

## **A filosofia moderna ocidental e o colonialismo africano<sup>1</sup>**

Emmanuel Chukwudi Eze

Por “colonialismo” devemos entender a indescritível crise sofrida e suportada desproporcionalmente pela África em seu trágico encontro com o mundo ocidental, desde o começo do século XV até o final do século XIX e a primeira metade do século XX. Um período marcado pelo horror e a violência do comércio transatlântico de escravos, pela ocupação imperial da maior parte da África e a administração forçada de seus povos, e pelas resistente e duradouras ideologias e práticas de domínio cultural europeu (etnocentrismo) e de supremacia “racial” (racismo). Seria em vão tratar de limitar o período colonial aos breves setenta anos transcorridos entre a Conferência de Berlim em 1884, que repartiu e legitimou a ocupação europeia na África, e o princípio dos anos sessenta, quando a maior parte dos países africanos conseguiu a descolonização constitucional.<sup>2</sup>

Os princípios do colonialismo devem ser localizados nas incursões marítimas, fossem elas esporádicas ou sistemáticas, realizadas na África em meados do século XV por parte de alguns caçadores de fortuna. Estes interesses comerciais, tanto individuais como institucionais, tinham o propósito de extrair e comercializar o ouro, o marfim e outros recursos naturais e matérias primas, porém rapidamente se estenderam para a exportação de africanos bem-dotados e seus filhos, como escravos, a América e a outras partes do mundo. A riqueza e o capital acumulados pelos comerciantes da Europa e suas instituições (Barclay, Lloyd etc.) no Comércio Triangular financiaram as inovações tecnológicas em armas e outros equipamentos de navegação. Isto, por sua vez, tornou possível as subsequentes expedições militares em grande escala que acabaram “pacificando” os reinos africanos. A maioria destas companhias comerciais manteve exércitos a soldo ou financiou, por meio de impostos, as administrações governamentais (europeias) dos territórios conquistados. A observação de Aijaz Ahmad sobre os ingleses é, neste aspecto, acertada:

---

<sup>1</sup> Tradução feita por Marcos Carvalho Lopes (marcoslopes@unilab.edu.br) para uso didático.

<sup>2</sup> Ali Mazrui se refere a este ponto de vista como a teoria “episódica” do colonialismo africano. Esta teoria “afirma que a [ocupação] europeia da África foi superficial antes de ser profunda, transicional antes de duradoura”. Como prova o teórico acrescenta: “Muitas vezes não se compreende quão breve foi o período colonial”, e põe como exemplo: “quando Jomo Kenyatta nasceu, o Quênia não era então uma colônia do império. Kenyatta viveu durante todo o período da governação britânica e lhe sobreviveu quinze anos”. Conclusão: “Se todo o período colonial pode caber na vida de um só indivíduo, quão profundo deve ter sido o impacto?”. Veja-se: MAZRUI, A. A. *Africans: A triple heritage* (Boston, MA, Little, Brown). 1986, p.14. a posição que tomo nos meus argumentos é contrária a esta “teoria”.

Os *aventureiros e promotores do comércio*, como Cecil Rhodes na África do Sul, Frederick Luggard na Nigéria e Hugh Cholmondeley Delamere no Quênia, *tiveram um importante papel na tardia colonização inglesa* do continente africano. Ainda que inicialmente o governo manteve uma saudável distância em relação a estes aventureiros e aos seus questionáveis meios e práticas, mais tarde adotou muitos de seus sonhos iniciais e ambições para justificar a expansão colonial [...] E na maioria dos casos proporcionaram proteção as companhias para assegurar o direito ao livre comércio. Finalmente, deu o passo natural de estabelecer um controle administrativo e coloniais obre aquelas áreas nas que estavam involucradas companhias inglesas de comércio.<sup>3</sup>

Com relação a África, portanto, uso o termo de “colonialismo” como um conceito geral para designar as realidades históricas de a) as incursões imperialistas europeias na África, que começaram no final do século XV e princípio do século XVI e derivaram no massivo comercio transatlântico de escravos; b) a conquista e ocupação violentas de várias partes do continente realizadas pelas diferentes potencias europeias durante o século XIX e começos do XX; c) a administração foçada dos países e povos africanos que seguiu sua conquista e durou até sua independência nos anos cinquenta e sessenta, e – no caso de Zimbabwe e África do Sul – até os oitenta e noventa. O comércio de escravos, assim como a conquista, ocupação e administração forçada dos povos foram, nessa ordem, a reveladora história do colonialismo.

### **Filosofia, modernidade e colonialismo**

No sentido mais amplo, deve se entender por “período colonial” aquele que cobre mais ou menos o que Cornel West definiu como “a *era da Europa*”. Segundo West, este período – entre 1492 e 1945 – for marcado pelos avanços da Europa no transporte oceânico, na produção agrícola, na consolidação do Estado, a burocratização, a industrialização, a urbanização e a *dominação imperial* que deu forma ao devir do mundo moderno.<sup>4</sup>E, considerando que a dominação colonial e imperial da África foi, em sua origem, foi um elemento constitutivo chave na formação histórica das manifestações econômicas, políticas e culturais da era da Europa, incluída a Ilustração, resulta imperativo que no estudo da natureza e dinâmica da modernidade europeia examinemos as produções intelectuais e filosóficas da época, para compreender o modo como, na maioria dos casos, justificaram o imperialismo e o colonialismo. Tem sido demonstrado que aspectos significativos das produções filosóficas de Hume, Kant, Hegel e Marx se originaram em – e são inteligíveis unicamente na medida em que se compreendem como

---

<sup>3</sup> AHMAD, Aijaz. The politics of literary postcoloniality. In.: *Race and Class*, v. 36, n. 3, 1995.(itálicos do autor)

<sup>4</sup> WEST, Cornel. *Keeping faith*. New York: Rutledge, 1993. p.5. (itálicos do autor)

– um desenvolvimento orgânico dentro dos contextos sóciohistóricos, mais amplos, do colonialismo europeu e da ideia de etnocentrismo: a Europa é o modelo da modernidade, a cultura e a história em si mesmas. E é precisamente este (re)exame crítico das intenções coloniais inerentes a filosofia moderna ocidental o que anima ao menos uma parte dos filósofos modernos africanos. Se trata do projeto filosófico de Serequeberhan descreveu de forma apropriada como “a crítica do etnocentrismo”.

