

Se, no início do século XX, a equivocada e absurda tese que negava a capacidade do continente africano de gerar pensamento filosófico, infelizmente, ainda era forte, nos anos 1970, alguns filósofos africanos já haviam obtido reconhecimento fora da África, inclusive na Europa. Como lembrou Kwasi Wiredu, a questão não era mais saber se havia ou não Filosofia elaborada por africanos, o problema se tornara outro, isto é, estabelecer o papel a ser desempenhado pelo pensamento filosófico africano dentro e fora daquele continente. No ano de 2022, numa entrevista para discutir a tarefa dos intelectuais africanos e a luta pela democracia, concedida ao Thinking Africa, Badié Hima defendeu que a filosofia africana deve ser crítica e engajada na luta pelos direitos humanos. Neste sentido, deve ser destacado que, na África, a produção filosófica dos últimos oitenta anos, aproximadamente, esteve bastante ligada à experiência da invasão europeia ao continente. Podendo ser detectado aí um pensamento voltado seja para animar as lutas pela independência (no primeiro momento), seja para ajudar a encontrar o caminho que poria fim às guerras civis, seja para orientar as ações e tomadas de decisões na reorganização dos seus diferentes países e territórios. Finalmente, considerando que vivemos em um mundo globalizado, diverso e plural, não mais centrado no Ocidente, a presente coleção África e Filosofia, nasce da certeza de que as epistemologias africanas são necessárias não apenas àquele continente, mas ao planeta. O Organizador.

Gregório Adélio Mangana
Manuel Cochole Paulo Gomane

DA IDEIA DO PENSAMENTO AFRICANO À CONCEPÇÃO DO UBUNTU

Uma breve introdução da filosofia
africana contemporânea

Coleção
África e
Filosofia

Francisco Antonio
de Vasconcelos (Org.)

Série
Filosofia
Além
dos
Trópicos



Entre Trópicos Ed.



Entre Trópicos Ed.

Gregório Adélio Mangana
Manuel Cochole Paulo Gomane

**DA IDEIA DO PENSAMENTO AFRICANO À CON-
CEPÇÃO DO UBUNTU:**
Uma breve introdução da filosofia africana contemporânea

Teresina
2022

Gregório Adélio Mangana
Manuel Cochole Paulo Gomane

**DA IDEIA DO PENSAMENTO AFRICANO À CON-
CEPÇÃO DO UBUNTU:**

Uma breve introdução da filosofia africana contemporânea



Entre Trópicos Ed

© Entre Trópicos Ed. (2022)

© Autores

Organizador: Francisco Antonio de Vasconcelos

Editor Responsável: Kassyus Teófilo

Revisão: Entre Trópicos

Curadoria: João Farias

O ebook desta obra é distribuído gratuitamente, sendo vetada a comercialização do mesmo.

Conselho Científico e Editorial:

Alexandrina Paiva da Rocha

Cláudio Augusto Carvalho Moura

Gabriel Kafure da Rocha

João Batista Farias Junior

Mariana de Mattos Rubiano

G611d Gomane, Manuel Cochole Paulo; Mangana, Gregório Adélio. Da ideia do pensamento africano à concepção do Ubuntu: uma breve introdução da filosofia africana contemporânea. Francisco A. Vasconcelos (org). Teresina - PI: Entre Trópicos Editora: 2022.

59 p.

ISBN: 978-65-86982-20-6

1. Filosofia. 2. Filosofia Africana. 3. Filosofia Contemporânea. I. Título.

CDD 100

Catálogo na Origem

Entre Trópicos Editora

Teresina - PI

2022

www.entretropicos.com.br

@entretropicos.ed

editor@entretropicos.com.br

SUMÁRIO

09	APRESENTANDO OS DESAFIOS DE UMA FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA AFRICANA
13	SEÇÃO I: ENTRE A TRADIÇÃO E MODERNIDADE: A CONSTRUÇÃO DA DIFERENÇA A PARTIR DE PROCESSOS DICO-TÓMICOS
29	SEÇÃO II: INTERFACES PARADOXAIS ENTRE A DESOBEDIÊNCIA E A “NORMATIVIDADE EPISTÊMICA”
39	SEÇÃO III: PENSAR A FILOSOFIA AFRICANA A PARTIR DO UBUNTU
53	CONCLUSÃO
54	NOTAS EXPLICATIVAS
55	BIBLIOGRAFIA

APRESENTAÇÃO DA COLEÇÃO ÁFRICA E FILOSOFIA

No final de 2020, fui convidado pelo Prof. Dr. João Batista Farias Junior a organizar uma coleção sobre filosofia africana. A intenção era trazer a público uma obra que servisse para aproximar os leitores de língua portuguesa da produção filosófica africana e, se possível, fosse útil também para apontar caminhos a quem decidiu adentrar esse difícil, mas empolgante universo que é essa vertente da filosofia. O convite foi aceito e, através de um trabalho de parceria entre pesquisadores brasileiros e moçambicanos, agora o resultado desse esforço coletivo é colocado em suas mãos, com a alegria própria daqueles que sabem estarem servindo a uma boa causa.

A obra, em seu conjunto, é composta de quatro volumes com seus respectivos autores:

- 1) *Da ideia do pensamento africano à concepção do Ubuntu: Uma breve introdução da filosofia africana contemporânea* – Professores doutorandos Gregorio Adelio Mangana e Manuel Cochole Paulo Gomane (Moçambique);
- 2) *A filosofia nos filósofos africanos* - Prof. Dr. Francisco Antonio de Vasconcelos (Brasil);
- 3) *A filosofia na academia africana* - Profa. Dra. Rosa Alfredo Mechiço (Moçambique);
- 4) *A filosofia na atualidade africana* - Prof. Dr. Luís Thiago Freire Dantas (Brasil).

A todos(as) que contribuíram, de modo direto ou indireto, para tornar essa proposta uma realidade, a nossa mais profunda gratidão.

O Organizador

Teresina, 10 de fevereiro de 2022.

Aos nossos filhos e a todos e todas que se dedicaram, desde a concepção à produção deste pequeno livro, que é continuidade, ao mesmo tempo, caminho de pesquisas conjugadas inéditas e publicadas em artigos, resultantes de leituras e longas conversas dentro de um percurso acadêmico

ainda curto, com muito por lapidar. Para todos e todas, que tiveram e terão a paciência de ler este livro, vai o nosso obrigado.

APRESENTANDO OS DESAFIOS DE UMA FILOSOFIA CON- TEMPORÂNEA AFRICANA

A filosofia africana desde os debates que propiciaram o seu surgimento gravitou na busca e afirmação de uma identidade fundada, muitas vezes, a partir de uma herança que, presumivelmente, se constituía numa cosmo-existência africana. Este debate surge no contexto do discurso da negação ontológica e epistemológica do homem africano. Um discurso promovido quer pela ciência, assim como pela religião ocidental sustentados pela estrutura colonial estabelecida em África, sobretudo, com maior incidência no contexto do século XIX. Os conceitos como primitividade e estaticidade dominavam a maior parte dos escritos e percepções em relação ao continente africano.

A questão sobre a existência ou não de uma filosofia africana, ela deriva, também, desse contexto da ciência moderna e de um imperialismo ideológico que foi o colonialismo. Esta questão surge num contexto em que se questiona a racionalidade do homem africano e conseqüentemente a racionalidade da sua cosmopercepção. Como nos sugere Towa, esta questão que norteou todo o debate filosófico africano até então, foi formulada não pelos africanos, mas por esta concepção preconceituosa da ciência moderna. O lugar onde se reserva ao homem africano pode se resumir no seguinte silogismo:

o homem é um ser essencialmente pensante, racional. Ora, o negro é incapaz de pensamento e raciocínio. Ele não tem filosofia, ele tem uma mentalidade pré-lógica etc. Portanto, o negro não é verdadeiramente um homem e pode ser, legitimamente, domesticado, tratado como um animal. (TOWA, p.27).

Portanto, a percepção preconceituosa sobre a África e o africano, esteve acompanhado de racismos gritantes. O desafio da filosofia africana na

contemporaneidade continua sendo o de desmistificar toda a abordagem preconceituosa desenvolvida no século XIX e que se coloca atualmente em outros termos. Mas para além da desmistificação da ideia que se criou sobre a África e os africanos, é necessário sobretudo ampliar o escopo de percepção filosófica que muitas vezes se reduziu a um tipo de racionalidade que é muito reducionista e que não vêm mais além senão a partir da sua centralidade e geografia epistemológica que é a ciência ocidental.

Por isso que um contradiscurso incumbia uma desconstrução das invenções imputadas a África. Uma serie de textos africanos demonstrou, por exemplo, as várias pseudo interpretações havidas sobre a cultura africana, como por exemplo, o esclarecimento do não unanimismo e não homogeneidade das culturas africanas, acerca da unanimismo, podemos chamar como exemplo o livro AFROTOPIA de Felwine Sarr. Isto implicou mostrar a diversidade e especificidades das histórias pré-coloniais dos povos africanos, de um lado; e por outro lado, ilustrar toda complexidade de experiências coloniais e pós-coloniais. Portanto, a filosofia africana no seu percurso teve o desafio de desmistificar a ideia de culturas tradicionais comuns, línguas comuns, vocabulários religiosos e conceituais comuns. (Appiah). Este processo consistiu, em parte, no questionamento das identidades e das culturas “próprias” africanas, em relação as condições da sua validade, mas também, consistiu no questionamento sobre o imperialismo cultural promovido pelo Ocidente para com as sociedades africanas.

