o que existe e o que é silenciado. Por um lado, a literatura expressa o que não pode ser dito sem risco ou perigo. Por outro lado, o que ela está falando pode facilmente ser considerado como uma ficção sem impacto real. É fácil não levar isso a sério. Mas temos muito a aprender com literatura. (BOULBINA, 2019, p. 27).

A entrevista a seguir é mais uma contribuição em que a filósofa insiste em lembrar que o discurso sobre a descolonização não é, por si só, uma prática de descolonização. Devemos estar atentos para não transplantar para a filosofia africana polêmicas gestadas e alimentadas por questões do Norte Global.

Como se define a filosofia africana?

Seloua Luste Boulbina — A “filosofia africana” refere-se a textos filosóficos escritos por autores contemporâneos da África subsaariana, anteriormente conhecida como África Negra. Isso exclui os autores do Norte de África, em particular os de expressão árabe. A África foi dividida segundo o tom de pele, por outras palavras, racialmente, e é como se, especialmente do exterior, o continente africano não contivesse a sua parte norte. Por exemplo, será Ali Ben Makhoulf, que é marroquino, um filósofo “africano” ou um filósofo “árabe”? Como podemos ver, o rótulo “filosofia africana” segue os contornos coloniais de “raça” sem os destruir ou desconstruir. Esse é um problema real.

Por conseguinte, prefiro falar de filosofia em África, especialmente porque não conhecemos a “africanidade” que caracterizaria essa filosofia. A Filosofia foi exportada da Europa para África, incluindo o Norte de África. Foi exportada, em particular, através de canais religiosos. O congolês Valentin Mudimbe fez o seu noviciado num

questões do presente e entrelaçamento com a Literatura: <https://www.youtube.com/watch?v=vqWdO7oJ_8I>.

mosteiro beneditino. O camaronês Jean-Godefroy Bidima também foi treinado num ambiente cristão, tal como Achille Mbembe. A tal ponto que, sem o dizer, e talvez sem o saber, alguns dissociam, sem, contudo, os separar, filósofos muçulmanos, ou filósofos do Islão, como o senegalês Souleymane Bachir Diagne, e filósofos formados em cristianismo. Partilham eles preocupações idênticas? Surge assim outra fronteira invisível, já não a da “raça”, mas a da religião. Finalmente, os homens são sobrevalorizados nesse sistema. Depois da raça e da religião, o gênero permanece. Ouvimos menos sobre a marfinense Tanella Boni como filósofa do que como escritora. Isto é um sinal da sexuação extrema do pensamento teórico. Essa é simultaneamente uma herança da “tradição” da distribuição dos papéis e funções sociais no continente africano e da “modernidade” transmitida, se não imposta, pelos colonos e outros colonizadores que, embora de forma diferente, fizeram da divisão sexual do trabalho social o alfa e o ómega da sua “civilização”. Isso é particularmente verdade no domínio teórico e no que poderíamos chamar a ordem do discurso.

É, portanto, difícil definir “filosofia africana” sem participar no todo e sem questionar essa categoria falsamente inclusiva. A filosofia, tal como é entendida na Europa, tem sido mais ou menos imposta ao continente africano. Algumas pessoas aproveitaram para tomar a filosofia em novas direções. Transformaram, mais ou menos radicalmente, os modos de pensar que lhes foram legados do exterior em pensamentos do interior, bebendo de outras fontes que não as dos “clássicos”. Rendo-lhes homenagem.

Como você entrou em contato com a filosofia africana?

Sendo eu próprio da Argélia, e tendo lá vivido, pertenço a este continente, quer como pessoa quer como filósofa. Não mais e não menos do que os pensadores que mencionei anteriormente. Isto significa que o meu trabalho está ligado à “filosofia africana”? Sou considerada uma ‘filósofa africana’? A questão merece ser colocada. A francesa Séverine Kodjo-Grandvaux, que trabalha na filosofia africana, está por vezes ligada a ela como uma pensadora

africana da Costa do Marfim. Reina a confusão. Está de acordo com a opacidade e indeterminação do termo “África” ou “africano”. É de notar outra confusão. Diz respeito ao tipo de formação e ao tipo de análise que certos pensadores produzem e à sua qualificação. A filosofia, na Europa, e particularmente em França, é muito distinta de outras disciplinas tais como, por exemplo, a economia.

Contudo, os economistas ou historiadores são frequentemente apresentados como filósofos porque o seu discurso atingiu o grau de generalidade geralmente atribuído aos filósofos. Por exemplo, o senegalês Felwine Sarr ou o burundês Léonce Ndikumana: ambos ensinam nos Estados Unidos e são por vezes apresentados como filósofos. Felwine Sarr ensinou economia na Universidade Gaston Berger em Saint-Louis. Isso levanta a questão de saber se a filosofia está sujeita à determinação acadêmica ou midiática. As distinções feitas pelos Estados Unidos são mais brandas, mas, por exemplo, Jean-Godefroy Bidima, que é um filósofo no sentido clássico, não ensina no departamento de filosofia em Tulane, Nova Orleans. Quem, finalmente, são filósofos: o togolês Kaku Nubukpo, formado em macroeconomia ou o camaronês Achille Mbembe, um historiador por formação?

É, portanto, necessário saber se estamos utilizando uma definição estreita ou ampla de filosofia. Damos uma definição “literária” ou “científica” de filosofia? É também necessário saber que extensão reservamos para “Africano”. Alargamo-lo aos “afro-americanos”? Se assim fosse, eu diria, exclusivamente nesse sentido, que Frantz Fanon foi, porque era afro-americano⁹⁴ e se tornou argelino através do seu compromisso político, o primeiro autor “africano” com quem entrei em contato na Argélia na minha juventude. Acrescentaria que a maioria dos pensadores, se não os filósofos, que conhecemos mais, se não os melhores, o são devido ao seu deslocamento e em particular porque, em vez de trabalharem no Sul, trabalham no Norte, principalmente na América do Norte. É o

⁹⁴ Fanon nasceu na Martinica, o uso de afro-americano nesta classificação mostra a tensão que autora procura destacar na delimitação dessas identidades.

caso, por exemplo, dos ganenses Kwasi Wiredu ou Anthony Appiah, que tiveram ambos uma educação filosófica clássica. Não é uma questão de estar voltado para o passado e de se opor às inevitáveis mudanças na geografia do pensamento. Será a filosofia “africana” uma nova disciplina? Quais seriam as suas principais características? Como filósofa, estou mais interessada nos conceitos do que nas próprias palavras, e gosto de saber o que significam realmente em teoria e na prática na experiência. A este respeito, é errado dizer, ao contrário do que algumas pessoas dizem, que não há centro ou periferia na filosofia. Os Estados Unidos ocupam uma posição hegemônica. A esse respeito, as universidades norte-americanas são centros, as universidades africanas são periferias. Negar isso é negar a diferença social entre riqueza e pobreza, entre homens e mulheres e, em última análise, entre brancos e negros. É a partir dos Estados Unidos, hoje, que as cartografias do pensamento são estabelecidas.

Em um primeiro momento, a busca pela identidade foi o mote para o desenvolvimento da filosofia africana. Essa busca está ultrapassada?

Num certo espaço, a importância da ideia de negritude desenvolvida conjuntamente, de ambos os lados do Atlântico, por esses dois poetas francófonos, o senegalês Léopold Sedar Senghor e o martinicano Aimé Césaire, não pode ser negligenciada. Isso levanta a questão de como um indivíduo nasce para a filosofia e opta por fazer dela a sua casa. O camaronês Marcien Towa, nascido em 1931, criticou a negritude de Senghor. Na sua opinião, é “o sistema global de dominação e opressão” que produz uma “proliferação de ideologias de identidade”, que ele considera “um sintoma de uma profunda crise de identidade”. Paulin Houtondji, do Benin, nasceu em 1942, num contexto colonial. Qual foi esse contexto? A de uma visão do mundo centrada na Europa que era melhor do que as concepções, crenças e opiniões descritas como “filosofias” no sentido antropológico do termo, e não a erudita. Uma filosofia que emana da própria cultura produzida por uma

raça. Essa foi a situação em que o jovem se viu e se empenhou nas suas análises.

O que é surpreendente, então, que ele tenha procurado, após uma formação em filosofia europeia, extrair filosofia (em África) da antropologia (na Europa)? E, teoricamente, tirar partido da negritude, ou seja, da autoafirmação defendida pelos poetas que mencionei. Foi isso que o levou a criticar de frente a etnofilosofia, ou seja, o que poderíamos chamar, mas a um nível teórico, a invenção da tradição. A tradição se perde sempre de qualquer maneira, especialmente numa colônia. É uma forma de pôr fim ao primitivismo que se impôs como uma representação fixista e errada das chamadas sociedades africanas (porque são muito diferentes umas das outras). Por outro lado, aprendi em França que não havia filosofia como tal nestes países e que se podia simplesmente falar de “pensamento”. Quando dizemos que África não tem história, isso também significa que o pensamento não tem história. De certa forma, e num certo sentido, Paulin Houtondji historiciza a filosofia. Não penso que tenha sido uma busca de identidade, mas sim uma reflexão crítica sobre o legado europeu, na sua cegueira e nas suas aporias. Em 1974, em Nova Iorque, Valentin Mudimbe disse a Léon-Gontran Damas, um dos pais da negritude: “Aquilo a que amavelmente chamais a disputa entre os Antigos e os Modernos assumiu, na minha opinião, a aparência de assassinato: os pais devem ser liquidados. É como se a minha geração o culpasse por ter tirado dela uma responsabilidade histórica. O que me preocupa mais é o espírito de continuidade da vossa luta. Havia negritude. Muitos dos seus objetivos iniciais foram agora alcançados. E, nos nossos países africanos finalmente libertados, temos de enfrentar contradições concretas, tanto no nível econômico quanto político”.⁹⁵ O que estabelecer e o que criar em países recentemente independentes? Essa era a questão em jogo nas reflexões filosóficas

⁹⁵ MUDIMBE, V. Y. “V.Y. Mudimbe, Entretien avec Léon-Gontran Damas”. *Île en île*. Disponível em: <http://ile-en-ile.org/mudimbe-damas-entretien/>. Consultado em 23/11/2021.

da época. Pois é preciso lembrar que a independência dos países africanos, com a notável exceção da África do Sul, beneficiou os nativos, não os europeus. Esse não é o caso nas Américas, exceto talvez no Haiti.

Em sua perspectiva, quais são as questões que movem a filosofia africana hoje?

Creio que muitas reflexões se baseiam na questão da descolonização. Alguns veem-na como eficaz e realizada, outros como algo a ser continuado e completado. Os primeiros se prendem a concepções historicistas segundo as quais a descolonização é um período histórico que termina (mais ou menos), no continente africano, com a independência, após o qual já não há razão para refletir sobre ela. Estes últimos, dos quais faço parte, acreditam que é importante mover as linhas a partir de dentro e refletir sobre elas política e epistemologicamente. Mas é de notar imediatamente que a liberdade de expressão acadêmica não é garantida em todo o lado, longe disso, e que certas disciplinas devem por vezes ser evitadas, sob pena de prisão. Estou pensando, por exemplo, num historiador marroquino, Maati Monjib, que se encontra atualmente na prisão. Recordo também que Achille Mbembe possui atualmente um passaporte diplomático senegalês. Ninguém está a salvo. O filósofo Mogobe Ramose, por outro lado, passou parte da sua vida no exílio na Europa, longe do *apartheid* que só terminou em 1992. Finalmente, a chamada filosofia africana não é necessariamente estudada nas universidades do continente, uma marca final, para mim, do passado — mas ainda presente — poder do império.

Como você vê os argumentos sobre feminismo e mulherismo (*womanism*) em relação à filosofia africana? Como a filosofia africana aborda questões relacionadas às diferenças de gênero e identidade sexual?

Os filósofos e pensadores africanos, que são na sua maioria homens, não estão interessados no feminismo. Isso faz com que

algumas questões pareçam extra-filosóficas. E, portanto... Devemos nos voltar para as mulheres... Em Marrocos, Fatima Mernissi é uma pioneira. No Senegal, Fatou Saw e Awa Thiam são também pioneiras. Esta última publicou *La parole aux négresses* em 1978. No Norte, as feministas decoloniais consideram que as suas preocupações estão ultrapassadas. Mas quando um país pratica amplamente a excisão, como faz hoje o Senegal ou o Egito, e nenhum filósofo considera o assunto digno de discussão, deve o tema ser considerado como instrumentalizado por feministas brancas ou como um problema real para mulheres reais? Na Serra Leoa, Aisha Fofana Ibrahim é filósofa e diretora do Centro de Investigação de Gênero da Universidade da Serra Leoa. Os intelectuais “de alto voo” estão interessados na extração artesanal de ouro feita por mulheres com as quais ela tem trabalhado? Nada é menos certo. Demasiado prosaico, demasiado empírico.

A divisão social do trabalho está funcionando não só fora do pensamento teórico, mas também dentro do campo filosófico em particular ou do campo teórico em geral. Os melhores intelectuais são aqueles que abraçam tanto os campos mais amplos como os mais nobres... *de minimis non curat praetor*: o líder não se preocupa com detalhes. Dizem *aquila non capit muscas*: a águia não pega moscas. Isso revela mais a dimensão profética do que a dimensão crítica que o pensamento teórico pode assumir. Esses são pólos que não dizem respeito à qualidade de uma reflexão, mas sim ao estilo teórico de uma análise.

Sabemos que as questões de gênero, cujos desafios práticos são fundamentais, assumiram formas quase performativas, inclusive no âmbito de elaborações teóricas. Porque o corpo está em primeiro plano. Não só como objeto sexual, como força de trabalho, como corpo racializado etc. Como resultado, jogar fora o sutiã, cortar o cabelo, soltar o cabelo, remover a touca ou o véu, usar um corte de cabelo “afro” etc., são atos que correspondem a posições teóricas. Quanto às diferenças entre *womanism* e *feminism*, dizem respeito a países cuja população é quase inteiramente indígena e negra (África) ou a sociedades pós-escravocratas com uma maioria

(politicamente, não demograficamente) de população branca europeia (nas Américas)? As problemáticas “copiadas e coladas” são uma forma de perpetuar a hegemonia e subalternizar certas formas de ver, apesar de prevalecerem no continente africano. Outro paradoxo da (des)colonização.

Finalmente, as questões de identidade sexual são geralmente abordadas no quadro implícito dos paradigmas ocidentais cristãos. Há estudos que mostram, contudo, que existem outros paradigmas, nos quais as normas são menos constrangedoras. O trabalho da psicanalista Thamy Ayouch, traduzido para português, no Brasil, é muito pertinente a respeito deste tema.⁹⁶ A investigação de Jocelyne Dakhli, que trabalha sobre a história do gênero, é também muito interessante na medida em que mostra como a diferença entre homens e mulheres poderia ser concebida não como uma diferença na natureza (que prevalece no pensamento ocidental), mas como uma diferença no grau. É necessário ir contra o estereótipo de que as sociedades mais tolerantes são *per se*, as sociedades ocidentais.

Dos filósofos africanos que você conheceu pessoalmente, quem é o mais importante em sua opinião?

Penso que o mais importante é o número e a “comunidade” de filósofos. Porque o que falta é um espaço independente e interno de discussão. Parece-me gravíssimo que há tão pouca circulação intercontinental e tão pouco intercâmbio dentro do próprio continente africano. Tão poucas traduções de uma língua para outra. Tão pouca internacionalidade, para além da regional (África Ocidental francófona, Magrebe de língua árabe etc.). Porque o que mais conta na vida simbólica é a qualidade e intensidade do intercâmbio. Tecer redes é, na minha opinião, uma das prioridades do momento. Dentro do Sul global, e particularmente entre a África e a América do Sul, incluindo o Brasil, claro. As políticas

⁹⁶ Além de diversos artigos em português vejam o livro: AYOUCH, Thamy. *Psicanálise e homossexualidades: teoria, clínica, biopolítica*. Curitiba: CRV, 2015. (n.t.)

contra-hegemônicas são decisivas, a menos que abordemos questões, assuntos e problemas que venham de outros lugares e se baseiem em experiências que não têm comparação com as do Norte. Apenas um exemplo: hoje, como é colocada a questão da raça no continente? Pode a formulação da pergunta ser idêntica em São Francisco, Salvador na Bahia ou Maputo? Dúvido. Em geral, tenho muito cuidado em considerar a particularidade dos casos. E sinto-me muito ligada aos filósofos do continente africano que conheço pessoalmente.

Quem é o seu filósofo africano preferido?

Tenho muitos filósofos favoritos, em diferentes níveis. Posso ter afinidades eletivas. Ou apreciar as qualidades humanas. Ou admirar o poder analítico. Ou reconhecer a importância histórica. Ou partilhar opiniões. Há muitas maneiras de preferir. Em qualquer caso, publiquei Achille Mbembe, Souleymane Bachir Diagne, Jean-Godefroy Bidima, mas também, num livro de entrevistas, Valentin Mudimbe, Paulin Houtondji, Issiaka-Prosper Lalèyé, Fabien Eboussi Boulaga, Ramatoulaye Diagne-Mbengue, Mamoussé Diagne ou Anthony Appiah. Colaborei com Bado Ndoye no Senegal ou Tanella Boni na Costa do Marfim. Entre outros.

O Brasil é o país com a maior população negra fora da África. No entanto, no diálogo da filosofia africana, as vozes dos Estados Unidos e do Caribe são geralmente mais ouvidas que as do Brasil. Esse também é um problema comum em relação à África de língua portuguesa. Na prática, as fronteiras linguísticas são divisões para a filosofia africana ou é possível articular uma unidade que leve em conta esses espaços?

Precisamente, as línguas coloniais europeias se tornaram as do continente africano, que inevitavelmente mantém uma relação com a antiga metrópole colonial, que serve em parte como um vetor de intercâmbio. Mas essa divisão linguística produziu partições tais que as diferentes partes do continente tendem a se ignorar mutuamente. Anglófonos com anglófonos, francófonos

com francófonos, lusófonos com lusófonos. É verdade que a fragmentação linguística do continente é intensa e que todos os filósofos já são políglotas, mesmo que conheçam uma ou outra das outras duas línguas dominantes em África. É, por isso, que em *L'Afrique et ses fantômes* (2015) falei da língua como política interna, entre duas outras grandes questões: a história como arquitetura interna e o espaço sexual ou de gênero desvendado. Essa é uma oportunidade para eu apontar a invisibilização do gênero entre os meus colegas do continente, que são predominantemente masculinos.

O Brasil tem a particularidade de ser mais importante do que a sua antiga metrópole, na medida em que, por exemplo, as ortografias brasileiras podem se sobrepor às portuguesas: *farmacia* e não *pharmacia*. Isso é simbólico, mas significativo. Pela minha experiência pessoal, eu diria que, por vezes, é difícil estabelecer intercâmbios Sul-Sul. Para um dado Sul, o outro Sul não é tão atrativo como qualquer Norte. Que filósofo brasileiro sonha em permanecer num país africano? Que “filósofo africano” sonha em ser professor visitante no Brasil? Pouco a pouco, no entanto, estão ocorrendo mudanças, com a elevação à condição de estrelas de certos pensadores, que viajam para o Brasil e aí são traduzidos. Estou pensando em Souleymane Bachir Diagne ou Achille Mbembe.

Deixo-vos a tarefa de tirar as consequências da importância da população negra no Brasil e do seu lugar na academia. Tendo eu mesma sido professora visitante na Universidade de Brasília, pude constatar que certas questões não foram necessariamente abordadas. Por exemplo, a descolonização do conhecimento, sobre a qual escrevi e publiquei. Estou atualmente dirigindo um projeto de pesquisa de um estudante brasileiro (anglófono e francófono) que está realizando um estudo comparativo da filosofia no Brasil, França e Senegal, tendo em conta que o ensino da filosofia no Brasil é muito influenciado pela marca francesa, o que talvez o torne mais próximo da filosofia no Senegal do que da filosofia em Angola. O multilinguismo dos brasileiros dá-lhes uma vantagem importante

no intercâmbio com os outros autores do Sul. Esta é uma oportunidade a ser aproveitada!

Seloua Luste Boulbin

é filósofa e especialista em questões de descolonização. Ex-diretora do programa no Colégio Internacional de Filosofia, foi professora visitante na Universidade Normal de Pequim (2013) e na Universidade de Brasília (2018). Atualmente é investigadora associada no LCSP da Universidade de Paris. Ela é autora de Les Miroirs vagabonds ou la décolonisation des avoires (arts, littérature, philosophie) (les presses du réel, 2018); L'Afrique et ses fantômes (Présence africaine, 2015/Indiana University Press, 2019); Les Arabes peuvent-ils parler? (Sens public, 2008/Payot, 2014); Le Singe de Kafka et autre propos sur la colonie (Sens public, 2008/Indiana University Press 2019/expanded edition presses du réel 2020); Grand Travaux à Paris (La Dispute, 2007). Ela editou Décoloniser les savoirs (La Découverte, 2012); Monde arabe, rêves, révoltes, révolutions (Lignes, 2011); Un monde en noir et blanc, Amitiés postcoloniales (Sens public, 2009); Réflexions sur la postcolonie (PUF, 2007).

Referências

BOULBINA, Seloua Luste. Faire vibrer sa voix: littérature et saveur de soi. **Revista Brasileira de Literatura Comparada**, v. 21, n. 37, p. 24-28, 2019.

_____. Sair dos Antropologismos e Descolonizar o Saber. **Revista XIX**, n. 3, p. 47- 58, 2017. Disponível em: <<http://ojs.bce.unb.br/index.php/revistaXIX/article/view/23310/0>>. Consultado em: 23/11/2021.

_____. La décolonisation des savoirs et ses théories voyageuses. **Rue Descartes**, n. 2, p. 19-33, 2013.

Ayodeji Ogunnaike e a (im)pureza da filosofia africana*

“Oriṣa ta kẹ kẹ kẹ, ti o gbọ, ta gẹ, gẹ, gẹ, ti o gba, oju popo ni ngbe”
Se o teu deus não ouve quando o elogias, ou não te ajuda quando o adoras, livra-te dele!
Provérbio Iorubá

O trabalho de **Ayodeji Ogunnaike** parte da Nigéria e atravessa o Atlântico em diversas rotas — Cuba, Estados Unidos, Brasil — para pensar como a tradição iorubá tem se ressignificado. Iniciado na tradição do Ifá, é a partir de sua prática que Ayodeji Ogunnaike pensa a filosofia africana.

Em diversos artigos (2013, 2018 e 2020) e em sua tese de doutorado (2019), Ayodeji Ogunnaike problematiza as diferentes perspectivas que as tradições ligadas ao Ifá ganharam na diáspora. O autor destaca como o anseio de re-africanização foi alimentado por discursos acadêmicos (como os de Melville Herskovits e Roger Bastide) que destacavam como os africanos escravizados mantinham uma compartimentação em suas crenças, de tal modo que, superficialmente, participavam dos rituais católicos, mas pensavam a figura dos santos como máscaras atrás das quais se ocultavam os orixás de suas verdadeiras crenças africanas. Esse tipo de sincretismo geraria um mosaico diferente do hibridismo e do sincretismo de fusão, com “máscaras brancas usadas para proteger as divindades negras” (OGUNNAIKE, 2020, p. 169).

Essa narrativa permitiu gerar um projeto de retomada das raízes africanas,

muitos praticantes das tradições da diáspora africana procuraram “re-africanizar” suas tradições simplesmente removendo as máscaras brancas

* <https://doi.org/10.51795/9786526508268345354>

de seus deuses negros, e isso se tornou um dos aspectos mais importantes do discurso e do ritual nessas tradições nas últimas décadas (OGUNNAIKE, 2020).

Ayodeji Ogunnaike procura problematizar essa reivindicação de pureza, mostrando como ela não corresponde à ontologia e à cosmologia iorubá como vivenciadas na Iorubalândia, em que as misturas: a incorporação de aspectos de *outras* tradições é uma tradição iorubá. O autor fala de uma religião abrangente, que não somente aceita práticas de outras religiões (como o Islã), mas incentiva a plena integração entre elas. Nesse sentido, traz o exemplo deste tema no Odu Okaran-Oturupon:

Um grupo de iorubás muçulmanos tinha que viajar aos céus todos os anos para sacrificar um carneiro a Deus-Todo-Poderoso (ou Olodumarê). A viagem tornou-se mais difícil e muitos homens morriam no caminho, então ficaram muito satisfeitos quando um sacerdote do Ifá disse que Olodumarê aceitaria, a substituição por um sacrifício feito na terra. Desde então, os muçulmanos sacrificam um carneiro na terra durante o festival de Ileya (conhecido em outras comunidades muçulmanas como Eid Al-Kabir). (OGUNNAIKE, 2013).

