

EPISTEMOLOGIA AFRICANA

Didier N. Kaphagawani
Jeanette G. Malherbe

KAPHAGAWANI, Didier N; MALHERBE, Jeanette G. African epistemology. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). **The African Philosophy Reader**. New York: Routledge, 2002, p. 219-229. Tradução para uso didático por Marcos Rodrigues.

A questão da epistemologia africana

A questão de saber se existe ou não uma epistemologia africana não pode ser abordada sem o conhecimento da resposta para o interrogante de se a filosofia africana existe ou não. Uma resposta negativa a essa segunda implicaria uma resposta negativa a primeira. Similarmente, afirmar a existência da filosofia africana também implicaria na existência da epistemologia africana, por extensão temos que a epistemologia africana é um subconjunto da filosofia africana. A questão se a filosofia africana existe foi discutida e debatida por várias décadas em vários fóruns por diferentes estudiosos. O principal rumo de pensamento tem sido que de fato existe algo como a filosofia africana. E desde que a filosofia africana abrange todas as formas e tipos do filosofar, então se segue que faz sentido falar de epistemologia africana, assim como é sensato falar em uma ética, estética e metafísica africanas, por exemplo.

Tendo uma vez decidido que existe um animal como a filosofia africana, é natural que alguém esteja inclinado a perguntar como esse animal se parece e como ele se diferencia das outras espécies. De forma grosseira, existem quatro tipos de resposta para a questão de como é caracterizada a filosofia africana. Essas respostas são formuladas como as “posições padrão” da etnofilosofia, filosofia da sagacidade, filosofia política-ideológica e filosofia profissional (ORUKA, 1983, p. 384). A concepção de filosofia africana que é favorecida entre essas quatro terá influência decisiva no que é tomado como a epistemologia africana é. A etnofilosofia, por exemplo, examina recursos da cultura como linguagem e cerimônias religiosas, para obter pistas sobre os sistemas filosóficos, e também sobre a epistemologia. O estudante da filosofia da sagacidade encontrará respostas para questões acerca do conhecimento perguntando aos sábios anciões da tribo o que eles têm a dizer a respeito; o filósofo político-ideológico tipicamente tem um objetivo social em mente em sua teoria do conhecimento; o filósofo profissional vai querer estudar a literatura internacional de epistemologia e manter lado a lado com o atual debate acadêmico sobre conhecimento. Sendo que o filósofo internacional detém-se no debate mundial, sua tarefa é minimamente contextualizada e dificilmente tem algum caráter cultural

específico, então, a filosofia e epistemologia terão de ser construídas com as possibilidades de contextualização cultural que as outras três opções têm a oferecer. Nos concentraremos aqui na abordagem etnofilosófica.

Agora, há duas questões que exigem nossa atenção: “O que é epistemologia?” e “O que significa chamar uma epistemologia de africana?” (Abaixo, olharemos mais de perto a primeira questão e, então, nos concentraremos na segunda nas seções remanescentes). Epistemologia é o estudo de teorias sobre a natureza e escopo do conhecimento, a avaliação dos pressupostos e bases do conhecimento e o estudo minucioso do que o conhecimento afirma. Em resumo, epistemologia é um ramo da filosofia cujo foco principal é analisar e avaliar as alegações acerca do conhecimento. E pela extensão de que todos os humanos têm a capacidade de conhecer, a epistemologia é universal e independente de cultura, tribo ou raça. De qualquer forma (e isso é parte da resposta à segunda questão), os meios, pressupostos e bases das reivindicações de conhecimento variam de cultura para cultura. Os caminhos através dos quais um africano chega ao conhecimento, ou ao que afirmam conhecer que algo é o caso, pode ser diferente das formas que um chinês ou europeu, por exemplo, chegariam a sua afirmação de conhecimento.

Em outras palavras, embora a epistemologia como o estudo do conhecimento seja universal, as formas de aquisição de conhecimentos variam de acordo com os contextos sócio-culturais em que as reivindicações de conhecimento são formuladas e articuladas. É a partir dessas considerações que se pode falar de maneira sensata de uma *articulação africana e formulação do conhecimento*, e, portanto, de uma epistemologia africana. A expressão “epistemologia africana”, como pode-se notar, está sendo usada no sentido genérico em que “filosofia africana” é normalmente utilizada, o que não nega que existem variações significativas entre as diversas culturas da África. Mas antes de vir para a questão específica do que compõe as características da epistemologia africana, precisamos considerar o que pode razoavelmente ser tomado como as características genéricas do conhecimento, assim como a estrutura comum de qualquer epistemologia.

Uma questão fundamental a abordar é o que os africanos querem dizer e entendem quando dizem que eles conhecem alguma coisa. Uma análise de alguns aspectos específicos das culturas africanas, incluindo a linguagem (os significados das palavras filosoficamente importantes, estruturas de frases, hábitos linguísticos como provérbios e adágios) e a convenção social (formas tradicionais de resolução de conflitos, educação dos jovens, descobrimento do mundo, usos do conhecimento), sem dúvida, nos ajudaria a chegar a algumas respostas a esta importantíssima questão epistemológica.