Em *África: história de um continente*, e em *O gênio africano*, mais recente (assim como em suas outras publicações acerca da história africana), Basil Davidson destacou que os mais antigos testemunhos do encontro entre os reinos europeus e africanos, no começo do século XV, revelaram-se como informes notáveis de trato entre iguais (o intercâmbio de conselheiros diplomáticos era uma rotina), e como entusiastas relatos acerca das prosperas e vibrantes nações de Bini. Daóme, Ashanti etc., cujos poderes de organização e influência eram continuamente comparados, de um modo favorável, com os do pontificado romano. No entanto, a medida que as plantações da América evoluíram e as demandas europeias mudaram da troca de matérias primas para o trabalho humano, produziu-se também uma mudança na caracterização literária, artística e filosófica dos africanos por parte dos europeus. Na filosofia, especificamente, os africanos foram identificados como uma “raça” sub-humana, e as especulações sobre a natureza “inferior” e “selvagem” do “africano” estenderam-se e arraigaram-se intertextualmente no universo do discurso dos pensadores franceses, ingleses e alemães da Ilustração. David Hume, por exemplo, que trabalhara certa vez na oficina colonial britânica, escreveu na famosa nota de pé de página ao seu ensaio “Acerca do caráter nacional”<sup>5</sup>:

Eu estou em condições de suspeitar de serem os negros naturalmente inferiores aos brancos. Praticamente não houve nações civilizadas de tal compleição, nem mesmo qualquer indivíduo de destaque, seja em ações seja em investigação teórica. Não há artesãos engenhosos entre eles, não há artes, não há ciências. Por outro lado, os mais rudes e bárbaros dos brancos, como os antigos alemães, o atual tártaro tem algo de eminente [...] Tal diferença uniforme e constante não poderia ocorrer [...] se a natureza não tivesse feito uma distinção original entre essas raças de homens.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Cito a última versão desta declaração, que incorpora a que Hume se viu obrigado a fazer como resposta as críticas e as objeções que James Beattie fez ao original (*Ensaio acerca da natureza e a imutabilidade da verdade em oposição ao sofisma e ao ceticismo*, 1770). Para uma exposição detalhada das diferenças entre a primeira e a última versão, vejam minhas notas editoriais Pala Ilustração Racista (em Blackwell), ou meu ensaio “A ideia de raça” na filosofia social de Hume e seu impacto na América do século XVIII”, incluído em *Hume e a América do século XVII* (em Coleman [ed.]).

<sup>6</sup> Nota do tradutor: o trecho completo de Hume: “Eu estou em condições de suspeitar de serem os negros naturalmente inferiores aos brancos. Praticamente não houve nações civilizadas de tal compleição, nem mesmo qualquer indivíduo de destaque, seja em ações seja em investigação teórica. Não há artesãos engenhosos entre eles, não há artes, não há ciências. Por outro lado, os mais rudes e bárbaros dos brancos,

Penso que aqui, o que é filosoficamente significativo é a forma em que Hume define a “diferença” entre europeus e africanos, entre “brancos” e “negros” (*negre*, negro), como “constante” (leia-se: permanente), e como uma “distinção original” estabelecida pela “natureza”. Justamente este modo de definição filosófica “natural” colocou a África fora da humanidade “verdadeira” (leia-se: europeia). E já que, para os filósofos da Ilustração, a humanidade europeia não era somente universal, mas a encarnação (e coincidia com) a humanidade em si mesma, o fato de enquadrar os africanos como uma espécie diferente, sub-humana, sancionava, portanto, filosoficamente a exploração dos africanos com métodos bárbaros que não eram admitidos para os europeus.

Tais formulações de prejuízos filosóficos contra a África e os africanos (e contra outros povos não europeus, em geral) circularam livremente e foram recicladas entre os filósofos europeus modernos, com escassa originalidade. Em seu ensaio “Sobre a variedade das diferentes raças humanas”, Immanuel Kant ampliou e complementou as anotações que havia feito antes acerca do “negro” em outro lugar (*Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*) com a seguinte distribuição hierárquicas das diferentes raças:

STEM GENUS: branca morena.  
 Primeira raça, muito ruiva (norte da Europa).  
 Segunda raça, roxo cobre (América).  
 Terceira raça, negra (Senegambia).  
 Quarta raça: amarela oliva (hindus)<sup>7</sup>

Como em Hume, a suposição que está por trás desta disposição e desta ordem é a cor da pele: branco, ruivo, amarelo. E a tonalidade ideal da pele é a “branca” – a *branca morena* – em relação a qual as demais são inferiores ou superiores na medida em que se

---

como os antigos alemães, o atual tártaro tem algo de eminente entre eles em sua coragem, forma de governo, ou alguma outra particularidade. Tal diferença uniforme e constante não poderia ocorrer, em tantos países e épocas, se a natureza não tivesse feito uma distinção original entre essas raças de homens. Sem citar nossas colônias, há escravos negros dispersos por toda a Europa, dos quais ninguém ainda descobriu nenhum traço de criatividade, embora pessoas de baixa educação, sem educação venham a progredir entre nós e destaquem-se em cada profissão. Na Jamaica, realmente, falam de um negro de posição e estudo, mas provavelmente ele é admirado por realização muito limitada como um papagaio que fala umas poucas palavras claramente”. (David Hume, *Of National Characters* (1748) in David Hume, *Essays: Moral, Political and Literary*, editado por T.H. Green e T. Grose, Longmans, Green and Co., London, 1875, Vol. 1, p. 252.).