Essa mesma perspectiva de inclusão se articula com uma “congruência cosmológica e ontológica”, que o autor demonstra entrevistando mestres e praticantes do Ifá tanto na Nigéria, quanto no Brasil. Por exemplo, o Araba de Modakeke ao ouvir sobre o deus grego Zeus logo, o identificou com Sango, diante das ressalvas de Ayodeji Ogunnaike de que seria branco e viveria noutro espaço, o líder reagiu:

“Você acha que as pessoas naquela terra dariam a seu orisha um nome iorubá? Eles não falam iorubá, e todos naquela terra são brancos, então ele tem que ser branco e tem que dar a ele um de seus próprios nomes”. Além disso, ele ressaltou que todos comem alimentos diferentes, dependendo de onde estiverem no mundo, e orisha é o mesmo no que diz respeito às suas ofertas, música e outras tradições. (...) ele perguntou: “Você não se lembra que Orunmila reencarnou em vários lugares em épocas diferentes? Ele não vivia em Meca? Ele não tem muitos nomes?” sugerindo que Sango também poderia ter (re)encarnado na Grécia, poderia ter tomado um nome grego e

poderia ter aparecido de forma ligeiramente diferente sem mudar sua natureza. (OGUNNAIKE, 2020).

O mesmo tipo de descrição é encontrado pelo autor em Salvador quando se examina a relação entre os *orisas* e os santos, quando explicada por devotos e sacerdotisas entrevistadas. Além disso, Ogunnaike ressalta que a concepção de máscara presente nos discursos de Bastide, como um artifício para esconder a verdadeira face, não corresponde àquilo que as tradições iorubá pensam:

Em vez de esconder a verdadeira natureza do que está por trás da máscara, as tradições iorubás mascaradas — como muitas outras na África — são entendidas como receptáculos para os seres espirituais cuja natureza eles representam novamente, muitas vezes através de semelhanças físicas e imitações. Este conceito de máscara é bastante difundido na sociedade iorubá, pode ser encontrado em múltiplos contextos, e está intimamente ligado à firme crença iorubá na reencarnação e na imortalidade da alma. (OGUNNAIKE, 2020, p. 166).

O autor lembra que muitos dos agudás que retornaram do Brasil para a Nigéria não se sentiram ansiosos por desmascarar suas práticas religiosas, em verdade, foram pioneiros na introdução do catolicismo na Nigéria — embora não tivessem com essa religião um compromisso exclusivo (OGUNNAIKE, 2020). Diante disso, a percepção de diferenças e a demanda de africanização advém de uma perspectiva diferente daquela que provavelmente era compartilhada pelos seus antepassados africanos. De modo provocativo, Ayodeji Ogunnaike afirma: “se você levantasse a máscara de Nosso Senhor do Bonfim em uma tentativa de encontrar OXALÁ, talvez não encontrasse nada” (OGUNNAIKE, 2020, p. 169).⁹⁷

Ayodeji Ogunnaike tem investigado as várias redescrições do Ifá em artigos muito instigantes, abordando, por exemplo, as

⁹⁷ Comentando as posições de Ayodeji Ogunnaike numa aula da UNILAB, uma estudante fez uma ponderação importante: a perspectiva do candomblé é aberta a essa fusão e incorporação, mas veja como reage um evangélico quando você diz que Oxalá é Jesus.

questões de gênero e suas diferentes interpretações quanto às possibilidades de mulheres lerem o Ifá (2018); sobre a presença e intercâmbios educacionais dos muçulmanos africanos no Brasil (2021) ou às análises da violência nos Estados Unidos a partir da perspectiva tradicional iorubá (2018).

Nesta breve entrevista, Ayodeji Ogunnaike gentilmente oferece uma perspectiva para se pensar a filosofia africana a partir da tradição iorubá do Ifá.

Como você define a filosofia africana?

Ayodeji Ogunnaike — Essa é uma pergunta complicada porque o termo “filosofia” em um contexto moderno carrega certas conotações ligadas a tradições específicas emergentes do Iluminismo. Além disso, mesmo o termo “África” ou “africano” é, em grande parte, um termo ético, portanto, a categoria “Filosofia Africana” já está carregada com uma história eurocêntrica. Muitas vezes a filosofia africana se refere ao trabalho de estudiosos modernos que extraem material e perspectivas das sociedades do continente africano e da diáspora e o articulam dentro de uma forma e discurso inteligível para a tradição ocidental da filosofia. Esse tipo de filosofia africana é comumente conduzido em idiomas europeus e em instituições ocidentais/seculares de ensino superior. Entretanto, a filosofia africana também pode se referir, num sentido mais amplo, à ampla gama de conceitos, categorias, estruturas, sistemas intelectuais, tradições e até mesmo visões de mundo dos africanos e seus descendentes que não se encaixam perfeitamente nas caixas do que geralmente seria reconhecido como “Filosofia” no Ocidente. Esse tipo de filosofia tende a ser mais uma tradição viva e prática do que uma forma de discurso racional abstraído e incorporaria também religião, arte e arquitetura, prática ritual, literatura (escrita, oral e performática), matemática/numerologia, ciência sagrada etc. Este tipo mais expansivo de filosofia africana tende a ser realizado em línguas indígenas — incluindo o árabe — e não precisa se limitar a instituições formalizadas, embora seja bastante proeminente em ambientes como sociedades de

sacerdotes, sacerdotisas, ou adivinhadoras, ou em instituições islâmicas de ensino superior. No entanto, tende a encontrar menos lugar em instituições ocidentais/seculares.

Como você entrou em contato com a filosofia africana?

Fui apresentado à primeira forma de filosofia africana na faculdade através de livros que li independentemente como um estudante de graduação, mas fui apresentado ao segundo tipo de filosofia africana através de histórias contadas para mim por meu pai, aprendendo tradições e práticas iorubás quando jovem, e, mais tarde, estudando e conduzindo pesquisas com um Babalawo (divinizador iorubá e padre da *orisa* Orunmilá).

Em um primeiro momento, a busca pela identidade foi o mote para o desenvolvimento da filosofia africana. Essa busca está ultrapassada?

Essa também é uma questão complicada, do meu ponto de vista. No sentido de que o lema indicava a afirmação de valor das formas africanas de pensar e buscava articulá-las de tal forma que pudessem ser admitidas na categoria de “Filosofia”, acho que fez um trabalho muito importante. Isso não aconteceu somente na área da filosofia, como também aconteceu para os conceitos de religião, arte e outros, o que foi, em muitos aspectos e em múltiplos níveis, um importante projeto político. Ao mesmo tempo, o reconhecimento como “filosofia” também implicava a aceitação das perspectivas epistemológicas e ontológicas que sustentam a disciplina e não são indígenas à África. Nesse sentido, posso argumentar que certamente é hora de pensar em como as tradições africanas podem mudar nossa compreensão do que a filosofia é ou pode ser, em vez de tentar começar com uma compreensão da filosofia e procurá-la dentro das tradições africanas.

Em sua perspectiva, quais são as questões que movem a filosofia africana hoje?

A resposta a essa pergunta depende naturalmente do tipo de filosofia em questão. Meu maior interesse está nas formas mais indígenas da filosofia africana e como, na maioria das outras tradições, as questões que ela aborda são, em grande parte, determinadas pelo contexto e pelos problemas que a vida apresenta em lugares ou ambientes específicos. Entendo esse tipo de filosofia como uma espécie de caverna cheia de muitos tesouros ou ferramentas das quais são extraídos recursos para tratar de toda e qualquer situação na vida. Nesse sentido, ela fala de toda e qualquer questão sob o sol. Grande parte de minha pesquisa é sobre a tradição iorubá da adivinhação Ifá, cujo corpus oral de poemas, provérbios, ditados, canções e mitos são empregados regularmente para fornecer respostas a todos os tipos de questões, desde infertilidade até desemprego, de instabilidade política a itens perdidos, de desastres naturais até doenças mentais. Embora esses tipos de questões e perguntas mudem com bastante frequência, existem ferramentas que uma tradição como a Ifá oferece de forma sistemática e consistente a perguntas perenes como “qual é o lugar da humanidade no cosmo/universo?” ou “o que significa levar uma boa vida?”. Em resumo, as perguntas que movem esse tipo de filosofia são o tipo de perguntas existenciais que as pessoas são forçadas a responder por sua própria existência, quaisquer que sejam essas perguntas em um determinado tempo e lugar.

Como você vê os argumentos sobre feminismo e mulherismo (*womanism*) em relação à filosofia africana? Como a filosofia africana aborda as questões relacionadas às diferenças de gênero e identidade sexual?

Na minha opinião, esse debate é um bom exemplo de como conceitos e categorias derivados de experiências ocidentais muitas vezes não se encaixam nos contextos africanos e não podem ser mapeados neles. Gênero e sexualidade são ideias que muitas vezes não encontram analogias diretas nas sociedades africanas

tradicionais (ou seja, são articuladas de forma muito diferente) e, como resultado, para começar a entender como tais questões operam nos contextos africanos, elas precisam primeiro ser abaladas e redefinidas. Eu publiquei um artigo há alguns anos sobre como a importação de normas de gênero ocidentais e os esforços para a igualdade de gênero têm causado muita confusão em torno da questão de se as mulheres podem ou não ser iniciadas na tradição global da Ifá. Argumentei que a própria noção de gênero, embora integral em muitos aspectos da Ifá, é conceituada de forma totalmente diferente de uma perspectiva tradicional iorubá, confundindo esforços para invocá-la como progressista ou conservadora no contexto do feminismo moderno, embora encoraje as mulheres a serem iniciadas sob certas circunstâncias e a restrinja em outras. Acredito que o mulherismo tem sido um esforço importante para tentar reconceitualizar as estruturas de maneira semelhante ao que descrevi acima, mas, ao mesmo tempo e de muitas maneiras, está enraizado no mesmo tipo de tradição epistêmica que o feminismo. A introdução de uma maior pluralidade de pontos de vista através de cosmologias e epistemologias tradicionais africanas específicas tornaria a discussão ainda mais frutífera.

Dos filósofos africanos que você conheceu pessoalmente, quem é o mais importante em sua opinião?

Eu não conheço bem pessoalmente muitos filósofos africanos na Academia, mas há vários que são muito proeminentes como Appiah, Wiredu, Mudimbe, Eze, e Hountondji. Com respeito aos Estudos Yoruba, minha própria área de especialização, Abiodun, Oluwole, Gbadegesin, e meu irmão Oludamini Ogunnaike fizeram contribuições muito importantes para a literatura acadêmica sobre o assunto. Com respeito aos filósofos africanos mais tradicionais, meu próprio professor/mentor chefe Ifarinwale Ogundiran o Araba de Modakeke tem uma mente e uma prática filosófica muito afiada, e figuras importantes como Awise Agbaye 'Wande Abimbola e seu

filho Kola Abimbola encontraram maneiras de envolver tanto o lado tradicional quanto o mais moderno da filosofia africana.

Quem é o seu filósofo africano preferido?

Minha resposta simples a essa pergunta seria Orunmilá, pois ele é entendido como a fonte e o disseminador da sabedoria iorubá e da tradição Ifá que constitui o rico e diversificado depositário da filosofia e do discurso tradicional iorubá. A falecida professora Sophie Oluwolé⁹⁸ escreveu um livro comparando Sócrates e Orunmilá e eu poderia argumentar que, com respeito aos sistemas tradicionais de pensamento iorubá, Orunmilá pode ser ainda mais central do que Sócrates tem sido para a tradição ocidental da filosofia.

O Brasil é o país com a maior população negra fora da África. No entanto, no diálogo da filosofia africana, as vozes dos Estados Unidos e do Caribe são geralmente mais ouvidas que as do Brasil. Esse também é um problema comum em relação à África de língua portuguesa. Na prática, as fronteiras linguísticas são divisões para a filosofia africana ou é possível articular uma unidade que leve em conta esses espaços?

Penso que essas questões linguísticas são, sem dúvida, barreiras significativas tanto no âmbito da filosofia quanto além dela. Eu até levaria o argumento um passo além, dizendo que, quando a diáspora é levada em consideração, as barreiras linguísticas relacionadas às línguas africanas, além das línguas europeias, complicam tanto o estudo, a prática, quanto a troca de informações sobre a filosofia africana. Embora meu português esteja longe de ser perfeito, ouço regularmente de amigos que estão ansiosos por ajuda, traduzindo material do português, inglês ou iorubá para uma ou duas das outras línguas, porque são muito poucos os que fazem a ponte entre essas divisões linguísticas, particularmente

⁹⁸ C.f. OLUWOLE, Sophie Bosede. *Socrates and Orunmila: Two patron saints of classical philosophy*. 2014.

fora do mundo lusófono. Ao mesmo tempo, certamente há maneiras de superar esses desafios e organizações como o CODESRIA, que operam em árabe, inglês, francês e português, são bons modelos de como as diferenças geográficas e linguísticas não precisam compartimentar esse tipo de trabalho ou conversa. O professor e diretor do Programa de Línguas Africanas de Harvard John Mugane⁹⁹ articula uma abordagem filosófica muito importante sobre diversidade e unidade linguística em seu livro **The story of Swahili**. No livro, ele demonstra que uma pluralidade de idiomas pode nos oferecer múltiplas opções e ferramentas se nos aproximarmos e nos engajarmos nela corretamente, em vez de apresentarmos um problema ou obstáculo negativo que impediria uma troca significativa. Baseado na história da língua suaíli, acho que seu estudo é um excelente exemplo de trabalho útil e de aplicação da filosofia tradicional africana.

Ayodeji Ogunnaike

trabalha com cursos interdisciplinares sobre a África e a diáspora africana que se concentram em torno do importante papel que a religião desempenha nessas comunidades. Sua pesquisa se concentra principalmente no culto aos orixá iorubás na Nigéria, mas também aborda o islamismo e o cristianismo na África, e as religiões da diáspora — o candomblé brasileiro em particular. Tendo estudado adivinhação Ifá com um sumo sacerdote e adivinhador na Nigéria, ele tem um grande interesse nas tradições intelectuais indígenas africanas e em suas formas de conhecimento. Seu atual projeto de livro, How Worship Becomes Religion, analisa como a adoração das divindades iorubás tradicionais originalmente diferiam muito das noções ocidentais de “religião”, mas acabaram se tornando a religião indígena africana mais difundida e celebrada através do contato com a modernidade e o cristianismo missionário. Atualmente ele também está trabalhando em um livro infantil da mitologia iorubá com seus irmãos Oludamini e Olumakinde e vem desenvolvendo uma biblioteca online de oralitura Ifá.

⁹⁹ MUGANE, John M. **The story of Swahili**. Ohio University Press, 2015.

Referências

OGUNNAIKE, Ayodeji. What's Really Behind the Mask: A Reexamination of Syncretism in Brazilian Candomblé. **Journal of Africana Religions**, v. 8, n. 1, p. 146-171, 2020.

_____. Mamalawo? The Controversy Over Women Practicing Ifa Divination. **Journal for the Study of the Religions of Africa and its Diaspora**, v. 4, p. 15-34, 2018.

_____. Bilad al-Brazil: The Importance of West African Scholars in Brazilian Islamic Education and Practice in Historic and Contemporary Perspective. **Religions**, v. 12, n. 2, p. 131, 2021.

_____. The Myth of Purity. **Harvard Divinity Bulletin**, v. 41, n. 3-4, 2013.

_____. The tree that centers the world: the palm tree as yoruba *axis mundi*. **Africana Studies Review**, v. 6, n. 1, p. 43-57, 2019a.

_____. **How Worship Becomes Religion: Religious Change and Change in Religion in Ede and Salvador**. [Tese de Doutorado]. Harvard University, 2019b.

Frederick Ochieng'-Odhiambo: a sagacidade como caminho para a filosofia africana*

O filósofo queniano **Frederick Ochieng'-Odhiambo** é professor de Sagacidade Filosófica Africana, na Universidade das Índias Ocidentais, em Barbados. Quem não conhece os debates da filosofia africana provavelmente estranhará o nome dessa cadeira, mas ela é uma demonstração da contínua importância e fertilidade do trabalho do filósofo queniano Henry Odera Oruka (1944-1995). Foi Odera Oruka quem propôs uma espécie de caminho intermediário entre a etnofilosofia e a filosofia profissional africana, como proposta para que a sabedoria tradicional africana não fosse descartada, a partir das exigências metodológicas de metodologias exógenas. A morte precoce de Odera Oruka não significou que sua perspectiva foi desconsiderada, pelo contrário, diversos autores tentaram, a partir dela, pensar a filosofia africana. Ochieng'-Odhiambo é um herdeiro intelectual de Odera Oruka, com quem conviveu, aprendeu e foi amigo. Em determinado momento dessa entrevista, Ochieng'-Odhiambo compara a relação entre os dois como aquela que marca a filiação entre Sócrates e Platão: Odera Oruka tornou-se modelo para pensar a filosofia africana.

Na entrevista a seguir podemos aprender muito sobre a trajetória intelectual de Ochieng'-Odhiambo e como nela a influência da filosofia da sagacidade africana teve um lugar central.

Como você define a filosofia africana?

Frederick Ochieng'-Odhiambo — Até pouco tempo, a definição da filosofia africana foi bastante problemática na filosofia acadêmica dominante. De fato, em alguns setores, até hoje, a filosofia africana

* <https://doi.org/10.51795/9786526508268355386>

ainda é interpretada como inexistente. Isso foi em grande parte o resultado da percepção errada da capacidade mental e intelectual dos africanos por alguns filósofos e estudiosos europeus de renome, como David Hume, Immanuel Kant, Georg Hegel e Lucien Lévy-Bruhl, entre muitos outros.¹⁰⁰ O efeito cumulativo das opiniões expressas por tais estudiosos é o que refiro em meu livro, **Trends and Issues in African Philosophy** (Tendências e Questões da Filosofia Africana), como o discurso ocidental ou europeu sobre a África. Dentro desse discurso, a África e seus habitantes, assim como os da Diáspora, são remetidos à periferia, no que diz respeito à razão e à filosofia. De fato, antes da publicação do livro de Placide Tempels **La philosophie bantoue**, em 1945, a existência da filosofia africana foi expressamente negada. O livro de Tempels marcou o início da associação dos africanos à filosofia; uma busca intelectual considerada até então como unicamente da civilização europeia. **La philosophie bantoue**, portanto, marcou uma importante virada na discussão a respeito da disposição mental e intelectual dos povos africanos. Antes de 1945, o termo “filosofia africana” era, na verdade, interpretado como constituindo uma autocontradição; qualquer panorama ou perspectiva prefixada com a palavra “africano” não poderia ser filosófica e, inversamente, qualquer pensamento que fosse verdadeiramente filosófico não poderia ter como predicado ser “africano”.

Mesmo depois da publicação da Tempels em 1945 até hoje, ainda existem algumas preocupações em relação à questão da filosofia africana. Entretanto, a preocupação não é se a filosofia africana

¹⁰⁰ Para comentários e críticas das perspectivas de Kant e Hegel a esse respeito, pode-se consultar: (i) Emmanuel Eze, “The Color of Reason: The Idea of ‘Race’ in Kant’s Anthropology,” in **Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader**, ed. Emmanuel Eze, Oxford: Blackwell Publishers, 1997, p. 103–140. (ii) Tsenay Serequeberhan, “The Critique of Eurocentrism and the Practice of African Philosophy,” in **Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader**, *ibid.*, p. 141–161. (iii) Christian Neugebauer, “The Racism of Hegel and Kant”, in **Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy**, ed. H. Odera Oruka, Nairobi: ACTS Press, 1991, p. 247–257.

existe ou não, mas a questão gira em torno da natureza exata da filosofia africana. Alguns estudiosos definem a filosofia africana em um sentido muito rigoroso. Eles a definem num sentido que, a meu ver, é bastante limitador. Sua definição de filosofia africana faz dela algo que se refere unicamente aos africanos. Definem de uma forma que significa ou implica que somente os africanos são e podem ser capazes de fazer uma filosofia desse tipo. Em outras palavras, os não-africanos são excluídos dos discursos filosóficos africanos. Minha posição é que a filosofia africana deve ser definida ou vista em termos de seu tema. O tópico deve tratar de problemas e questões dentro ou imediatamente relevantes para a África e sua Diáspora, independentemente de as pessoas envolvidas no discurso serem ou não africanas. Por exemplo, se se discutir questões relativas ao colonialismo e neocolonialismo, escravidão e comércio de escravos, alguns aspectos da cultura africana etc., estes constituiriam a filosofia africana, desde que a metodologia subjacente à discussão ou apresentação se refira à filosofia. Esses temas constituem assuntos que são imediatamente relevantes para a África e sua Diáspora.

Portanto, na minha opinião, a filosofia africana é o discurso filosófico com conteúdos temáticos que abordam problemas e questões internas ou imediatamente relevantes para a África e sua Diáspora. Como as questões abordadas são relevantes para a África e sua Diáspora, os participantes do discurso filosófico africano são normalmente africanos indígenas e seus descendentes na Diáspora. Minha concepção da filosofia africana é que esta é um discurso que inclui os africanos indígenas e seus descendentes na diáspora e, o que é importante, não exclui os não-africanos. Alguns não-africanos fizeram contribuições úteis para a filosofia africana. Por exemplo, as contribuições de Barry Hallen, Claude Sumner, Robin Horton, Gerard A. Bennaars, Kai Kresse, Gail Presbey, Christian Neugebauer — dentre outros — são inestimáveis.

O ponto crucial de minha perspectiva da filosofia africana é que ela seja vista e reconhecida em termos de assunto e não de ancestralidade do autor. Paulin Hountondji é bem conhecido por

ter definido a filosofia africana em termos das origens geográficas do autor.¹⁰¹ Sempre contestei a posição de Hountondji, embora reconheça sua aspiração de bloquear os não-africanos na filosofia africana. As opiniões de um bom número de autores não-africanos – especificamente dos europeus – marcam o discurso ocidental (ou europeu) sobre a África. Eles retrataram a África e seus descendentes como pessoas incapazes do modo crítico de investigação e, portanto, atrasadas em questões de desenvolvimento e civilização. Hountondji, portanto, queria ostracizá-los do discurso africano. Embora reconheça a preocupação e desejo de Hountondji, mantenho que a questão do que torna uma obra filosófica africana é melhor respondida em termos do assunto do pensamento do que do autor do assunto. O assunto do pensamento deve se dirigir a um problema (ou questão) dentro ou imediatamente relevante para a África e sua Diáspora, independentemente de o autor do assunto ser africano ou não.

Como você entrou em contato com a filosofia africana?

Meu contato com a filosofia acadêmica foi acidental, eu nunca planejei isso. Quando entrei na Universidade de Nairóbi (UoN) para meus estudos de graduação, nem mesmo tinha a ideia de que existia tal disciplina acadêmica. Em meu pedido de admissão na UoN, indiquei que queria fazer um bacharelado em Artes e tinha em mente a disciplina de Ciência Política. De fato, acabei sendo admitido para empreender estudos de Bacharelado e registrado no Departamento de Administração onde os cursos de ciências políticas eram ministrados. Entretanto, algo que eu não sabia era que todos os alunos do primeiro ano na Faculdade de Artes deveriam se matricular em três Departamentos. Isso significava que eu tinha que me inscrever em dois outros departamentos além do Departamento de Administração.

¹⁰¹ Ver: Paulin Hountondji, **African Philosophy: Myth and Reality**. Bloomington: Indiana University Press, 1996, p. 53-54.

Durante minha educação secundária, a literatura estava entre as matérias que havia estudado e que adorava. Decidi, portanto, inscrever-me no Departamento de Literatura. Com toda honestidade, eu não conhecia o terceiro Departamento para me inscrever, nem me importava, pois meu interesse era ciência política e eu já estava inscrito no Departamento de Administração. Após discussões casuais com alguns dos meus colegas de curso, decidi me cadastrar na sociologia. Entretanto, fui informado posteriormente que a ciência política e a sociologia eram mutuamente excludentes; que, de acordo com a política da UoN, um estudante não poderia se inscrever nas duas ao mesmo tempo. Como não podia me inscrever na Sociologia, minha curiosidade me levou à Filosofia. Portanto, me inscrevi em Literatura e em Filosofia, além da ciência política, puramente para cumprir o requisito do primeiro ano do bacharelado na UdN. Meu interesse, no entanto, era a Ciência Política.