Há aqueles que têm uma forte linha universalista e negam que haja quaisquer princípios cognitivos distintos que pertencem apenas a esta sociedade ou aquela. Suas alegações é que o conhecimento não pode ser diferente de uma sociedade para outra. Se chamarmos algo de “conhecimento”, então é verdade para todas as pessoas, em qualquer lugar, a qualquer momento. Afinal, dizem os universalistas, não são os critérios pelos quais decidimos a verdade ou falsidade de uma afirmação como "Está chovendo" os mesmos em todos os contextos culturais? E se isto é assim, então o caráter epistemológico de todas as culturas é basicamente o mesmo. Pode muito bem haver maneiras pelas quais as comunidades diferem no que diz respeito à instituição do conhecimento, mas estes não são epistemologicamente importantes. A epistemologia, onde quer que seja praticada, é a mesma, e assim como não temos uma matemática chinesa diferente, ou americana ou africana, também não existe tal coisa como uma epistemologia africana diferente, exceto na medida em que pudessem ser feitos estudos epistemológicos sobre o continente africano.

Por outro lado, existem aqueles que têm uma forte linha relativista, afirmando que o conhecimento de cada grupo étnico diferente é totalmente único e, por isso, sua análise do conhecimento ou da epistemologia, será único também. O estudo da forma de saber de cada grupo terá seus próprios termos e conceitos apropriados e uma estrutura será adaptada exatamente para essa forma de saber e, assim, a epistemologia de cada comunidade cultural não será aplicável a qualquer outro grupo ou mesmo reconhecível por alguém de outra cultura. É, atualmente, equivocado falar de “epistemologia” como “o estudo do conhecimento”, quando não existe um único ramo de estudo. Então, onde o universalista nega que uma epistemologia *africana* seja possível, o relativista sugere que uma *epistemologia* africana é apenas um termo vazio.

Segue-se, no projeto prático de discutir e exemplificar o que uma epistemologia africana realmente seja, que adotemos uma posição intermediária entre as duas. Na medida em que o projeto for bem sucedido, deveremos ver que há tanto alguma universalidade para o fenômeno do conhecimento, como existem variações locais que contextos culturais diferentes geram.

A rede de conceitos epistemológicos

Em qualquer estudo epistemológico você precisa se deparar com afirmações que têm a ver com o conhecimento, justificação, verdade, crença, teoria, ideias e intenções, explicação, compreensão, experiência e ação humana. Todos eles podem ser agrupados vagamente juntos sob o título de racionalidade. A racionalidade é a qualidade que nos permite alcançar nossos

objetivos e agir com sucesso; ela nos ajuda a negociar o ambiente físico imediato; ela é o meio pelo qual somos capazes de formar uma imagem razoavelmente precisa do nosso mundo; é a estrutura com a qual interpretamos e compreendemos o comportamento dos outros. É uma qualidade altamente desejável. Dizer que pessoas ou ações são racionais geralmente é algo elogioso; inversamente, o termo “irracional” normalmente expressa um julgamento negativo. Este aspecto valorativo do conceito de racionalidade é muito importante. Isso significa que o racional é um tipo de ideal que representa o ponto mais alto de excelência em questões intelectuais e epistemológicas. Por ser um ideal, não somos sempre capazes de encontrá-lo no mundo real ou no comportamento e pensamento efetivos, apesar de que podemos reconhecê-lo presente em maior ou menor grau em casos particulares e tendemos a fazer julgamentos de que esta teoria, ação, crença, religião, costume, ciência ou mesmo a cultura é mais (ou menos) racional que alguma outra. Essencialmente, a racionalidade é uma meta que nós nos esforçamos para alcançar, é um ideal regulador que direciona o nosso pensamento e fornece os padrões pelos quais medimos coisas intelectuais como boas ou ruins entre outras do seu tipo.

A racionalidade está intimamente ligada ao *conhecimento*. A menos que tenhamos uma imagem verdadeira e confiável de como as coisas são no mundo ao nosso redor - a menos, isto é, que nós tenhamos o conhecimento do mundo - é improvável que tenhamos sucesso no agir. O conhecimento é o meio pelo qual podemos direcionar nosso comportamento para alcançar nossos objetivos de maneira mais eficiente e bem sucedida. A racionalidade que nós humanos buscamos é a *racionalidade epistêmica* ou racionalidade que visa à verdade e é baseada sobre o conhecimento.

A racionalidade também está intimamente ligada à ideia de *justificação*. Se alguém é racional em uma crença (ou ação ou afirmação), então essa pessoa é capaz de dizer porque ele ou ela acreditam (ou age, ou mantêm) as crenças como ele ou ela fazem. Dizer o porquê é dar razões ou justificativas. Se você acredita (ou age, ou diz) algo sem razão para tal - se, refletindo, você simplesmente não pode encontrar nenhuma razão para explicar os motivos de você acreditar, então sua crença é irracional.