A filosofia africana contemporânea tem como desafios, de um lado, interrogar-se constantemente sobre a sua cultura africana, e impera, de outro lado, uma constante interrogação da cultura ocidental sobre a cultura africana, uma interrogação ao imperialismo cultural ocidental sobre as outras culturas. Portanto, é necessário colocar o ocidente no pêndulo da crítica. O retorno ao nosso passado histórico de modo a conhecê-lo, apropriá-lo e questioná-lo, faz se deveras importante para situar a nossa condição no tempo presente e conseqüentemente situar os nossos desafios filosóficos.

Os filósofos africanos pontuaram a necessidade de conhecer e examinar a nossa cultura tradicional, de modo que dela se explore a herança epis-

temológica e filosófica. Este é o caminho importante para a nossa filosofia, entretanto, mais do que a nossa herança epistêmica, é importante recuar à nossa herança de contato com os outros povos, sobretudo o contato colonial, com vista a questioná-lo e a partir daí traçar as nossas lutas futuras e os nossos desafios filosóficos. O nosso passado e sobretudo a nossa condição atual conduz-nos a desenhar uma filosofia de combate, combate ao imperialismo ocidental, imperialismo cultural do ocidente, opressão e silenciamento contra o povo negro, o neoliberalismo, os colonialismos internos e as demais formas de injustiças. Aliás a própria filosofia africana, ela nasce com a ideia de uma filosofia de combate que ao mesmo tempo se tornou uma filosofia de (auto) afirmação.

A filosofia ubuntu que apresentamos aqui, ela expressa duas coisas, a primeira é este retorno crítico ao passado histórico e cultural africano, evidenciando de um lado uma das várias cosmovisões/cosmopercepções que o continente possui, e, do outro lado, partir delas, refletir sobre paradigmas filosóficos existentes no interior delas. E segundo ela expressa o perigo que este mesmo passado enfrenta, que é de desaparecer por conta desta hegemonia imperial ocidental. Isto porque ao colocar o ubuntu dentro de uma categoria de análise em relação a realidade africana, constata-se que mesmo nos lugares onde se tinha começado a implementar os seus princípios de modo a curar as feridas coloniais e tornar o ubuntu como um modelo de vida, estas mesmas ideias fracassaram, e nesses lugares impera a lógica de racionalidade ocidental. Contudo, o ubuntu como paradigma e categoria de pensamento: (i) reflete não apenas resistência ao apagamento que a África vem sofrendo, mas também, e sobretudo, a busca desta identidade cultural, que reflete valores os quais são convocados para refletir a contemporaneidade africana; (ii) ajuíza uma forma de vida a qual questionamos se ainda existe e, se existe, como é que ela tem sobrevivido dentro das logicas hegemônicas que parecem dominar as sociedades africanas; (iii) conjetura também um dever ser. Os seus paradigmas e valores são comumente convocados, ou para refletir sobre a nossa condição atual, ou para servirem de modelo a mesma condição através das barreiras da normatividade e injustiça epistêmica; (iv) finalmente, o ubuntu é aqui também convocada como alternativa crítica a racionalidade moderna ocidental.

Para terminar esta breve apresentação, recordamos em primeiro lugar que, Achile Mbembe, em seu livro *a crítica da razão negra*, ao analisar o passado histórico africano, mostra que a cultura ocidental e sobretudo a imposição cultural desta em relação a África, deixa consequências, delas advém, não só na África, mas em todo o mundo onde esta lógica hegemônica se inseriu, inclusive no próprio ocidente, deixou uma crise sem precedentes que justifica a necessidade de uma purificação da memória histórica e epistêmica. Segundo, para Mbembe, a *alteridade impossível e o pensamento hegemônico* são fatos sobre os quais o mundo olha para África sempre com desconfiança [quando falamos de África, pensamos igualmente sobre os vários contextos pós-coloniais, que como África permaneceram subjugadas] e, como alternativa o autor supracitado pergunta sobre o que teríamos a oferecer.

O que teríamos a oferecer num contexto em que a Europa deixou de ser o centro? Para Mbembe este fato torna-se interessante numa época que a África foi durante séculos desqualificada. Porém, este momento de crise, pode por um lado, como afirma Mbembe, trazer-nos alegria, e por outro, pode nos colocar em profundas crises, dúvidas e incerteza e sobretudo angústia. Mas o que se têm de proveitoso, segundo Mbembe, não obstante as dúvidas e incertezas, é que este cenário se abre para uma forma crítica de pensar. Em uma resposta um tanto quanto e aparentemente precipitada, mas que acreditamos ser no presente trabalho um caminho contra a alteridade impossível e ao pensamento hegemônico, no que tange a África, é a *intersubjetivação e o intermuntu* (Castiano, 2010-2020). Por fim, as reflexões críticas sobre os vários paradigmas fundantes nas diversas culturas africanas, exigem do pensamento africano contemporâneo uma condição de possibilidade sobre a verdade, seja ela ontológica ou histórica. Contudo, sempre baseada epistemicamente numa atitude de *juízo refletido e equilíbrio reflexivo*.

SEÇÃO I

ENTRE A *TRADIÇÃO E MODERNIDADE*: A CONSTRUÇÃO DA DIFERENÇA A PARTIR DE PROCESSOS DICOTÓMICOS

O Contexto I

O processo que vai desde a colonização até a luta pelas independências, estas últimas representadas pelos movimentos nacionalistas, produziu várias representações de cunho epistemológico (pré-lógico, intuição, emoção), assim como ontológico (ser, corpos racializados). E a história nos mostrou que essas representações não só foram desencadeadas pelos colonizadores, mas foram também (re)produzidas pelos colonizados. Este processo de colonização, concebeu a emoção como fazendo parte da “primitividade”, da proto-história, das primeiras sociedades/civilizações e as “sociedades modernas” como que isentadas de emoção e supostamente caracterizadas pela racionalidade (decorre disso a dicotomia entre o tradicional e o moderno). O presente trabalho visa fazer uma leitura de como a Europa e a África, produziram discursos ligados a corpos e emoções, por vezes sustentados por um viés estereotipado do outro. Todo o processo de colonização em África influenciou ou se impôs como elemento catalisador para o que a África é hoje. Facto que a análise que se quer empreender poderá ajudar a compreender e a fazer jus a uma leitura sociológica africana sobre os corpos e emoções hoje. Esta análise abre possibilidades, por exemplo, de compreender os atuais movimentos sociais, as minorias que se engajam nas suas lutas não só pela emancipação, mas também pela busca de direitos iguais e de respeito pelas diferenças.

O COLONIALISMO COMO UM DISCURSO DE PRODUÇÃO DE INFERIORIDADE EPISTEMOLÓGICA E ONTOLÓGICA

“Existe uma zona de não ser, uma região extraordinaria-

mente estéril e árida, um declive essencialmente despojado, onde um autêntico surgir pode ter origem.” Francis Fanon

As configurações históricas do século XIX e XX, predominantemente caracterizadas pela incursão colonial em África, acentuaram a divisão do mundo em duas partes totalmente distintas, o das nações civilizadas e o mundo dos selvagens /primitivos. Neste contexto, as culturas africanas pré-coloniais foram logo taxadas como pseudoculturas próprias de seres primitivos, destituídos de qualquer capacidade intelectual e reflexiva. Em relação a este aspeto, Hallen (2002) no seu livro, *A short history of African Philosophy*, afirma que,

(...) social anthropology and religious studies were one in claiming that Africa’s cultures are essentially traditional (often with a capital “T”) in character, and that when it comes to characterizing the African intellect, mentality, or modes of thought, the most appropriate terms are “precritical,” “prereflective,” “protorational,” “prescientific,” “emotive,” “expressive,” “poetic,” and so forth. Of course, all of this did not do much for the early proponents of African academic philosophy. Indeed, as the discipline defined by the Western canon as preeminently reflective, critical, and rational (as contrasted with “emotive,” etc.), African modes of thought seemed diametrically opposed to those most clearly valued and enunciated by philosophy as an intellectual exercise. (Hallen, Barry, 2002:17)

Entretanto, criou-se um antagonismo extremo de padrões de pensamento e desenvolveu-se uma política de não humanidade, onde mobilizou-se antropólogos, missionários, para esse empreendimento. Negar a humanidade aos outros significava ao mesmo tempo atribuir-lhes categorias intuitivas, emocionais. A lógica e a cosmovisão do mundo, os seus sistemas de pensamento que incluíam o modo de vida dos seus povos não foram atribuídos nenhum valor humano e foram relegados à primitividade. Na verdade, a invenção de uma categoria emotiva coincidia ou se confundia essencialmente com a atribuição de uma categoria de inferioridade ontológica ao homem africano.