Havia três tipos de combinações de graus de Bacharelado (BA) na UoN. Esses foram referidos como: (i) 3.1.1, (ii) 3.2.1, e (iii) 3.2.2. A combinação de graduação 3.1.1 significava que o estudante se inscreveria em **três** departamentos durante o primeiro ano de estudo. No segundo ano, o aluno desistiria de dois departamentos e se inscreveria em apenas **um** departamento. No terceiro e último ano, o estudante continuaria com os estudos nesse **mesmo** departamento. A segunda combinação (3.2.1) envolveria a desistência de um departamento no segundo ano, ou seja, a inscrição em dois departamentos, e no terceiro ano a desistência em um desses dois departamentos. A terceira combinação (3.2.2) era a mais prevalente e envolvia abandonar um departamento e continuar com estudos nos outros dois departamentos durante o segundo e terceiro ano. Com essas três combinações de graus que me chamaram a atenção, tomei a decisão de realizar uma combinação de 3.1.1, ou seja, abandonar a literatura e a filosofia em meu segundo ano e continuar com a ciência política em meu segundo e último ano.

No entanto, esse plano não se concretizou. Durante meu primeiro ano de estudos, meu interesse mudou da Ciência Política para a Filosofia. Ao final do primeiro ano, tomei a decisão de abandonar a Ciência Política e a Literatura e buscar somente a Filosofia em meu segundo e terceiro ano de estudos. Mudei meu plano de um 3.1.1 em Ciência Política para um 3.1.1 em Filosofia. A mudança de coração aconteceu porque, durante meu primeiro ano de estudos, me senti atraído pelos temas da Filosofia. Fiquei fascinado com os três cursos de Filosofia que fiz: “Problemas de Filosofia”, “Introdução à Lógica” e “Filosofia da Religião”. Com toda sinceridade, os três cursos me fizeram começar a ver o mundo e a vida em geral a partir de uma perspectiva muito diferente. Comecei a compreender ou a ver a lógica de alguns aspectos da vida que eu sempre tinha tomado como certa. E naquela fase inicial, eu estava determinado a prosseguir meus estudos filosóficos até sua conclusão lógica, ou seja, até o nível de doutorado.

Durante meus estudos de graduação em Filosofia, estudei com dois professores que tinham feito contribuições significativas para a sub-disciplina da filosofia africana. De fato, um deles já era um acadêmico e pesquisador muito respeitado nessa área. Nas aulas que esses dois professores davam, fossem as aulas sobre problemas de filosofia, filosofia da religião, lógica, ética, metafísica, epistemologia, filosofia das ciências sociais, ou mesmo história da filosofia, sempre faziam referências às coisas africanas. Em outras palavras, eles domesticaram e africanizaram os cursos, dando sempre exemplos que se referiam ao contexto africanos. Eles davam seus cursos através do prisma da filosofia africana. As aulas desses dois professores ascenderam a faísca que motivou minha jornada na filosofia africana. Os dois professores são Henry Odera Orika e D. A. Masolo. Além dos métodos pedagógicos, ambos me encantaram com a filosofia africana, o programa de filosofia na UoN teve então um conjunto de disciplinas sobre filosofia africana, entre elas: “Introdução à Filosofia Africana”, “Filosofia Social Africana” e “Filosofia Política Africana”.

Foi assim que entrei em contato com a filosofia africana. Ao contrário de alguns de meus colegas, fui adequadamente introduzido à filosofia africana durante meus estudos de graduação por professores que estavam fundamentados na área. Orgulho-me, portanto, de minha sólida introdução e de minha formação em filosofia africana. Durante o período em que iniciei meus estudos de graduação até o final dos anos 80/início dos anos 90, apenas um número limitado de Universidades na África oferecia programas em filosofia e as poucas que existem favorecem à Filosofia Ocidental. Portanto, eu tive o benefício que vários dos meus estudantes de graduação contemporâneos em universidades africanas nunca tiveram. Infelizmente, até hoje, ainda existem várias universidades na África cujos programas de graduação em Filosofia não são mais do que programas impregnados de Filosofia Ocidental ou Europeia dando a impressão de que a Filosofia é ocidental. A forma como seus programas de Filosofia são apresentados exclui a África.

Em um primeiro momento, a busca pela identidade foi o mote para o desenvolvimento da filosofia africana. Essa busca está ultrapassada?

Concordo que a busca da identidade foi a maior preocupação inicial da filosofia africana. Também acredito que existe um sentido no qual essa busca de identidade ainda hoje é válida. Começarei explicando por que essa busca **era** importante e ainda hoje é necessária.

Não há dúvida de que existe alguma hostilidade em relação à África, mesmo dentro dos círculos acadêmicos — o que eu chamo de discurso ocidental ou europeu sobre a África. De fato, opiniões e expressões de proeminentes estudiosos europeus têm sido usadas para justificar algumas atrocidades que o mundo europeu cometeu contra os africanos. Uma dessas atrocidades foi a escravidão e o tráfico de escravos. Em outras palavras, as atrocidades cometidas pelos europeus contra os africanos andam de mãos dadas com o discurso sob a forma de expressões acadêmicas de alguns

estudiosos europeus. Ambos deveriam trabalhar em conjunto para alcançar uma sinergia, que mais tarde funcionaria como uma base firme para o que inicialmente era simplesmente um viés cultural europeu em relação à África. Para descrever o mesmo ponto de forma diferente, pode-se dizer que se a escravidão e o comércio de escravos fossem usados para justificar a atitude europeia e o preconceito cultural em relação aos africanos, então as expressões acadêmicas tinham a intenção de cristalizar e solidificar a questão por razões racionais. Entre os que deram uma contribuição significativa para as expressões acadêmicas, como já observado acima, estavam os filósofos alemães Kant e Hegel, o filósofo e historiador escocês Hume, o teórico social alemão Marx, o filósofo e sociólogo francês Lévy-Bruhl.

O conceito de razão foi fundamental nas representações acadêmicas europeias. Nesses termos, acredita-se que o conceito de razão seja o grande divisor entre o civilizado e o incivilizado, o lógico e o místico, entre as sociedades ocidentais e as sociedades não-ocidentais. A implicação de tudo isso foi que a filosofia africana não poderia existir. De fato, antes da publicação do texto de Tempels intitulado **La philosophie bantoue** em 1945, baseado em expressões europeias, os africanos eram considerados sem capacidade de se engajar em qualquer forma de investigação sistemática, rigorosa, dialética e independente. Assim, a designação “filosofia africana” foi até então interpretada como constituindo uma contradição; uma autocontradição. Os dois termos “africano” e “filosofia” eram considerados como mutuamente e logicamente excludentes: qualquer coisa africana não poderia ser filosófica e, inversamente, qualquer coisa filosófica não poderia ser africana. A publicação do livro Tempels em 1945 foi, portanto, seminal. Não apenas desafiou as expressões acadêmicas europeias, mas foi, na verdade, uma das primeiras peças a documentar a filosofia africana. Mais importante ainda, a publicação desse livro deu origem a sérias discussões filosóficas a respeito da natureza da filosofia africana e essas discussões têm persistido até hoje.

Nas etapas iniciais após a publicação do livro de Tempels, as discussões filosóficas giraram principalmente em torno da natureza da filosofia africana, ou, se quiser, em torno da questão da identidade da filosofia africana. E como vários estudiosos explicaram o que para eles constituía a filosofia africana, isso realmente levou ao seu enriquecimento. Com base nas discussões filosóficas que ocorreram desde a época da publicação do texto de Tempels em 1945 até o final dos anos 70, Odera Oruka em 1978 identificou quatro tendências ou abordagens da filosofia africana. Essas foram a etnofilosofia, a filosofia profissional, a filosofia nacionalista-ideológica e a sagacidade filosófica.¹⁰² Em 1990, ele acrescentou mais duas tendências: a filosofia hermenêutica e a filosofia artística ou literária.¹⁰³ Não se pode dizer que todas as seis tendências ou abordagens são esforços voltados para a busca da identidade da filosofia africana e, portanto, um esforço valioso para o desenvolvimento da filosofia africana. Como diria D. A. Masolo, as seis tendências refletem a filosofia africana em busca da identidade.¹⁰⁴

A busca de identidade por estudiosos africanos e africanistas dentro da academia foi importante para o desenvolvimento adequado dos estudos africanos em geral. Primeiro, o objetivo era responder à forma depreciativa com que a África e seus valores haviam sido apresentados nas discussões europeias. Era, portanto, uma resposta ao discurso europeu com o objetivo explícito de refutá-lo. Cada uma das seis tendências da filosofia africana serve

¹⁰² Odera Oruka leu seu trabalho intitulado "Tendências da Filosofia Africana Atual" durante o 16th World Congress of Philosophy, em Dusseldorf, na Alemanha Ocidental em agosto de 1978. No entanto, foi publicado pela primeira vez em 1981 em **Philosophy in the Present Situation of Africa**, ed. A. A. Diemer, A. A. Wiesbaden (Germany): Franz Steiner Verlag, 1981, p. 1-7. Ele já havia lido uma versão um pouco diferente na Commemoration of Dr. William Amo Conference, Accra, jul. 24-29, 1978.

¹⁰³ Ver H. Odera Oruka, **Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy**. Leiden, The Netherlands: E. J. Brill, 1990, p. 5.

¹⁰⁴ ver D. A. Masolo, **African Philosophy in Search of Identity**. Bloomington: Indiana University Press, 1994.

muito bem como uma refutação ao discurso europeu e isso foi um esforço crítico porque o que diziam precisava ser corrigido. Agora que o discurso europeu foi refutado pelas diversas tendências e investigações da filosofia africana, isso não significa que elas estejam agora obsoletas ou desatualizadas. Elas ainda são muito relevantes, embora, é claro, o foco seja diferente. Hoje, o interesse e o foco das tendências é explicar e interrogar as questões dentro delas mesmas. Em outras palavras, a questão da identidade na filosofia africana hoje não é mais uma questão sobre se a filosofia africana existe ou não, mas uma questão em que os esforços são orientados para a descrição, interpretação e conversação sobre questões e preocupações dentro de suas tendências.

Quase todo movimento intelectual ou disciplina acadêmica em sua infância tem maior probabilidade de ter alguma controvérsia sobre suas origens, bem como ligações com outras escolas de pensamento ou movimentos intelectuais conhecidos. Como disciplina acadêmica e movimento intelectual, a filosofia africana é relativamente jovem e, como resultado, tem tido sua quota-parte de tal controvérsia. A questão de suas origens, natureza e *status* dentro da academia foi objeto de controvérsia e muitas vezes de intenso debate entre os estudiosos. Em tempos relativamente recentes, o papel que a filosofia africana desempenha na civilização mundial e a história tem se mantido como um assunto de interesse dentro da academia.¹⁰⁵ Isso em si mesmo mostra que a questão da busca da identidade da filosofia africana ainda é pertinente, o que mudou foi o foco.

¹⁰⁵ Veja por exemplo: (i) Y. A. A. Ben-Jochannan, **Africa, Mother of Western Civilisation**. Baltimore: Black Classic Press, 1994. (ii) Martin Bernal, **Black Athena (The Afroasiatic Roots of Classical Civilisation) Vol. 1: The Fabrication of Ancient Greece**. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 1987. (iii) C. A. Diop, **The African Origin of Civilisation: Myth and Reality**, trans. Mercer Cook. Westport, Connecticut: Lawrence Hill and Company, 1974. (iv) G. G. M. James, **Stolen Legacy: Greek Philosophy is Stolen Egyptian Philosophy**. San Francisco: Julian Richardson Associates, 1988. (v) K. Nantambu, **Egypt and Afrocentric Geopolitics: Essays on European Supremacy**. Kent, OH.: Imhotep Publishing Company, 1996.

Em sua perspectiva, quais são as questões que movem a filosofia africana hoje?

Com sua permissão, tomo a liberdade de emendar ligeiramente sua pergunta para que ela se concentre em algumas das questões que deveriam mover a filosofia africana hoje. Em outras palavras, estou ajustando-a de uma pergunta “sobre o que é” para uma pergunta “sobre o que deve ser”. Tendo feito isso, identificarei então dois compromissos que os estudiosos da filosofia africana devem levar a sério. Estes são: (1) a articulação das filosofias subjacentes às diversas culturas e práticas africanas; e (2) dar maior visibilidade, no mundo moderno, ao espírito comunitário nas comunidades africanas tradicionais.

1. Articulação das Filosofias: Tenho argumentado muitas vezes que, no mundo moderno de hoje, a África se encontra em uma encruzilhada na medida em que está sob “invasão” de valores culturais estrangeiros. Valores culturais estrangeiros e maneirismos de todo tipo estão encontrando sua estrada para o mundo africano. No entanto, isto em si não é algo ruim. De qualquer forma, o mundo de hoje é mais uma aldeia global e a mistura intercultural é uma realidade. Minha preocupação, no entanto, é que a progressão dessa mistura tem sido um caso de sentido único — do mundo ocidental para a África — e, mais ainda, alguns dos valores culturais estrangeiros que aparentemente são detestáveis encontram sua estrada com facilidade para a África.

Minha afirmação é que a razão pela qual os valores culturais estrangeiros acham fácil penetrar no espaço cultural da África é porque a África tem, mais ou menos, perdido de vista o fundamento filosófico de suas culturas. A cultura, a meu ver, tem dois aspectos: um aspecto prático e um aspecto teórico. A música, a dança e a moda, por exemplo, compõem o aspecto prático. O aspecto teórico é formado pelas filosofias (princípios e ideias) que justificam tais atividades. Uma cultura ou prática sem uma filosofia claramente articulada é incompleta e, portanto, vulnerável a todos os valores e ideias estrangeiras, por mais detestáveis que sejam os valores estrangeiros. Essa, em minha opinião, é uma das maiores

ameaças para as diversas culturas africanas. De fato, um procedimento convincente e decisivo para enfrentar a invasão ou infiltração de ideias estrangeiras é que um povo desenvolva e articule a filosofia de sua cultura. Dessa forma, quando uma cultura estrangeira “invade”, teria que enfrentar as ideias locais que foram articuladas. Mas, na ausência de ideias locais articuladas, quando as ideias estrangeiras “invadem”, elas encontram um vácuo e, portanto, se enraízam facilmente.

Há, portanto, uma necessidade urgente de que as comunidades africanas articulem as filosofias de suas culturas e, além disso, garantam que seus povos conheçam essas filosofias. Hoje, é bastante comum encontrar africanos — mesmo aqueles do continente — que não estão familiarizados com os costumes e valores de seu povo e, nos casos em que estão familiarizados, não conhecem as filosofias sobre as quais os costumes e valores são construídos. É importante que os estudiosos atuais da filosofia africana — e que os estudos africanos em geral — se dediquem ao exercício de descobrir e explicar a lógica dos diversos costumes e práticas africanas. De outra forma, o perigo iminente é que as culturas africanas acabem sendo engolidas como apêndices indignos de culturas estrangeiras, particularmente da cultura ocidental. A consequência disso, como é evidente atualmente, é a distorção da personalidade africana que Kwame Nkrumah definiu como o conjunto de princípios humanistas subjacentes à sociedade tradicional africana.¹⁰⁶

2. O Espírito Comum na África Tradicional: Há uma conversa contínua a respeito da utilidade do espírito comunitário nas sociedades tradicionais africanas. Os pontos de vista na conversa têm sido divergentes com alguns argumentando a favor do espírito individualista do mundo moderno. Eu mesmo tive a opinião contrária; a opinião que privilegia o comunalismo sobre o individualismo. E sobre essa preocupação, concordo com Kwasi Wiredu que defendeu que alguns aspectos da cultura na África

¹⁰⁶ Kwame Nkrumah, *Consciencism: Philosophy and Ideology for Decolonisation with Particular Reference to the African Revolution*. London: Panaf Books, 1970, p. 79.

tradicional são bons e deveriam ser traduzidos para a experiência africana moderna. Ele argumentou, por exemplo, que a fraternidade comunitária na sociedade tradicional infunde a vida social dos africanos com uma humanidade e plenitude de vida generalizadas que os visitantes da África sempre reconheceram facilmente. Esta, segundo ele, é uma qualidade da cultura africana que não só deve ser preservada, mas também desenvolvida e aprofundada positivamente no mundo moderno.¹⁰⁷

Não há dúvida que as sociedades tradicionais africanas eram basicamente comunistas e esse ponto de vista tem sido bem argumentado e documentado por vários estudiosos. John S. Mbiti é conhecido por ter afirmado que na África tradicional a máxima subjacente é “Eu sou porque nós somos, e uma vez que somos, eu sou”.¹⁰⁸ A importância dessa frase é de que, na África tradicional, é a comunidade que dá sentido ao indivíduo. Fred L. Hord também ressalta a mesma ideia ao afirmar que o comunismo na cultura tradicional africana é a ideia de que a identidade do indivíduo nunca é separável do ambiente sociocultural, nem do ambiente mais amplo e da natureza, nem mesmo da continuidade de gerações. A identidade na cultura tradicional africana não é uma abstração cartesiana fundamentada em uma autoconsciência solipsista.¹⁰⁹ Ontologicamente, cosmologicamente, espiritualmente e normativamente, o indivíduo nas sociedades tradicionais africanas está ligado à comunidade que está no centro de toda atividade, prática, crença e valor. A comunidade, nesse sentido, não é um mero conglomerado de indivíduos — a forma como a comunidade é conceitualizada nas sociedades individualistas modernas — mas um composto rígido de indivíduos. O “nós” é

¹⁰⁷ Veja: Kwasi Wiredu, **Philosophy and an African Culture**. Cambridge: Cambridge University Press, 1980, p. 21.

¹⁰⁸ John S. Mbiti, **African Religions and Philosophy** (second revised and enlarged edition). Oxford: Heinemann, 1989, p. 141.

¹⁰⁹ Fred Lee Hord (Mzee Lasana Okpara) and Jonathan Scott Lee, **I am Because We are: Readings in Black Philosophy**. Amherst: University of Massachusetts Press, 1995, p. 7-8.

um coletivo fundido de forma abrangente. É um “nós” transcendental ou orgânico e não pode ser reduzido a suas partes componentes. Polycarp Ikuenobe afirma apropriadamente que o eu individual é, por vários processos quase orgânicos, constituído pela comunidade, e a comunidade é uma coletividade organicamente fundida de eus individuais. Este “nós” é um prisma de tradições, estruturas, interesses, valores e crenças que não pode ser fixado ou reduzido ao conjunto de indivíduos e instituições constituintes da comunidade.¹¹⁰

O espírito comunalista se reflete em várias práticas africanas e até mesmo nos idiomas. Por exemplo, o grupo étnico Luo do Quênia na África Oriental tem uma frase, “*ero kamano*”, que alguém remete instantaneamente a tradução como “obrigado” em inglês. No entanto, isso não seria exato. Denotativamente, “*ero kamano*” espelha intimamente a inseparabilidade do “eu” e do “nós” nas culturas africanas. Alguém pertencente ao grupo étnico Luo proferiria a frase “*ero kamano*” para qualquer pessoa que realize um ato considerado virtuoso, nobre, honrado, ou magnânimo etc. A frase é, portanto, uma expressão de gratidão e apreço. Assim, seria compreensível que alguém traduzisse ostensivamente “*ero kamano*” como equivalente a “obrigado”. Entretanto, a tradução literal e não envernizada de “*ero kamano*” é “é assim que deve ser” ou “é assim que se deve fazer”. Essa interpretação semântica sutil é compreensível no contexto de “Eu sou porque nós somos, e uma vez que somos, eu sou”. Na África tradicional, espera-se que um indivíduo se envolva em atos que sejam consistentes com o bem-estar geral das pessoas. Espera-se que a conduta e o comportamento de uma pessoa esteja de acordo com ou promova o bem-estar geral da comunidade. Portanto, se e quando alguém age de acordo, a pessoa teria feito o que se espera dela; a pessoa fez a coisa certa e assim um Luo dirá “*ero kamano*”. Nesse contexto, “*ero kamano*” é menos uma expressão de gratidão, mas mais um reconhecimento

¹¹⁰ Polycarp Ikuenobe, **Philosophical Perspectives on Communalism and Morality in African Traditions**. Lanham: Lexington Books, 2006, p. 56.

de uma ação ou comportamento que está de acordo com a expectativa da comunidade.

Os dois compromissos descritos acima são os que eu acredito que deveriam estar entre os de interesse e preocupação dentro da disciplina da filosofia africana. Os atuais estudiosos da filosofia africana devem canalizar alguns de seus esforços de pesquisa nessas duas áreas. O primeiro compromisso ajudaria na retenção da personalidade e identidade africana em sua interface com os valores de outras culturas do mundo. O segundo compromisso levaria ao renascimento do princípio humanista cardeal nas sociedades tradicionais africanas, ou seja, o comunalismo. Não há dúvida em minha mente que a retenção da personalidade africana e o renascimento do comunalismo no mundo moderno funcionariam de várias maneiras no interesse da África e de sua diáspora.

Como você vê os argumentos sobre feminismo e mulherismo (*womanism*) em relação à filosofia africana? Como a filosofia africana aborda as questões relacionadas às diferenças de gênero e identidade sexual?

Começo por definir os dois termos puramente para o bem dos leitores que podem não estar familiarizados com a distinção. Em termos simples, o feminismo é a defesa dos direitos da mulher com base na igualdade dos sexos. É verdade que o feminismo tem alterado as perspectivas em uma ampla gama de áreas, particularmente dentro do mundo ocidental. As áreas variam de cultura a direito, de questões sociais a econômicas, de preocupações religiosas a políticas. Entre os muitos direitos que as ativistas feministas têm defendido e promovido estão os seguintes: direitos legais das mulheres, tais como direitos contratuais, direitos de propriedade, direitos de voto; direitos de autonomia corporal das mulheres, tais como direitos ao aborto e direitos reprodutivos; direitos no local de trabalho, tais como licença maternidade e igualdade salarial; proteção das mulheres e meninas contra violência doméstica, assédio sexual e estupro.

O mulherismo, por outro lado, pode ser interpretado como uma forma ou um aspecto do feminismo que se concentra nas experiências e preocupações das mulheres de cor, especialmente das mulheres negras. Alice Walker em seus escritos define uma “mulherista” como uma “feminista negra ou feminista de cor”.¹¹¹ O mulherismo em suas próprias raízes reconhece a beleza inerente e a força das mulheres negras e, além disso, visa solidificar sua conexão com os homens negros. Nos Estados Unidos, o mulherismo é crítico do sexismo na comunidade negra americana e também denuncia o racismo na comunidade feminista. Mais importante ainda, o mulherismo estipula que o senso de identidade e o valor da mulher negra depende igualmente de sua feminilidade e cultura. O mulherismo é, portanto, um esforço para combater os efeitos inter-relacionados da discriminação sexual e racial/classe sobre as mulheres negras. Representa, portanto, a inclusão de questões de raça e classe no feminismo.

Essa é então a distinção entre feminismo e mulherismo. A questão agora é: Como os dois conceitos se caracterizam nas sociedades africanas tradicionais? Antes de abordar a questão, quero enfatizar que minha resposta se beneficia da minha educação como membro da etnia Luo do Quênia, embora muito do que explico se aplique geralmente, ou de uma forma ou de outra, a vários outros grupos étnicos africanos.

As sociedades tradicionais africanas são comunalistas, pois o princípio orientador, como já foi dito anteriormente, é: “Eu sou porque nós somos, e uma vez que somos, eu sou”. Devido a esse princípio norteador, existe um elemento de igualitarismo nas sociedades tradicionais africanas. Como a ênfase é colocada no “nós” (na comunidade) e não no “eu” (no indivíduo), as chances de um indivíduo se elevar acima dos outros é remota. Em um sistema comunitário o próprio propósito da sociedade — sua *raison d'être* — é e deve ser o indivíduo, seu crescimento, sua segurança, sua

¹¹¹ Veja Alice Walker, *In Search of Our Mothers' Gardens: Womanist Prose*. New York: Harcourt, 1983.

dignidade e, portanto, sua felicidade. Não é, portanto, surpreendente que o feminismo e o mulherismo tenham se tornado movimentos cruciais, principalmente no mundo ocidental, um mundo que é tipicamente individualista. Em uma sociedade individualista, a preocupação tem a ver com direitos individuais ao invés de deveres compartilhados, competição ao invés de cooperação, gratificação pessoal ao invés de garantia de grupo, independência ao invés de interdependência, propriedade ao invés de afiliação.