É preciso salientar que existem muitos tipos de pensamentos diferentes das crenças, pensamentos que não precisam ser justificados ou ter motivos razoáveis para adotá-los. Você pode estar sonhando acordado e uma série de imagens agradáveis de você como uma estrela de TV ou marcando o gol da vitória na final da Copa da África, aparecem em sua mente. Se alguém lhe perguntasse por quais motivos você estava pensando essas coisas, provavelmente seria difícil responder, porque essas não são crenças sobre como você ou o mundo efetivamente são, mas apenas fantasias sobre como as coisas poderiam ser. Eles não

são os pensamentos de fato e não fazem qualquer afirmação sobre a verdade. Uma grande parte da nossa vida mental é ocupada por pensamentos que não são sobre a verdade. Desejos, medos, esperanças, imaginações, conjecturas, suposições - todos esses são tipos de pensamentos que não possuem nenhuma intenção de visar à verdade. Se alguém diz: “Eu gostaria de ser uma estrela de TV”, não faz muito sentido responder: "Isso não é verdade".

Mas crenças são diferentes. Elas têm pelo menos uma implicação de verdade, se você acreditar em algo, então você acredita que isso seja verdade. Se existe alguém que acredita que é uma estrela de TV, nós somos capazes de descobrir se essa crença é verdadeira ou falsa; poderemos perguntar por quais motivos ela acredita nisso. Se ela afirma: “Eu sou uma estrela de TV”, faz sentido dizer: “Sim, você realmente é” ou “Não, esse não é o caso”, dependendo se ela o é de fato ou não. Podemos também perguntar-lhe por que razão ela acredita nisso e sua justificativa para a crença, se é uma boa justificativa, consistirá em dar-nos evidências de que é verdadeira sua afirmação. Ela já atuou em uma novela de TV, diz; seu rosto aparece regularmente em revistas populares; ela foi nomeada para um prêmio de atuação. É da natureza da crença visar à verdade, e quando as pessoas dizem que acreditam em algo, então elas estão se comprometendo com a verdade de qualquer coisa em que acreditam. E quando temos certeza que possuímos uma crença correta e que ela é verdadeira, afirmamos que *sabemos* que algo é o caso. Dois outros conceitos que estão intimamente relacionados com os conceitos de conhecimento e racionalidade, portanto, são os conceitos de *crença e verdade*.

A tarefa do epistemólogo africano

Epistemologia social, isto é, epistemologia situada deliberadamente em um contexto social particular, como a epistemologia africana é, tem um papel ativo a desempenhar no que diz respeito à racionalidade. Cabe ao filósofo desenvolver e exercitar o conceito de racionalidade apropriado para a sua sociedade, tendo uma consciência crítica das tradições intelectuais e cognitivas tanto da sua sociedade como de outras (Note que “consciência crítica” não é *apenas* algo negativo. Ela inclui também apreciação e valoração positiva de qualquer coisa boa na tradição). É importante que sejamos capazes de fazer isso para podermos construir uma identidade intelectual coesa para nossa sociedade, identidade essa que atende às demandas particulares do nosso contexto cultural único. Também é importante para que possamos entregar o que há de melhor para nossos herdeiros cognitivos nas gerações futuras. Assim como somos recipientes bastante desenvolvidos a partir de costumes e crenças de nossos antepassados, nossos descendentes receberão qualquer tradição que lhe entregarmos. Queremos ter certeza que esse é um bom legado, que os servirá bem no futuro. Então nossa situação no

contexto histórico, tanto de herdeiros como de transmissores de uma tradição intelectual, torna necessário que reflitamos bem sobre o que recomendamos como “racional”.

Esse dever se torna mais urgente em nossas circunstâncias atuais na África, onde a valoração cultural é intensificada pelo que podemos chamar ‘o fator C⁴’: a Confluência Contemporânea de Culturas no Continente. A valoração da variedade de opções de outras culturas proporciona um estímulo para descarte da sua própria cultura, dessas práticas, ideias, e tradições que sobreviveram em sua utilidade. Significa, também, que o caráter distintivo de um grupo étnico particular pode ser ameaçado, quando as pessoas são seduzidas por modas que estão fora de sua própria cultura. Se queremos moldar uma identidade social e ética distinta, devemos resistir ao apelo da assimilação cultural (geralmente a assimilação de uma cultura dominante por parte de todas as outras), que o C⁴ traz consigo. Por outro lado, devemos nos assegurar que nossa cultura africana esteja viva e progredindo, renovando-se ao descartar práticas e ideias desgastadas, pegando o que é preciso de outras culturas para se adaptar às circunstâncias de mudança.

Há diversas outras culturas de todos os cantos do globo nessa convergência presente no continente africano, junto com todas as culturas originárias presentes. Para nossos propósitos, isto é, para uma análise ampla da epistemologia africana, é possível simplificar essa diversidade e olhar apenas para a “cultura tradicional africana” e a “moderna cultura ocidental” como as mais significativas correntes. E, no ponto de assimilação cultural entre essas duas, é perceptível que a resposta que nós damos à pergunta se o conhecimento, racionalidade e conceitos associados, são relativos a várias comunidades ou comum a todos os seres humanos (veja acima), é de crucial importância para todos no continente africano. Se negarmos, junto com os relativistas, que a maneira de conhecer de nosso grupo étnico não possui nada em comum com outros grupos, então não podemos olhar para outras culturas para revisar nossas ideias, fazer comparações ou avaliações de nossa vida intelectual, mas termos que nos virar por conta própria. Se, por outro lado, tomarmos uma instância universalista, então devemos querer descartar todos os traços étnicos e caracteres culturais assim que possível – o que também é indesejado. Isto é algo que devemos estar conscientes “se – e em caso afirmativo, como – nossas culturas se tornam modernas” (APPIAH, 1992, p. 105).