Com a descoberta da América e da África, e conseqüentemente com o

início da dominação colonial, o homem dito selvagem/primitivo tornou-se objeto e o civilizado sujeito. E é este que toma as rédeas do processo de civilização daqueles primeiros. Na invenção de África, não estiveram presentes razões essencialmente humanas, mas sim ideias de dominação de um homem sobre o outro, em nome de uma pretensa superioridade e dominação. E a dominação reduziu o ser africano histórico e cultural que era, para um ser a-histórico e a-cultural. Por isso que se inventou o conceito de civilização. Como afirma Mbembe “A noção de ‘civilização’ (...) autoriza a distinção entre o humano e aquilo que não é de todo ou não é ainda suficientemente humano, mas pode transformar-se nisso através da roupagem adequada”(MBEMBE, 2004, p.154-155)

A própria ideia de colonização reveste-se de uma camuflagem e de uma linguagem dócil no séc. XIX, apresentando-se como algo positivo e necessário. Para a Europa colonizar significava “libertar o negro da pobreza, da escravatura, etc”; entretanto, colonizar coincidia com um ato humanístico. Este processo significava libertar o negro do paganismo e da ignorância. O missionário por exemplo, concebia-se como “alguém com convicções fortes, e que tem <verdades> a levar aos outros homens, povos e culturas. E em nome das suas verdades ele intima os outros a abandonarem as suas crenças e práticas culturais inerentes.” (Ngoenha, 2011, p.110). Mas, os missionários também participaram de forma afincada na negação africana, punha-se como missão não apenas de instituir ou converter os africanos à fé cristã, mas sobretudo participar, sob a capa da evangelização, de processos políticos, favorecendo a ascensão hegemónica da Europa e a dominação das terras africanas. O missionário, como um dos agentes do colonialismo, “devotou-se com sinceridade aos ideais do colonialismo: a expansão da civilização, a disseminação do cristianismo e o avanço do progresso europeu” (Mudimbe, 2013, p.70).

Portanto, está máscara humanista tão cedo caiu, na verdade o colonialismo pode se resumir como pseudo humanismo. No seu *discurso sobre o colonialismo* Aime Cesaire afirma que a colonização não pode em momento algum ser confundido com evangelização, filantropia e muito menos como extensão do direito, como se tentou fazer. Ela no fundo pode ser resumida por pilhagem, fruto de um capitalismo selvagem desencadeado pela Europa. Há de facto, uma distância enorme entre colonizar e civilizar. Desti-

tuir o homem dos seus direitos fundamentais, reduzi-lo a simples animal que não se move para além da intuição, reflete esse falso humanismo, aliás, como se pode perceber o colonialismo se mostrou como um discurso retórico para permitir a pilhagem de África.

Em todo este processo houve, como diria Meneses, uma espécie de “construção de diferença por processos legais” (Meneses, Paula, 2010, p.68). Meneses ao discutir sobre esta construção da diferença por vias legais, tem como exemplo o Moçambique colonial, afirmando que houve uma espécie de invenção jurídica da figura do indígena. Afirma ainda que “a implantação do Estado Novo inaugura-se com a promulgação da primeira versão do estatuto do indigenato, que defendia, sem compromisso, a inferioridade jurídica do indígena e consagra o seu estatuto de não-cidadão.”(Ibidem, p.84). Impunha-se nas colónias, a partir desse corpo legal inventado, a transição do indigenato para um estatuto de cidadão europeu, a partir de um processo de assimilação. Este processo leva a um desejo deste de embranquecimento e fomenta relações sinuosas caracterizadas, de um lado de dependência em relação aos colonizadores e de desprestígio em relação aos conterrâneos.

O colonialismo autorizou nas suas ações relações de violência, exercidas sobre os corpos, a cultura, o conhecimento, o espaço geográfico, isto é, sobre a cosmovisão do colonizado (Boaventura e Meneses. 2005). Portanto, é a partir dessa política de diferença que nasce a questão da segregação racial, e a imagem do indígena em oposição a figura do civilizado/europeu reafirma também a questão dicotómica produzida pela estrutura colonizadora. E para Mudimbe (2013), estas bifurcações assentam numa lógica comum que é de produzir sociedades, culturas e seres subalternos e marginais, relegados a condição de primitividade.

ALGUMAS PERSPETIVAS EUROCÊNTRICAS DA NEGAÇÃO À HUMANIDADE DO HOMEM AFRICANO

As figuras autorizadas a falar da África na Europa, particularmente no séc. XIX, aparecem como especialistas da África, e são nomeadamente, viajantes exploradores, antropólogos, missionários, historiadores entre outros. Nesta época a produção intelectual sobre África se mostra cada vez mais cres-

cente em jornais e revistas. E a *imagem da África* dada por estes especialistas variava em função dos atores, podia apresentar-se, por um lado, de forma rigorosa, amável, objetiva, assente em observações exatas, e de outro lado, de forma superficial, simplista e grotesca, imbuída de preconceitos. (M'Bokolo, Elikia, 2011,p.278)

Nesta segunda perspetiva, a imagem de África e dos africanos foi relegada ao nível da irracionalidade e da inferioridade racial. Defendeu-se em escritos a inexistência, ou incapacidade do africano empreender um sistema de pensamento. Numa clara demonstração dos estereótipos, falando sobre África e sobre africanos, David Livingstone (apud M'Bokolo, 2011, p.278) afirmava: “A população está mergulhada no mais baixo estado de degradação simultaneamente mental e moral, a um ponto tal, que é impossível aos cristãos dos nossos países formar uma ideia precisa da dimensão das trevas em que se encontram mergulhados os seus espíritos”. Nota-se uma atribuição de capacidades mentais inferiores aos africanos e de uma realidade tenebrosa que se reflete na ignorância. Sabe-se que Livingstone para além de médico, era aventureiro e explorador, passou quase toda a sua vida a percorrer a África austral e central, deve-se a ele e muitos outros como Mungo Park ou Heinrich Barth, os relatos sobre a África. Em contrapartida, os escritos dos exploradores, foram em muitos casos usados como matéria-prima pelos cientistas ou intelectuais para fundamentarem as suas ideias. Em Kant, no séc. XVIII, houve um profundo preconceito racial, ao defender “que os indígenas americanos e os negros são espiritualmente inferiores dentro da espécie humana” (Makumba, 2014, p.43).

Kant, esboça uma hierarquia a partir das categorias raciais e mentais, as quais umas são mais elevadas que as outras, fazendo sobretudo observações depreciativas em relação a determinados povos. Nos seus escritos sobre *as observações sobre o sentimento do belo e do sublime: ensaio sobre as doenças mentais*, Kant afirmava que:

Os negros da África não possuem, por natureza, nenhum sentimento que se eleve acima do ridículo. O senhor Hume desafia qualquer um a citar um único exemplo em que um negro tenha demonstrado talentos, e afirma: dentre os milhões de pretos que foram deportados de seus países, não obstante muitos deles terem sido postos em liberdade, não se encontrou um único

sequer que apresentasse algo grandioso na arte e na ciência, ou em qualquer outra aptidão; já entre brancos, constantemente arrojaram-se aqueles que, saídos da plebe mais baixa, adquirem no mundo certo /103/ prestígio, por força de dons excelentes. 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. A religião de fetiche, tão difundida entre eles, talvez seja uma espécie de idolatria, que se aprofunda tanto no ridículo quanto parece possível à natureza humana. A pluma de um pássaro, o chifre de uma vaca, uma concha, ou qualquer outra coisa ordinária, tão logo seja consagrada por algumas palavras, tornam-se objetos de adoração e invocação nos esconjuros. Os negros são muito vaidosos, mas à sua própria maneira, e tão matraqueadores, que se deve dispersá-los a pauladas. (KANT, 1993, p.75-76)

Nota-se uma profunda banalização não apenas das categorias epistemológicas e ontológicas, mas de todo *ethos* sociocultural do homem africano. Se o negro não se encontra a oferecer teatralidade pelas suas características irrisórias, está dentre aqueles que nunca produziram ou contribuíram efetivamente nada para a humanidade. Mas, o discurso sobre a raça segundo Hernandez (2005, p.134), foi estreado por Gobineau, tido como um dos maiores teóricos do racismo no século XIX, defendia uma divisão racial distinta e desigual entre as espécies humanas, fazia parte desta divisão as seguintes categorias raciais: negra, amarela e branca. Esta distinção para Gobineau era na sua essência hereditária e o ser negro era o mais inapto e ocupava o lugar mais baixo. Disso decorre todo o discurso que da prerrogativa a Europa de colonizar e “civilizar” o homem africano.

Tal como Kant e outros, Hegel desenvolveu suas ideias baseadas em pressupostos falsos da irracionalidade da pessoa africana/do negro. Os preconceitos de Hegel sobre a África e os africanos/negros, podem ser encontrados na sua obra *A filosofia da história*, para este a história é movida a partir do espírito por excelência, isto é, da razão. E a África é destituída do movimento histórico, ou seja, da manifestação do espírito/da razão. Desta feita, Hegel põe em causa a racionalidade negra africana, e sendo estas sociedades destituídas de razão são conseqüentemente destituídas de cultura e civilização.