Entretanto, o feminismo e o mulherismo mais tarde encontraram seu caminho para a África, especialmente nas áreas urbanas. É nas áreas urbanas que esses dois movimentos estão sediados e, portanto, promovem suas ideias e atividades. Sua influência é muito mais visível nas áreas urbanas da África. No campo e nos vilarejos, seu impacto e influência são mínimos. E isso, como já indicado acima, é porque o campo e as vilas ainda são relativamente tradicionais em sua perspectiva, e, portanto, bastante igualitários. As áreas urbanas, por outro lado, tendo abraçado o individualismo, se veem operando sob o meio desequilibrado que as acompanha. Reconheço que algumas pessoas podem não concordar com a posição que estou descrevendo. Talvez queiram argumentar que a vida e as relações humanas nas aldeias são tão desiguais quanto o são nas áreas urbanas. Embora possa haver algum elemento de verdade nessa posição, o simples fato de querer igualar os desequilíbrios nas áreas urbanas e no campo não é correto. Reconheço que mesmo nas aldeias e no campo, existem alguns desequilíbrios nas relações humanas e sociais, mas isso não justifica equiparar as diferenças sociais e de classe nas áreas urbanas àquelas nas aldeias.

O papel das mulheres e dos homens na África tradicional e as relações de poder são mais equilibradas do que no mundo ocidental e, por extensão, nas áreas urbanas da África. De fato, antes do colonialismo, as mulheres desempenhavam papéis igualmente importantes nas tradições culturais africanas. Todos os indivíduos da comunidade — sejam homens ou mulheres — eram

tratados como pessoas com direitos, poderes e responsabilidades. A ninguém era negada dignidade com base no gênero ou na riqueza. Os sistemas familiares e as configurações da comunidade eram hierárquicos, mas não necessariamente preconceituosos em relação ao gênero feminino. As análises de gênero feministas ocidentais, por outro lado, normalmente tratavam qualquer tipo de hierarquia social ou diferença de sexo como opressiva. As culturas tradicionais africanas sustentam habilmente hierarquias sociais baseadas em papéis sexuais, mas a distribuição de deveres e funções entre os diversos papéis baseados no sexo permitiu um sistema sutil de controles e equilíbrios entre homens e mulheres. Curiosamente, porém, esse sistema social tradicional não era patriarcal como tal, mas, ao contrário, seu eixo era maternal.

O sistema liberal ocidental se presta ao individualismo e, portanto, gera competição, conflito e antagonismo. O indivíduo tem a primazia sobre a comunidade. O mantra sendo “Eu sou porque nós somos, e uma vez que somos, eu sou”, as comunidades tradicionais africanas, por outro lado, privilegiam a comunidade sobre o indivíduo. E como Nkiru Nzegwu argumenta apropriadamente, elas não geram conflitos; elas não criam homens e mulheres como adversários ou como indivíduos desconectados, mas como interdependentes, e, portanto, estimulam relações de cooperação e solidariedade.¹¹² O sistema liberal ocidental tem se beneficiado tremendamente do absolutismo moral que foi defendido pelos universalistas e que insiste em uma formulação transcultural de igualdade. A teoria dos direitos de uma sociedade liberal individualista promove uma visão de sociedade que não é consistente com as sofisticadas sociedades tradicionais africanas, baseadas na comunidade. As concepções liberais do indivíduo obstruem e impedem as conexões de grupo (comunalismo) que as culturas tradicionais africanas entendem melhor do que suas contrapartes ocidentais. É, portanto, meu argumento que o sistema

¹¹² Veja Nkiru Nzegwu, *Family Matters: Feminist Concepts in African Philosophy of Culture*. Albany, N.Y.: SUNY, 2006.

liberal ocidental poderia se beneficiar de uma noção de igualdade que conecta direitos com responsabilidades e teoriza indivíduos em solidariedade com os outros, em vez de simplesmente autônomos. Em outras palavras, há algo nas sociedades africanas tradicionais que o mundo ocidental poderia, e deveria, aprender com elas. Mais especificamente, tanto o feminismo como o mulherismo poderiam se beneficiar das conexões de grupo e da ênfase nos sistemas africanos tradicionais.

Quero concluir esta seção reconhecendo o papel que pode ser desempenhado pelos estudiosos da filosofia africana para tornar o feminismo e o mulherismo receptivo às culturas africanas. Os estudiosos da filosofia africana que tenho em mente são aqueles cujos interesses de pesquisa estão voltados para os fundamentos dos valores, crenças e pensamento africanos. Os engajamentos desses estudiosos devem incluir, embora não necessariamente serem limitados a, explicar os princípios subjacentes que regem as relações sociais e humanas nas sociedades africanas tradicionais. Com isso feito, então, alguns desses princípios poderiam ser adotados no mundo moderno com o objetivo de influenciar as tendências atuais, as inclinações, bem como as instituições. Por exemplo, movimentos como o feminismo e o mulherismo, que são tipicamente de origem e orientação ocidental, assimilando alguns desses princípios se tornariam domesticados em benefício das mulheres africanas.

Dos filósofos africanos que você conheceu pessoalmente, quem é o mais importante em sua opinião?

A questão de quem, entre os filósofos africanos que conheci pessoalmente é a mais importante, é uma pergunta que não é fácil responder. Isso se deve em grande parte ao fato de que existem vários filósofos africanos que, em minha opinião, são importantes e, portanto, ser convidado a escolher um em participar é uma tarefa e tanto. No entanto, antes de identificar o único filósofo africano que teve uma impressão duradoura em mim, é justo e adequado nomear aqueles que conheci pessoalmente e que, de uma forma ou

de outra, tiveram alguma influência em meu pensamento e em minhas atividades profissionais. Sem nenhuma ordem em particular, eles são: o ganes Kwasi Wiredu, o queniano D. A. Masolo, o norte-americano Barry Hallen, o beniense Paulin Hountondji, o nigeriano John Olubi Sodipo, a nigeriana Nkiru Nzegwu, o eritreano Tsenay Serequeberhan, o sudanes do sul Taban Lo Liyong, o ugandês Okot p'Bitek, o queniano E. S. Atieno Odhiambo, a nigeriana Sophie Bosede Oluwole, o sul-africano Mogobe Ramose, o nigeriano Ifeanyi Menkiti, o malauí Didier Kaphagawani, o queniano John Samuel Mbiti, o canadense Claude Sumner, o queniano Ngũgĩ wa Thiong'o, o nigeriano John Ayotunde Isola Bewaji, o queniano Samuel Oluoch Imbo, o ugandense Kibujo Kalumba, o nigeriano Olúfé' mi Táíwò.

De volta à questão, eu já descrevi como minha viagem para a filosofia foi inadvertida; como me inscrevi para a filosofia basicamente para cumprir os requisitos da Faculdade na Universidade de Nairóbi (UoN). Meu interesse, quando me inscrevi na UoN para estudos de graduação, era estudar Ciências Políticas. Entretanto, foi durante a semana de matrículas que me chamaram a atenção que eu tinha que me inscrever em dois outros Departamentos além do Departamento de Administração (onde Ciência Política era ensinada). Depois de me inscrever para Ciências Políticas primeiro e Literatura, meu desejo era me matricular em Sociologia. Entretanto, fui informado de que na UoN, Ciência Política e Sociologia eram mutuamente excludentes. Portanto, acabei me inscrevendo para a Filosofia. Minha matrícula em Filosofia não foi, portanto, por escolha ou interesse, mas simplesmente para cumprir os requisitos da Faculdade. Minha intenção era abandoná-la após o primeiro ano de estudo e continuar estudando Ciência Política, onde meu interesse estava. Isso, no entanto, não aconteceu como planejava.

Ironicamente, à medida que meus estudos do primeiro ano prosseguiam, meu interesse começou a mudar da Ciência Política para a Filosofia. Parte do motivo da mudança de interesse foi meu encanto com os temas da filosofia. A outra razão, mais

fundamental, tinha tudo a ver com pedagogia. Embora eu gostasse e ficasse fascinado com os assuntos tanto da filosofia como da ciência política, a diferença estava na forma de ensino. Achei a maioria dos professores do Departamento de Filosofia, ao contrário dos do Departamento de Administração, pacientes, solidários e amáveis. Eles se dedicavam claramente ao ensino; engajavam os estudantes no processo de aprendizagem e, acima de tudo, possuíam habilidades louváveis para desenvolver relações com seus alunos. Entretanto, gostaria de advertir que isso não deve ser interpretado como se mostrasse ou implicasse que os professores do Departamento de Administração eram desprovidos desses atributos. Era simplesmente uma questão de encadeamento. Esses atributos mencionados foram claramente evidenciados durante os cursos de iniciação em Filosofia. Durante a tutoria, os professores de filosofia desempenharam mais ou menos o papel de moderadores e incentivaram todos a expressarem suas opiniões. Apesar de seu nível de educação, os professores de filosofia nunca nos mostraram a atitude de “eu sei tudo”. Eles nos fizeram sentir muito confortáveis durante a tutoria e nós nos tornamos participantes ativos nas discussões. Fui particularmente atraído por três palestrantes por causa de suas excelentes habilidades pedagógicas e perspicácia. Estes foram: Henry Odera Oruka, D. A. Masolo, e Joseph G. Donders. No entanto, Donders deixou a UoN antes de eu concluir meus estudos de graduação.

Para responder precisamente à pergunta da entrevista, eu diria que o filósofo africano que conheci pessoalmente e que considero o mais importante é ninguém menos que Henry Odera Oruka. Ele não só me apresentou a alguns dos ramos da Filosofia na época de meus estudos de graduação, mas durante as férias de verão, após meu segundo ano de estudos, me contratou como um de seus assistentes de pesquisa em seu Projeto de Pesquisa intitulado “Sage Philosophy”. Esse era um Projeto de Pesquisa que ele havia iniciado no início dos anos 70. Meu engajamento no projeto como assistente de pesquisa marcou o início do meu entusiasmo e envolvimento com a sagacidade filosófica africana. Hoje sou

professor de Sagacidade Filosófica Africana na Universidade das Índias Ocidentais, no Campus de Cave Hill. E isso por si só fala do tremendo impacto que o Projeto de Pesquisa em Sage Philosophy de Odera Oruka teve em minhas pesquisas e atividades acadêmicas. Na verdade, Odera Oruka foi meu mentor. Além de ser meu professor na maioria dos cursos que realizei, tanto em nível de graduação como de pós-graduação, ele orientou (i) meu trabalho do último ano de pesquisa de graduação intitulado “A Natureza do Dever do Advogado de Defesa”; (ii) minha tese de mestrado intitulada “Sobre Justiça e Justiça no Direito” e; (iii) minha tese de doutorado intitulada “O Significado da Sagacidade Filosófica na Filosofia Africana”. Meu primeiro artigo de revista intitulado “Uma Alternativa ao Castigo” foi publicado quando eu estava fazendo meu mestrado e fui requerido e encorajado a escrevê-lo por Odera Oruka. O artigo é basicamente uma crítica ao seu texto **Punishment and Terrorism in Africa**.

Após meu mestrado, e sob recomendação de Odera Oruka, a mesma universidade (UoN) me empregou como bolsista do Departamento de Filosofia. Ele era então o chefe do Departamento. Como jovem tutor, eu me beneficiava direta e imensamente de sua orientação e ensino nas aulas que dávamos juntos. Ele dava as palestras e eu conduzia as tutorias. E, de vez em quando, ele ficava nos banco de trás e me permitia ministrar as aulas. Depois de dois anos acadêmicos, eu era promovido ao cargo de professor e, a partir daí, designado para ministrar as aulas por mim mesmo. Não tive nenhum problema em lidar com as aulas sozinho, graças à firme fundamentação e orientação de Odera Oruka. Além disso, em outros fóruns, fora da sala de aula, trabalhei muito de perto com Odera Oruka. Em julho de 1991, com Odera Oruka como Presidente e eu como Secretário do Comitê Organizador Local, sob os auspícios da Associação Filosófica do Quênia (PAK) e em associação com a Federação Internacional das Sociedades de Filosofia (FISP), organizamos a Conferência Mundial de Filosofia, em Nairóbi. Essa foi a primeira Conferência Mundial de Filosofia realizada na África ao sul do Saara. Em 1993, Odera Oruka foi eleito

presidente da organização continental African Futures Studies Association (AFSA), enquanto eu fui eleito seu Tesoureiro. E em julho de 1995, a AFSA em associação com a World Futures Studies Federation (WFSF), organizou uma conferência internacional em Nairóbi sobre o tema “Futures Beyond Poverty” (Futuros além da pobreza). Odera Oruka foi a Presidente do Comitê Organizador Local e eu fui o Secretário.

Do exposto acima, reconhece-se facilmente a influência da Odera Oruka em minhas pesquisas e atividades acadêmicas, bem como em nossa estreita associação e relação de trabalho. Pode-se, portanto, afirmar que minha relação acadêmica com Odera Oruka é semelhante à que existia entre Sócrates e seu aluno Platão. Odera Oruka é para mim o que Sócrates foi para Platão. De fato, após o falecimento de Odera Oruka em 9 de dezembro de 1995, continuei a fazer pesquisas e escrever peças na área da sagacidade filosófica africana.

Além de ser importante para mim em termos pessoais, dentro dos círculos filosóficos internacionais, Odera Oruka é creditado por, em algum momento da década de 1970, introduzir a sagacidade filosófica como uma das tendências da filosofia africana. A tendência tem desempenhado, e continua a desempenhar, um papel importante na filosofia africana, na medida em que leva em conta as críticas que são feitas às outras duas principais tendências da filosofia africana, a etnofilosofia e a filosofia profissional. Os etnofilósofos são acusados de afirmar que a África tradicional é um lugar de unanimidade filosófica que não permite qualquer espaço para o pensamento crítico independente; que o que eles afirmam constituir a filosofia africana não é, portanto, filosófico como tal. Os filósofos profissionais, por outro lado, são acusados de contrabandear técnicas, metodologias e maneirismos ocidentais para a filosofia africana. Portanto, o que eles chamam de filosofia africana não é, em essência, africano. Entretanto, a africanidade da etnofilosofia nunca é questionada e a natureza filosófica da filosofia profissional nunca é questionada. A sagacidade filosófica resolve as críticas contra as duas tendências, fundindo a africanidade da

etnofilosofia e o profissionalismo da filosofia profissional. A sagacidade filosófica procura vestígios da filosofia africana, vestindo o uniforme dos trabalhadores do campo antropológico e usa o diálogo para passar através das névoas antropológicas para o terreno filosófico.¹¹³ Aqui reside a lógica e a importância da sagacidade filosófica de Odera Oruka. Desde seu início na arena filosófica internacional, vários estudiosos, bem como estudantes de pós-graduação, adotaram a metodologia da sagacidade filosófica em suas pesquisas e várias teses de doutorado e publicações têm emanado dessas pesquisas.

Quem é o seu filósofo africano preferido?

Esta pergunta está intimamente ligada à anterior. A resposta que dei anteriormente aplica-se igualmente bem aqui. Há vários filósofos africanos com quem me deleito ao ler suas peças e que, de alguma forma, influenciaram minha pesquisa e meu pensamento. As publicações de autoria dos filósofos africanos e afrodescendentes, que citei anteriormente, influenciaram e determinaram meus pontos de vista e minhas convicções. Nesse sentido, portanto, eles são meus filósofos favoritos. Entretanto, se eu for “forçado” a reduzir a lista a uma pessoa, terá que ser H. Odera Oruka. A pergunta a ser feita é: por que Odera Oruka? Qual é a base? Qual é a referência?

Minhas inclinações afrocêntricas foram evidentes desde meus dias de juventude e, na verdade, se manifestaram durante minha educação fundamental e média. Para minha educação fundamental e secundária, frequentei uma das então poucas escolas de elite no Quênia. Essa era a Escola de Nairobi originalmente chamada Prince of Wales School. A escola foi fundada em 1902 pelos colonos britânicos que haviam feito de Nairóbi sua casa após a construção da Uganda Railway. Foi criada para atender à educação das crianças dos colonos britânicos. Quando entrei para a escola no

¹¹³ H. Odera Oruka, **Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy**. Leiden, The Netherlands: E. J. Brill, 1990, p. 5.

início dos anos 70 — cerca de uma década depois que o Quênia obteve sua independência política — a escola ainda era predominantemente britânica. Embora o número de estudantes europeus tivesse diminuído significativamente nos anos 70, cerca de 90% do corpo docente ainda era britânico. O meio cultural ainda era muito britânico. Dada minha inclinação afrocêntrica quando entrei para a escola e o fato de que a maioria dos estudantes — apesar de serem africanos — abraçassem a cultura britânica, um bom número de estudantes me ridicularizou. Alguns deles até falavam inglês com sotaque britânico. Enquanto os sotaques britânicos de alguns eram genuínos, outros o forçavam. Durante esse período na Escola de Nairobi, mesmo os estudantes que entendiam o Kiswahili, não o falavam porque era considerada uma língua de gueto. Os estudantes só ouviam música pop inglesa. Admiravam as coisas britânicas. De minha parte, eu estava no extremo oposto da escala. Eu falava inglês com sotaque africano, era fluente em kiswahili e orgulhoso da língua, e era, e ainda sou, um fã da música africana. Ironicamente, quanto mais era ridicularizado, mais eu me tornava determinado a expressar minha africanidade.

Paradoxalmente, durante o último ano da minha educação secundária de nível "O", minhas aulas de literatura em inglês me ajudaram a concretizar minha visão de mundo afrocêntrica; graças ao meu professor, Maloba Waswa.¹¹⁴ Comecei a refletir sobre a natureza da relação que existia, e continuava a existir, entre o mundo europeu e o mundo africano, entre os colonizadores e os colonizados. Minha opinião era de que se tratava de uma relação exploradora e enganosa; que a última foi mal interpretada e desacreditada pela primeira. Nas aulas do professor Waswa, fazíamos essas questões e estudamos romances escritos por

¹¹⁴ A educação secundária no Quênia nos anos 70 consistia de 6 anos. Os anos de 1 a 4 eram chamados de Nível Ordinário de educação ou simplesmente nível "O", enquanto os de 5 e 6 eram chamados de Nível Avançado de educação ou simplesmente nível "A".

africanos, como por exemplo Ngũgĩ wa Thiong'o, Chinua Achebe e Wole Soyinka. Os colegas do professor Waswa na Escola de Nairobi, que também ensinavam literatura em outras aulas e que eram britânicos, preferiram trabalhar textos de escritores britânicos como William Shakespeare, William Golding, e Jonathan Swift.

Durante os dois anos de minha educação secundária de nível "A", meus dois professores de literatura em inglês, Ciũgũ Mwangirũ e Edwin Nyutho, continuaram com a agenda afrocêntrica. Os dois insistiram na leitura e análise de romances e poemas escritos por africanos, como Chinua Achebe, Ngũgĩ wa Thiong'o, Cyprian Ekwensi, Es'kia Mphahlele, Peter Abrahams, Wole Soyinka, David Rubadiri, Birago Diop, Okot p'Bitek, Taban Lo Liyong. Embora ainda adolescente, sempre me senti de alguma forma distante na Escola de Nairóbi por causa de sua prepotência eurocêntrica. Portanto, achei o estilo pedagógico e as tendências afrocêntricas de Mwangĩru e Nyutho bastante refrescantes e palatáveis.

Quando entrei na Universidade de Nairóbi para meus estudos de graduação, eu já estava claramente consciente de minha africanidade e a abracei firmemente. Tive prazer em ler peças que eram africanas, independentemente da disciplina. Não era, portanto, surpreendente que depois de ter me formado em filosofia, meu foco se tornasse a filosofia africana. Quando fui apresentado às principais tendências da filosofia africana, fiquei inclinado à tendência da "sagacidade filosófica". Isso se deu em grande parte porque era consistente com meu amor e afirmação da africanidade. Tive frequentemente problemas com as duas tendências da "etnofilosofia" e da "filosofia profissional". Em meus dois livros, **Trend and Issues in African Philosophy** e **African Philosophy: an introduction**, delineei algumas das críticas que foram feitas contra as duas tendências. Minha maior preocupação com a escola etnofilosófica é que ela caracteriza a filosofia africana como distinta da filosofia ocidental em um sentido rebaixado. A filosofia africana é apresentada como coletiva e carente dos atributos básicos ordinariamente concedidos à filosofia ocidental. Um exame cuidadoso revela que a posição

adotada por essa escola em relação à disposição mental dos africanos é a mesma da mentalidade primitiva de Lévy-Bruhl. Por outro lado, a escola profissional que concede a existência de um verdadeiro pensamento filosófico na África aparentemente se limita à África moderna dando a impressão de que a África tradicional é desprovida desse modo de pensar. A suposição da escola é que a existência de um verdadeiro pensamento filosófico na África moderna se deve à introdução do pensamento e da cultura ocidentais no continente. A tendência da sagacidade filosófica aborda as fraquezas dessas duas escolas. Em seu início, ela tentou ajudar a substanciar ou refutar a implicação da escola etnofilosófica de que o verdadeiro pensamento filosófico não tinha lugar na África tradicional e a escola profissional supõe que a existência da filosofia na África moderna se deve à introdução do pensamento e da cultura ocidentais na África. A tendência ou escola de sagacidade filosófica, portanto, ressoou muito bem com meu africanismo.

Nos círculos filosóficos internacionais, Odera Oruka é frequentemente considerado como o arquiteto da escola de sagacidade filosófica em filosofia africana, e tive o benefício de trabalhar muito de perto com ele no projeto. Ele foi realmente meu mentor e, após seu falecimento em 1995, continuei com as pesquisas nessa área. Ele é sem dúvida meu filósofo africano favorito, embora os papéis que meus três professores de literatura da Escola de Nairóbi desempenharam em minha orientação não possam ser subestimados.

O Brasil é o país com a maior população negra fora da África. No entanto, no diálogo da filosofia africana, as vozes dos Estados Unidos e do Caribe são geralmente mais ouvidas que as do Brasil. Esse também é um problema comum em relação à África de língua portuguesa. Na prática, as fronteiras linguísticas são divisões para a filosofia africana ou é possível articular uma unidade que leve em conta esses espaços?

É verdade que em termos da diáspora africana, a maior população ainda se encontra no Brasil, mas quando se trata dos discursos sobre filosofia africana, as vozes que se ouvem são as da diáspora africana nos Estados Unidos e Caribe. Devo confessar que só muito recentemente, em 2016, tomei conhecimento dos pensamentos de pelo menos um estudioso africano brasileiro. Fui presidente de um comitê que organizou um Colóquio Pan- Africano internacional que aconteceu na Universidade das Índias Ocidentais, no Campus Cave Hill, de 12 a 15 de janeiro de 2016. O tema do colóquio foi “Heroínas e Heróis dos Movimentos de Volta à África, Panafricanismo, Nacionalismo Africano e Africanismo Global: Suas filosofias, atividades e legados”. Uma das participantes apresentou um trabalho intitulado “Abdias do Nascimento, Quilombismo e o Movimento Consciência Negra no Brasil Hoje”. Foi com esse trabalho que conheci um estudioso e filósofo negro do Brasil, Abdias do Nascimento, que foi creditado por ter concebido a filosofia do Quilombismo. Desde então aprendi que o Quilombismo é uma filosofia política afro-brasileira que ressalta os direitos dos negros e afirma a necessidade urgente do povo negro defender sua sobrevivência e assegurar sua própria existência como ser humano. Pode-se, portanto, caracterizar o Quilombismo como uma filosofia africana brasileira contemporânea de identidade e nacionalidade que espelha a Negritude na forma como reivindicam mudanças que minam a injustiça e a desigualdade. No artigo, a autora, Dawn Duke¹¹⁵, argumenta que o quilombismo revela influências do Pan-Africanismo e da Negritude e tem um profundo compromisso com o movimento negro brasileiro. A agenda de Nascimento era, portanto, nacionalista, panafricanista e humanista. Seu senso de responsabilidade era pelo destino e futuro da nação negra afro-africanista mundial.