Epistemologia e Contexto Cultural

Até agora, estivemos falando de racionalidade e seus conceitos associados de uma maneira perfeitamente geral e desqualificada, como se aplicasse a todas as pessoas em todos os lugares e em todas as épocas. De certo modo, o conceito realmente se aplica. Ser humano é ser

racional; agir é necessariamente visar alcançar um objetivo; experienciar o mundo é tentar colocar sentido nele e tentar adquirir uma representação apropriada dele; acreditar em algo é necessariamente aceitar a verdade deste algo. Na percepção do ambiente imediato, por exemplo, ninguém poderia deliberadamente adquirir crenças falsas. Nossos olhos, ouvidos, olfato etc., são agrupados de certa forma que eles nos dizem (quando estão funcionando apropriadamente) como as coisas são de fato. Isso é o caso, independente do continente em que estamos, não importando qual linguagem utilizamos para expressar nossas experiências e independente dos códigos de comportamento que nossa sociedade nos ensinou.

Similarmente, entender ou explicar um fenômeno em qualquer contexto social é trazê-lo para uma estrutura racional de alguma forma, se a coisa a ser explicada é a seca ou a depressão de um membro da família e se a estrutura explanatória é traçada a partir da meteorologia moderna, da religião tradicional ou contemporânea ou de uma teoria psicológica atual.

A maneira que cada racionalidade epistêmica e os conceitos relacionados são instanciados, “preenchidos” por assim dizer, o conteúdo concreto que é dado em termos de descrições linguísticas e costumes sociais, varia muito de um contexto cultural para outro. O que conta para uma boa teoria ou para um conceito amplamente aceito ou uma explicação satisfatória é diferente na Ásia contemporânea industrializada, por exemplo, do que era uma comunidade rural no Israel Bíblico. O conjunto de fatos aceitos como verdade na sociedade (o chamado corpo de conhecimento) será vastamente diferente nos dois casos; os métodos pelos quais o conhecimento é adquirido são diferentes; e as maneiras pelas quais isso é certificado como conhecimento confiável (isto é, a sua justificação é razoável) também serão diferentes.

O filósofo *social* trabalha no âmbito das sociedades e suas características. As coisas de interesse aqui são os hábitos e costumes, as religiões, linguagens, sistemas de crença, valores, interesses, ocupações preferenciais, divisões de trabalho em uma cultura particular. O *epistemólogo* social ou filósofo do conhecimento está preocupado com as práticas racionais, valores, instituições, etc. de uma cultura. O que são essas coisas exatamente? Você terá uma ideia mais concreta delas a partir das leituras que acompanham este texto, mas para o momento, será útil considerá-los como uma coleção de:

1. As bem estabelecidas crenças gerais, conceitos e teoria de alguma pessoa em particular, em vários campos – medicina, religião, educação infantil, agricultura, psicologia, educação etc.
2. Seus modos favorecidos, usualmente institucionalizados na sociedade, de adquirir novos conhecimentos e valorar um fato aceito, sendo a ciência um bom exemplo de instituição.

3. A sabedoria acumulada que eles passam para os jovens na forma de provérbios, tradições reverenciadas, mitos e contos populares.
4. A linguagem de um grupo étnico, simplesmente o mais importante repositório de conhecimento acumulado da sociedade.
5. Costumes e práticas na área da religião e dos procedimentos judiciais.
6. As autoridades aceitas (pessoas, instituições ou textos) em matéria de conhecimento e crença.

Tudo isso pode ser considerado como segmento como fios epistêmicos no tecido de uma cultura.

A questão que encaramos aqui é: como decidimos o que é racional no contexto da cultura africana? Como entendemos e aplicamos os princípios da racionalidade em um contexto africano, para que possamos ter algum critério para distinguir o racional do irracional? Como avaliamos as crenças, teorias, e explicações das culturas africanas tradicionais e contemporâneas? O que devemos fazer com as práticas, princípios guias e instituições sociais que compõem os fios epistêmicos no tecido de uma sociedade caracteristicamente africana?

Uma palavra de alerta: falar de “cultura africana” ou “sociedade caracteristicamente africana” é fazer uma enorme generalização. África inclui tantos povos distintos com diferentes planos de fundo, que qualquer generalização está ligada a uma simplificação excessiva. Se fizermos afirmações sobre as crenças, religião, costumes ou conhecimento africanos, então essas afirmações devem, estritamente falando, serem igualmente aplicáveis à comunidade de tribos beduínas no Saara, aos empresários ganenses de Acra, ao povo Khoisan do Kalahari e aos pastores etíopes. É óbvio que será muito difícil achar definições gerais que cubram essa variedade de casos. Quase sempre haverá um contraexemplo a ser encontrado, que refuta a afirmação geral. Se a *única* coisa que esses diversos povos e culturas têm em comum é que eles estão no continente africano, se tudo que eles partilham é uma (bem ampla) localização geográfica, então não é possível falar de uma forma geral da filosofia, racionalidade, religião ou modo de vida tradicional africano.