Hegel, fundamenta geograficamente a história universal, mostrando que ela se manifesta pela autoconsciência dos povos, em que a ideia do espí-

rito se encontra presente. E como nem todos os povos têm consciência de si e da sua liberdade acreditava, no entanto, que existiam regiões do globo que devem ser excluídas da história universal, como são os casos de regiões frígidas e tórridas que segundo Hegel são regiões a-históricas, isto é, não são adequadas para povos históricos. Nessas regiões o ser humano está permanentemente voltado para a natureza, daí a não possibilidade do desenvolvimento histórico. O verdadeiro palco da história universal, são as zonas temperadas. Portanto, o Norte é a terra fértil para o desenvolvimento da história universal, enquanto no sul a estrutura da natureza se individualiza. (Hegel, 1999, p. 73-74)

Hegel divide a África em três partes, a primeira que se situa ao sul do Saara, que a concebe como a África propriamente dita, a segunda parte se situa ao norte do deserto, a qual Hegel denomina de África europeia, a terceira é a região pluvial do rio nilo. Sobre a primeira parte da África, ou seja, a África propriamente dita Hegel nos diz o seguinte:

...essa África propriamente dita ficou fechada para o resto do mundo, é a terra do ouro, voltada para si mesma, a terra-criança que fica além da luz da história autoconsciente, encoberta pelo negro manto da noite. Sua incomunicabilidade não decorre apenas de sua natureza tropical, mas também – e essencialmente- de sua constituição geográfica. (Hegel, 1999, p.82-83)

Esta abordagem de Hegel sustentada em relatos de viajantes e missionários, mostra o seu total desconhecimento da realidade cultural e social da África, aliás, ele próprio admite a dificuldade de comunicabilidade com os povos do sul de Saara. Este desconhecimento de Hegel em relação a cosmovisão cultural e social africana, levou-o a caracterizar o homem africano de forma totalmente errada e equivocada. Ao caracterizar o homem africano afirma Hegel que:

a principal característica dos negros é que sua consciência ainda não atingiu a intuição de qualquer objetividade fixa, como Deus, como lei, pelos quais o homem se encontraria com a própria vontade, e onde ele teria uma ideia geral de sua essência. Em sua unidade indiscriminada e compacta, o africano ainda não chegou a essa distinção de si como indivíduo e de sua generalidade essencial

(...), o negro representa (...) o homem natural, selvagem e indomável. Devemos nos livrar de toda reverência, de toda moralidade e de tudo o que chamamos sentimento, para realmente compreendê-lo. Neles, nada evoca a ideia do carácter humano. (Hegel, 1999, p.84)

Podemos perceber nas entrelinhas dos seus escritos, que foi através dos *extensos relatórios dos missionários* que Hegel construiu toda ideia estereotipada sobre a África e sobre os africanos. Toda esta discussão empreendida por Hegel tende a justificar o distanciamento que o mesmo dá a África e aos africanos do movimento histórico universal. Para ele em África nada se forma e se desenvolve, e tudo que porventura tenha-se devolvido nela pertence a asia ou a europa. Lucien Levy Bruhl (O filósofo e sociólogo francês) em obras famosas, como *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, e *A mentalidade primitiva*; foi também defensor de uma tal inferioridade mental primitiva. Os seus trabalhos pretendem examinar e determinar a orientação da mentalidade primitiva, mostrando quais informações ela dispõe e como adquire e faz o uso delas. Faz uma descrição dos hábitos mentais do primitivo e mostra como esses hábitos são diferentes dos hábitos mentais ocidentais. Portanto eleva os seus discursos a um nível comparativo entre duas cosmovisões diferentes e querendo autoafirmar uma em detrimento da outra. Esta abordagem leva-o a esboçar duas formas de pensamento distintas: o pensamento lógico e o pré-lógico. Enquanto a mentalidade Ocidental baseia-se em pressupostos lógicos, a mentalidade não ocidental é essencialmente mítica. Para resumir a sua cosmovisão em relação a sociedade africana Lévy Bruhl, na sua obra *A mentalidade primitiva*, cita um missionário de nome X. H. Bentley nos seguintes termos “O africano, negro ou banto, não pensa, não reflete, não raciocina, caso possa dispensar-se disso. Ele tem uma prodigiosa memória, tem grandes talentos de observação e imitação, muita facilidade de falar, e demonstra boas qualidades. Pode ser benevolente, generoso, amável, desinteressado, devorado, fiel, bravo, paciente e perseverante. Mas as faculdades de raciocínio e de invenção permanecem dormentes. Ele compreende facilmente as circunstancias atualmente presentes, adapta-se a elas e as atende, contudo, elaborar um plano seriamente, ou induzir com inteligência – isso está acima deles” (Lévy Bruhl, 2008, p.15-16 apud X.H.Bentley).

Se o homem moderno age de acordo com princípios lógicos, o homem

primitivo, conseqüentemente, é dominado por representações coletivas associadas a natureza, destituído de qualquer representação lógica. Portanto como podemos perceber, a teoria do pré-lógico compara dois *ethos*, dois sistemas distintos de pensamento, e tentando compreender um (não ocidental) a partir de outra categoria de pensamento (ocidental). Não obstante posteriormente Bruhl ter suavizado as suas ideias sobre o pré-lógico, a ideia assente na comparação e na inferioridade de outras cosmovisões esteve presente nos seus textos.

Em todas as abordagens apresentadas está presente a ideia dicotômica que destacamos anteriormente, esta dicotomia apresenta-se como forma de distinção, comparação entre realidades diferentes com objetivos claros de subalternizar ou marginalizar o outro a partir de conceitos de inferioridade epistemológicas e ontológicas. Se este ser o outro não se apresenta como pré-lógico ou emotivo, apresenta-se como um ser que só pode ser compreendido corporalmente ou racialmente inferior.

LUTAS PELO RECONHECIMENTO

“É um facto que os Brancos se consideram superiores aos negros. É também um facto que alguns Negros querem demonstrar aos Brancos, custe o que custar, a riqueza do seu pensamento, o igual poder do seu espírito.” (FANON, 1975, p.26)

Em consequência a imagens sobre África e sobre africanos produzido pelo ocidente, especialmente no séc. XIX, emergem manifestações generalizadas a partir da literatura negra, de África, da América e de algumas partes da Europa, com o objetivo de defender a personalidade negra, buscando a liberdade e reconhecimento a partir da reabilitação da imagem da pessoa negra. Assim surgem movimentos como Harlem renaissance, a negritude, o socialismo africano, o *consciencismo*, o humanismo africano e o pan-africanismo, que se desenvolvem e se disseminam por toda a parte, e por vezes reproduzindo os mesmos discursos que tentaram lutar contra. (Makumba, 2014, Hernandez, 2005)

Entretanto, o estatuto de inferioridade atribuído ao negro, levou-o a

produzir desde sempre o discurso de autoafirmação da sua humanidade, e busca no passado africano elementos que testemunham essa humanidade, como a cultura, a tradição, a história, etc. Aliás, o discurso dos movimentos pró-africanos procura um lugar de identidade que é a África. Como afirma Mbembe, os negros “para consagrar a sua africanidade, foi proposto que (...) regressassem pura e simplesmente a África, pois o espaço geográfico africano constituiria o lar natural dos negros, que viviam numa condição de exílio, sobretudo aqueles que a escravatura teria afastado de África” (Mbembe, 2004, p.161). O processo de luta pelo reconhecimento assente na busca pela liberdade e pelos direitos iguais, decorre inicialmente através de congressos e conferências, organizados por intelectuais africanos e afroamericanos. O que mobiliza esses intelectuais africanistas é a sua condição de oprimidos, decorrente do processo de transformação da sua pessoa em corpos de exploração e em sujeitos de raça que metaforiza a sua inumanidade.

Sob ponto de vista histórico o discurso sobre o reconhecimento foi empreendido por Hegel na sua obra *Fenomenologia do espírito*, ao abordar a dialética sobre *o senhor e o escravo*. Este concebe a história como luta pelo reconhecimento.

Hegel entendia que os seres humanos assim como os animais, possuem necessidades naturais e desejos de objetos que lhes são exteriores, tais como comida, bebida, abrigo. Mas, o homem distingue-se dos animais porque, além disso, ele deseja o desejo dos outros homens, ou seja, ele quer ser “reconhecido”. Em primeiro, quer ser reconhecido como *ser humano*, isto é, um ser com um certo valor e dignidade. Este desejo de reconhecimento leva inicialmente dois guerreiros primordiais a apostarem as suas vidas numa batalha de morte para que o outro “reconheça” a sua humanidade. A relação *senhor-escravo* nasce quando o receio natural da morte leva um dos guerreiros à submissão. Fukuyama, ao interpretar Hegel, no que concerne a luta pelo reconhecimento afirma:

as pessoas creem que tem um determinado valor e, quando os outros as tratam como se fossem inferiores, elas experimentam a emoção de ira. Inversamente, quando as pessoas não conseguem viver à altura do seu próprio sentido de valor, sentem vergonha, e quando são corretamente avaliados à medida do seu valor, sentem orgulho.

O desejo do reconhecimento e as inerentes emoções de ira, vergonha e orgulho constituem elementos da personalidade humana que são cruciais para a vida política. De acordo com Hegel, o desejo de ser reconhecido como um ser humano digno conduziu o homem, no início da história, a uma sangrenta batalha mortal pelo prestígio. O resultado desta batalha foi uma divisão da sociedade humana numa classe de senhores, que se dispunham a arriscar as suas vidas, e numa classe de escravos, que cederam ao receio natural da morte. (...) o escravo, evidentemente, não era de forma alguma reconhecido como um ser humano. (...) o reconhecimento basicamente desigual entre senhores e escravos é substituído pelo reconhecimento universal e recíproco, em que cada cidadão reconhece a dignidade e a humanidade de todos os outros e em que essa dignidade é, por sua vez, reconhecida pelo estado através da garantia de *direitos*. (Fukuyama, 1999, p.18-19)

Entretanto, o que move a história é a luta pelo reconhecimento, e o reconhecimento não é tanto pela busca ou florescimento material, e sim pelo reconhecimento do estatuto social e da dignidade do homem. Os negros lutavam, usando as palavras de Hegel, pelo reconhecimento universal e recíproco, queriam ser antes de mais reconhecidos como ser humanos dignos de direitos como os outros. Por isso que “...a relação entre o senhor e o escravo a um nível doméstico encontra uma réplica natural ao nível dos estados, em que todas as nações procuram o reconhecimento e se envolvem em sangrentas batalhas pela supremacia. O nacionalismo, uma forma moderna, mas ainda não totalmente racional, de reconhecimento, tem sido, nos últimos cem anos, o veículo da luta pelo reconhecimento e a fonte dos intensos conflitos deste século.” (Fukuyama, 1999, p.21)

Daí que se empreenderam várias lutas quer no interior de África, assim como na diáspora, com o único objetivo de busca pela liberdade e reconhecimento. Vários grupos sociais, africanos, afro-americanos, e diferentes nações africanas se impuseram contra a ideologia ocidental e combateram para salvaguardar as suas dignidades.