<sup>7</sup> A mais longa exposição do papel que tem o conceito de raça no pensamento de Kant é provavelmente meu ensaio “A cor da razão: a ideia de raça na antropologia de Kant”, editada por Katherine Faulk (Londres, Bucknell and Associated University Press, 1994), pp. 201-241. Reimpresso parcialmente em Sapina, vol.8, n 1-2, janeiro-julho de 1995, p.53-78. Outras fontes valiosas são: NEUGEBAUER, Christian M. “**The racism of Hegel and Kant**”. In: in Sage Philosophy, ed. H. Odera Oruka Nova Iorque: Brill, 1990pp.259-272; JUDY, Ronald. Kant and the Negro. *Surfaces*, v. 1, n. 8, p. 4-70, 1991.

aproximam do “branco”. Não parece injusto, portanto, voltar a referir-se a descrição de Kant: “Este homem era negro da cabeça aos pés, uma prova clara de que o que dizia era estúpido”, como uma prova clara de que Kant atribuía a cor de pele (branca ou negra) a evidencia da capacidade de raciocínio (e portanto humana) ou sua ausência. Porém, quando precisa justificar suas declarações e posições com relação a este tema, Kant apela diretamente a nota de pé de página de Hume já citada.<sup>8</sup>

Se o comercio e as práticas da escravidão transatlântica foram erigidas filosoficamente sob a pretensa sub-humanidade da “raça” africana, a prática do colonialismo foi, paralelamente, predicada desde a negação metafísica da historicidade do ser africano. Em nenhuma parte, isto é tão evidente quanto no duplo tratado de Hegel: *Lições sobre a filosofia da história* e *Lições sobre a filosofia do Direito*. Em primeiro lugar, Hegel coloca a África fora da história, como o começo absoluto e não histórico do movimento do Espírito. Consequentemente, os africanos são descritos como incapazes de pensamento racional ou de conduta ética. Não possuem, portanto, leis, nem religião, nem ordem política, África, em termos humanos, é para Hegel uma terra baldia cheia de “anarquia”, “fetichismo” e “canibalismo”, que espera que os soldados e missionários europeus a conquistem e lhes imponham a “ordem” e a “moralidade”<sup>9</sup>. Para Hegel, os africanos *mereciam* ser escravizados. Além do mais, serem escravizados pelos europeus, argumentava Hegel, beneficiava o *africano*, ao prover (a ele ou ela) de “educação moral”! Consequentemente, o colonialismo era também um benefício para África, porque a Europa a inseminava com a razão, sua ética e sua cultura, e, portanto, a historicizava.

---

<sup>8</sup> Segundo Kant: “O senhor Hume desafia qualquer um a citar um único exemplo em que um Negro tenha mostrado talentos, e afirma: dentre os milhões de pretos [...] não se encontrou um único sequer que apresentasse algo grandioso na arte ou na ciência [...]Tão essencial é a diferença entre essas duas raças humanas, que parece ser tão grande em relação às capacidades mentais quanto à diferença de cores” (KANT, Emmanuel. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*. Campinas, Papirus, 1993: pág. 75-76).

<sup>9</sup> Hegel empregou algumas poucas páginas de *A filosofia da História* para descrever os povos africanos nos seguintes termos: “barbárie e selvageria”, “ferocidade bárbara”, “hordas terríveis”, “homem animal”, “selvageria e anarquia”, “primitivo”, “animalidade”, “as mais terríveis manifestações da natureza humana”, “selvagem confusão”, e “Espírito não histórico, não desenvolvido”. Um estudante do primeiro ano em Bucknell, Sean Gray, que investigou este fragmento como parte de uma tarefa no meu curso “Hegel, a modernidade e o mundo africano”, disse a respeito: “esta linguagem [de Hegel] apela a natureza e tenta impressionar o leitor para obriga-lo a aceitar o que diz. As palavras mostram o caminho antes que Hegel tenha oferecido exemplos específicos provenientes de algum povo africano histórico. Ao antepor no tempo essa linguagem excessiva, induz psicologicamente o leitor a pensar o pior e este não ficara impressionado por nenhuma das fantasias ou exageros acerca da África que Hegel queira ofertar-lhe”. (GRAY, Sean. “As noções de barbárie e selvageria na atitude de Hegel para com a África”). As literaturas críticas em torno das ideias de Hegel sobre a África incluem: SEREQUEBERHAN, Tsenay. *The Idea of Colonialism in Hegel’s Philosophy of right*. *International Philosophical Quarterly*, v. 29, n. 3, p. 301-318, 1989. ; BERNASCONI, Robert. “Hegel at the Court of the Ashanti” de aparição próxima.

Ainda que na *Filosofia da História* já é totalmente consciente do fenômeno do colonialismo, até a *Filosofia do Direito* Hegel não estabelece de forma elaborada as estruturas que simultaneamente justificam e explicam o colonialismo como a lógica inevitável do desdobramento do Espírito na história (europeia). Na *Filosofia do Direito*, Hegel, partindo dos esquemas metafísicos estabelecidos na *Lógica* e na *Filosofia da História*<sup>10</sup>, explica precisa e minuciosamente como e por que a moderna organização capitalista do Estado na Europa leva necessariamente ao imperialismo e ao colonialismo.