A suposição que normalmente é feita por escritos filosóficos contemporâneos é que podemos tolerar as diferenças nesse ponto e continuar a falar de coisas africanas sem ter em mente uma definição precisa do que significa “africano”. Um dos motivos para tolerar essa vagueza, é que os critérios que caracterizam o africano (nos diversos campos da filosofia) estão sendo debatidos. A pergunta central é: “O que é a filosofia *africana*?” Não é feita demasiada pressão nos critérios de africanidade antes de entrarmos no debate. Será melhor depender de

um entendimento intuitivo, um significado aproximadamente aceitável do termo “africano”, à medida que progredirmos, e ver se, no final das nossas considerações, estamos em uma posição melhor para dizer o que é caracteristicamente africano na epistemologia, racionalidade e filosofia em geral.

O uso do termo para cobrir diferentes etnias originárias do continente, por exemplo, aqueles listados acima, de qualquer modo, não é uma generalização *controversa*. Ela se torna controversa quando querem aplicar ou reter a descrição “africana” por razões políticas, como quando povos ou costumes originados em culturas não originárias reivindicam ser africanos ou quando inovações estrangeiras são defendidas como preferíveis para o africano moderno às tradicionais formas do seu povo.

Por causa da sensibilidade dessa questão e da profundidade dos valores envolvidos, é muito importante manter a mente aberta na questão sobre o que conta como africano em uma cultura/filosofia/religião/etc. É também, por algumas razões, muito fácil guardar suposições despercebidas nesse ponto. O suporte que você acatar marcará sua posição no debate tradicionalista/modernista na filosofia africana.

Grosseiramente falando, os tradicionalistas dizem que apenas aquelas culturas que estavam no continente antes da chegada dos colonizadores europeus, podem ser chamadas apropriadamente de “africanas”. Todo o mais, por definição, carrega uma influência invasiva estrangeira que consegue apenas adulterar a pureza e destruir a unidade primitiva do pensamento africano tradicional, estilos de vida, e valores. Os modernistas, por outro lado, enfatizam que o que conta como africano está sendo perguntado *agora* e eles acreditam que o fator C⁴ não pode ser ignorado. A presença de culturas estrangeiras, se boas ou ruins, é um fato do qual devemos tirar o melhor, dizem os modernistas.

Os tradicionalistas estão essencialmente olhando para o passado e os modernistas essencialmente para o futuro. Isso afeta as respostas dadas à questão de se as culturas de povos de continentes diferentes, agora vivendo aqui, contam como africanas. Claro, em um sentido evidente os povos de origem europeia ou asiática não são africanos, simplesmente porque eles são europeus e asiáticos. Esse é o sentido refletido no uso comum da linguagem. Nós não chamamos, sem alguma qualificação, alguém de Liverpool ou Nova Iorque de africano, ao menos talvez que essa pessoa seja negra e então poderíamos pensá-lo como um afro-inglês ou um afro-americano. Essa forma de classificar é tradicionalista, na medida em que olha o seu passado, as tradições históricas e planos de fundo culturais de onde vieram, em busca de pistas de quem eles são. É a partir dessa perspectiva que vemos as pessoas no continente africano como *vários*, como chineses, indianos, holandeses, libaneses, ingleses, portugueses, tailandeses,

alemães etc., e da qual notamos a confluência das mais variadas culturas na África hoje. Os modernistas, no entanto, olhando para o futuro, tendem a dizer que quem tem um compromisso de viver na África, e assim, contribuir para a construção, contínua, da identidade africana, tem motivos para reivindicar ser africano. Nessa perspectiva, a cultura africana está “modernizada” com a mistura de culturas ocidentais e asiáticas.

Quando se trata da questão de uma filosofia e epistemologia contemporânea africana, o modernista tende para uma visão “profissional”, enquanto o tradicionalista favorecerá os métodos da filosofia da sagacidade ou etnofilosofia. Sendo o objetivo desse texto esboçar uma epistemologia caracteristicamente africana e a visão modernista/profissional tende a negar que existe um caráter único africano, devemos responder a questão da epistemologia africana em termos basicamente etnofilosóficos.

Problemas da epistemologia africana

A epistemologia africana enfrenta alguns problemas. Primeiramente, para ser digna desse nome, a epistemologia africana tem de levar seriamente em consideração tanto as semelhanças quanto as diferenças entre as diferentes concepções de conhecimento e verdade nas diferentes culturas africanas. Um caminho possível para resolver o problema da especificidade contra generalidade é sugerido na leitura de Wiredu, que examina um importante conceito epistemológico como esse aparece em uma linguagem africana. O que surge é que o conceito de verdade é geralmente reconhecido em diferentes culturas (como acontece com muitas outras palavras do vocabulário filosófico). Isso é comprovado pelo fato de que não temos dificuldade em traduzir do português a palavra “verdade” em várias línguas africanas, ou que “verdade” e “nokware” significam praticamente a mesma coisa, ou seja, referem-se, grosso modo, ao mesmo conceito. Mas é apenas uma semelhança aproximada de significado. Existem diferenças e peculiaridades locais que fazem de cada um dos três termos únicos, e este é o valor dos estudos “particularistas” dos conceitos filosóficos: eles mostram variações sutis em antigos conceitos filosóficos.