A razão pela qual parece que nos discursos sobre a filosofia africana as vozes que se destacam são as dos Estados Unidos e do Caribe é a língua. Estima-se que o português é a nona língua mais falada no

¹¹⁵ C.f DUKE, 2018.

mundo e o Brasil tem a maior população de falantes de português do mundo. Dos 258 milhões de falantes de português estimados em todo o mundo, 211 milhões estão no Brasil. Na África, por causa do colonialismo português, existem, relativamente falando, alguns poucos falantes de português. Angola abriga cerca de 18 milhões de falantes e Moçambique tem cerca de 13 milhões. Guiné-Bissau e África do Sul têm, cada uma, algumas centenas de milhares de falantes também. Os Estados Unidos são o lar de 693.000 falantes de português e o Canadá tem 222.000 falantes. Por outro lado, o inglês é a língua mais falada no mundo, com 1,5 bilhões de falantes que estão espalhados por todo planeta. Embora não exista uma língua franca oficial para o mundo, o inglês é frequentemente usada para a comunicação entre as nações. Isso se deve em grande parte a fatores históricos, principalmente aos padrões de colonialismo dos falantes de inglês. Pode-se, portanto, dizer que o inglês tem assumido a posição da língua dominante. Não é, portanto, surpreendente que as vozes das diásporas africanas no mundo anglófono acerca dos discursos sobre a filosofia africana sejam proeminentes. Dado que o inglês não é apenas a língua mais falada, mas também amplamente compartilhada, segue-se, *ipso facto*, que obras e peças escritas em inglês estão abertas para mais público e leitores. Nos Estados Unidos, o inglês é a língua mais falada e no Caribe, apesar dos falantes de espanhol serem os mais numerosos, o inglês é a primeira ou segunda língua na maioria das ilhas do Caribe (18 territórios caribenhos no total).

Os mesmos problemas também se verificam na África. Um bom número de países africanos tem o inglês como sua língua oficial por causa do colonialismo. Cerca de 237 milhões de pessoas na África falam inglês no total (incluindo falantes nativos e não nativos). O francês é a segunda língua colonial mais utilizada na África, com mais de 100 milhões de falantes (nativos e não nativos). Os países francófonos estão principalmente na África Ocidental. O português tem cerca de 14 milhões de falantes nativos na África em seis estados nacionais: Angola, Moçambique, Guiné-Bissau, Cabo Verde, São Tomé e Príncipe e Guiné Equatorial. Como a língua inglesa é a mais

falada na África, constata-se que os discursos da filosofia africana por estudiosos da África anglófona são mais visíveis, seguidos pelos discursos da África francófona. Os discursos da África lusófona e da África que fala espanhol são mais ou menos “inexistentes”. O colonialismo piorou a situação na medida em que as diversas colônias estavam em primeiro lugar alinhadas com seus respectivos países colonizadores e, em segundo lugar, com as colônias com as quais compartilhavam o mesmo país-mãe. O resultado disso foi que as várias colônias eram próximas e trabalhavam em conjunto com suas respectivas colônias-irmãs. Os países anglófonos estavam ligados entre si, os países francófonos também etc. É por isso que no discurso sobre filosofia africana não é comum encontrar estudiosos individuais que atravessam as fronteiras linguísticas e cujas obras sejam conhecidas além das fronteiras. A menos, é claro, que os estudiosos sejam bilíngues ou multilíngues, ou que suas obras tenham sido traduzidas em outros idiomas. A esse respeito, percebe-se que obras de, por exemplo, Lucien Lévy-Bruhl, Placide Tempels, Paulin Hountondji, Valentin-Yves Mudimbe, Aimé Césaire têm influência tanto nos países anglófonos como francófonos. Enquanto alguns deles eram/são bilíngues, seus trabalhos foram traduzidos em outros idiomas, ampliando assim o público leitor.

Do que foi dito acima, conclui-se que o problema pode ser enfrentado e resolvido de duas maneiras: primeiro, os estudiosos devem esforçar-se para ser pelo menos bilíngues e; segundo, deve haver um esforço concertado para traduzir peças filosóficas em outras línguas. Quando um estudioso é pelo menos bilíngue, em algumas das chamadas línguas do mundo, então ele ou ela teria a distinta vantagem de não apenas ser capaz de ler, mas também de escrever peças filosóficas nessas línguas. Veja meu caso, por exemplo. Embora eu seja multilíngue — como a maioria dos quenianos — sou fluente em apenas uma língua mundial, que é o inglês. Isto claramente colocou limites em meu trabalho de pesquisa e também explica a razão pela qual só em 2016 tomei conhecimento de Abdias do Nascimento e de sua filosofia do

Quilombismo. Se eu tivesse um conhecimento também de português, é provável que eu tivesse tomado consciência de sua perspectiva muito mais cedo. E ainda hoje, apesar do fato de que agora estou ciente do Quilombismo e de alguns de seus pensamentos, só posso citá-lo a partir das traduções ou interpretações disponíveis em inglês. Seus textos originais, por assim dizer, são “sem valor” para mim, por causa de minha falta de conhecimento da língua portuguesa.

Como já proposto acima, o segundo esforço deve ser uma combinação de intenção e esforço de estudiosos bilíngues, editoras e periódicos para ter obras filosóficas traduzidas em vários idiomas do mundo. Isso ampliaria o público leitor das obras e também incentivaria pesquisas e diálogos além das fronteiras linguísticas e étnicas. Isso é algo que enriqueceria o campo de investigação.

Atualmente, na Universidade das Índias Ocidentais (UWI), cada aluno de graduação registrado na Faculdade de Humanidades e Educação é obrigado a estudar uma língua estrangeira como parte de seu programa de graduação. O estudo é de nível básico, com o objetivo de permitir que o estudante tenha uma compreensão geral da língua estrangeira. Aqueles que ingressam na (UWI) quando já têm competência em uma língua estrangeira estão isentos dessa exigência linguística. As línguas estrangeiras oferecidas são: Espanhol, Francês, Mandarim e Português. É intenção da direção da UWI estender, muito em breve, essa exigência a todos os estudantes da UWI. A razão pela qual a UWI está se movendo nessa direção é o reconhecimento da importância do bilinguismo/multilinguismo não apenas nas áreas de investigação, mas também nas relações humanas.

Frederick Ochieng'-Odhiambo

é natural do Quênia, professor de Sagacidade Filosófica Africana. Recebeu seu PhD da Universidade de Nairóbi, Quênia. Trabalhou na Universidade de Nairóbi, no Instituto de Filosofia da Consolata, na Universidade Católica da África Oriental (todas no Quênia) e na Universidade Nacional do Lesoto na África Austral. Atualmente ele é o reitor da Faculdade de Humanidades e

Educação, no Campus de Cave Hill, da Universidade das Índias Ocidentais (UWI). O interesse do Prof. Ochieng'-Odhiambo pela pesquisa é na área da Filosofia Africana com foco na Sagacidade Filosófica. Como uma abordagem da Filosofia Africana, a Sagacidade Filosófica foi introduzida nos círculos filosóficos internacionais nos anos 70 pelo filósofo queniano Professor Odera Oruka. Hoje, Ochieng'-Odhiambo é um dos mais conhecidos pesquisadores e expoentes principais da abordagem. Além da Sagacidade Filosófica, outros interesses de pesquisa de Ochieng'-Odhiambio incluem a filosofia Moral e Social, bem como a Lógica.

Referências

Duke, D. Em memória poética dos Palmares de Zumbi e do Quilombismo de Abdias do Nascimento. Em homenagem a Abdias do Nascimento (1914-2011). *Aletria: Revista De Estudos De Literatura*, 28(4), 2018. p. 11-29.

OCHIENG'-ODHIAMBO, Frederick. **Trends and Issues in African Philosophy**, Peter Lang, New York, 2010.

_____. Climate Change Ethics: The End of Development or a New Paradigm Through African Sagacity?, co-authored with Sirkku Hellsten and Martin Schönfeld. In: SCHÖNFELD, Martin (ed.). **Global Ethics on Climate Change**, Routledge, New York, 2013. p. 89-105.

_____. The Tripartite in Philosophic Sagacity. **Philosophia Africana: Analysis of Philosophy and Issues in Africa and the Black Diaspora**, v. 9, n. 1, março, p. 17-34, 2006.

_____. The Evolution of Sagacity: The Three Stages of Oruka's Philosophy. **Philosophia Africana: Analysis of Philosophy and Issues in Africa and the Black Diaspora**, v. 5, n. 1, março, p. 19-32, 2002.

Grivas M. Kayange e as perspectivas da filosofia africana*

O provérbio chichewa “Os seres humanos são como areia da qual não se pode fazer uma montanha” (*Wanthu ndi mchenga saundika*) é um bom alerta contra as generalizações, marcando a diferença entre os indivíduos. O mesmo apelo a experiência individual aparece em outros provérbios como o que alerta: “O que o seu vizinho experimentou desapareceu, amanhã será sua vez” (*Chaona mnsako chapita mawa chili paiwe*) ou o que lembra que “Você não pode morrer por outra pessoa” (*Kufa saferana*). Nos provérbios também encontramos alertas contra a manipulação da comunidade “Chamam quando uma cobra entra em um buraco, mas quando é um rato, eles mesmos o desenterram” (*Andiyitana pakalowa njoka, pakalowa mbewa akumba okha*). Mas existem muitos provérbios chichewa que afirmam a importância de ser em comum, como “Aquele que está sozinho é um animal, mas aqueles que são dois são seres humanos” (*Kalikokha nkanyama ali awiri ndi anthu*) e “Uma cabeça não pode sustentar um teto” (*Mutu umodzi suusenza denga*). Quais desses conjuntos de provérbios trazem a “autêntica” filosofia africana, os que ressaltam o indivíduo ou os que destacam a comunidade? A resposta do filósofo malauiano **Grivas M. Kayange** é de que os dois conjuntos representam perspectivas sobre a filosofia africana.

Grivas M. Kayange parte da filosofia analítica de análise da linguagem ordinária, utilizando uma forma de perspectivismo que aceita a possibilidade de verdades parciais e, ao mesmo tempo, a existência de um mundo objetivo independente da experiência/interpretação humana. Nesse sentido, fazer filosofia

* <https://doi.org/10.51795/9786526508268387392>

africana é como “construir uma interpretação a partir de uma perspectiva particular”, procurando tematizar assuntos que tem um alcance universal (questões de significado e verdade, tratando de conceitos como pessoa, conhecimento etc.). O perspectivismo permite romper com o dogmatismo e aceitar que uma determinada cultura pode ser descrita de diversas formas, de tal modo que a existência do comunitarismo africano não implica necessariamente a exclusão de espaço e reconhecimento das individualidades.

Quando se considera o exemplo dos provérbios, a interpretação de seu significado depende em grande medida da recontextualização de seu sentido literal/figurado e do seu contexto de uso. Assim, o provérbio “se você começou uma briga, certifique-se de estar à altura” (*ukaziputa limba*) indica a necessidade de terminar e ser responsável pelas decisões tomadas e pode tanto ser utilizado para pedir prudência, como noutro contexto para exigir resiliência. A análise da linguagem ordinária deflaciona abordagens idealistas, aquelas que hoje são comuns em relação a palavras como *ubuntu/umunthu* ou pressupõe um tipo de comunitarismo em que não há espaço para a individualidade.

Kayange reconhece que a escolha de uma via descritiva pode ser criticada por aqueles que defendem um caminho mais criativo. No entanto, esse trabalho serve como antídoto para as idealizações e as abordagens que se desconectam do comum.

Nesta entrevista, o filósofo malauí gentilmente nos oferece uma breve amostra da sua perspectiva de trabalho na filosofia africana.

Como você define a filosofia africana?

Grivas M. Kayange — A definição de filosofia africana procede da definição geral de filosofia. Filosofia é uma atividade universal da razão que visa argumentos e conhecimentos para seus próprios fins e para propósitos instrumentais. Nesse sentido, a filosofia africana é uma atividade universal particularizada da razão que visa argumentos e conhecimentos a partir da perspectiva africana. A atividade universal da razão é perenemente impulsionada pelo

senso de maravilha resumido na pergunta “Por quê?” e pela busca de saber.

Como você entrou em contato com a filosofia africana?

Meu interesse pelo pensamento africano começou quando eu estava na escola secundária, especialmente de 1989 a 1992. No entanto, comecei a ler trabalhos em estudos africanos, incluindo filosofia, em 1994.

Em um primeiro momento, a busca pela identidade foi o mote para o desenvolvimento da filosofia africana. Essa busca está ultrapassada?

A busca de identidade não está necessariamente ultrapassada no pensamento africano, mas seu interesse está quase desaparecendo. Não creio que esteja ultrapassada, porque o ambiente onde isso era muito importante já não existe. O colonialismo e os comentários racistas de alguns pensadores ocidentais provocaram muitos estudiosos africanos a defender e esclarecer sua identidade. Hoje ainda precisamos definir nossa identidade, que na maioria dos casos foi distorcida por causa da filosofia reativa que nossos precursores estavam fazendo. Isso foi correto no tempo deles, mas precisamos ir além da reação e demonstrar ou criar filosofia em torno da identidade africana. Precisamos dialogar com outras culturas, porque no final podemos descobrir que o que é mais significativo do que as filosofias particularizadas são as concepções universais da identidade humana.

Em sua perspectiva, quais são as questões que movem a filosofia africana hoje?

Esta é uma pergunta difícil porque a filosofia africana cresceu ao ponto de haver muitos campos de estudo. Trazer aqui algumas questões não fará sentido. Reconheço que a maioria das questões gira em torno do comunitarismo e do comunitarismo moderado. Parece que agora fomos além desse conflito. Resumindo, há diferentes questões de interesse no pensamento africano em várias áreas, tais como metafísica (como a questão da pessoa e do ser),

lógica (a possibilidade dos sistemas lógicos africanos), ética (questão do ubuntu — ética comunitária) e pensamento político (questões de liberdade).

Como você vê os argumentos sobre feminismo e mulherismo (*womanism*) em relação à filosofia africana? Como a filosofia africana aborda as questões relacionadas às diferenças de gênero e identidade sexual?

Desde o ponto de vista da pesquisa, tenho tido muitos estudantes que demonstram interesse nessas questões, em relação à vida africana moderna. No entanto, esses debates são comuns em outras disciplinas tais como as ciências sociais. No entanto, muitos estudos enfocam as liberdades e a justiça relativas ao mulherismo e ao feminismo.

Da mesma forma, as questões de gênero e identidade sexual são mais fixas nas comunidades africanas, de modo que as categorias 'gênero' e 'identidade sexual' são essenciais em sua perspectiva. A visão comum é que a identidade feminina e masculina tem papéis e funções fixas. Questões de homossexualidade e práticas relacionadas são muitas vezes vistas com desconfiança e de modo negativo. A sociedade africana tradicional parece não dar terreno fértil para tais práticas e pesquisas.

Dos filósofos africanos que você conheceu pessoalmente, quem é o mais importante em sua opinião?

Eu preferiria evitar esta pergunta. Todos os filósofos que conheci são essenciais, não há nenhuma medida que possa ser usada para compará-los. Eles são, em suma, incomparáveis.

Quem é o seu filósofo africano preferido?

Eu não tenho um filósofo favorito, mas são algumas ideias de Kwame Gyekye com as quais me sinto mais confortável. Compartilhamos alguns aspectos do comunitarismo moderado.

O Brasil é o país com a maior população negra fora da África. No entanto, no diálogo da filosofia africana, as vozes dos Estados Unidos e do Caribe são geralmente mais ouvidas que as do Brasil. Esse também é um problema comum em relação à África de língua portuguesa. Na prática, as fronteiras linguísticas são divisões para a filosofia africana ou é possível articular uma unidade que leve em conta esses espaços?

A língua é sem dúvida um obstáculo — mas, com o tempo, essas barreiras tendem a desaparecer. Já vimos que os filósofos africanos de língua francesa e os filósofos africanos de língua inglesa, no início pareciam seguir caminhos paralelos, mas agora há um compartilhamento significativo de ideias e teorias. Precisamos incentivar mais esse compartilhamento com os filósofos africanos de língua portuguesa. Isso pode ajudar ainda mais a estabelecer os laços comuns que estão presentes nas culturas africanas.

Obrigado por esta entrevista, espero que ela encoraje a colaboração na pesquisa. Por exemplo, a pesquisa comparativa de filosofia pode envolver Moçambique, Congo, Malauí e Brasil.

Grivas Muchineripi Kayange

é professor associado de Filosofia e Reitor de Humanidades no Chancellor College, da Universidade de Malauí. Foi professor visitante do Centro de Filosofia das Ciências Naturais e Sociais da London School of Economics and Political Science em 2006 e professor visitante de Pós-graduação na Universidade de Edimburgo, entre 2008 a 2009. Formado em filosofia na Pontifícia Universidade Gregoriana em Roma em 2007. Sua experiência inclui Teorias/Lógica e prática, filosofia africana, filosofia analítica e ética. Ele tem feito pesquisas e publicado em diferentes áreas; algumas de suas publicações recentes incluem: Modern Nationalistic-Ideological Philosophy: Its Controversial Development in Malawi (Journal of African Philosophy, 2012); AU-ICC-Malawi Conflict: An Analysis of Malawi's Position and its Implications (JH, 2013); Understanding the Semantics of Chewa Proverbs in the Light of Contemporary Philosophy of Language (Journal of African Cultural Studies, 2014); Marginalization of persons with disabilities in metaphorical conceptualisation (Disabilities in Africa, Kenya, 2016); Existence and Needs - A case for the equal moral considerability of nonhuman animals

(*Bangladesh Journal of Bioethics*, 2016); os livros *Meaning and Truth in African Philosophy* (2018), *Capitalism and Freedom in African Philosophy* (2020).

Referências

KAYANGE, Grivas Muchineripi. Understanding the semantics of Chichewa proverbs in the light of contemporary philosophy of language. **Journal of African Cultural Studies**, v. 26, n. 2, p. 220-233, 2014.

_____. **Meaning and Truth in African Philosophy: Doing African Philosophy with Language**. Springer, 2018.

_____. Rethinking African Analytic Philosophy: A Perspectival Approach. **Journal of World Philosophies**, v. 4, n. 2, p. 40-54, 2019.

Alena Rettová e as filosofias africanas afrofônicas*

O trabalho de **Alena Rettová** na filosofia africana desenvolve uma perspectiva muito promissora e necessária de investigação, ao partir das línguas africanas e de textos endógenos, sem buscar desvelar neles tópicos, temas e problemas provenientes da filosofia ocidental; nem reificar seus pensadores na figura de sábios representantes de uma tradição “pura”. Como a autora sintetiza, “a questão *não* é (...) expressar um discurso filosófico originalmente eurofônico (com seus tópicos específicos, em grande parte derivados da filosofia Ocidental) em línguas africanas, mas sim reconhecer como filosofia aquela que efetivamente funciona como tal em ambientes linguísticos africanos” (RETTOVÁ, 2007, p. 37).

Nesse caminho, o trabalho de Retovvá segue os passos da filósofa e antropóloga alemã Kai Kresse, que desenvolveu sua pesquisa no contexto dos debates endógenos na língua suaíli, procurando se adaptar às problemáticas que essa tradição intelectual desenvolveu. Isso significa redescrever a filosofia e suas fontes, procurar e valorizar a atividade reflexiva na forma como ela se apresenta no contexto de sua investigação. Isso significa se desviar e encarar o que, na descrição de Euphrase Kezilahabi, foi o erro mais trágico do contexto pós-colonial africano: “A questão da linguagem é provavelmente o erro mais trágico. Chegamos a acreditar que inglês, francês e português são idiomas de comunicação que podemos usar com segurança sem perder nosso alinhamento com as pessoas. Produzimos continuamente obras que são consumidas pelo consumidor “não-intencional” e continuamos, cada vez mais, a objetificar nossos pontos de vista

* <https://doi.org/10.51795/9786526508268393403>

dentro dos sistemas de significantes desses idiomas. Assim, reduzimos nossa literatura a uma mercadoria. Aqueles que escrevem nessas línguas podem não querer ouvir isto, mas é a questão da língua que nos impulsiona a orquestrar peculiaridades de nossas próprias culturas étnicas. Nossa literatura tem sido uma literatura de *odes ao exotismo* e ao antropologismo vulgar. Isso leva nossa literatura a uma “fenomenologia da prostituição”. Ao escrever *odes ao exotismo*, inconscientemente aceitamos que todas as contribuições importantes para a humanidade foram feitas pelo mundo ocidental. Aceitamos inconscientemente que na “Tragédia da Humanidade” todos os papéis foram assumidos por outras nações e o que resta para nós é o papel de palhaço. É fácil de ser enganado pela universalidade do conhecimento e pela autoproteção. Mas a linguagem é mais do que um sistema signifiante. A linguagem é a “casa do Ser”. Ao escrever em línguas estrangeiras, permitimos que o mundo ocidental seja o centro de valor do nosso Ser. Por essa razão, a literatura africana não pode escapar de satisfazer as exigências dos códigos e valores institucionalizados do homem ocidental.” (KEZILAHABI, 1985, p. 359 *apud* RETTOVÁ, 2007, p. 40).

Desviando-se dessas exigências e padrões exóticos, Rettová busca nas literaturas afrofônicas um questionamento radical da pressuposição de que existiria somente um gênero de escrita filosófica em que a atividade reflexiva poderia se desenvolver. Dialogando com as literaturas afrofônicas escritas, vamos lidar com aquilo que funciona como filosofia em determinadas sociedades africanas, “são provas imediatas da atividade filosófica, são reflexivas e críticas e estão ligadas a indivíduos e nomes. São tão “autenticamente africanas” quanto poderiam ser, usando a mesma linguagem e com ela a mesma estrutura conceitual e de referência que qualquer “filosofia tradicional” que possa ter existido, constituindo uma reflexão e perpetuação dos discursos intelectuais existentes em uma sociedade. E são tão autenticamente filosóficas quanto poderiam ser, tanto por refletir criticamente, quanto no que se refere a seus conteúdos e tópicos” (RETTOVÁ, 2007, p. 44).

O trabalho de Rettová mostra a necessidade de se repensar os horizontes da filosofia africana e o que ela deveria ou poderia ser: “Idealmente, uma futura ‘filosofia africana intercultural’ relacionaria discursos afrofônicos individuais uns com os outros e com a disciplina geral da filosofia africana. Essa disciplina acabaria por revogar a dicotomia que é criada pela questão da língua no momento atual: uma dicotomia entre a ‘filosofia africana’, como um discurso geral desenvolvido através de línguas europeias, e as ‘filosofias afrofônicas’, como os discursos particulares que acontecem em cada uma das línguas africanas” (RETTOVÁ, 2007, p. 40-41).

Nesta entrevista temos um testemunho instigante da paixão que pode mover uma pessoa a mergulhar em estudos solitários, movidos por gostos idiossincráticos que se mostram imensamente férteis e inspiradores, na luta contra as estruturas de pensamento e poder, que subjagam e colonizam formas de vida e de sabedoria que não se encaixam nos modelos ocidentais.

Como você define a filosofia africana?

Alena Rettová — Pessoalmente defino a filosofia africana de duas maneiras. Algumas vezes distingo estas duas definições ortograficamente, escrevendo uma com “F” maiúsculo e outra com “f” minúsculo, mas essa é apenas a maneira como eu mesma distingo as duas, não uma convenção universal.

A Filosofia Africana com F maiúsculo é um discurso que foi estabelecido após a Segunda Guerra Mundial. Começou com a recepção pelos pensadores africanos do livro de Placide Tempels **A filosofia bantu** (publicado em holandês e francês em 1945). É esse discurso que se encontra quando se vai a uma biblioteca e se procura por “filosofia africana” no catálogo. Esse discurso, entretanto, ganhou impulso, há uma série de monografias, mas também enciclopédias, compêndios, pesquisas, introduções e histórias sobre esse discurso. É também esse discurso que você mais verá representando a “filosofia africana” nas pesquisas de “filosofia mundial” ou “filosofia comparada”.

A filosofia africana com um f minúsculo é a totalidade do pensamento filosófico na África. Há uma grande diferença entre as duas. A Filosofia Africana (com o F maiúsculo) é um discurso exclusivamente eurofônico: você encontra livros em inglês, francês, português, alemão, holandês, italiano, até mesmo tcheco ou russo, mas terá dificuldades para encontrar livros semelhantes em swahili, xhosa, zulu, iorubá, wolof ou bambara. A Filosofia Africana com F maiúsculo repõe (*writing back*) um discurso específico sobre a África, como V.Y. Mudimbe analisa tão apropriadamente, mas efetivamente não cobre esses outros discursos em línguas africanas, ou mesmo discursos filosóficos em línguas europeias que não falam dessas concepções ocidentais específicas da África e da filosofia.