Para Hegel, a expansão comercial e imperial da Europa é a saída necessária e lógica ao problema da pobreza inerente ao capitalismo. Se a divisão capitalista do comércio e o trabalho, que se supunha poderia satisfazer o “sistema de necessidades” da sociedade civil, engendra ao mesmo tempo uma classe pobre e segmentos da população privados do direito ao voto, para Hegel existem somente dois modos de solucionar essa contradição. O primeiro é a assistência social. O segundo, mais postos de trabalho. As consequências de ambos, no entanto, violam o que Hegel considerava os princípios básicos da sociedade civil. A assistência social priva o indivíduo (pobre) de iniciativa, autoestima e independência, ainda que o segundo – a criação de mais postos de trabalho –, segundo Hegel, poderia produzir uma superabundância de bens e serviços em relação com o mercado disponível. Eis aqui como Hegel concebe o cenário:

Quando as massas começam a degradar-se na pobreza, a) a carga de mate-la nos níveis normais de vida pode recair diretamente na classe mais rica (impostos mais altos, por exemplo), ou elas podem receber seus meios de vida de outras fontes públicas de riqueza [...] Em ambos os casos, no entanto, os necessitados não obteriam a subsistência diretamente do seu próprio trabalho, e isso violaria o princípio da sociedade civil e o sentido da independência individual e do respeito por si mesmo [...] Como alternativa, poderiam receber assistência indireta na forma de postos de trabalho. Neste caso, o volume da produção se incrementaria, porém, o mal consiste precisamente no excesso de produção e na falta de um número proporcional de consumidores [...]. Portanto, se faz evidente que o excesso de riqueza não faz a sociedade suficientemente rica; quer dizer, seus recursos são insuficientes para frear a pobreza excessiva e a criação de um populacho miserável.<sup>11</sup>

Para resolver, pois, o problema da pobreza do “populacho miserável” que provém da distribuição desigual da riqueza inerente as modernas sociedades capitalistas, a solução que recomenda Hegel é a criação de mais riqueza para a Europa a partir de fora da Europa, através tanto da expansão do mercado europeu de bens como da expansão dos colonos e do colonialismo. A pobreza e a necessidade de mercados, disse Hegel,

---

<sup>10</sup> Hegel, por exemplo, escreve em seu livro que “os Estados norte-americanos... foram inteiramente colonizados (itálico no original) pelos europeus”. *Lições de filosofia da história mundial*. Trad. H. B. Niesbet. Cambridge: CUP, 1993, p. 167.

<sup>11</sup> Hegel, *Filosofia do Direito*. Trad. T. M. Knox. Oxford: OUP, 1967, p.150.



Empurram [ a Europa do capitalismo “maduro”] a ir para além dos seus limites e buscar mercados – e com eles os meios de subsistência de que necessita – em países que, ou carecem dos bens que ela produz em excesso, ou estão em geral atrasados na indústria.<sup>12</sup>

A expansão do colonialismo e do capitalismo são, portanto, necessidades lógicas para a realização da obviamente universal *ideia* Europeia, e, ao etiquetar os territórios e povos não europeus como “atrasados” na “indústria”, estes se convertem em presas legítimas para as atividades coloniais e colonialistas. Segundo Hegel, “Todos os grandes povos [...] avançam para o mar”, porque

o mar lhes provém dos meios para as atividades colonizadoras – esporádicas e sistemáticas – para quais a madura sociedade civil está condenada, assim como subministra a uma parte da população um retorno a vida sobre a base familiar em uma nova terra, proporcionando-se deste modo uma nova demanda e um novo campo para sua indústria.<sup>13</sup>

Hegel não evoca nenhuma pergunta ética a propósito da articulação desta corrida da Europa pela riqueza e pelo território nos outros países, precisamente porque ele mesmo, somando-se a Hume e Kant, havia declarado que o africano era sub-humano: o africano carece de razão e, portanto, de conteúdo ético e moral. No estado “natural” do africano, filosoficamente articulado, exclui automaticamente a possibilidade de que a relação entre a Europa e a África, entre o europeu e o africano, entre o colonizador e o colonizado, possa ser governada ou regulada por qualquer classe de lei ou de ética. Nas palavras de Hegel (*Filosofia do Direito*):

A nação civilizada (Europa) é consciente de que os direitos dos bárbaros (africanos, por exemplo) não são iguais aos seus, e considera sua autonomia comente como uma formalidade.<sup>14</sup>

Claramente, então, em parte alguma é tão direta como em Hegel a conjunção/intersecção dos interesses filosóficos, políticos e econômicos em relação a difamação e exploração da África por parte da Europa. Já que a África, para Hegel, “é a terra do ouro comprimida dentro de si mesma”, o continente e seus povos convertem-se ao mesmo tempo em uma ilha do tesouro e em uma *terra nulla*; um território virgem transbordante de matérias primas humanas e naturais que espera passivamente ser explorado pela Europa e que esta os converta logo em uma série de pequenos territórios europeus.<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> HEGEL, Escritos essenciais. F. Weiss (ed.). Nova Iorque, Haper Books, 1974, pp. 282-283.

<sup>13</sup> *Ibidem* Itálico meu

<sup>14</sup> Trad de Knox, parágrafo 351, p.219.