Um segundo problema é que, se a epistemologia africana é de relevância para África contemporânea, ela tem que lidar e assimilar qualquer coisa que for assimilável a partir dos avanços da ciência e da tecnologia do ocidente. Em terceiro lugar, há, em geral, uma ênfase na idade como condição necessária para o conhecimento e sabedoria. Essa ênfase nega autoridade epistemológica para o jovem e capaz. Isso proporciona um monopólio epistemológico para os velhos, um monopólio que pode ser justificado na África tradicional, mas alguém pode se perguntar se ainda é sustentável na África contemporânea. As linhas do debate

modernista/tradicionista aparecem claramente nestes dois últimos problemas e eles são inextricavelmente interligados em torno da questão central da avaliação e revisão cultural cognitiva. Veremos como os epistemólogos africanos no conjunto atual lidam com esse problema.

Entendendo a epistemologia das comunidades tradicionais

Perguntávamo-nos antes se a cultura africana é, de fato, realmente impregnada com um caráter espiritista ou não. A questão torna-se bem diferente quando se pergunta (como Wiredu faz) perguntas como: “Deve a cultura africana ser, idealmente, impregnada com uma qualidade espiritista ou não? Até que ponto entidades sobrenaturais como fantasmas, bruxas e espíritos devem estar presentes no pensamento africano contemporâneo? As crenças nessas coisas são compatíveis com a modernização? Por outro lado, é a revisão maciça do pensamento tradicional compatível com a manutenção da nossa identidade africana? O que nós perdemos quando desistimos das tradições consagradas pelo tempo dos nossos ancestrais?” Quando perguntas como essas são colocadas, a necessidade de algum tipo de reconhecimento e avaliação racional das crenças mágico-religiosas costumeiras surge.

A questão factual de se a cultura africana é essencialmente mágico-religiosa em caráter pode ser por meio do trabalho de outros estudiosos além dos filósofos. Certamente, cabe aos psicólogos analisar os padrões de pensamento de uma amostra representativa dos africanos, ou aos antropólogos dar descrições detalhadas dos padrões culturais étnicos e sob a luz dessas evidências decidirem a questão. O trabalho do filósofo não é científico nem empírico; ele não procura investigar situações ou estabelecer fatos. É algo muito mais conceitual e argumentativo em sua natureza.

Além disso, alguém poderia objetar que essa questão inteira está desatualizada. Seguramente, na maioria dos países africanos, e, certamente, na África do Sul nos últimos anos do século XX, restaram pouquíssimas pessoas que continuam completamente convencidas do poder dos espíritos tradicionais. As pessoas são modernas, pode-se dizer; elas sabem tudo sobre as mais recentes tecnologias. Elas trabalham em um mundo de computadores, carros e telefones celulares e relaxam em um mundo de CDs, TVs e viagens de avião. Quaisquer vestígios de pensamentos tradicionais que continuem em suas vidas são apenas lembretes coloridos e agradáveis de onde eles vieram.

Não há dúvida que o africano médio na África do Sul hoje é mais ou menos modernizado, no seguinte sentido: ele ou ela está familiarizado com a maioria, ou pelo menos uma boa parte, das armadilhas da moderna sociedade tecnológica ocidental. Existe, portanto,

conhecimento da cultura ocidental por parte dos africanos contemporâneos. Mas esse não é um fato particularmente interessante ou significativo. É possível ter o conhecimento de uma cultura, para viver de acordo com suas normas e práticas, e ainda, ao mesmo tempo, para rejeitar essa cultura. Na urbana East London, África do Sul, existiram (talvez ainda existam) dois grupos distintos de amaXhosa, a população rural da tribo Xhosa que veio trabalhar na cidade (MAYER, 1972). O primeiro grupo, conhecido como “Xhosa Vermelho”, agarrou-se às formas tradicionais e apesar de saberem tudo o que precisavam saber sobre os costumes europeus, praticavam apenas quando eram obrigados e se voltavam aos costumes tribais sempre que podiam. O outro grupo, conhecido como a “escola Xhosa”, era exatamente o oposto, na medida em que adotaram os costumes europeus com entusiasmo e não mostraram preferência por costumes tradicionais. Eles continuavam a usar roupas ocidentais e a comer comida ocidental mesmo quando voltavam para suas casas no país. Podemos concluir disso que uma pessoa pode conhecer profundamente uma cultura, até viver dentro dela, e ainda avalia-la como indesejável e inaceitável; o que nos traz de volta à questão filosófica de como devemos avaliar as culturas e qual critério de julgamento devemos aplicar.

Observe que esta necessidade de apreciação racional não surge usualmente naquelas pessoas que crescem e vivem suas vidas dentro dos limites de uma cultura particular. Em certo sentido, eles entendem isso muito bem, pois sua cultura é intimamente bem conhecida. Os observadores do lado de fora, pertencentes a outra cultura, nunca podem saber o que os que estão dentro fazem. Em outro sentido, no entanto, as pessoas criadas em certa tradição não podem ver isso. Eles são cegos em relação a isso só porque, para eles, essa é única maneira que as coisas poderiam ser.