Esse domínio eclipsado do pensamento é vasto e permanece em grande parte invisível por causa do que eu chamo de cegueira linguística do discurso “estabelecido” da Filosofia Africana, assim como sua cegueira sobre o gênero [de discurso]. A Filosofia Africana trabalha com a suposição de que a filosofia deve ser um texto em forma de prosa não ficcional, utilizando, tanto quanto possível, uma linguagem abstrata. Esta é uma suposição que deriva dos *insights* de certos filósofos ocidentais, como John Locke, que assumem que a linguagem é, ou pode ser, um meio transparente através do qual podemos construir o conhecimento em estreita aproximação da “realidade”. Todos os enfeites da linguagem, que estão presentes em gêneros “literários”, são percebidos como distrações desse objetivo da filosofia. Mas, na verdade, nenhuma comunicação humana está livre desses efeitos da linguagem. Não há gênero discursivo que esteja livre de convenções sociais, nem mesmo de prosa não-ficcional.

Uma vez que você considere o gênero e investigue a capacidade de uma cultura de expressar seu pensamento filosófico nos gêneros discursivos que desenvolveu e tem à sua disposição, você perceberá que a filosofia existe em muitos gêneros discursivos que não podem ser vistos se trabalha com base no pressuposto de que a filosofia é uma prosa não-ficcional. Muitas culturas africanas

usam a poesia para falar de questões filosóficas, muitos autores usam romances para desenvolver argumentos filosóficos etc. Portanto, meu argumento é que existe a filosofia africana, entendida como pensamento filosófico africano, que está em grande parte ausente do discurso da Filosofia Africana, que é o que você vê sobre o pensamento africano se começar a procurá-lo através de canais como bibliotecas ou arquivos *online*.

Aqui você também pode ver como os dois tipos de cegueira estão relacionadas: os filósofos começam a procurar “filosofia” nas línguas africanas como discurso não-ficcional, basicamente procurando a filosofia na compreensão ocidental contemporânea da palavra e da disciplina. Na maioria das vezes, eles não encontram tal discurso, ou apenas textos raros e isolados que estejam de acordo com essas expectativas, muitas vezes traduções ou manuais baseados em textos filosóficos ocidentais. Isso pode levar à percepção de que não há filosofia nas línguas africanas ou que ela só existe na forma de práticas culturais, artefatos, talvez na forma de linguagem e campo semântico, mas não como textos, muito menos como discursos. A Filosofia Africana, portanto, recupera das culturas textuais africanas palavras isoladas ou, no máximo, pequenos trechos de sabedoria, como provérbios, e reconstrói sua imagem da filosofia subjacente com base nessas palavras, frases, objetos ou práticas isoladas.

Mas mesmo os provérbios são um gênero que tem um corolário de discurso (muitas vezes em outros gêneros) ao seu redor e é um gênero discursivo que deve ser entendido ao lado de suas convenções, ou seja, como um gênero que utiliza linguagem figurativa, muitas vezes dependente do contexto para seu significado, existente em um campo de outras afirmações proverbiais utilizadas para apoiar as partes adversárias nas negociações etc. Isso significa que os provérbios não podem ser lidos como sistemas harmonizados de pensamento que transmitem uma única linha de argumento, mas sim como expressões linguísticas complexas de uma rede de ideias antagônicas e

posições argumentativas muitas vezes fragmentadas ou dissonantes.

Há uma terceira definição possível de “Filosofia Africana”, ou seja, a filosofia africana como um conjunto de crenças ou um único sistema de pensamento. Essa definição é problemática — teria que ser usada no plural, pois existem muitos sistemas de pensamento nas culturas africanas. A suposição de que os africanos pensam todos da mesma maneira — algo que Paulin Hountondji chama de “mito da unanimidade primitiva” — é o fundamento da chamada “etnofilosofia”, a crença de que grupos étnicos específicos têm suas próprias formas específicas de pensar e todos os indivíduos pertencentes a esses grupos pensam da mesma maneira. A maioria dos filósofos considera a etnofilosofia problemática, porque ela remove a individualidade da filosofia, pior ainda, tende a ensaiar estereótipos culturais, muitas vezes derivados do encontro colonial.

Como você entrou em contato com a filosofia africana?

Meu contato com a filosofia africana se deu por duas direções. Ao terminar minha graduação em Filosofia, fiquei intrigada com a falta de conhecimento sobre o pensamento africano na filosofia geral e decidi estudar esse território. Minha dissertação de mestrado foi uma visão geral dessa Filosofia Africana com F maiúsculo. Por outro lado, estudei “*Germanistik*” (Germanística), que me introduziu à linguística. Li sobre as línguas africanas em dicionários de linguística e fiquei fascinada por elas. Estudando em Praga pós-socialista, meu acesso às línguas africanas era muito limitado. As bibliotecas tinham livros do século XIX em alemão e livros dos anos 60 e 70 em russo, nada mais. Isto foi antes da Internet. Comecei até a ler em russo para poder ter acesso à literatura disponível em Praga. Então, por um golpe de sorte, encontrei uma coleção pessoal de livros didáticos de línguas africanas em uma livraria de segunda mão e passei por todas elas. Estudei por mim mesma Swahili, Bambara, Susu, Yoruba e Hausa em 1997. Mais tarde frequentei cursos de Swahili, Hausa, Bambara, Lingala, Akan, Amharic e Oromo na universidade. Tive imensa

sorte de ter professores maravilhosos na Universidade de Leipzig em 1999-2000 e em Bayreuth em 2005-06. Particularmente, acrescentei também Shona, Ndebele e Wolof. Acho que até agora não compartilhei essa história com ninguém! De qualquer forma, meu estudo das línguas africanas e suas literaturas me levou a cunhar o conceito de “filosofias afrofônicas”, como discursos em línguas africanas que tratam de temas filosóficos. Isso se tornou o tema de minha tese de doutorado e de meu trabalho subsequente. Em 2006, fui contratada pela Universidade SOAS de Londres para ensinar literatura suaíli, o que fiz até 2014, quando lancei cursos de Filosofia Africana e Filosofias Afrofônicas, assim como uma conferência anual de filosofia africana chamada Asixoxe – Let's Talk!¹¹⁶ Deixei a SOAS em 2020 e, a partir de abril de 2020, liderei uma equipe de pesquisadores na Universidade de Bayreuth na Alemanha, em colaboração com a Universidade de Warwick no Reino Unido, trabalhando em um projeto financiado pela ERC que estuda textos africanos em oito idiomas e vários gêneros como expressões de filosofia. É chamado de “Filosofia e gênero discursivo: criando uma base textual para a Filosofia Africana” e nossos estudos de caso incluem gêneros discursivos orais, poesias escritas e executadas, romances, ensaios, gêneros discursivos digitais como tweets e blogs, em swahili, shona, ciluba, Lingala, Kinyarwanda, Wolof, francês e inglês.

Em um primeiro momento, a busca pela identidade foi o mote para o desenvolvimento da filosofia africana. Essa busca está ultrapassada?

Eu acho que sim. Agora é importante fazer pesquisas empíricas em filosofia africana, especialmente filosofias em línguas africanas, em vez de apenas definir e redefinir estruturas de identidade para a

¹¹⁶ C. F. RETTOVÁ, Alena; LANFRANCHI, Benedetta; PAHL, Miriam. **Critical Conversations in African Philosophy**. Routledge Studies in African Philosophy, Taylor & Francis, 2021.

disciplina. É essa pesquisa empírica que pode trazer novos *insights* e novos terrenos.

Em sua perspectiva, quais são as questões que movem a filosofia africana hoje?

Mais uma vez, tenho que fazer essa distinção entre Filosofia Africana e filosofia africana. Quanto à Filosofia Africana, ela agora ampliou seu escopo (longe desses debates de identidade) e aborda um vasto espectro de tópicos, tais como gênero, direitos humanos, direitos dos animais, ecologia, medicina, filosofia da pedagogia, raça, a experiência colonial e pós-colonial, política, sociedade civil, e muitos outros. A filosofia africana também aborda esses tópicos, mas muitas vezes as ênfases são colocadas em outro lugar. Os discursos filosóficos em língua africana interrogam a natureza da humanidade, sua relação com a natureza, a natureza do “eu” ou “interioridade” humana, o mundo, a natureza do engano, a experiência e o significado da morte, a identidade cultural, a natureza da memória, e muitos outros. O espectro de temas é muito amplo e oferece algumas alternativas fascinantes aos entendimentos europeus ou eurocêntricos da filosofia e seus focos.

Como você vê os argumentos sobre feminismo e mulherismo (*womanism*) em relação à filosofia africana? Como a filosofia africana aborda as questões relacionadas às diferenças de gênero e identidade sexual?

Acho que os principais argumentos do feminismo são válidos. Ao mesmo tempo, como o mulherismo “repõe” (“*writing back*”) o racismo das feministas brancas, pode ignorar e deixar de fazer justiça ao pensamento africano sobre gênero. Ele nem sempre ancora totalmente seu discurso sobre gênero na história, na cultura e, especialmente, nos textos africanos. Por exemplo, existem obras de poetisas femininas, em suaíli (Mwana Kupona) ou em árabe, Hausa e Fula (Nana Asma'u), que datam do século XIX e que tratam de questões de gênero. Essas obras são estudadas na história ou em estudos literários, mas raramente consideradas por africanas

mulheristas ou filósofas africanas de modo geral. Voltamos ao problema da linguagem e da cegueira de gênero literário que mencionei anteriormente.

Dos filósofos africanos que você conheceu pessoalmente, quem é o mais importante em sua opinião? Quem é o seu filósofo africano preferido?

Alguns de meus filósofos africanos favoritos não serão encontrados no discurso com F maiúsculo, por exemplo, Euphrase Kezilahabi e William Mkufya. Ambos são autores tanzanianos trabalhando em swahili, que desenvolveram em seu trabalho um pensamento filosófico altamente original e multifacetado. Em termos do discurso com F capital, sou uma grande fã do trabalho de Paulin Hountondji e Souleymane Bachir Diagne. Para mim, esses quatro são figuras imponentes da filosofia africana e me considero muito afortunada por ter me encontrado com todos eles pessoalmente. Também me sinto muito atraída pelo trabalho sobre fenomenologia africana realizado por um grupo de filósofos na África do Sul, como Abraham Olivier e Malesela John Lamola. Dos quais não pude conhecer pessoalmente, Léopold Sédar Senghor.

O Brasil é o país com a maior população negra fora da África. No entanto, no diálogo da filosofia africana, as vozes dos Estados Unidos e do Caribe são geralmente mais ouvidas que as do Brasil. Esse também é um problema comum em relação à África de língua portuguesa. Na prática, as fronteiras linguísticas são divisões para a filosofia africana ou é possível articular uma unidade que leve em conta esses espaços?

Além do inglês, francês e português, existem 2000-3000 idiomas africanos com os quais a filosofia africana tem que lidar! Penso que sua pergunta sobre unidade está ligada à da identidade, que uma pergunta anterior sugeria estar desatualizada. Os pensadores lusófonos na África desenvolveram um discurso distinto sobre o pensamento africano, em que a abertura para a América Latina, a conexão com o Brasil em particular, é um horizonte importante. Talvez seja importante capitalizar sobre essa distinção em vez de

procurar uma unidade. Mas embora eu pense que os estudiosos não precisem procurar uma unidade, eles certamente deveriam procurar ou mesmo estabelecer conexões. O que me fascina, por exemplo, é a recepção da negritude no mundo lusófono, como estuda José Luís Pires Laranjeira em sua tese e livro **A negritude africana de língua portuguesa** (1994).¹¹⁷ Severino Elias Ngoenha, de Moçambique, estabelece uma conexão com o jazz e a poesia, como “línguas de filosofia” que o “Novo Mundo” compartilha com a África. Na minha opinião, esses são laços importantes e o meio da língua portuguesa abre as portas para novos e diferentes espaços culturais e geopolíticos para os filósofos africanos que o utilizam.

Buštěhrad, 14 de março de 2021.

Alena Rettová

*é licenciada em Filosofia, Estudos Alemães e Estudos Africanos com doutorado pela Universidade Charles, em Praga. A sua pesquisa de doutoramento, trabalhando com textos em seis línguas africanas (Swahili, Shona, Ndebele, Lingala, Bambara e Yorùbá), foi publicada em 2007 como **Afrophone Philosophies: Reality and Challenge** (Filosofias Afrofônicas: Realidade e Desafio). Em 2013, publicou uma monografia sobre Sando Marteau, um cantor de Lubumbashi, na República Democrática do Congo, onde explorou a poesia cantada por ele no Suaíli congolês como expressão da filosofia existencialista. Após um ano como investigadora pós-doutorada na Universidade de Bayreuth, Alena trabalhou durante 14 anos na SOAS (School of Oriental and African Studies) em Londres, onde ensinou literatura suaíli e filosofia africana. Alena entrou para a Universidade de Bayreuth em abril de 2020. É a Investigadora Principal no projeto PhiGe, onde se concentra no romance em línguas africanas e contribui para o estudo da poesia sufi.*

¹¹⁷ Tese publicada como o livro: LARANJEIRA, J. L. Pires. **A negritude africana de língua portuguesa**. Porto: Afrontamento, 1995.

Referências

KRESSE, Kai. **Philosophising in Mombasa**: knowledge, Islam and intellectual practice on the Swahili coast. Edinburgh University Press, 2007.

RETTOVÁ, Alena. **Afrophone philosophies**: reality and challenge. Středokluky: Zdeněk Susa, 2007.

_____. The role of African languages in African philosophy. **Rue Descartes**, n. 2, p. 129-150, 2002.

Michael O. Ezé e a dádiva da humanidade que devemos uns aos outros*

Paulo Donizéti Siepierski¹¹⁸ e Marcos Carvalho Lopes¹¹⁹

Quando Michael Onyebuchi Eze aceitou conceder entrevista para o projeto *Tcholonadur*, deixou como condição que a entrevista fosse gravada e não as respostas por escrito de um questionário fechado (como aconteceu com quase todas as entrevistas anteriores). Antes dele, o professor Wim van Binsbergen já havia questionado os limites dessa metodologia e suas problemáticas implicações em termos de direitos autorais. Binsebergen sugeriu a possibilidade de, em outro momento, escrever um ensaio respondendo as questões. Outras pessoas convidadas, também mostraram reservas tácitas quanto ao formato ou preferiram outro

* <https://doi.org/10.51795/9786526508268405429>

¹¹⁸ Possui graduação em Teologia pela Faculdade Teológica Batista de São Paulo (1982), mestrado inconcluso (Master of Theology in Missiology) no Fuller Theological Seminary (1983-84) em Pasadena, Estados Unidos, graduação em História pela Universidade de São Paulo (1987), doutorado em filosofia (Ph.D.) pelo The Southern Baptist Theological Seminary (1989) em Louisville, Estados Unidos, e pós doutorado na University of Notre Dame (1996-97), também nos Estados Unidos. Foi pesquisador na Fundação Joaquim Nabuco (1991) e coordenador do Curso de Licenciatura em História (1994-96 e 2001-04), pró-reitor de extensão (2004-09) e diretor do Departamento de História (2010-2017) na Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE), onde ingressou em 1991 e aposentou-se como professor titular em 2017. Atualmente é professor do Bacharelado Interdisciplinar em Humanidades na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), Campus dos Malês (BA). Fundador (1999) e presidente (2003-05) da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR), desenvolve Projetos de Pesquisa nas Linhas de Filosofia, Literatura e o Sagrado.

¹¹⁹ Devo ao meu amigo Murilo Ferraz a transcrição da entrevista em inglês.

tipo de cooperação (alguns professores brancos, apesar de trabalharem com o tema, se sentiram desautorizados para ocupar essa posição de quem concede entrevista sobre a filosofia africana; outros professores africanos se esquivaram simpaticamente da proposta inicial e construíram outros caminhos de diálogo).

Reformular o processo de entrevista para atender as objeções de Michael O. Eze, significava também testar um caminho diferente com possibilidades e dificuldades novas. Apesar de manter a estrutura das perguntas que moldam o projeto, a interação direta da entrevista oral impunha um tipo de habilidade linguística que confesso não possuir. O trabalho de tradução e transcrição também precisaria lidar com as formas de expressão da oralidade. Por isso mesmo, pedi ajuda na mediação da entrevista para o meu colega docente da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira na Bahia, Paulo Donizéti Siepierski, que sempre incentivou o projeto e também trabalha com filosofia africana. Isso é algo importante porque mostra que se tivesse partido de uma rede de cooperação mais ampla, poderia alcançar resultados melhores.

O contexto de pandemia e isolamento social gerou um sentido de urgência, que justifica lembrar um provérbio que comumente é citado como sendo africano “Se quer ir rápido, vá sozinho. Se quer ir longe, vá em grupo”. No entanto, interpretar esse provérbio não seria uma tarefa simples porque precisaríamos lidar com um contexto cultural diferente: quando e como estamos sozinhos (como um eu isolado) em termos africanos? Quando e como deixamos de estar “em grupo”?¹²⁰ Mas e se todo nosso esforço

¹²⁰ O filósofo congolês Tshiamalenga Ntumba destaca a dimensão coletiva que aparece nas línguas bantu: se em francês (língua em que o autor escreve) ou português se diz “eu vou contigo” ou “Eu acompanho-te”, nas línguas bantu se diria “nós vamos contigo” (“tokenda na yo” em lingala ou “tuyaya nebe” em kiluba); se a pergunta em francês é “meu amigo, como foi a viagem?”, em línguas bantu se diz “nosso amigo, como foi a nossa viagem?” (Mulunda wetu, Iwendu Iwetu Iuvwa bishi?” em kiluba ou “Ndeko wa biso, mobembo na biso ezalaki boni”, em lingala). O primado do “nós” sobre o “eu-tu” aparece assim na análise da linguagem cotidiana. (NGOYI, 2012, p.175-176).

interpretativo for baseado em um equívoco, projetando valores e atitudes a partir de um provérbio ou “frase feita” que não é efetivamente africana (por ter origem indeterminada), mas de tão repetida torna-se um cliché, um lugar-comum difícil de refutar ou que é mesmo irrefutável por ter ganhado densidade com tantas interpretações. Ora, temos de enfrentar e tomar cuidado com as dificuldades do diálogo intercultural e com designações genéricas: muitas vezes os provérbios descritos como africanos, não o são.¹²¹

No recente artigo “Interculturalidade como reciprocidade dialógica na filosofia africana e comparada” Michael Onyebuchi Eze (2022) tenta se aproximar das condições para um diálogo intercultural que não reduza o outro a condição de alguém que tem legitimidade por espelhar aquilo que nós somos. Faz isso buscando desdobrar os significados de um provérbio Xhosa/Zulu que incorpora a noção de ubuntu e diz que “uma pessoa é uma pessoa por meio de outras pessoas” (*Umuntu Ngumuntu Ngabantu*), considerando-a uma filosofia do diálogo. Para entender como a noção de ubuntu se afasta da busca por ter um *espelho* que se apropria do outro, precisamos conhecer mais dos textos de Michael Eze. Depois de uma aproximação sumária da noção de ubuntu como descrita pelo autor poderemos ter um contexto mais adequado para entender sua proposta de diálogo intercultural, que pede adaptação criativa e humildade epistémica, para reconhecer que a alteridade sempre provoca uma turbulência ontológica e a possibilidade de transformação de nós mesmo (conversão subjetiva).

Como a noção de ubuntu problematiza o ideal de espelhamento que nega a alteridade? Pela pertinência e força

¹²¹ E uma pesquisa interessante o economista Andrew Whitby (2023) não encontrou uma origem puramente africana para o provérbio “Se quer ir rápido, vá sozinho. Se quer ir longe, vá em grupo”. A hipótese mais plausível parece ser de uma criação recente de olinização cruzada. O jornalista Joel Goldberg da National Public Radio, em 2016, em um exercício semelhante, problematizou a origem deste mesmo provérbio e do também famoso: “é preciso uma aldeia inteira para educar uma criança”. Não conseguiu definir sua origem precisa, mas trouxe o consenso de especialistas de que ele incorpora os valores de diversas culturas africanas.

explicativa, cito um parágrafo da parte final do livro *Intellectual history in contemporary South Africa* em que o autor trata da possibilidade do perdão em uma perspectiva ubuntu:

A racionalidade do perdão dentro de uma referência ubuntu é acenada com a consciência de que, embora o poder do perdão esteja no sujeito, a formação do meu "eu" é um assunto intersubjetivo. Esse é o princípio central do ubuntu, no qual nossa individualidade está condicionada à nossa autonomia criativa. Eu o perdoo porque todo ser humano é um sujeito insubstituível em nossa formação discursiva. Dentro dessa formação, o perdão não me enfraquece, mas me fortalece. *Uma pessoa é uma pessoa por meio de outras pessoas*, o que leva a uma afirmação de sua humanidade por meio do reconhecimento de um "outro" em sua singularidade e diferença. É uma demanda por uma formação intersubjetiva criativa na qual o "outro" se torna um espelho (mas apenas um espelho) para minha subjetividade. Esse idealismo nos sugere que a humanidade não está embutida em minha pessoa apenas como indivíduo; minha humanidade é concedida de forma co-substantiva ao outro e a mim. A humanidade é uma qualidade que devemos uns aos outros. Nós criamos uns aos outros e precisamos sustentar essa criação da *alteridade*. E se pertencemos uns aos outros, participamos de nossas criações: *somos porque você é, e como você é, definitivamente eu sou*. O "eu sou" não é um sujeito rígido, mas uma autoconstituição dinâmica dependente dessa criação de alteridade de relação e distância. Eu o perdoo porque tenho o poder de fazê-lo, mas mais ainda porque você é parte de minha humanidade (destaques no original, EZE, 2010a, p.190-191).

Distanciando da perspectiva moderna do eu-cartesiano que precisa de alguma forma alcançar e incorporar o outro como objeto, a noção de ubuntu traz um modo diferente de relacionamento e negociação, aproximação e cuidado. Mas é preciso também se afastar de certa reificação essencialista destacando aquilo que a sua noção de ubuntu não é, negando a pressuposição tácita de um comunitarismo africano em que haveria um consenso prévio de uma unidade "natural" e necessária. É o caso de muitas abordagens de acadêmicos africanistas que destacam o termo *simunye* como sendo complementar ou idêntico ao ubuntu, que significa "todos somos um" e que pressupõe que "um dano a um é um dano a todos", que é

empregado principalmente pelas elites políticas para dar um significado politizado ou, talvez, essencialista para ubuntu, no qual o ubuntu passa a ser interpretado como uma ideologia possessiva, na qual simplesmente nos tornamos uma imagem "xerocada" do outro. De fato, essa fusão do sujeito suprime o outro, cuja singularidade me informa, educa e enriquece. Em *simunye*, eu suprimo e possuo o "outro", dizendo ao outro que *somente quando você for como eu, você é humano*. O Ubuntu não precisa adaptar essa posição, pois minha humanidade de fato floresce por meio da subjetividade única de outra pessoa, e é isso que significa dizer que "sou um ser humano". significa dizer que *"eu sou uma pessoa por meio de outra pessoa"* (EZE, 2008, p. 396).

Desviando-se da postura de uma reciprocidade simétrica (termo que desenvolve a partir do trabalho de Iris Young (2020)¹²²) em que no diálogo não busca assumir o ponto de vista do outro, mas reconhecer a alteridade e singularidade, e a tensão que pede humildade epistêmica que possibilita a autotransformação, no sentido do ubuntu:

A teoria política africana do ubuntu/botho oferece uma visão crítica sobre o que constitui essa identidade móvel. (...) oferece uma visão de humanidade(s) múltipla constitutiva de humanos, não humanos, animais, seres animados e inanimados. Nossa visão do mundo não depende primariamente de quem somos como humanos. Além dessas multiplicidades, o ubuntu defende a subjetividade móvel, que reconhece nossa humanidade como um processo dialógico de relação e distância. O Ubuntu é uma filosofia ativa-passiva que nos oferece uma disposição teórica para a transcendência epistêmica (nem fixa nem dogmática); (...) Essa singularidade é a base de nosso capital cultural. A validade de nosso capital cultural depende de nossa individualidade e singularidade! Ou seja, não somos mais mônadas, mas seres diferenciados com seres diferenciados com identidades únicas que carregamos como presentes valiosos (*capital*) para outras pessoas. O presente "capital" indica uma oferta subjetiva de si mesmo que busca a nutrição do eu por meio de uma celebração do outro (EZE, 2018, p.27).