<sup>15</sup> Como sabemos os grandes filósofos europeus posteriores reinscreveram essas intenções colonialistas de Hegel sobre a África em seus sistemas filosóficos. Edward Said aponta em *Orientalismo* que ainda que

Existem boas razões, pois, para que a “crítica do etnocentrismo” tenha se tornado um importante, ainda que “negativo”, momento na prática da filosofia africana.<sup>16</sup> Por que com as autoridades de Hume, Kant, Hegel e Marx atrás de si, e com a duradoura imagem do “africano” como o “negro”, o “selvagem”, o “primitivo” etc., assim como com alguns interesses econômico e políticos perfeitamente articulados, os antropólogos europeus do século XIX e XX chegaram à África. E *quelle surprise!*: os Levy-Bruhl e os Evans-Pritchard referem-se a “mente africana” como “pré-lógica”, “mística” e “irracional”. Estas produções antropológicas, responsáveis muitas vezes pela invasão militar de um território africano ou depois de uma rebelião contra os poderes de ocupação europeus<sup>17</sup>, estavam destinadas a proporcionar, para as administrações europeias e os trabalhadores-missionários culturais, todo tipo de informação sobre os “primitivos”, tanto para garantir uma administração eficiente quanto para fornecer conhecimentos sobre a “mentalidade africana”, de tal modo que, ao mesmo tempo em que demonizavam e reprimiam as práticas africanas, as atitudes e os valores europeus, “superiores”, poderiam ser encucados na consciência africana. A partir das transformações da economia e da política da África, até a transformação da religião e das instituições educacionais, o objetivo foi sempre aumentar as vantagens da Europa, assegurando para a metrópole o total domínio do território colonial e reproduzir a Europa e os valores europeus não somente na vida material, mas também na vida cultural, na vida espiritual e nas formas de expressão do africano.

### **A filosofia africana como uma prática anticolonial**

a) A partir do contexto colonial devemos explorar o significado do livro que, no nível continental, mais influenciou no desenvolvimento e autoconsciência da história da filosofia africana no século XX. Estou falando de *A filosofia bantu*, do padre Placide Tempels (1945). Como escreveu o autor, o objetivo do livro era o de servir aos

---

Marx tenha “colocado Hegel de cabeça para baixo”, seus pontos de vista sobre a colonização da Índia e da África não eram diferentes.

<sup>16</sup> É, no entanto, um momento propriamente negativo num sentido limitado. Em sentido positivo, é uma maneira de desbloquear a consciência filosófica, nublada pelos textos racistas e etnocêntricos. Uma maneira de exercer a crítica para rechaçar as partes perniciosas das tradições filosóficas que herdamos de modo ambíguo junto com a modernidade, já que reconhecemos elementos humanos e humanitários nelas que podem falar também interculturalmente, e com menos racismo, menos exploração, menos etnocentrismo.

<sup>17</sup> Veja-se o excelente volume editado por Tala Asad, *Anthropology and the Colonial Encounter*, Londres, 1973.; também alguns bons ensaios em Chinua Achebe, *Hopes and impediments: Selected essays*. Anchor, 2012.



colonialistas europeus como manual de “filosofia” africana. Como argumentava o livro, os europeus precisavam compreender a visão de mundo e as crenças dos africanos para que a linguagem dos missionários e os projetos “civilizadores” pudessem ser implementados nos nódulos vitais das estruturas da fé e na interioridade existencial do africano. Assim a colonização poderia se tornar bem-sucedida, e bem-sucedida em um sentido substancial. A obra de Tempels é, portanto, predominantemente uma exposição dos sistemas ontológicos dos baluba, um grupo étnico do Zaire – onde Tempels, que era um missionário belga, trabalhou durante muitos anos. Tempels acreditava que a ontologia dos baluba fundamentava e regulava a existência ética, política e econômica diária do africano. Para elevar a existência “pagã” do africano até a “civilização”, é necessário trabalhar através deste sistema ontológico, que como vimos, serve de base para a subjetividade dos bantus.

Porém o vulcânico significado histórico da obra de Tempels não está situado necessariamente em suas intenções. Está em outra parte: no título do livro. Especificamente no uso explícito que faz do termo “filosofia” para caracterizar um produto intelectual associado aos africanos. Ainda que os antropólogos falassem de “mentalidade selvagem” ou de “pensamento primitivo”, Tempels falava de filosofia; e já que a filosofia, para a mente ocidental, é o título honorífico que simboliza a mais alta faculdade de exercício da razão, o título do livro vinha a ser o equivalente a uma admissão da existência de uma filosofia africana, da existência da razão africana e, conseqüentemente, seguindo essa lógica logocentrista europeia, da humanidade africana. Esta noção contradizia todo o edifício intelectual da escravidão e do colonialismo, que foi erguido precisamente sobre a negação desta possibilidade.

O livro de Tempels acabou sendo, por acidente, frutiferamente ambíguo. O autor queria que fosse um manual para os trabalhadores missionários-culturais: uma suplica aos administradores colonialista europeus de que a “filosofia” africana deveria ser compreendida e respeitada para que a missão “civilizadora” pudesse ter êxito. Porém a ambígua conjunção entre a “filosofia” como um sistema ontológico implícito que fundamenta e sustenta a visão de mundo comum dos africanos, e a honorífica noção de “filosofia” no Ocidente como a mais alta conquista da razão (do humano), não passou inadvertida pela intelligentsia africana comprometida em projetos anticolonizadores. Para eles, o livro de Tempels havia derribado o andaime ideológico que respaldava e

sustentava o racismo e o colonialismo, e converteu-se para os africanos em um manual para a rebelião política e econômica.<sup>18</sup>