Considere uma analogia simples. As pessoas que vivem em Durban estão tão acostumadas a um clima quente e úmido que eles não percebem isso. Para eles, a observação de um visitante de que o dia está insuportavelmente abafado e quente pode ser surpreendente, uma vez que para aqueles habituados às condições locais, o dia parece bastante fresco e frio. O durbanês avalia as condições climáticas particulares no contexto das condições climáticas gerais de Durban, e não de algum outro lugar, como fazem os visitantes. Se você perguntasse a uma durbanesa como são as condições meteorológicas gerais, ela estaria inclinada a responder: “Elas são como o clima daqui?”. Para caracterizá-lo como quente e úmido, ela teria que ter algum padrão comparativo mais amplo para medir. Apenas no contexto das condições climáticas nacionais, por exemplo, ou comparada às condições meteorológicas de Gauteng, onde as médias de temperatura e umidade são moderadas, que Durban parece quente e úmida.

Esta noção de aclimatação funciona também no contexto cultural. Pessoas que nunca experimentaram outra cultura não possuem um padrão mais amplo ou um plano de fundo mais geral para pensar e apreciar suas próprias tradições (note que “apreciação” não significa apenas pensar acriticamente que algo é maravilhoso. Significa ter um conhecimento justo, pleno e consciente tanto dos pontos bons como dos ruins de alguma coisa. Apreciação dos sistemas de pensamento de uma cultura é a primeira condição para uma revisão e renovação cognitiva). Suponha que você perguntasse a um curandeiro tradicional de uma remota comunidade rural sem quaisquer elementos da vida urbana contemporânea, um homem completamente imerso na tradição da sua carreira, a questão considerada na última seção, mais especificamente, “é o pensamento tradicional essencialmente marcado pela crença no sobrenatural?” Você provavelmente se depararia com uma total incompreensão. Afinal, do ponto de vista do curandeiro, que outro tipo de pensamento existe, ou poderia existir?

A apreensão crítica pessoal arraigada em um plano de fundo cultural não é fácil. No entanto, a revisão epistemológica das tradições culturais acontece, e quando acontece, geralmente um (ou ambos) desses dois fatores ocorrem neste trabalho: exploração¹ intelectual ou transculturação.

Quem são os exploradores intelectuais, ou “intelectualmente aventureiros” na fala de Kwasi Wiredu? São os revisionistas cognitivos cujo olhar interior é tão claro e convincente que as pessoas os seguem, mesmo contra os seus hábitos? Obviamente eles serão os sábios da comunidade, as chamadas autoridades epistêmicas da sociedade a quem nos referimos anteriormente. Essas pessoas a quem as outras se encaminham em busca de conhecimento e conselhos e para descobrir o que a tradição diz sobre qualquer questão que precisa ser respondida. As autoridades epistêmicas no ocidente costumam serem os filósofos, historiadores, cientistas, médicos, engenheiros e advogados; no oriente, incluiria os gurus, astrólogos, xamãs, swamis, médicos ayurvédicos e cientistas. Mas é preciso mais que apenas sagacidade para se envolver em uma reflexão crítica da tradição; nem todos os sábios são sábios filosóficos e apenas os sábios filosóficos são “intelectualmente aventureiros”.

Na África, os sábios são os anciãos das tribos, pessoas cuja sabedoria e conhecimento das tradições, do folclore, valores, costumes, história, hábitos, gostos e desgostos, do caráter e pensamento de seu povo, são muito grandes. Os sábios são os porta-vozes de uma cultura. Eles são chamados por pessoas comuns para julgamentos oficiais e decisões sobre os mais diversos assuntos. Os sábios da sociedade tradicional africana são uma rica fonte de ideias filosóficas, a

¹ Exploração aqui não no sentido de abuso, ou opressão, e sim, voltado para descoberta. Palavra traduzida de *exploration*, e não de *exploitation* (N. da T.).

matéria-prima de muitos trabalhos de filósofos profissionais africanos que visam sistematizar a filosofia popular de determinadas sociedades, comunidades linguísticas ou grupos étnicos africanos. *Conversations with Ogotemmel* (1965) (Conversas com Ogotemmel) de Marcel Griaule são registros dos pensamentos desse notável caçador/sábio Dogon. Odera Oruka (1983) registrou suas conversas com sábios do Quênia, para fornecer um corpo do pensamento tradicional, que pudesse servir como base para análise e reflexão filosófica e, às vezes, ele se deparou com um sábio filosófico.

De fato, Oruka escreve:

Meu verdadeiro propósito neste projeto foi ajudar a fundamentar ou invalidar a afirmação de que os povos tradicionais africanos eram inocentes em relação raciocínio lógico e crítico. Era a África tradicional um lugar onde ninguém tinha espaço ou mente para pensar de forma independente e, às vezes, até de maneira crítica ao consenso comum? Se isso fosse verdade, não seria possível encontrar indivíduos na África tradicional que pudessem demonstrar sua habilidade e prática no pensamento crítico. E qualquer um considerado um pensador ou um sábio devia ser simplesmente, na melhor das hipóteses, um bom narrador da sabedoria e mitos tradicionalmente impostos (ORUKA, 1987, p. 51-52).