Atualmente fala-se de políticas de reconhecimento, orientando-se muitas vezes pelo legado dos movimentos nacionalistas e diferentes grupos que durante o processo histórico empreenderam lutas pela liberdade e pelos direitos iguais. As lutas contemporâneas pelo reconhecimento manifestam-se em

grupos minoritários e subjugados, associando-se muitas vezes com a questão da identidade. Quando algumas identidades de grupos não são reconhecidas, eclode à partida uma luta dessas identidades inferiorizadas para o seu reconhecimento. Para Habermas (1994, p.127), as manifestações envolvendo “Feministas, minorias nas sociedades multiculturais, pessoas a lutar pela independência nacional, e regiões outrora colonizadas pedindo a igualdade das suas culturas a um nível internacional” demonstram reivindicações quer pelo reconhecimento das identidades culturais assim como pelos direitos iguais. E Habermas acrescenta ainda afirmando que “ o feminismo, o multiculturalismo, o nacionalismo e a luta contra a herança eurocêntrica do colonialismo são fenómenos relacionados...relacionam-se no sentido em que as mulheres, as minorias étnicas e culturais, as nações e as culturas se defendem contra a opressão, a marginalização e o desrespeito, e assim lutam pelo reconhecimento das identidades coletivas, quer no contexto de uma cultura majoritária quer dentro da comunidade dos povos.” (Ibidem, p.134, 135)

Porém, a interculturalidade, o multiculturalismo, etc. tem sido um dos pontos acessados para compreender a questão da luta pelo reconhecimento e a necessidade de políticas que possam promover não apenas a liberdade e igualdade mútua, mas sobretudo a aceitação de diferenças. Tylor, ao discutir a política de reconhecimento entende que “a projeção de uma imagem do outro como ser inferior e desprezível pode, realmente, ter um efeito de distorção e opressão, ao ponto de essa imagem ser interiorizada. Não é só o feminismo contemporâneo, mas também as relações raciais e as discussões sobre o multiculturalismo, que se fundamentam na premissa de que a recusa de reconhecimento pode ser uma forma de opressão.” (Tylor, 1994, p.57)

Entretanto, a subjugação ou inferioridade leva a uma imagem incapacitante/ auto-depreciativa das suas vítimas, é o exemplo dos indígenas e dos povos colonizados. Por isso o discurso da necessidade do reconhecimento do outro como ser humano, todavia, não basta o reconhecimento de igualdade de dignidade do homem, mas é essencial e necessário uma luta pela identidade e pela diferença, isto é, permitir a diferença (identidade) e o reconhecimento (dignidade humana).

O PAN-AFRICANISMO E A NEGRITUDE: A REPRODUÇÃO

DE DISCURSOS DE INFERIORIDADE EPISTEMOLÓGICA E ONTOLÓGICA

De vários movimentos pró-africanos/africanistas de luta que apontamos anteriormente, abordaremos dois, o pan-africanismo e a negritude, tentando perceber como é que dentro desses movimentos se desenvolveram discursos de inferioridades epistemológicas (emotividade) e ontológicas (corpos racializados). O primeiro surgido na América, liderado pelos afrodescendentes como: Alexander Krummel (1819-1898), W. E. B. Dubois (1868-1963), Booker Washington (1856-1915), Marcus Garvey (1887-1940), e Edward Blyden (1832-1912); o segundo também criado na diáspora, concretamente em Paris, era liderado por intelectuais africanos, nomeadamente, Aimé Césaire (1913-2008), Léopold Senghor (1906-2001), Léon-Gontran Damas (1912-1978) e foi concebido como movimento cultural no seu primeiro momento e político posteriormente. Como afirmamos anteriormente, as lutas em prol da libertação e igualdade dos africanos, empreendidas na África e na diáspora dão origem a vários movimentos, como é o caso do pan-africano que surgiu entre os anos de 1900 a 1935. A questão da raça é retomada, não somente como problema/ causa da segregação racial como afirmava Du Bois (1999, p.64), “O problema do século XX é o problema da barreira racial – relação das raças mais escuras com as raças mais claras nas Ásia e na África, na América e nas ilhas oceânicas.”; Mas também como um instrumento de luta a partir da autoafirmação e resignificação da ideia da raça.

Porém, apesar de ter sido uma invenção europeia com o objetivo de colonizar e civilizar, ela foi resignificada e reproduzida muitas vezes seguindo a mesma lógica sobre a qual ela foi criada pela Europa. Se de um lado a raça foi usada como justificação biológica para a colonização do homem africanos, de outro, ela foi resignificada para identificar uma solidariedade racial comum. Para Hernandez (2005):

A categoria raça é também “...uma categoria histórica, social e localmente enraizada, e ao mesmo tempo que é reproduzida também é reinterpretada e readaptada apresentando-se de formas diversas, quer no âmbito do discurso quer em outras facetas, mantido o princípio de que ela é o elemento ordenador capaz de conferir uma identidade a um continente caracterizado pelas heterogeneidades. Em apoio a essas características faz sentido desta-

car que os discursos pan-africanos gerados em torno da raça como elemento ordenador das ideias, dos fatos e dos acontecimentos abrangem suposições, sentimentos, esperanças, necessidades, aspirações e interesses dos negros como reação ao preconceito e à discriminação, encaminhando novas formas de se autodefinição.” (Hernandez, 2005, p. 138, 139)

É importante dizer que os movimentos surgidos na segunda metade do séc. XIX, como o pan-africanismo, surgiram com propósitos de reabilitar o negro. Não obstante, o movimento pan-africano tendo-se manifestado em vários cantos, ele fez-se sentir com maior força nos Estados Unidos, lutando pela abolição da escravatura, contra o segregacionismo gritante que se vivia nos Estados Unidos, contra a situação desumana em que o homem negro se encontrava.

A negritude, por sua vez, surge entre estudantes africanos em Paris, sob influência de movimentos pro-africanos, sobretudo do movimento afro-americano Harlem Renaissance. Neste percurso a negritude se concebe e gravita sob dois aspetos, como movimento cultural e político. Como movimento cultural a Negritude é marcada polos movimentos poéticos e literários que permitem o encontro dos grandes expoentes da negritude, nomeadamente, Césaire, Damas e Senghor; e como político é associado a uma conceção instrumental das ideias iniciais da negritude. Tornando-a antirrevolucionária e extremamente contrária aos interesses africanos, ela é acusada de articular um jogo neocolonial. É também associado ao facto de Senghor um dos fundadores da negritude ter-se tornado chefe do Estado, abrindo espaço ao aprofundamento e aplicação políticos dos conteúdos da negritude (CARRILHO, 1975).

A negritude como movimento reivindicou primeiro a questão da liberdade, da objetivação do homem africano, da humanidade, e num segundo momento a questão racial. A busca ou luta pela liberdade nasce pela violência da qual o homem negro foi objeto. A ideia da negritude, como conceito, surge com Aimé Césaire. No seu *Cahier d' un retour au pays natal*, publicado em 1939 introduz dois novos conceitos fundamentais que sustentam o discurso da identidade africana. O primeiro desses conceitos foi “negritude”, Césaire usa a palavra *negritude* para transmitir a ideia de dignidade, personalidade ou humanidade, dos negros. O segundo conceito é apreendido pela palavra

“retorno”. A ideia de “retorno” intimamente relacionado com a ideia de “negritude” sustenta a dignidade, a personalidade ou a humanidade, dos negros a partir da sua historicidade africana; (Masolo, 1994, p.1) O contexto de escravidão e de segregação racial tornou necessário a solidariedade social e racial entre os negros afro-americanos. A solidariedade foi usada como arma para combater a cultura eurocêntrica. E o “Retorno à terra natal” de Césaire apresentava-se como uma ligação simbólica entre todos os povos negros, transmitindo a ideia de origem comum.

A ideia da negritude, ao mesmo tempo que carrega uma concepção de luta pela dignidade humana, retoma ou reproduz o discurso eurocêntrico racista; isto é, a negritude da mesma forma que se torna força de querer reivindicar uma personalidade específica, na mesma proporção caracteriza racialmente o homem negro. Como diria Sartre, o movimento da negritude revela-se como um racismo anti-racista.

Uma epistemologia de emoção, na negritude, é desenvolvida por Senghor, quando empreende um discurso dicotômico em relação as categorias humanas entre os africanos e europeus. A sua célebre afirmação “a emoção é negra, como a razão é helénica” resume essa bifurcação. Se o que está no centro é o conceito da razão, capaz de criar uma grande divisão entre o civilizado e o não civilizado, o lógico e místico, então Senghor abre mão em afirmar que a razão negra ou africana se reveste na não civilização e no misticismo. Para Senghor apud Carrilho (1975, p.110, o homem africano “não vê o objecto, sente-o... é na sua subjetividade, na linha dos órgãos sensoriais que descobre o outro...”; Senghor fala da sensibilidade emotiva, como sendo característica do homem negro, se quisermos compreendê-lo temos que penetrar na sua alma, nas suas emoções. Portanto, “a operação mais grave em que caiu a Négritude é a de considerar distribuídas quase geograficamente as características da razão: razão analítica na Europa, razão intuitiva na África.” (CARRILHO, 1975, p.111-112.)