Com a “descoberta” da filosofia dos bantus na África, e com o surgimento nos Estados Unidos do renascimento de Harlem – com seus filósofos e intelectuais: Alain Locke, Claude McKay, W. E. B. Du Bois e outros –, no que os africanos da diáspora se viram realmente comprometidos na crítica do colonialismo africano e no racismo do Novo Mundo, nasceu um terceiro momento na história da filosofia africana: a *negritude*.<sup>19</sup> Como movimento artístico, literário e filosófico criado em Paris por estudantes africanos e afrocaribenhos, a negritude, que através de Aime Cesaire e Leopold Sedar Senghor se baseava em A filosofia bantu, nas antropologias pluralistas de Flobenius, Herskovits e Delafosse e nos movimentos culturais do renascimento do Harlem, renovou as energias e os recursos para uma luta contínua contra a degradação e a corrupção europeia dos

---

<sup>18</sup> Não foi até muito tempo depois que os filósofos africanos como Aimé Césaire (*Discurso sobre o colonialismo*. Trad. Anísio Garcez Homem. Blumenau, SC: Letras Contemporâneas, 2010) e Frantz Fanon começaram a enfocar, de um modo público e explícito, a atenção crítico-negativa para o colonialismo e as intenções ideológicas de A filosofia bantu, de Tempels. A resposta imediata mais generalizada foi parecida com a de Alexis Kagamé e muitos outros incluídos agora na “etnofilosofia”: revisaram e ampliaram Tempels, sem deixar de seguir a sua orientação metodológica principal, ou seja: a documentação e a análise da evidência de pensamento filosófico nas línguas africanas e nas tradições orais de diferentes povos da África.

<sup>19</sup> Não é minha intenção fazer de Tempels, nem dos três “momentos” que proponho aqui, o começo absoluto da filosofia africana. Além dos escritos filosóficos das tradições “orais” (por exemplo, o corpus de Ifá [de Afa] entre os iorubas e igbos na África Ocidental), existem conjuntos de obras escritas antiescravagistas e anticoloniais que datam do século XVI. No continente, a hermenêutica racional do abissínio Zera Yecob (1599-1692), por exemplo, se centrava na questão da natureza da razão e da fé no contexto de aguda crise de integridade política e cultural da Abissínia, “em luta contra a obra subversiva dos missionários jesuítas e com o agressivo catolicismo” (Tsenay Serequerhan, *A hermenêutica da filosofia africana*, Nova Iorque, Routledge, 1994, p.18). Na diáspora, em 1732, William Amo, um nativo de uma pequena cidade da atual Gana, recebeu aos vinte e sete anos o que hoje chamaríamos de um grau de doutor em filosofia, outorgado pela Universidade de Wittenberg. Havia ensinado nas universidades de Halle e Jena, e além de extensos trabalhos de epistemologia e de psicologia filosófica, havia escrito também, e talvez, publicado, uma obra perdida intitulada *Acerca da liberdade dos africanos na Europa*. Amo regressou a Gana em 1747 e viveu ali como um ermitão o resto de sua vida (se desconhece a data de sua morte). Do mesmo modo, ainda escrita a partir do ponto de vista de sua participação nos movimentos abolicionistas do século XVIII e XIX na Inglaterra, a biografia de Olaudah Equiano é um excelente documento sobre o pensamento colonialista social e político dos europeus na África e na Europa moderna. Os exemplos de Amo e Equiano são somente desenvolvimentos da decisiva coleção de Leonard Harris intitulada *Filosofia nascida da luta* (Dubuque, Iowa, Kendall/Hunt, 1983), que traz crônicas da enorme produtividade filosófica de amplo espectro na afroamérica do começo do século vinte. Na atualidade, como sabemos, os homens e mulheres de letras africanos da diáspora – Chinua Achebe, Wole Soyinka, Toni Morrison, Cheikh Amidou-Kane etc. – além dos esforços daqueles cuja vocação é mais estritamente a filosofia, estão produzindo obras literárias de insuperável profundidade filosófica que articulam e historicizam poderosamente nossa experiência contemporânea. Finalmente, devemos mencionar em particular os numerosos e bem sucedidos esforços de Osabutey (1936), G. James (1954), Diop (1974), Henry Olela (1980), Onyenwenyi (1994), Th. Obenga (1973;1990) e Martin Bernal (1991) por (re)escrever a história das origens africanas das filosofias grega e europeia. Independentemente da indubitável função ideológica de algumas dessas obras, outras são antídotos necessários contra as necessidades racistas que estão jorrando a muito tempo sobre o suposto ahistórico “milagre grego”, como uma maneira de marginalizar ou suprimir as contribuições africanas e semíticas para a filosofia antiga.

africanos, tanto no continente como na Europa. A ideia da “filosofia africana” como campo de investigação, tem assim suas raízes nos esforços dos pensadores africanos para combater a exploração econômica e política e para examinar, interrogar e questionar as identidades que lhes foram impostas pelos europeus. As afirmações e as refutações, as justificações e as alienações que caracterizam este protesto histórico e conceitual, marcam inegavelmente a disciplina da filosofia africana.

b) O maior e permanente dilema da filosofia africana, pois, é a tentativa de compreender e articular a experiência africana na “era da Europa”. Como, se pergunta, pode a mesma modernidade e Ilustração europeia, que promovia “ideais preciosos como a dignidade da pessoa” e a “democracia”, estar ao mesmo tempo, tão íntima e inextricavelmente implicada na escravidão e nos projetos coloniais?