Oruka encontrou entre os sábios do Quênia muitos pensadores intelectualmente aventureiros que não só conheciam o pensamento tradicional profundamente, mas que eram aptos a sugerir revisões neste pensamento. De vez em quando, tais indivíduos aparecem em cada comunidade, e são os pensamentos destes que movem as tradições epistemológicas destas culturas à frente. Uma sociedade rica em tais indivíduos terá uma epistemologia viva e progressiva com uma tradição de avaliação e renovação. Filósofos africanos contemporâneos como Kwame Anthony Appiah, Odera Oruka, Godwin Sogolo, Kwasi Wiredu e muitos outros, são pensadores. Eles se dedicam a peneirar a sabedoria de sua cultura tradicional: seus usos linguísticos, costumes, provérbios etc. Perceba como Wiredu (na leitura deste capítulo) realiza um estudo filosófico-conceitual da verdade no contexto particular da cultura Akan. Ele está examinando um importante tema epistêmico em sua própria cultura. É um trabalho que requer um íntimo conhecimento da cultura por parte de alguém que esteja dentro dela. Muito do trabalho desses filósofos africanos, no entanto, também envolvem análises comparativas dos conceitos ocidentais, ou europeus, e os conceitos africanos, como mostrado mais uma vez no trabalho de Wiredu sobre o conceito de verdade Akan. Isso nos leva ao segundo fator que estimula a avaliação e revisão cognitiva dentro de uma cultura, o nosso velho amigo C⁴, ou a transculturação.

Quando diferentes culturas se encontram e se misturam, as pessoas automaticamente tornam-se cientes de diferentes conjuntos de valores e costumes, de diferentes possibilidades

conceituais. O seu próprio pano de fundo cultural não é mais o único disponível. Em relação à analogia de condições climáticas, quando uma durbanesa já viveu em Gauteng por um tempo, é possível que ela perceba que o clima em Durban é quente e úmido. Em uma situação de transculturação, as pessoas podem, se quiserem, pisar em uma estrutura diferente e olhar sua própria cultura de um ponto de vista radicalmente diferente. Isso faz com que uma apreciação plenamente consciente de sua própria cultura seja possível a todos, não apenas aos sábios filósofos.

Appiah (1992) discute a caracterização de culturas tradicionais como “fechada” feita por Horton, isto é, culturas “em que não existe consciência desenvolvida das alternativas para o corpo estabelecido de princípios teóricos”. Appiah é crítico em relação a isso, porque, de acordo com ele, mesmo na sociedade africana pré-colonial houve uma boa quantidade de interação, através do comércio, guerras e invasões em diferentes culturas. Note, contudo, que a disponibilidade de diferentes pontos de vista nem sempre assegura o uso deles, uma sociedade pode ser fechada até mesmo em uma situação como C⁴.

Por exemplo, há muitos motivos para dizer que a sociedade ocidental, representada pelos enclaves coloniais das potências imperialistas europeias imperialistas, foi verdadeiramente fechada. Os administradores coloniais e aventureiros que se encontravam na África tiveram o cuidado de se encasular na cultura europeia. Eles vestiam roupas europeias (muitas vezes em grande desconforto), importavam comida europeia, mobília, arte, música, etc. Eles nunca perderam de vista o fato de que a Inglaterra/França/Itália/Alemanha era o lar e a fonte dessa “civilização” que possui o dever de se preservar perante os povos originários da África. Eles quase nunca aprendiam línguas africanas. O interesse naquelas partes da África que eles ocupavam era limitado à exploração dos recursos naturais lá encontrados; mostraram interesse nas pessoas da África, sobretudo, na medida em que elas eram relevantes à exploração.

A sociedade colonial deliberadamente se desligou da possibilidade de perceber ou experimentar culturas alternativas, e se esta é a marca de uma sociedade “fechada”, então ela era bem fechada. Horton afirma que em “culturas cientificamente orientadas”, como as da Europa ocidental, a consciência é “altamente desenvolvida” (citado em APPIAH, 1992, pg. 125). A sociedade ocidental era, assim, “aberta”, enquanto a sociedade africana era “fechada”. É difícil entender essa observação do ponto de vista africano.

Hoje, como resultado de C⁴, devem existir pouquíssimos compartimentos da cultura tradicional totalmente intocados por influências estrangeiras e completamente inconscientes da existência e do caráter geral de culturas estrangeiras, europeia, Oriente Médio, americana, indiana, etc. Tem sido uma característica da interação cultural no continente africano, que as

culturas originárias têm reagido mais rapidamente, seja para absorber ou rejeitar as influências estrangeiras, do que para as culturas invasivas, que como notamos, fizeram questão de ficarem imunes a cultura africana. Se podemos dizer que a África está agora em um período pós-colonial da história é porque a cultura originária voltou-se para o que é dela próprio. A cultura europeia, na medida em que continua em evidência, perdeu sua hegemonia continental e está desenvolvendo aqui não uma eurocentralidade, mas uma afrocentralidade, isto é, uma resposta ao africano, em vez de influências europeias.

Referências

APPIAH, K.A. **In my father's house: Africa in the philosophy of culture.** Oxford: Oxford University Press, 1992.

GRIAULE, M. **Conversations with Ogotemmeli.** Oxford: Oxford University Press, 1965.

MAYER, P. **Townsmen and tribesmen.** Cape Town: Cambridge University Press, 1972.

ORUKA, H. O. 'Sagacity in African philosophy'. **International Philosophical Quarterly**, 22(4):383–393, 1983.