¹²² Enquanto Iris Young fala de uma humildade moral necessária ao diálogo intercultural, Ezé propõe a humildade epistêmica, porque não haveria um padrão de julgamento pré-estabelecido, enquanto no plano do conhecimento nunca se teria um processo finalizado (EZE, 2022, p.61)

Reconhecer as diferenças é uma forma de manter a tensão criativa, que Eze chama de *turbulência ontológica*, necessária para o diálogo intercultural, para que exista um tipo de reciprocidade que permita o diálogo mais efetivo e transformador de nós mesmos. Esse é o que conclui Eze:

Acima de tudo está o fato de reconhecermos nossa humanidade compartilhada. O diálogo não objetifica nem possui o outro; na verdade, ele dá subjetividade àquele que foi objetificado. Ele reduz a tendência à violência; cria confiança humana por meio de nossos encontros intersubjetivos. O diálogo também se dirige às pessoas em sua experiência crua. A alteridade do outro é reconhecida incondicionalmente. A interculturalidade aqui ganha uma nova intencionalidade na qual nosso encontro com o outro é performativo; uma experiência pedagógica para aprender e entender o outro em termos de aliança subjetiva das diferenças. Eu sou porque você é! (EZE, 2022, p.63)

A proposta de diálogo intercultural na filosofia tem muitas exigências que podemos pensar com Michael Eze, tanto com a sua forma de disponibilidade exigente, como pela própria entrevista, que coloca em questão todo esse projeto e o método como foi realizado. O importante é que possamos aprender e ser transformados em nossos pressupostos, para que o ser em comum não seja o reduzir os demais a fotocópias de nós mesmos. Se a humanidade é uma dádiva que devemos uns aos outros, como afirma nosso entrevistado, não podemos nos esquivar do cuidado com nossas relações.

A primeira pergunta é: como você define a filosofia africana?

Ok. Então, obrigado pelo convite. (...) Essa é uma pergunta muito ampla, porque muitas vezes as pessoas cometem o erro de falar da filosofia não ocidental como um espelho das filosofias ocidentais. Como um espelho *da* filosofia ocidental. Portanto, o que acontece é que, quando as pessoas querem falar sobre filosofia africana ou caribenha ou qualquer outra filosofia, trazem um livro de checagem. [gesticula como se fizesse marcações em uma lista] “Certo. Isso é o que eles fazem na filosofia ocidental. Isso é o que

eles fazem na filosofia ocidental. Certo.” Isso corresponde ao que eles fazem na filosofia ocidental? Se corresponder, então eles dizem, bem, você tem sua própria filosofia. Mas eu tenho um problema com isso, porque isso é apenas uma espécie de imitação da tradição intelectual ocidental. E isso não deve ser considerado. É algo que ninguém está interessado. Não acho que isso seja suficiente para usar como parâmetro, como padrão para medir o que constitui as filosofias africana, caribenha, negra e indiana. Porque isso é apenas imitação. É uma imitação... Então, como posso definir a filosofia africana? Sabe, em nossa tradição, na filosofia africana, tem havido muitas conversas. É um discurso reacionário? Está reagindo contra a filosofia ocidental? É uma filosofia de deslocamento (*displacement*), uma narrativa de remoção (*displacement*), para mostrar que temos uma filosofia melhor? A sua não importa. Ou pode ser que seja apenas etnografia, não uma prática realmente filosófica, apenas nuances antropológicas. Ou poderia ser uma prática filosófica que poderia viver e sobreviver em uma conversa com outros filósofos do mundo? E é nesse ponto que acho que estou. Que sim, é uma prática filosófica que vem de tradições e experiências de pessoas da África. África do Norte, África do Sul, África Ocidental, África Central, África Oriental, toda a África. Porque a filosofia, como o nome sugere, não é algo que é fabricado em algum lugar e imposto a outro. É algo que tem a ver com o modo de vida das pessoas, um contraponto com sua própria experiência. Ela responde a perguntas básicas sobre as experiências humanas. Então, quando alguém diz: Aristóteles perguntou “o que é virtude?”. Talvez para o grego, a questão “o que é virtude?” faça muito sentido no contexto em que o próprio Aristóteles afirmava isso. Mas quando eu digo: o que significa ser um ser humano? O que significa ser um ser humano no contexto de minha cultura? Acredito que você espera que eu faça um questionamento diferente, diferente da pergunta aristotélica sobre “o que é virtude?”. O que significa ser um ser humano? Então, por causa disso, sugiro que a filosofia africana vem das maneiras como as pessoas dessa parte da África pensam sobre as coisas, sobre a natureza, sobre o ambiente,

sobre os seres humanos, sobre os relacionamentos dentro de seu próprio ambiente e contexto. Isso não significa que ela não possa ser estudada como na filosofia ocidental. É claro que pode ser estudada. Essas também são questões práticas que existem. Então, sim, ela existe. Mas o que constitui o, vamos dizer, o núcleo dessas questões, é diferente porque estão respondendo a diferentes desafios. Isso não é a mesma que a experiência ocidental. É claro que na filosofia, na filosofia africana, já tivemos pessoas, como Henry Odera Oruka, que delineou o que ele chamou de quatro maneiras de fazer filosofia na África. Ele a chama, em primeiro lugar, de etnofilosofia. Portanto, a etnofilosofia tem a ver com a cultura, a etnia e o etos das pessoas, compreendendo esse tipo de prática cultural. Portanto, a cultura informa a perspectiva filosófica. Ele chamou isso de etnofilosofia. Assim, temos pessoas como Plácide Tempels, o padre Tempels, o missionário belga que foi para o Congo fazer certo trabalho. Ou pessoas como Leopold Senghor, e ele disse que isso é etnofilosofia. Isso é etnofilosofia. E depois temos outro grupo que ele chama de sagacidade filosófica. Essas são as pessoas que dizem, bem, essas são pessoas que são sábias nas sociedades africanas, sabe, homens sábios nas sociedades africanas. E ele diz que essas pessoas são conhecidas por sua sabedoria nas sociedades tradicionais e, portanto, devem ser consideradas filosóficas. Porque, afinal, pessoas como Sócrates ou qualquer um que se assemelhe, também eram de alguma forma sábio em suas próprias sociedades. Então, eles dizem, bem, vamos chamá-los de sagazes, sagacidade filosófica. E depois, é claro, temos os profissionais, os a filosofia profissional. Então, o modo como denomina pessoas como eu, que foram para a universidade: você obtém um doutorado em filosofia, se torna um filósofo profissional. E a última que ele descreveu foi a filosofia ideológica nacionalista. Muito bem. O que significa agora as pessoas que tomam a filosofia como uma teoria política. Então, as pessoas desenvolvem a prática filosófica como resposta às questões do nacionalismo, da construção da nação na África pós-independência. Ou usando a filosofia como uma prática política para combater o imperialismo,

para combater o neoliberalismo, e assim por diante. Então, OK, isso é o que Odera Oruka disse, e é muito sugestivo, OK? Mas ele não é o fim e nem o começo. Odera Oruka é um cara muito inteligente e maravilhoso e as pessoas deveriam lê-lo. Mas é apenas uma forma de ver as coisas de maneiras diferentes. É muito estrutural para nos ajudar. E se você me perguntar, eu digo, bem, a filosofia, para mim, transcende a raça, OK? Ela transcende a raça. Ela transcende a história, mas também pode ser histórica. Estou falando de história dentro de histórias. Culturas dentro de culturas. Tradição dentro de tradições. Portanto, é assim que tento resumir o que constitui a prática filosófica africana, entende? Portanto, se alguém nasceu na África, não precisa ser negro para ser um filósofo africano, entende? A questão é: que tipo de conversas ele estão acontecendo na África que precisam ajudar na articulação de sentido dentro do contexto em que ele cresceu, e coisas assim. Portanto, em linhas gerais, será difícil resumir em três minutos o que chamamos de filosofia africana. Como você define a filosofia africana? Porque ela evolui com o tempo. E minha esperança é que não cheguemos a uma definição compartimentada. Porque se dissermos, bem, é uma maravilha, são perguntas sobre isso, então estaremos derrotando o propósito. Como a filosofia natural, ela está sempre mudando, evoluindo com o tempo. Por isso, continuamos a fazer as perguntas. À medida que surgem novos desafios, surgem os filósofos, que fazem novas perguntas. É isso que os filósofos fazem: fazemos novas perguntas. Portanto, quando pergunto aos meus bisavós, eles tiveram desafios diferentes. O que significa ser uma pessoa negra na Nigéria há 100 anos não é o mesmo que significa ser uma pessoa negra na Nigéria hoje. Surgem perguntas diferentes para contextos diferentes. Portanto, temos de fazer novas perguntas. A filosofia africana, dessa forma, é reflexiva. Ela é cheia de ambivalência. É cheia de rupturas, às vezes contraditórias, mas é um corpo de conhecimento. É um espaço para novos aprendizados, e assim por diante. Portanto, de uma forma bem ampla, é assim que eu articularia. Eu não definiria. É assim que eu descreveria e falaria sobre a filosofia africana. Talvez eu mude a

pergunta. Qual é o seu sentimento? Como você definiria a filosofia africana? Como você articularia? Como você entende a filosofia africana? Em primeiro lugar, um movimento, uma mudança, deixando de ser um discurso reacionário contra a filosofia ocidental. Não se trata apenas de reagir. Porque a filosofia ocidental, a filosofia africana, no início, começou a dizer: "Vocês dizem que não temos filosofia. Está bem, vamos lhe mostrar evidências de filosofia. Ou uma narrativa de deslocamento (*displacement*), "Ok, temos buscar algo melhor que a de vocês". Não é nada disso. É um movimento que diz: "Bem, todos nós podemos viver juntos e filosofar. Façam suas próprias filosofias". Falem sobre Leibniz. Fale sobre o Ubuntu. Fale sobre algum outro. Assim, todos nós podemos fazer isso juntos. É assim que eu falaria da filosofia africana.

Muito bem. Vamos à segunda pergunta, que eu acho que é a seguinte. Como entrou em contato com a filosofia africana?

Essa é uma boa pergunta. Como cresci na África, na verdade, não tive contato com a filosofia africana. A filosofia africana propriamente dita foi algo que apareceu durante minha pós-graduação. Quero dizer, na graduação em filosofia. Eu tive sorte. Estudei em uma escola jesuíta. Sou um ex-jesuíta. *Societe Le Compagnie de Jésus*. Não sei se você conhece os jesuítas. Você conhece os jesuítas. Talvez você conheça, Paulo, porque os poloneses são muito católicos. Então o Paulo deve conhecer. Então, *Le Compagnie de Jésus*. A Companhia de Jesus. Então, fomos para uma escola especial. E então eles tinham ensino integral. Então, eles nos ensinaram tudo. Inclusive a filosofia africana. Mas, você sabe, era apenas um curso. Na escola jesuíta no Zimbábue a ênfase não estava nela. Não era como se o foco fosse apenas na filosofia africana. Foi assim durante meu mestrado na Universidade de Pretória. Quando fiz minha dissertação filosófica de mestrado, tratei do que é Ubuntu, filosofia africana. Uma resposta comunitária africana ao individualismo liberal. Foi quando minha maturidade intelectual completa encontrou a filosofia africana. E agora eu me sinto como se

dissesse, “Uau, há algumas coisas novas chegando aqui”. Porque meu argumento era que o comunitarismo africano poderia nos oferecer uma maneira alternativa de pensar sobre os relacionamentos em comunidade. Ao contrário do comunitarismo ocidental. Basicamente, existe essa dicotomia entre o individualismo liberal nas sociedades ocidentais e o liberalismo, o individualismo e o comunitarismo. Trata-se de uma dicotomia. O indivíduo é anterior à comunidade? Ou a comunidade é anterior ao indivíduo? Mas a filosofia africana, a filosofia Ubuntu no comunitarismo africano, disse que talvez não tenhamos a mesma pergunta. Veja bem, a preocupação da filosofia ocidental é com os direitos dos indivíduos. O que é maravilhoso. Mas na filosofia africana, pensamos na humanidade. Não, você é necessariamente parte da comunidade. Portanto, a dicotomia entre individualismo e comunitarismo não ocorre. Não temos essa tensão ou desafios. Portanto, ser um indivíduo já é ser um membro da comunidade. Portanto, essa poderia ser uma maneira de a filosofia africana, o comunitarismo africano, tornar-se uma forma alternativa de pensar sobre o debate liberal comunitarista. Esse foi meu encontro com a filosofia africana. E, é claro, comecei a historicizar e a pensar em minhas próprias experiências de infância na África. E começou a fazer sentido como a comunidade fazia as coisas na África. Começou a fazer mais sentido. Começou a fazer sentido, “uau, as coisas são realmente assim”. Isso poderia nos oferecer um tipo de acesso epistêmico para responder às perguntas e conversas modernas que estamos tendo hoje. Então, esse foi o meu encontro. Não foi na graduação. Eu não comecei a estudar filosofia africana conscientemente, como estudante de graduação. Não, foi durante minha pós-graduação que comecei a ter esse tipo de encontro. E relutantemente, na verdade, eu queria fazer minha tese de mestrado sobre Gabriel Marcel, ou algum filósofo ocidental. E meu orientador, que é chileno, me disse: “Não, por que você não pensa na filosofia africana?” Eu disse que sim, mas eu nem sequer respeitava a filosofia africana. Não achava que fosse algo para se levar a sério. Eu disse, bem, a filosofia africana, as pessoas não levam isso a sério. Ele disse: “Não, pense nisso”. Então

escrevi uma proposta e tivemos uma conversa, um debate. E foi como se estivesse me sugando. Então, ele estava me tragando. Quanto mais eu me envolvia, eu dizia: "Nossa, há uma enorme, enorme, enorme amplitude de conhecimento a ser aprendido aqui". E descobri que isso é sistemático. É sistematizado. Tem lógica. Tem uma ontologia de epistemologia. Você pode estudá-la da mesma forma que estuda a filosofia ocidental. E ainda mais, muito mais do que isso. Não se trata apenas de pessoas mortas. Trata-se também de experiências vivas. E assim por diante. Esse foi meu encontro com a filosofia africana.

A busca pela identidade era o mote para o desenvolvimento da filosofia africana. Essa busca está desatualizada?

Sim. D.A. Massolo, um filósofo africano, escreveu um livro muito interessante da Indiana University Press, *African Philosophy in Search of Identity*. Basicamente, o motivo é o seguinte: por que falaríamos sobre identidade? Veja, o colonialismo chegou à África com a ideia de civilização, para civilizar os nativos. Porque civilizar é humanizar. Porque eles dizem, bem, estamos indo para a África "porque somos pessoas bárbaras. Não temos lógica". Porque você vê que a racionalidade iluminista diz que a racionalidade é a única maneira de ser um ser humano. Portanto, se você é racional, você é um ser humano. Portanto, os africanos não têm racionalidade. Portanto, podemos escravizá-los. Podemos colonizá-los, seja qual for o caso. Assim, vemos pessoas como Placide Temples, tentando mostrar aos colonizadores ocidentais, em seu livro muito importante, *Bantu Philosophy*, tentando mostrar a eles que os bantus podem pensar como nós. Eles podem fazer lógica como nós. Portanto, podemos tratá-los como seres humanos, porque eles também têm prática filosófica. Ele estava fazendo uma espécie de pedido de desculpas à sociedade ocidental: "por favor, não sejam severos com eles. Eles também são seres humanos, porque têm prática filosófica". Essa foi uma das coisas que a filosofia fez ao pedir desculpas. Certo. Então, você pede desculpas por sua própria humanidade. Você pede desculpas. Por favor, considere-me como

um ser humano, porque também posso pensar como você. Esse foi um dos reacionários. Uma das maneiras pelas quais ele respondeu foi dizendo que, aqui, a filosofia se torna uma busca de identidade para dizer, bem, o que significa ter uma prática filosófica? Em primeiro lugar a busca da identidade africana significa se recuperar do tipo de história colonial truncada, bastarda. Como o colonialismo transformou o sujeito africano, a filosofia é uma forma de restaurar essa identidade, ou seja, temos uma prática filosófica. Se a racionalidade é uma justificativa para a colonialidade, então vocês estão fora do negócio, porque na verdade temos algo ainda melhor do que vocês. Essa é uma maneira de fazer isso. Então a questão, é uma problemática que não se coloca. O que é, então, a prática filosófica? Em primeiro lugar, quero dizer, eu estudei em sociedades ocidentais. Não, eu cresci, nasci na Nigéria. Fiz meu curso de graduação no Zimbábue, em uma universidade de estilo ocidental que seguia o modelo de Humboldt e Santo Inácio de Loyola. Fiz meu mestrado na Universidade de Pretória, uma universidade ocidental. Meu primeiro doutorado foi na Alemanha, em uma universidade ocidental. Meu segundo doutorado foi em Cambridge, numa universidade ocidental. Portanto, passei por um túnel intelectual ocidental. Então, como posso afirmar que estou falando sobre filosofia africana? Tudo o que aprendi em minha vida é filosofia ocidental ou tradição intelectual ocidental. Então, como posso, e esse é o desafio, saber se o que estou dizendo é autêntico? Porque estudei Hume, Kant, Hegel, Montesquieu, Voltaire. Estudei todos eles. Estudei até mesmo Paulo Freire. Eu o conheço muito bem porque meu pai o apresentou a mim. Paulo Freire, meu pai o apresentou a mim. Foi assim que o conheci. Brilhante, acho que ele é provavelmente um dos estudiosos mais importantes que devemos abraçar na filosofia africana, Paulo Freire. Porque a filosofia africana e o pensamento de Paulo Freire têm muito em comum em termos de discursividade e acesso epistêmico ao diferente, além da abordagem dialógica. Enfim, a questão então é: o que vamos ensinar aos nossos filhos? Porque tudo o que aprendemos vem do Ocidente. É por isso que pessoas como Abiola Irele, o famoso filósofo e historiador

nigeriano, já falecido, disse, em louvor à alienação, que temos de reconhecer que o colonialismo veio para ficar. A modernidade está nos empurrando para uma espécie de partida forçada. Não podemos escapar dela. A questão, então, é: como viveremos com essa condição? Quero dizer, não podemos voltar aos tempos pré-coloniais. Isso não é possível. A questão então é: como tirar o melhor proveito dessa condição? E é sobre isso que falo no elogio à alienação. Portanto, você precisa filosofar, ser de uma forma que não possa realmente se afastar disso. Então, sim, não é algo acabado, não acho que esteja ultrapassado. Acho que é uma pergunta necessária a se fazer. Porque, então, você pergunta novamente: o que é a filosofia africana? De modo semelhante, sobre o desenvolvimento da filosofia africana. Porque quando se faz a história da filosofia africana, como historiador, quando se historiciza, obtém-se a racionalidade interna. Como esse conceito surge? Quais são os desafios e as conversas que eles estão tendo sobre isso? Portanto, não, ele não está desatualizado. Acho que ainda é uma pergunta muito importante que precisamos fazer. Ela ainda é muito, muito importante.

Paulo: Fico feliz que você tenha colocado Paulo Freire em questão. Porque, neste momento, no Brasil, nosso presidente [Jair Bolsonaro] e outros que o seguem são contra o modo de pensar de Paulo Freire.

É claro que faz sentido que eles se oponham a ele, é claro. Naturalmente, eles deveriam. Porque o que ele está falando, o empoderamento das pessoas de cima para baixo, essa abordagem da educação de baixo para cima, os elitistas não gostariam. Portanto, faz muito sentido que eles não gostem de Paulo Freire. Eu sei.

Bem, vamos continuar com isso. Em sua perspectiva, que questões movem a filosofia africana hoje?

Acho que tem havido muitas perguntas e debates. Há muita ênfase no liberalismo, no individualismo e na comunidade. Sinceramente, acho que o Islã está saturado.

Está muito saturado. Acho que deveríamos nos ir além, pois há muitos desafios que os africanos enfrentam atualmente. Devemos prestar atenção a esses desafios. Vamos falar sobre democracia. Acredito muito na Democracia. Mas a Democracia praticada na Alemanha ou nos Estados Unidos não funciona na Nigéria. Temos Democracia na Nigéria, mas ela está se transformando em chauvinismo étnico, no qual o grupo tribal, um grupo da maioria, começa a impor sua vontade à minoria do povo e começa a causar um tipo de violência. Portanto, na Nigéria, a Democracia é de fato, literalmente, uma fonte de violência. Portanto, você vê que a Nigéria era melhor, de certa forma, sob a ditadura do que sob a Democracia atual. O tipo de Democracia em que... talvez os primeiros anos de Democracia tenham sido melhores. Mas os líderes que temos agora na Nigéria é alguém que usa os princípios democráticos para, literalmente, fazer uma limpeza étnica. Está ocorrendo um genocídio na Nigéria neste momento, mas as pessoas não falam sobre isso porque é democrático. Isso é democrático. O genocídio do presidente [Muhammadu] Buhari, infelizmente, não é apenas uma questão de religião. Não se trata de cristãos ou muçulmanos, mas de um grupo específico. O fato de haver Democracia consolida o princípio da violência. Portanto, um filósofo africano deveria perguntar: que tipo de Democracia devemos ter que seja sensível ao tipo de afinidade cultural que temos, à afiliação tribal que temos? E assim por diante, porque o pressuposto é que a sociedade civil é muito forte. Portanto, se [Jurgen] Habermas fala de uma sociedade civil forte na Alemanha, isso se deve ao tipo de cultura que eles têm. Portanto, isso funcionaria na Alemanha. Mas na Nigéria, a sociedade civil não é forte. A afiliação tribal é mais forte do que o estado civil. Portanto, ser um muçulmano convicto é mais importante para mim do que ser nigeriano. Assim, quando chega a eleição, eu voto em alguém da minha tribo. Não se trata de você manter a lei e a ordem, seja o que for. Não me importa se você é um homem ruim ou mau. Ainda assim, votarei em você porque você é um muçulmano convicto. Então, veja bem, a pergunta que devemos fazer é: que tipo de

prática democrática devemos ter em uma sociedade como a Nigéria? Esse é o tipo de pergunta que deveríamos estar fazendo. Falar sobre ajuda externa. Falar sobre governança. Falar sobre os desafios enfrentados pelos africanos. Acho que essa deveria ser nossa preocupação hoje. Quero dizer, não há problema em saber muito sobre Aristóteles. Deveríamos estudar Kant, ver o que podemos tirar de Kant. Deveríamos estudá-lo. Devemos estudar Hume. Devemos estudar Nietzsche. Devemos estudar todos os bons filósofos do Ocidente. Não, não devemos jogá-los fora. Mas a questão é: como essas questões nos ajudam a responder às perguntas e aos desafios que temos em nossa própria sociedade? Então, aqui, eu sou um pouco otimista, ingênuo, pode-se dizer, porque eu pensei que a filosofia também deveria ser, per se, filosofia prática aqui. Portanto, é assim que acho que a filosofia deve se preocupar agora. Esse tipo de política de sobrevivência, a existência cotidiana. Tivemos o genocídio em Ruanda e Burundi. Temos a crise zoofóbica na África do Sul. Temos guerras civis na Nigéria. Temos guerras civis na Somália. Temos uma crise de inspiração eleitoral no Quênia. Que tipo de prática política podemos desenvolver para responder às nossas próprias perguntas? Que possamos nos afastar, porque é muito óbvio que a Democracia, embora seja um conceito maravilhoso, da forma como a temos, não está funcionando para nós. Como podemos, como a maioria de nós, pensar fora da caixa? Esse é o tipo de pergunta que eu acho que as pessoas deveriam conhecer, deveriam ficar obcecadas, deveriam se preocupar.

Ok, a próxima. Parece-me que esse é um assunto muito mais ocidental, mas como você está lidando com isso na Nigéria e também na África como um todo? Você sabe, essa questão sobre gênero, sobre identidade sexual, você acha que isso faz parte de uma agenda africana? Como a filosofia africana se relaciona com a diferença de gênero e identidade sexual?