Confrontados com essa duplicidade do coração da modernidade europeia – a subscrição dos ideais da humanidade universal e da democracia, por um lado, e a imperial e colonial subjugação dos povos não europeus e o racismo, por outro lado –, alguns críticos se contentam em atribuir as contradições, como sugere Cornel West, a “inevitável discrepância entre a excelência retórica e a realidade viva”, a discrepância entre os “brilhantes princípios e as práticas reais”.<sup>20</sup> Abiola Irele, por exemplo, ao mesmo tempo em que reconhece que “muitos foram traídos pelos [...] ideais ilustrados da razão e da igualdade universais [...] pela diferença entre as palavras e os fatos”, recomendava que “separássemos” o ideal do real, mantendo o primeiro e rechaçando o seguinte. Segundo Irele:

os africanos têm sofrido muito por causa dos depreciativos insultos da Ilustração. Creio que devemos separar os ideais de uma razão e uma igualdade universais de sua aplicação histórica. Devemos, por assim dizer, crer no narrado e não no narrador, porque ainda que o mensageiro esteja prejudicado, a mensagem não precisa também estar.<sup>21</sup>

Porém, como se poderia, ainda que somente de modo conceitual, separar de forma pura e satisfatória os “ideais” da modernidade europeia (da era da Europa) com sua concretização ou “aplicação histórica”? Por acaso foram os ideais dos filósofos europeus sobre a “humanidade” e a “liberdade” puras, mais “excelentes” e perfeitas, como este argumento supõe (neste caso o problema estaria somente na aplicação), que as imperfeições (o racismo, o colonialismo etc.) que se produziram? Não é evidente que

---

<sup>20</sup> *Mantendo a fé*, p.6.

<sup>21</sup> “O pensamento contemporâneo na África de fala francesa”, em *Filosofia africana: leituras selecionadas*, Albert Moseley (ed.) Englewood Cliffs, NJ., Prentice Hall, 1995.p.296.

essas “imperfeições” foram conceitualizadas como um componente da lógica da modernidade capitalista, etnocentrista e racista?

A exortação de Irele de que “devemos separar os ideais (europeus) da razão universal” de sua imperfeita “aplicação histórica” opera a partir de uma falsa dicotomia que pode nos levar a acreditar de modo equivocado que devemos separar claramente o “ideal” do “real” (o narrado do narrador, a mensagem do mensageiro etc.). E como poderíamos saber em que consiste a mensagem senão a partir/ou através do modo como foi colocada em prática? Além do mais, falar de ideais ou de ideias como esquemas universais neutros que aplicamos historicamente de um modo perfeito ou imperfeito, obscurece o fato de que esses ideais e ideias são já parte e parcela de algo, ou seja, que já estão imbuídos das práticas e das intenções por meio dos quais os ideais estão, em primeiro lugar, constituídos – e para os quais são julgados aptos. O significado dos ideais não nasce em um vácuo histórico.

É mais apropriado, acredito, julgar a experiência da África durante a “era da Europa” como o *preço* da modernidade ocidental. Esta ideia de “preço”, introduzida, porém deixada sem desenvolvimento pelo ocidente, deve ser entendida, literalmente, como aquilo que deveria ser *sacrificado* na compra (ou na perseguição) da “ordem”, do “progresso”, da “cultura”, da “civilização etc. Ao negar a África, a Europa foi capaz de propor e representar a si mesma e a sua relativa historicidade como a cultura ideal, a humanidade ideal e a história ideal. Ainda que a “razão”, a “humanidade” e a “luz” residam na Europa, a “irracionalidade”, a “selvageria” e a “obscuridade” eram convenientemente – e quiça, inconscientemente – projetadas na África, o mal primeiro, imenso e radical, o “continente negro”. A condição mesma de possibilidade da modernidade europeia como ideia foi a negação e a exclusão teórica da África e do africano, fixado arquetipicamente como “selvagem” e “primitivo”.

Para ter uma compreensão geral do alcance desta “África” no imaginário europeu, você precisa comente estudar com cuidado as obras mais recentes de V. Y. Mudimbe: *A invenção da África e A ideia de África*.<sup>22</sup> Porém para apreciar sua profunda e continua perdurabilidade na filosofia profissional europeia, pode-se apontar facilmente as obras daqueles que proclamam ser os mais radicais críticos da modernidade, como por

---

<sup>22</sup> Heidegger se dispunha a ilustrar sua afirmação com o seguinte exemplo: “quando a hélice de um avião gira, então nada “ocorre” realmente. Ao contrário, quando o mesmo avião leva o Führer ou Mussolini, então ocorre a história”. Nós gostaríamos que este avião fizesse uma viagem de volta em busca dos Abachas, Mobutus, os Idi Amims e os Bokassas – para que a “história” pudesse “ocorrer” real e completamente!

exemplo, Martin Heidegger, o filósofo crítico-reformista da modernidade europeia Jürgen Habermas. Considerem os mais recentes comentários de Heidegger a respeito: “A natureza tem sua história. Porém então os negros também deveriam ter sua história. Ou quem sabe a natureza não deveria ter história? Ela pode entrar no passado como algo transitório, porém nem tudo o que desvanece entra na história”. Ou as deliberadas tipologias de Habermas da visão do mundo africano e dos africanos no segundo volume da Teoria da Ação comunicativa.<sup>23</sup> Os objetos e as intenções, as interrogações e os problemas que preocupam os filósofos africanos do século XX são assombrados por um incisivo e singular modelo ocidental de homem.