Os discursos dicotômicos, tradição e modernidade, primitivo e moderno, emotivo e racional, dominam nos dois lados em todo o percurso colonial. A grande deficiência dos movimentos nacionalistas, dos grupos minoritários, dos movimentos sociais (hoje), é de falta de um projeto emancipatório, reproduzindo sempre discursos essencialistas, e segregacionistas, empreendendo

nas suas lutas contra subalternização e marginalização outras formas de subalternização e marginalização.

SECÃO II

INTERFACES PARADOXAIS ENTRE A DESOBEDIÊNCIA E A “NORMATIVIDADE EPISTÊMICA”

Apresentação

Como lidar com um modo de pensar secular que ao longo da história do pensamento científico e filosófico colocou o Pensar e o Ser africano à margem dos cânones da razão universal? Nossa asserção é de que a principal característica de qualquer saber filosófico é o pensamento, saber lidar com a normatividade epistêmica, justificação, racionalidade e razoabilidade é uma condição de possibilidade que permite qualquer povo produzir um pensamento com pretensão à verdade. A desobediência epistêmica deve ter sempre como fundamento uma injustiça epistêmica, qualquer que seja. O pensamento “africano brasileiro” é atualmente essa ponte necessária para minimização de uma injustiça hermenêutica secular, através de um diálogo intercultural formado por teias epistêmicas tecidas quase sempre entre as fronteiras de pensamento global e local. Um lugar de escuta Inter-Faceada.

O Contexto II

Quando nos propomos a pensar “o pensamento africano”, olhamos sempre em direção a um caminho que se situa entre o pêndulo da tradição e da modernidade {ou negação, ou aceitação da mesma}, a negação deduz-nos a juízos de valor e uma dialética argumentativa que tende a pretensão de verdade, asserções epistêmicas “algumas” vezes viciosas; contudo, tendo na maioria das vezes, intensamente, resultado em preposições que decorrem de inúmeros paradoxos que justificam a necessidade e urgência de pensar o “pensamento africano” na esfera entre a razão e a razoabilidade.

Estamos a caminho de um de uma “nova barbaria epistêmica”? Ou, estamos presenciando a segunda morte do Homem Africano ao colocar ló no centro da razão universal quando legitimado pelo Outro? A primeira questão que surge e necessitaria para uma resposta a questão acima é: a percepção generalizada de uma África homogenia pode demonstrar inúmeras conclusões

e ‘equivocidades’ sobre a África no que tange aos inúmeros esforços para um pressuposto de um premeditado projeto de desobediência epistêmica que ignore as particularidades do continente em alusão. Pois, por muito tempo o conceito de razão estava associado ao cartesianismo e outros símbolos de injustiças epistêmicas [ideia ocidental], colocando à margem outras formas de racionalidade ou “pluriversalidades” como a produção intelectual africana.

O pensamento global comprova, cada vez mais, que a razão caminha à braços com a razoabilidade, a racionalidade do ponto de vistas da humanidade tende a ser uma escolha local e contextual que se globaliza, insere e exige do outro uma compreensão baseada numa alteridade possível, o pensamento “africano brasileiro” é atualmente essa ponte necessária para minimizar cada vez mais a razoabilidade do pensamento africano no geral, que se situa quase sempre entre as fronteiras de pensamento global (no meio do caminho).

Acreditamos que é necessário a partir deste debate entre as interfaces com a cultura afro-brasileira, abandonarmos os perigos de uma “única razão”, cujas variáveis racionais dependam cada vez menos dela, que funcionou ao longo da história como uma “umbrella” para o epistemicídio. Advertimos que, para compreendermos a problemática conceitual aqui abordado, é preciso ter presente que ela implica um certo grau de abstração. O homem racional é aquele que escolhe a ação necessária para a sua humanização, otimizando e maximizando a utilidade esperada, isto é, “escolher a ação com máximo de utilidade entre as várias escolhas possíveis” (MINGUEIS¹, 2017).

A razão da escolha justifica-se pelo exercício e pela necessidade de um agir comunicativo contextualizado ao comunitarismo africano que, embora particular, na sua linguagem científica, ela é universal como categoria de pensamento, na captação dos conceitos contextuais, gerando por si um diálogo pautado pela alteridade possível entre os sujeitos e intersujeitos [Intermuntu]; como proposta de argumento, é esta a relevância que pretende trazer o presente texto; sabendo que, por sua vez, o conceito tradição aqui pensado, é o de passagem de um testemunho {legado} de uma geração para outra, seja ela uma geração de conhecimento, de cultura, de religião ou de tecnologia. Importa referir que a ‘passagem testemunhal e epistêmica’ que denominamos

1 Inédito, Conferencia não gravada.

“tradição razoável” se situa entre o pendulo da tradição e modernidade no pensamento africano.

O método usado para a produção do presente texto foi a revisão e análise bibliográfica. Que consistiu na leitura das principais obras que sustentam o nosso referencial teórico e ajudaram a responder a hipótese de partida conjugada na nossa problemática. O inventário de estudos científicos sobre a matéria tem como suporte não apenas a bibliográfica citada no texto, mas é conjugada e corroborada pelas pesquisas feitas, coordenadas em diversos projetos e laboratórios de pesquisa em que o autor apresenta temáticas familiares as abordagens aqui feitas. Ademais, esta é uma pesquisa que continua, o texto apresentado é o um dos ensaios produzidos pelo autor que tem como objetivo final a produção de um livro, toda sugestão relacionada com possíveis incompreensões é bem-vinda.

O porquê de explicar a necessidade de fazer da Injusta histórica como vantagem epistêmica no sujeito falante africano?

A herança investigativa dos cétricos (neopirônicos) fez do conhecimento (como justificação) um ato de argumentar resultante de um trabalho árduo, tendo em conta que um bom entendimento sobre os argumentos contrários demanda conhecer os dois lados da moeda. O estudante (pesquisador) africano têm obrigatoriamente na sua iniciação investigativa uma literatura totalmente ocidental, esta desvantagem é o espólio de uma subjugação implantada para tornar o africano um infinito subalterno. Contudo, deve ser tomado hoje como um instrumento epistêmico muito forte para a construção de novas teses, sobretudo a reintrodução do conhecimento secular africano. Conhecer a literatura do opressor pode ter sido uma desvantagem histórica, mas é uma arma argumentativa relevante para a geração de intelectuais críticos que pretendam refazer a história e se colocar como interlocutores validos no mercado da credibilidade testemunhal que coloca os marcadores de credibilidade como principal balança de medição dialogal. Daí, é de adivinhar a irreversível luta para uma alteridade possível dentro das injustiças testemunhas perpetuadas historicamente. Por isso, é necessário fazer dos pensamentos subversivos pós-nacionalista ou pós-coloniais, não monólogos inter-raciais de um eterno discurso_Sul-Sul.

O Problema do Método

O caminho significa sempre um desafio contextual, “para pensar o universal, cada homem parte da sua situação específica, particular. Quem pensa o universo é sempre um homem singular, pertencente a um grupo particular, situado no espaço e no tempo” (NGOENHA, 2018, p.31). O Paradoxo da titânica e desnecessária busca pela legitimação da Filosofia África esteve sempre ligado a um dos mais problemáticos e atemporal dificuldade das ciências no geral, em particularmente da filosofia, o problema do método.

A concepção contextual é uma das pistas para repensarmos o problema acima referenciado, que para nós, não nos parece uma barreira epistêmica para (re)pensar o universo filosófico africano, pelo contrário, é um caminho necessário e relevante. Contudo, ignorar esta pista de abordagem que teve o seu apogeu na Etnofilosofia, seria ao menos relegar para o segundo plano o momento epistêmico da filosofia africana, que ponderamos apontar como “um” dos pontos fundamentais que marcam na filosofia global o pensamento africano na esteira da filosofia contemporânea.

A tese “da descolagem conceptual à descolonização” (CASTIANO, 2010, p. 171), contextualizada na obra *Referencias da Filosofia Africana* a partir do Crahay, pode nos remeter aparentemente a uma ideia de negação da filosofia ocidental, por um lado. Mas, por outro, esta tese inaugura e enriquece na contemporaneidade o debate sobre o pensamento africano, um problema essencial na abordagem da filosofia África, isto é, “uma ruptura radical entre a consciência reflexiva e a consciências sobre os mitos” (Ibidem, p. 173); [particularmente os mitos da ciência moderna].

A ruptura radical do ponto de vista da consciência africana, significa para estes autores um renascimento epistêmico, que não fica expostos as amarras dos métodos, uma intersubjetivação, que não significa apenas um debate sobre o problema do método, que de facto é o que está em jogo quando nos colocamos a pensar a legitimação da filosofia africana; ademais, ao percorrer o caminho epistêmico, não buscamos apenas o estatuto axiológico do pensamento africano colocado na sombra por muitos séculos, mas sim, o necessário caminho epistêmico do pensar sobre África e africanamente; pois, quanto ao

método, “Filosofia só vive com e em filósofos” (NGOENHA citado por CASTAIANO, 2010, p.172).

O Problema Epistêmico

Quando dizemos que a filosofia só vive com e em filósofos, não estamos falando de um elitismo filosófico à Platão ou Kant, mas sim de uma necessária categoria de pensar a filosofia africana dentro da sua dimensão e categoria de pensamento, seja ela em que campo de saber for. Percebemos assim, que a filosofia no contexto colocado, é um caminho paradigmático que nos oferece as duas consciências acima referenciadas, consciência reflexiva sobre os problemas contextuais e capacidade reflexiva sobre como enquadrar essas dificuldades do mundo da vida para localizarmos o “GPS” que nos possa dar pistas ‘de e para’ a resolução dos mesmos problemas filosóficos e existências. A epistemologia africana, é assim, (i) o momento cético de todo processo de conhecimento em busca de um saber que se quer útil, (ii) é a maturidade necessária para tomar uma posição, mas, sobretudo para suspender o juízo de valor naquilo que nós julgamos não ter respostas ‘satisfatórias’, (iii) é ruptura radical do ponto de vista da consciência reflexiva africana para uma alteridade possível.