Acho que a filosofia Ubuntu desempenhou um papel crucial aqui ao repensar os diferentes tipos de subjetividade que temos. Antes

de tudo, quando falamos de feminismo, acho que estamos falando do feminismo ocidental. Portanto, temos de saber que o feminismo ocidental é muito ocidental, porque se formos a muitas sociedades africanas, se formos a algumas sociedades, culturas matriarcais, as mulheres são ainda mais poderosas do que os homens. Elas têm mais poder do que os homens. E os ocidentais, quando chegam, ficam surpresos, não veem isso, não entendem isso. Portanto, isso também é problemático porque o que o feminismo fez foi silenciar a voz das mulheres africanas e suas próprias experiências. E o que temos é a teoria feminista ocidental sendo universalizada e mulheres brancas tentando falar por todas as mulheres do mundo. E elas dizem que estão fazendo teoria feminista. Portanto, deveríamos qualificar o fato de a teoria feminista ser uma teoria feminista ocidental branca ou uma abordagem filosófica que fala somente às mulheres brancas. Porque na cultura iorubá, por exemplo, a ideia de diferença de gênero é algo realmente importado para as sociedades africanas. Vou lhe dar um exemplo: não conheço a cultura indígena brasileira, mas e quanto a [diferenciação em] ela ou ele? Não temos essas diferenças em minha cultura, nas sociedades da África Central. Então, qual é o pronome, ele ou ela? Certo, nós dizemos, bem, é um menino ou uma menina, sim. Mas não que ela/ele. Todos eles são algo que estamos tentando entender. É incorporado e coisas do gênero. Portanto, em primeiro lugar, não temos isso como uma crise. Não deveria ser e nunca foi um problema. Nunca foi um problema. Acho que agora é mais um problema por causa dos resíduos do cristianismo que chegaram à África. Vou falar sobre isso, os resíduos do cristianismo. A moral cristã que foi batizada como africana. Portanto, às vezes a moralidade cristã se disfarça de filosofia africana. Portanto, precisamos fazer essas distinções novamente porque o cristianismo chegou à África e exerceu uma influência muito, muito forte nas sociedades africanas. Extremamente forte. Assim, as pessoas respondem com a moralidade cristã, mas essas coisas não são africanas. Porque a filosofia africana em si não teria problemas com algumas dessas

conversas e perguntas. Quando falo sobre Ubuntu, por exemplo, a filosofia Ubuntu, quando sugere que uma pessoa é uma pessoa por meio de outras pessoas. Um ser humano é um ser humano por meio de outras pessoas. Em minha sociedade, vou lhe dar um exemplo. Se você se casa com uma mulher e, às vezes, não tem um filho, a culpa é da outra esposa. A primeira esposa às vezes diz: "Bem, ei, meu marido, estou cansada. Vou me casar com outra mulher por você". Ela fará isso por você, nem é você mesmo que faz. Portanto, mesmo nas culturas européias, as mulheres se casam com outras mulheres. Portanto, você vê que isso é algo completamente estranho para a sociedade ocidental. Se você for à cultura turca, ela é uma cultura matrilinear. Também é uma cultura matriarcal. Portanto, não temos a crise do feminismo na África como ocorre nas sociedades ocidentais. Além disso, acho que a localização da mulher nas sociedades culturais africanas é mais discursiva do que essencialista. Portanto, não é assim que as coisas são. Portanto, não gosto tanto de falar sobre isso porque sei que o que Kimberle Crenshaw chama de interseccionalidade seria o que caberia quando queremos falar sobre o feminino, a experiência feminina na sociedade africana. Então, aqui, abordando a questão de gênero, sexualidade, identidade, não acho que esse tipo de problema esteja em jogo nas filosofias religiosas. E as pessoas não devem confundir isso com a moralidade cristã que afirma estar falando em nome da filosofia africana. Portanto, as pessoas não querem dizer, "bem, somos cristãos. Esses são nossos valores". Não, elas não estão falando de valores africanos. Elas estão falando de valores cristãos que herdaram por meio da colonialidade. Portanto, vemos que os britânicos... Porque o colonialismo é um empreendimento muito masculino. É muito masculino em sua ontologia. O colonialismo é uma filosofia muito masculina em sua ontologia. Conquistar e dominar. É muito heterossexual, é claro. Muito, muito masculino. Então, quando isso aconteceu... E os resíduos também fazem parte disso. É o cristianismo que veio com ele. E o que aconteceu? Bem, as pessoas que não agem assim, que não são heterossexuais, heterossexuais masculinos, seriam desqualificadas como seres

humanos, por exemplo. Mas isso é muito masculino. E isso é um resíduo herdado da mentalidade colonial. Não é africana. Portanto, é a moralidade cristã se disfarçando de cultura africana. Isso é tudo o que tenho a dizer sobre esse assunto.

Tudo bem. Mudando um pouco de assunto, voltando ao contexto africano da filosofia, gostaríamos de saber se o senhor poderia nos dizer quantos filósofos africanos teve contato ou se tem algum filósofo africano favorito, alguém que o tenha influenciado mais.

Sim, é difícil dizer. Como esses filósofos africanos que estudei e li, todos têm seus méritos. Há algumas coisas que gosto neles e outras que não me interessam. Portanto, será difícil para mim dizer qual é o filósofo mais importante, de que mais gosto. Mas vou mencionar alguns. Acho que a pessoa mais importante que me influenciou foi John Mbiti. John Mbiti, o teólogo queniano, foi muito influente para mim por causa de sua combinação, porque ele era muito original. Um pensador muito, muito original. John Mbiti é um deles. Kwasi Wiredu, o filósofo ganes, Kwasi Wiredu também é muito influente. Ele é muito, muito influente. Ifanyi Menkiti, o filósofo nigeriano que morreu recentemente. Kwame Gyekye também é. Kwame Anton Appiah em Nova York. Mogobe Ramose, na África do Sul. Acho que esses são os filósofos mais importantes para os quais eu diria que me dedico. Eles tiveram um grande impacto em minha vida e em meu desenvolvimento intelectual como filósofo. Suponho que você esteja se referindo aos filósofos africanos porque também tenho algumas preferências ocidentais. Estou falando de pessoas como Humboldt, por exemplo. Humboldt seria alguém que eu não... Humboldt é um pensador muito importante. Alguém que eu realmente admiro. Paulo Freire, é claro, no Brasil. Outra pessoa de quem sempre falo. Mas na África, essas são as pessoas que eu diria que são as que têm... Eu li o trabalho delas. Acho que eles são muito significativos e que realmente têm algo importante e maravilhoso a dizer, e devemos levar seu trabalho a sério. É claro que discordo de alguns deles, como Kwame Anton Appiah, em meu trabalho “Cosmopolitanism in the Age of Xenophobia” discordo de sua tese sobre cosmopolitismo.

Mas mesmo discordando, ele ainda tem um grande impacto em minha maneira de pensar. De Kwasi Wiredu diria a mesma coisa, de Ifanyi Menkiti a mesma coisa. Portanto, essas são as pessoas que eu diria que são os precursores do pensamento filosófico africano. Mas então, se eu deixar a filosofia africana como uma prática, não se pode falar sobre... Não podemos nos esquecer de Aimé Césaire, Frantz Fanon e Léon Damas. Portanto, além da África, [Franz] Fanon seria o... Eu diria, então, que seria o mais importante. Fanon, Aimé Césaire. Essas seriam as pessoas que eu não... Eu leria como uma Bíblia. Fanon é como um evangelho para mim agora. Portanto, além da África, indo além da África, indo para a diáspora. Então, eu falaria sobre essas pessoas agora.

Muito bem. Muito obrigado. Vamos à nossa última pergunta, que é muito mais para nós do que para você. Mas eu gostaria de saber o que você acha. Veja, o Brasil é o país com a maior população negra fora da África. Certo? E, na verdade, após a pandemia, gostaríamos de tê-lo conosco aqui no Brasil. Nossa universidade está localizada no estado da Bahia, perto de Salvador, a capital. Tem uma grande população de origem iorubá, que chegou no século 18. E parte deles também tem origem muçulmana. E nosso campus, o nome do nosso campus, celebra uma das maiores revoltas de escravizados no Brasil, que foi promovida por escravos muçulmanos do Mali. E então tivemos conflitos entre os muçulmanos e os cristãos em Salvador naquela época. Bem, mas isso é só para que você saiba um pouco sobre nosso histórico. Assim, embora o Brasil seja o país com a maior população negra fora da África, poderíamos dizer que não temos diálogo com a outra filosofia africana. Sabe, estamos tentando fazer isso com a sua ajuda agora. Então, o que você acha disso e como poderíamos superar isso?

Sim, obrigado. Essa é uma pergunta muito importante e fico feliz por você estar fazendo esse trabalho importante. E acho que é uma das coisas que, em primeiro lugar, temos de entender que, antes de mais nada, há duas maneiras de olhar para isso. Vou falar primeiro

sobre a África portuguesa. Depois, falarei sobre o Brasil. Porque temos de falar sobre a história das ideias e a política. A filosofia, as ideias e o desenvolvimento da intelectualidade andam juntos. Portugal, quando deixou Moçambique, não existia uma única universidade. Sabe, eles não fizeram nada para o desenvolvimento intelectual dos negros. Portanto, eles não se importavam nem um pouco com a educação. Foi triste como eles foram embora. Assim, você vê que países como Angola estão em guerra civil desde sempre, para sempre e sempre. Desde que conhecemos Angola, eles estiveram em guerra civil, desde a guerra da independência até... Assim, vemos que, por causa disso, eles têm sido um país em transição, em revolução permanente. A mesma coisa com Moçambique. Então, você vê que, por causa disso, eles têm lutado na prática filosófica em muitas coisas. Então, você vê que, bem, talvez eles sejam lentos ou estejam atrasados para conversar com a África. Mas não se pode falar a mesma coisa em relação a Guiné-Bissau. Você sabe, Guiné-Bissau. Onde tivemos pessoas como o primeiro país africano, um dos primeiros países africanos a dizer, bem, queremos sair daqui. Sabe, com a Guiné-Bissau. Não podemos falar sobre isso porque eles tinham um tipo de liderança. Mas nós temos Amílcar Cabral. Então, você tem pessoas como Amílcar Cabral. Ele é um importante filósofo do desenvolvimento, filósofo da construção da nação. Estamos redescobrimo-novamente neste momento. Portanto, acho que, por um lado, os filósofos africanos também precisariam ser corajosos e ter a coragem de aprender outro idioma para preencher essa lacuna. Porque provavelmente o motivo mais importante é o idioma. O idioma é o primeiro culpado aqui. Então, na África, tudo gira em torno do francês e do inglês. Às vezes, [faz gesto de entre aspas] “às vezes”, na maioria das vezes, são filósofos africanos de língua francesa que falam uns com os outros. Assim, você vê que os filósofos franceses estão todos se comunicando uns com os outros. E então, de vez em quando, teremos uma tradução para o inglês. Filósofos de língua inglesa falando uns com os outros na África. Portanto, não há polinização cruzada de ideias. Não há polinização

cruzada que, se você for aos falantes de francês, "uau, isso é maravilhoso". Ou em inglês, nós não nos falamos. Há filósofos que tiveram a oportunidade de aprender francês e inglês. Então, tentamos ler em outros idiomas. Mas esse é o tipo de pessoa da elite que pode se dar ao luxo de ir à escola e aprender esses outros idiomas, porque são pessoas muito, muito bem posicionadas. Os filósofos africanos, antes de mais nada, preciso saber que a filosofia não é realmente – eu não sei sobre o Brasil, mas quando eu disse ao meu tio que ia estudar filosofia ou história, eles riram de mim. “O que você vai fazer com a filosofia? O que você vai fazer com filosofia? Não dá para conseguir um emprego com ela. Não dá para alimentar sua família com ela. Então, por que você estudaria filosofia?” Se você for para a África do Sul, eles dão bolsas de estudo para engenharia, medicina, talvez ciências políticas, talvez outras, mas não para filosofia. Por que eu lhe daria dinheiro para estudar filosofia? Portanto, há esse tipo de investimento que se torna uma empresa privada. Se você vai estudar filosofia, está por sua própria conta. E se aquele pobre africano que foi estudar filosofia mal consegue ganhar o suficiente para se alimentar e pagar sua escola, pagar sua educação, não acho que ele tenha dinheiro para ir aprender português e estudar Amílcar Cabral. Acho que ele não tem esse privilégio. Exceto, mais uma vez, se as universidades ocidentais lhe pagarem dinheiro para ir ao exterior e estudar Amílcar Cabral, o que será novamente muito competitivo. Portanto, há muitos fatores que estão inibindo essa possibilidade de polinização cruzada de ideias. É um desafio real. É um desafio muito real. Acho que a melhor maneira de oferecer bolsas de estudo para alunos da África e do Brasil é realizar intercâmbios, ter uma espécie de instituições de pesquisa, como queiram chamar, com foco nesse tipo de polinização cruzada de ideias. Acho que essa seria provavelmente a melhor opção para fazer isso porque, sim, é uma realidade, é um fato que estamos enfrentando, e não sei quando isso vai acabar, exceto se os obstáculos práticos forem superados. Quero dizer, aprender português, aprender português não é apenas falhar, mas você precisa aprender o idioma para saber

do que estão falando no Brasil. Portanto, essa é uma questão mais prática. E acho que isso se deve ao fato de as pessoas não estarem interessadas. Quero dizer, Paulo Freire, eu o li porque ele foi traduzido para o inglês. Se fosse um autor em português, eu não o teria lido. Portanto, é prático. Como você disse, é prático, é linguístico. Acho que as pessoas estão interessadas. E é lamentável, e fico triste, que não tenhamos muitas vozes da África lusófona. O que é chamado de África lusófona. Deveríamos ter. Deveríamos ter isso. Em meu curso na Universidade de Leiden, ensino todos eles. Ensino filosofia africana de países de língua inglesa, de países de língua francesa e de países de língua lusófona. Mas como estou em uma posição privilegiada, estou em uma posição privilegiada por ter acesso a esses tipos de informação, por tê-los estudado. Mas não acho que alguém na Nigéria teria esse tipo de privilégio para estudá-los. Eles não têm o mesmo acesso. Eles não teriam isso. Portanto, esses são motivos práticos, e devemos tentar promovê-los. Quero dizer, sim, concordo que deve haver mais diálogo. Deveria haver mais diálogo, especialmente entre o Brasil. Fora da África, temos todos os tipos de cultura. Eles têm práticas culturais que não existem mais na Nigéria. Eles as têm no Brasil. Eles ainda têm essas práticas que não temos na Nigéria. Eles ainda as têm no Brasil. Portanto, é como estar em casa longe de casa. Entendem o que quero dizer? O Brasil é como um lar para os africanos. O Brasil está longe de casa. E espero que as vozes sejam representadas. Elas devem ter oportunidades. Sim. Ok, acho que terminamos.

Que sugestões ocultas você daria para aqueles que querem se aproximar da filosofia africana?

Bem, ver a filosofia africana com uma mente aberta... Mente aberta. Vamos a isso. Se você vai estudar Kant, o que você vai aprender? Não venha para a filosofia africana com preconceitos, com julgamentos. Venha com a mente aberta para estudá-la como uma filosofia que tem autenticidade em seu próprio direito. Veja o que você pode aprender com ela. O que você pode tirar dela. Não estou dizendo que ela é melhor do que a filosofia ocidental. Não. Não

estou fazendo uma afirmação. Mas estudei tanto a filosofia ocidental quanto a filosofia africana. Há algumas coisas boas na filosofia ocidental e algumas coisas boas na filosofia africana. Também há coisas ruins em ambas. Portanto, venha com a mente aberta. E você terá um novo conhecimento. E o conhecimento, de acordo com o provérbio africano, diz que o conhecimento é a única coisa que cresce quando é compartilhado. Quero dizer, você pode fazer isso com um enorme profissionalismo. Pode-se fazer muitas coisas com a filosofia africana. Você pode fazer carreira na filosofia africana porque ela tem muito a oferecer. Na verdade, é muito mais do que, eu diria com cautela, do que a filosofia europeia. É uma área inexplorada na filosofia. Afro-filosofia. Filosofia africana. Portanto, sim, venha com a mente aberta. Não seja preconceituoso. Não pense nisso como etnofilosofia. Não. Não pense nisso como conhecimento e antropologia. "Oh, filosofia africana". "Oh, ok, vamos lá". "Que legal. Que legal". Não faça esse tipo de pergunta como os antropólogos fazem. Não, é uma prática filosófica. Venha, faça perguntas difíceis. Não seja paternalista. Não seja condescendente ou paternalista. Não diga: "Ah, vou ser gentil". Não, não diga isso. Faça perguntas difíceis. E você receberá respostas muito sofisticadas e complicadas. Você receberá respostas filosóficas. Se você fizer perguntas filosóficas. Portanto, não gosto que as pessoas venham à filosofia africana com paternalismo. "Ah, vamos lá. Vamos lá. A filosofia africana, quem sabe?" Na verdade, é um tipo de colonialidade. É um tipo de colonização, colonização epistêmica. Deveríamos fugir disso.

Michael Onyebuchi Eze

tem um Ph.D. em Ciência Política e Estudos Internacionais pela Universidade de Cambridge (Trinity Hall) e um segundo Ph.D. (Summa Cum Laude) em História e Reflexão Cultural pela Universität Witten-Herdecke, Alemanha. Mestre em filosofia pela Universidade de Pretória, África do Sul, e bacharel com honras em filosofia e estudos religiosos pela Escola Jesuíta de Filosofia, em Harare, Zimbábue, em associação com a Universidade do Zimbábue. <https://www.michaeleze.com/>

Referências

EZE, Michael Onyebuchi. What is African communitarianism? Against consensus as a regulative ideal. **South African Journal of Philosophy= Suid-Afrikaanse Tydskrif vir Wysbegeerte**, v. 27, n. 4, p. 386-399, 2008.

_____. **Intellectual history in contemporary South Africa**. Palgrave Macmillan, 2010a.

_____. I am because you are: Cosmopolitanism in the age of xenophobia. **Philosophical Papers**, v. 46, n. 1, p. 85-109, 2017a.

_____. Humanitatis-eco (Eco-humanism): An African environmental theory. **The Palgrave handbook of African philosophy**, p. 621-632, 2017b.

_____. “Cultural appropriation and the limits of identity: A case for multiple humanity (ies). **Journal of Arrupe Jesuit University**, v. 20, n. 1, p. 8-31, 2018.

_____. Interculturality as dialogical reciprocity in African and comparative philosophy. **African Philosophy and Interculturality: Themanummer, Filosofie & Praktijk**, 43 ³/₄, p. 49-64, 2022.

GOLDBERG, Joel. “It Takes A Village To Determine The Origins Of An African Proverb”. Disponível em: <https://www.npr.org/sections/goatsandsoda/2016/07/30/487925796/it-takes-a-village-to-determine-the-origins-of-an-african-proverb>. Consultado em 25/07/2023.

NGOYI, Albertine T. “Marcel Tshiamalenga Ntumba. Um filósofo atento à problemática da teologia africana” In: . BUJO, Bénézet; MUYA, I. Juvénal. **Teologia Africana no Século XXI. Algumas figuras**. Vol. II. Prior Velho: Paulinas Editora, 2012. p.167-185.

WHITBY, Andrew. “Who first said: if you want to go fast, go alone; if you want to go far, go together?”. Disponível em: <https://na.drewwhitby.com/2020/12/25/if-you-want-to-go-fast/> Consultado em 25/07/2023.

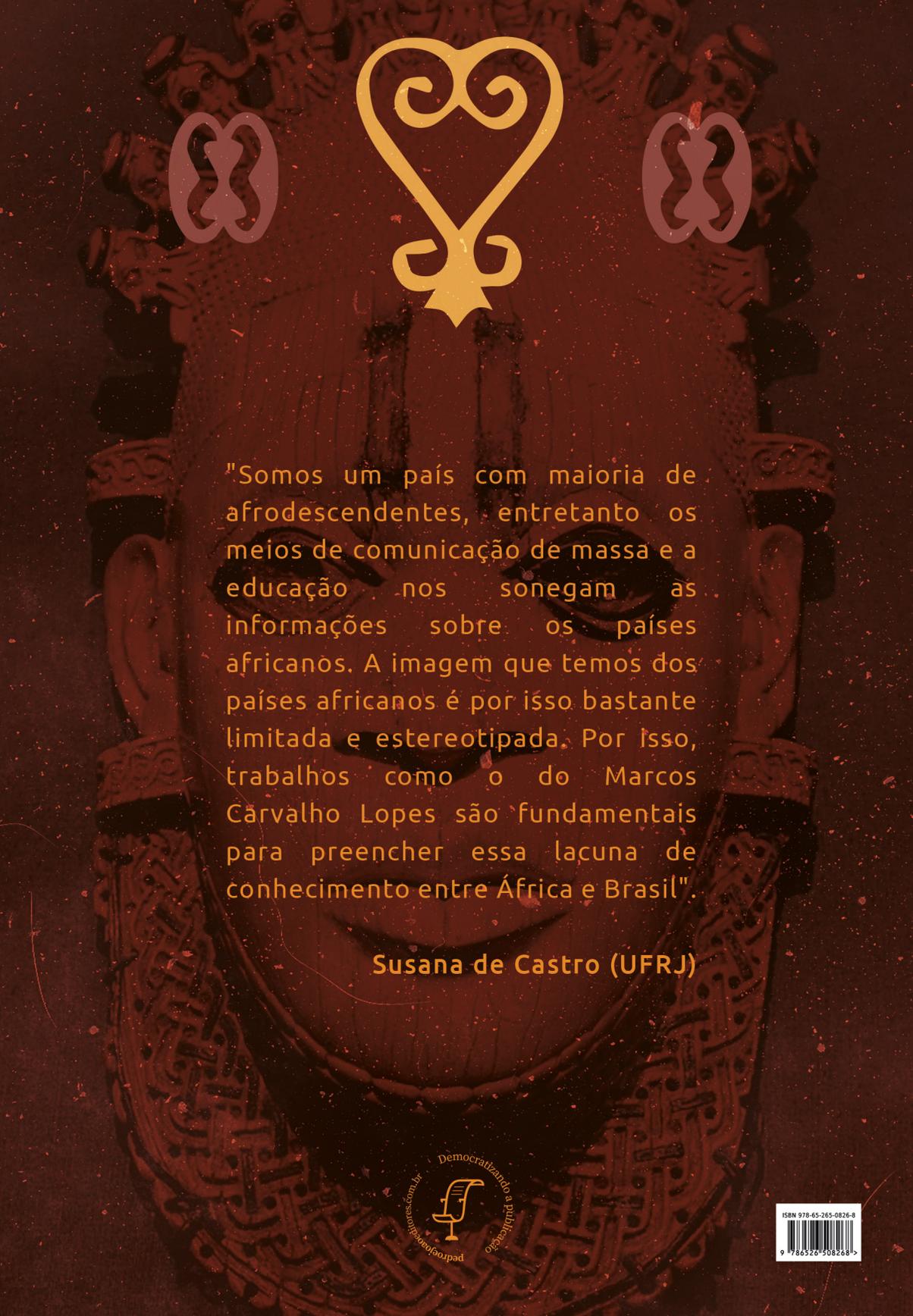
YOUNG, Iris Marion. “Asymmetrical reciprocity: On moral respect, wonder, and enlarged thought”. **Constellations-Oxford-**, v. 3, p. 340-363, 1997.

Sobre o autor



Marcos Carvalho Lopes
(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), *Conversa com notas de rodapé: questões para a filosofia africana* (Pedro & João, 2022), *Entusiasmo dos deuses: ensaios sobre filosofia e cultura popular brasileira* (Apeku, 2023) e *Topos aboiados. Cultura popular e o etos do lugar comum* (Kelps, 2023 no prelo). Junto com Murilo Ferraz criou o podcast filosofia pop (filosofiapop.com.br) e publicou o livro *podcast filosofia pop: ano 1* (Prime, 2019); é organizador de *botAfala: Ocupando a Casa Grande* (Pedro & João, 2019) e *Tcholonadur: Entrevistas sobre filosofia africana* (Pedro & João, no prelo).



"Somos um país com maioria de afrodescendentes, entretanto os meios de comunicação de massa e a educação nos sonegam as informações sobre os países africanos. A imagem que temos dos países africanos é por isso bastante limitada e estereotipada. Por isso, trabalhos como o do Marcos Cárvalho Lopes são fundamentais para preencher essa lacuna de conhecimento entre África e Brasil".

Susana de Castro (UFRJ)