Quando a filosofia ocidental fala de “razão”, não está simplesmente falando de “ciência” e de “conhecimento”, de “método” e de “crítica”, e inclusive de “pensamento”. Em, e através destes códigos, fundamentalmente a questão do *antrophos* do homem é o que está em jogo, porque as perguntas sobre o conhecimento e a identidade, do *logos* e o *antrophos* como *logikus*, neste entrelaçamento do entendimento humano, os europeus introduziram originalmente a noção de uma diferença de espécie entre eles mesmos e os africanos, como um modo de justificar sua inqualificável exploração e difamação.

### **A filosofia e o (pós)colonial**

A filosofia africana trabalha sob esta exploração e difamação da humanidade africana, no entanto, sem erradicá-la. Desafia a larga exclusão da África, ou mais precisamente, sua inclusão como o “outro” negativo da razão e do mundo ocidental na grande tradição da moderna filosofia europeia. E já que se trata de uma tarefa em curso, dependente de muitos outros fatores que não deixam de estar conectados com a natureza colonial e neocolonial da relação entre África e Ocidente, o “pós” da filosofia africana “pós-colonial” de ser escrito com hífen – ou mais apropriadamente, entre parênteses. Escrever o “pos” de pós-colonial com hífen ou entre parênteses serve como sinal e marca dos sonhos não cumpridos dos anos sessenta de alcançar a independência.

Destaca também a natureza paradoxal – e de modo frutífero, desconstrutiva – da autoconsciente obra filosófica (pós)colonial. Porque, para citar uma passagem eloquente de Gayatri Spivak:

---

<sup>23</sup> Veja-se especialmente os primeiros capítulos do Volume 1 com subtítulo “Racionalidade da ação e racionalização social”.

O pós-colonial – a herança do imperialismo no resto do mundo – é um caso desconstrutivo. Aqueles de nós que são provenientes dos antigos países colonizados somos capazes de nos comunicar, entre nós e com a metrópole, para intercambiar e estabelecer uma sociabilidade e uma transnacionalidade, porque tivemos acesso à cultura do imperialismo. Deveríamos então atribuir a essa cultura, como afirma o filósofo ético Bernard Williams, a medida da “sorte moral”? Me parece inquestionável que a resposta é não. Este impossível “não” para uma estrutura que criticamos, porém na qual habitamos intimamente, é a posição filosófica desconstrutiva, e o pós-colonial cotidiano aqui e agora é um de seus casos.<sup>24</sup>

O “impossível “não”” de Spivak confirma o que tenho dito sempre sobre a dura exatidão do provérbio igbo: *Okuko bere na ngugu na-azo isi, na-azokwa odu*. Como esta proverbial galinha igbo que, na corda, atende tanto a sua cabeça como a sua cauda, desconfiada da visão unidimensional, assim o “(pos)colonial” na filosofia é também, a partir de um ponto de vista histórico, um lugar potencialmente perigoso, e como projeto crítico deve continuar sendo necessariamente um projeto de ação-dupla.<sup>25</sup>

Sabemos que os primeiros africanos que chegaram a América e Europa foram em sua maioria forçados a fazê-lo por meio da escravidão, e que a geração seguinte, a que chegou depois do final do comércio de escravos, o fez em grande parte para aprender as maneiras ocidentais como preparação para as revoluções que culminaram na descolonização institucional (Kwame Nkrumah, Nnamdi Azikiwe, Senghor etc.). Na atualidade, no entanto, pela primeira vez na história conhecida, os africanos chegam a Europa e a América para buscar – ironicamente – refúgio. Um refúgio sempre precário, devido ao racismo e a algumas leis de imigração discriminatórias. Estes tristes e irônicos desenvolvimentos recentes provem do fato de que a transição da África das colônias aos estados-nação não tem conseguido se traduzir em liberdade. Um comentarista afirmava há pouco tempo:

A opressiva configuração de classe que o colonialismo personificava permanece, em sua essência, intacta, enquanto que a presença colonial direta foi de forma eficaz substituída por clones indígenas. Isto não somente desencadeou conflitos (graças em grande parte ao presunçoso costume colonial da abstinência), mas também a opressão voltou e a oposição (política) foi feita anátema uma vez mais, muitas vezes com uma crueldade e brutalidade que se igualavam a barbárie do colonialismo.<sup>26</sup>

Por ter a emigração e a instabilidade como elementos crônicos da história moderna da África, a filosofia deve encontrar modos de dar sentido a (e falar sobre) as multiplicidades e os pluralismos destas experiências “africanas”.

<sup>24</sup> *Outside in the teaching machine*, Londres Routledge, 1993.

<sup>25</sup> “Filosofia africana: desafios construtivos e desconstrutivos”, de Outlaw, é um elaborado exemplo disso; *A hermenêutica da filosofia africana e Regresso à fonte* de Amílcar Cabral são exemplares no uso das “ferramentas” coloniais para dismantelar a casa construída pelo colonialismo – no sentido de uma renovação da humanidade e dos valores na ordem social.

<sup>26</sup> *Visitantes: a nova literatura criada por africanos na Inglaterra*. Olu Oguibe (ed.) (Londres, Africa Refugee Publishing Collection, 1994), p. xiv-xv.

“A experiência africana”, no entanto, nunca foi monolítica, nem no continente e nem fora dele. De Amo a Nkrumah e Du Bois; de Equiano a Locke e Senghor, os africanos modernos do continente e da diáspora encontraram uma “linguagem” – baseada em sua maior parte na consciência de seu enredo coletivo com a história do Ocidente moderno, de sua objetificação e “coisificação” por parte do Ocidente –, lutando sempre de maneira tanto individual como coletiva, com métodos pluralistas e multifacetários, contra as tendências opressivas dentro das culturas capitalistas europeias, e contra as ilegítimas estruturas coloniais que esmagavam as iniciativas africanas no continente.