Ora,

se me perguntassem o que essa coisa de **intermuntu** ou **Intersujeito**, eu diria ele é meu Ser africano e está condenado, tanto pela sua expressividade, tanto pelas suas condições e possibilidades continuais a construir o seu discurso, seja ele libertário ou identitário a partir de uma posição relacional não absoluta oferecida ou inspirada somente pela sua posição cultural. Desse discurso relacional, resultaria também que a sua forma de agir sobre o seu meio social, político, religioso, cultural e ambiental africano, seja também relacional. (CASTIANO, 2015: INÉDITO²).

A natureza do sociocultural africana é logicamente diferente do ocidental, daí que as perspectivas de análise, sobre a realidade estudada devem ter em vista o fato social que se localiza dentro de um evento histórico. Assim, os

2 Comunicação ministrada na Universidade Pedagógica, Moçambique, 2015.

instrumentos de análise apropriados a esta mesma realidade [experimento mental] são necessariamente contextuais. A complexidade identitária social e as formas de vida africana obrigam ao cientista social buscar uma abordagem mais acautelada com vista a evitar conclusões apressadas sobre certas temáticas. Como é o caso das relações entre ‘conhecimentos africanos e não africanos’. Daí a exigência de maior cautela na utilização dos instrumentos e conceitos de análise a realidade africana é uma condição necessária; as suas narrativas, ontologias, culturas e problemáticas que imperam por dentro de uma forma específica são fundamentais para uma boa análise de modo a condizer com as suas peculiaridades e complexidades nas problemáticas. Do epistêmico ao metodológico. Pensar é necessária, mas repensar é uma condição de possibilidade necessária para captar o espírito subjetivo e objetivo do sujeito africano, o *Muntu*.

Sobre a Racionalidade Universal: Téo-racionalidade, racionalidade ou razoabilidade?

A Racionalidade é um processo epistêmico, não podemos falar de uma racionalidade que não resulte de um processo cognitivo que nos leva ao conhecimento, dizemos processo no lugar de conhecimento no sentido Kantiano termo. Ora, a ideia de uma “racionalidade universal” (BONO, 2019, p. 87)³, infere-nos, perigosamente a um modelo único de racionalidade. A asserção sobre a possibilidade da “racionalidade ao modelo único” empurrara-nos para Téo-Racionalidade, racionalidade suprema, sobre a qual todos processos cognitivos devem obedecer a uma determinada normatividade epistêmica prescritiva ou mandamentos para chegar ao ‘céu científico’, cujo cânon da sua legitimação advêm dos mandamentos da santa ciência.

Neste aspecto, como ilustração, queremos antes de mais, recordar uma explicação por vezes equivocada quando se faz a Introdução da Filosofia aos estudantes da primeira viagem filosófica, no que tange ao método. Explicação segundo a qual a filosofia estuda o ‘todo’ ou ‘tudo’; esta afirmação é perigosamente extremista quando mal compreendida, a filosofia não estuda tudo, mas ‘o todo’ das partes. Do mesmo modo, não podemos falar da Racionalidade como se fosse o ‘Tudo’, a racionalidade é analogicamente neste exemplo ‘o Todo’ que compõe as partes do ‘Tudo’, possivelmente metafísico.

3 De volta à tradição: temas atuais da filosofia africana contemporânea e a questão da epistemologia, (2019).

Seguindo as asserções atrás referenciadas, assevero de forma assertiva que convêm falarmos de racionalidades, isto é, *Razoabilidade* e não de *Racionalidade* epistêmica [universalidade v pluriversalidade].

Na compressão metodológica da palavra “Racionalidade Universal”, por vezes compreendemos o conceito racionalidade no sentido de existência de um único processo normativo epistêmico para chegarmos a racionalidade universal. Ademais, a racionalidade é um processo inverso no processo de conhecimento, não podemos começar da ou pela racionalidade para a racionalidades [exemplo: a *metodologia de falha inicial*⁴ de FREKER (2015)].

Estamos dizendo que a racionalidade é e deve ser resultado de uma hipotética ‘irracionalidade’? De um movimento que muitas das vezes parte do desconhecido ao conhecido (não no sentido dos modelos metodológicos da lógica tradicional, indução, dedução e analogia); mas, no sentido do sujeito epistêmico que busca construir uma racionalidade normativa a partir da linguagem ontológica contextual, do local ou do glocal para pluriversalmente. Daí, principia para nós a condição de possibilidade de uma verdade que denominamos alteridade científica e, nesta condição estamos mediante um processo racional que não obedece ao ‘deus racional’ da ‘téo-racionalidade’.

Razoabilidade Ontológica Africana

A África é paradoxalmente sujeito indispensável no processo histórico, ela é, por um lado, ‘o berço da humanidade’, por outro, ela “não tem propriamente história” (HEGEL citado por Dossel, 1993: 20). O lugar da África no que tange a história do ‘pensamento científico’ é o de não lugar, o Ser africano se confronta com a razão argumentativa de uma narrativa histórica que se diz epistêmica e inclusiva, mas nota se por dentro de uma condição em que a alteridade é impossível (MBEMBE, 2015). Pois, anunciado ‘o fim da história’ FUKUYAMA (1992), a pergunta que não se pode ignorar é, que lugar ocupa o ser ontológico africano? No fim da história, no espírito ou na razão? “Os pós-modernos criticam a razão moderna por ser uma razão de terror; nós criticamos a razão moderna por encobrir um mito irracional (DOSSEL, 1993). Atualmente, criticamos a modernidade porque ontologicamente colocou Áfri-

4 Ao pensar sobre as interseções de epistemologia, ética e vida política, é muitas vezes revelando para começar com o negativo, com a forma como ideais tendem a falhar.

ca no lugar de uma ‘alteridade impossível’, isto é, no lugar de sujeito acrítico. O que escrevem os africanos? O tradicional, espiritual ou o razoável? Será a construção da narrativa africana uma mera tradição para constar nos anais da razão universal? E se ela morrer também na pós-verdade? Que pontes ou que fronteiras sobram?

Se considerarmos o cenário acima real, é justo anunciar a terceira morte do homem africano (depois da morte da tradição cultural ou da coloniedade), com a pós-verdade, segue a morte da possibilidade de inclusão na razão africana da razão universal. O homem racional morreu, no seu todo, tudo é falso e verdadeiro ao mesmo tempo. Se o pecado original” tirou o homem do jardim do Eden (morte espiritual), descrita na razão helénica, que conheceu o seu apogeu na modernidade (atomismo e positivismo), a falsificabilidade da razão moderna devolveu o homem detentor da razão universal ao novo Jardim (o lugar da dúvida não metódica), pecado da Razão Universal.

O século XXI inicia com a morte da razão universal, tudo é verdade, tudo é método, tudo é questionável, a razão não é mais universal, o homem da subjectividade e da intersubjectividade ganha robustez. Tudo é verdade desde que o novo conhecimento seja aprovado pela razão-local e pela razão-global que encontra no seu campo de ação a liquidez da dúvida nas pseudo-comunidades intelectuais abundantes nos médios periféricos, nas autoridades racionais legitimados por currículos com páginas sem fim, na legitimação de uma biopolítica a braços com o neoliberalismo, na polarização, no cancelamento do outro, no negacionismo, por aí a diante. A asserção mais assertiva da contemporaneidade é, *tudo é verdade, tudo é falso*. Nada mais é racionalmente defensável, contudo, nas nossas bolhas identitárias é argumentativamente válido, o juízo da razão é o novo, juízo público, que encontra um novo tribunal da razão, a falta de normatividade, isto é, é válido o que é razoável, pois todos sabem e ninguém sabe, nunca a Téo-Razão cogitou este período, que se complementa num século aonde os números são o motor do universo, *COVID-19. África, “Surge et Ambula”*.

A morte da razão universal deu lugar a razão-subjectiva, que é o casamento entre a razão-local e razão-global. Ambos nasceram da militância a favor de uma justiça epistémica em detrimento da injustiça, esta justiça que foi escamoteada ao longo do tempo pela narrativa dominante que construiu e

adjetivou o valor da verdade, já não é mais suficiente para sua própria advogaria. A África ficou sempre a margem, ela é convocada para explicar o tradicional e o espiritual, casando sempre com o razoável e não com racional pela sua apelidada menoridade epistêmica.

A questão acima, é o ônus da problemática na constituição e construção ontológica do africano. Haverá um momento em que a crítica da razão africana será um dos centros da razão subjetiva? Devemos afirmar justamente que é este o momento histórico da verdade, a época da pós-verdade? A África continua a margem mesmo na época da não verdade? Se julgamos que sim, estamos afirmando que é chegada a era da razoabilidade, o centro da história é África por ter sido ao longo da história lugar da não história, já que a história findou e a verdade também, ironicamente, estudar as sociedades sem história par compreender o regresso é o recomendável racionalmente, África é o centro da história contemporânea.

Estamos dizendo que ninguém mais do que o Ser africano consegue construir uma narrativa em defesa de uma racionalidade negada além da complexidade ontológica africana em tempos da polarização e negacionismo. Se negamos a razão, convidemos a África para dissertar sobre a sua experiência de viver tanto tempo dentro de inverdades. Pois, se a razão contemporânea é periférica, a Europa e América também são periferia, eis a razão de convocar a ciência para o seu habitat normal, o lugar de onde não deveria ter saído, o berço da humanidade, África.

Ponto de partida ou chegada?

O grande perigo a que nos dispomos é de ter a certeza de não conhecer o destino desta nossa viagem epistêmica, para tal nos socorremos aos métodos filosóficos que suportarão as duas teses deste texto, que são: encontrar o lugar da Interculturalidade como um espaço de diálogo entre Gentes fora do mercado Global, embora estejamos dentro de uma universidade, que tem como missão produzir conhecimentos globais a partir de experiências particulares. Isto é, no tocante ao método partimos do espanto, sem discorrer da exiguidade e a excelência dos métodos científicos universais, não obstante, como é sabido, as indagações filosóficas nascem do questionamento, não nos

predisponamos a fugir a regra elementar destes modos vivendo da filosofia, que acreditamos ser por si anárquico, visto que é sempre ontológico na sua abordagem [cada pensamento filosófico parte da realidade do sujeito que pensa o Ser a partir da sua cosmovisão do mundo. Os filósofos, não são pessoa no singular, são ontologicamente pessoas dentro de si].

O primeiro dilema com que nos deparamos quando falamos da problemática da filosofia africana e suas interfaces, é a contextualização do próprio conceito Interculturalidade. Primeiro, porque este conceito tem a infeliz sorte de transportar no arcabouço o não menos paradoxal conceito “Cultura”; aliás, é o conceito mãe da palavra interculturalidade. Se falamos da interculturalidade não podemos fugir a este conceito “cultura” que teima em não se deixar definir no sentido restrito ao longo do tempo, mas como não podemos fugir a esta triste realidade epistêmica.

No tocante ao conceito cultura, não há espaço para delongas, basta apenas recordar que ao definirmos este conceito temos que ter o cuidado de/em não cair na armadilha da estratificação cultural, todo conceito que carrega consigo valores culturais tem uma memória colectiva histórica e étnica que faz da mesma um campo de batalha, onde o diálogo sobre os *ethos*⁵ é indispensável. A ciência, é uma aculturação.

Pensar uma história da filosofia africana enquadra-se na mesma complexidade de pensar o pensamento africano como cultura, facto que explicamos na introdução do presente texto. Atualmente, a literatura oferece diversas fontes bibliografias para uma abordagem introdutória que permite pensar a filosofia africana sobre varais perspectivas e de uma forma enriquecedora. O que é um grande ganho para as novas abordagens, porém, que esse facto não seja um lugar de conforto.

No presente trabalho, não pretendíamos reinventar novos caminhos, pelo contrário, procuramos tecer um caminho paralelo que não ofereça por si consensos, mas sim pistas para uma resignificação epistêmica da filosofia africana contemporânea. Sabemos que ao longo das diversas bibliografias acerca da história da filosofia africana, encontramos diferentes abordagens concomitantes, mas duas são consensuais; uma a partir da sua *historicidade*

5 Ethos - Aquilo que é característico e predominante nas atitudes e sentidos dos indivíduos de um povo, grupo ou comunidade, e que marca suas realizações ou manifestações culturais.

e outra a partir do problema da sua *legitimidade*. A segunda, foi o foco argumentativo do presente capítulo.

SEÇÃO III

PENSAR A FILOSOFIA AFRICANA A PARTIR DO UBUNTU

1.1. Os fundamentos de Ubuntu (o ubuntu e seus fundamentos)

Contextualizando III

O *ubuntu* é constituído por duas palavras. Nomeadamente, o prefixo *ubu* que emana uma ideia geral e abstrata de existência. Mas que esta mesma existência, não obstante, *apriori* universal é orientado e se manifesta numa configuração concreta ou real a partir de uma entidade também particular e concreta. Uma existência que se manifesta de forma contínua. Ntu é concebido como a existência concreta que se manifesta num movimento socialmente contínuo. Portanto, o ntu é a revelação concreta do ubu. Ou seja, o ubu é uma existência enquanto conceito abstrato e universal orientado para o ntu, e este enquanto existência essencialmente concreta.

Deste modo, enquanto conceito o *ubuntu* é ontologicamente inseparável, o *ubu* e o *ntu* são “mutualmente fundadas no sentido em que são dois aspectos da existência com uma unicidade e inteireza indivisível” (Ramosse, p.2). *Umuntu* seria a manifestação do ser no contexto da prática. *Umuntu* “então é uma manifestação concreta e específica do *umu*: é um caminhar do geral para o específico concreto. *Umuntu* é uma entidade específica que se estende a conduzir uma investigação ao ser, experiência, conhecimento e verdade,” (Idem).

É um processo de transformação contínua, imanente na dialética do movimento. É um ser aí, ao mesmo tempo que é um *Vir A Ser*. É por esta dialética da dinamicidade que Ramosse considera que o ubuntu não pode ser ancorado ao sufixo “ismo”, justamente porque este traz a ideia de “verbos e nomes como entidades fixas e separadas existindo independentemente. Portanto, eles funcionam como fixações para ideias e práticas um tanto quan-

to dogmáticas e conseqüentemente imutáveis.” (p.3). Sugerindo deste modo concepções dicotômicas e de oposições.

Existe uma relação epistemológica umbilical entre *ubuntu* e *umuntu*. O *umuntu* é uma categoria ontológica que se sustenta no *ubuntu*, desta forma, o “*ubuntu* como conceito e experiência está ligado epistemologicamente a *umuntu*. Com base nesta ligação, *umuntu* postula *ubuntu* como sua categoria normativa básica da ética.” (p.1). E a filosofia africana segundo Ramose teria seus fundamentos no *ubuntu*. Este como categoria básica da filosofia africana. O *ubuntu* deve ser compreendido como uma categoria ontológica em movimento, deve ser também entendido, como sugere Ramose, como um “ser-sendo”. Existe uma relação intrínseca entre o ser e movimento como categorias importantes em filosofia. A dialética que transcorre as dimensões do ser e movimento alimenta epistemologicamente a filosofia e o *ubuntu* é também norteado por esses princípios filosóficos.

1.1.1. O ser-sendo da filosofia ubuntu

O ser-sendo da filosofia ubuntu ao mesmo tempo que revela dinamicidade da cultura africana rejeita em seus princípios todo o discurso imputado a África sobre a estaticidade e imobilidade epistemológica, ontológica e ética. O ser-sendo da filosofia ubuntu manifesta a existência do ser, mas que o mesmo ser ainda não alcançou a finitude da sua concretização. Facto que no percurso da sua experiência vai se construindo continuamente.

(...) ubu- pode ser considerado como um ser-sendo vindo a ser e isso evidentemente implica a ideia de movimento. Nós propomos considerar tal movimento incessante mais como verbal do que como verbo. –Ntu pode ser interpretado como o tendo se transformado temporariamente. Neste sentido, -ntu é um substantivo. A indivisível un-idade e totalidade de ubu-ntu significa, portanto, que ubuntu é um substantivo verbal. (p.3)

Ubuntu é uma entidade em continua construção. O ubuntu reconhece que a realidade no seu todo se caracteriza pelo movimento, a natureza se realiza no fluxo. As coisas estão em contínuo fluxo. O cosmo é esse movimento

que se entrelaça no fluxo, na fluidez. A cosmovisão ubuntu se materializa no movimento, no contínuo fluxo. A unidade do ubuntu se manifesta na pluralidade e vice-versa. Há uma oposição complementar que se forma no movimento. E é esta oposição que alimenta a dialética do movimento da filosofia ubuntu. O movimento e a pluralidade caracterizam a cosmovisão ubuntu, que se dá a partir da experiência. A realidade se reveste de um caráter essencialmente dinâmico. Portanto a filosofia ubuntu, se opõem, no entanto, a ideia de uma estaticidade, de um monismo, da existência de uma realidade única, eterna, imóvel, imutável.

O *Ser e Vir* a ser são categorias que se encontram imbricadas. Desta forma, é crucial compreender que a ideia de movimento pressupõe a noção de permanência. O movimento se constitui a partir desta ideia de ser, que em algum momento, por conta da ideia de movimento se constitui e se forma, mas que por isso mesmo, também deixa de ser. A ideia de movimento, não só reflete que as identidades são dinâmicas, mas espelha ainda que elas são heterogêneas, porque as particularidades, os lugares e os sujeitos são sempre diferentes, não compartilham do mesmo movimento, das mesmas percepções e dos mesmos sentidos.

1.2. **Ubuntu como cosmovisão africana**

1.2.1. **Ubuntu como filosofia**

Em seu texto *African Philosophy through Ubuntu*, Ramose começa afirmando que *ubuntu* é a base da filosofia africana. E esta base se sustenta em pressupostos ontológicos e epistemológicos africanos. O ser africano está intrinsecamente ligado a essência *ubuntu*, de modo que o *ubuntu* é a origem do sistema do conhecimento africano. Neste sentido, Ramose procura defender a ideia de que o ubuntu é a base da filosofia africana e que não obstante as diversidades filosóficas que se podem encontrar no interior do continente, elas assentam numa mesma base, a cosmovisão ubuntu. “ubuntu é simultaneamente a fundação e edifício da filosofia africana. Justamente como o solo, a raiz, os ramos e folhas, juntas como unicidade dão significado para nosso entendimento da árvore, assim é com ubuntu. A fundação, o solo no qual está fixado, assim como a construção, podem ser vistos como uma continuidade bastante inteiriça além dos fragmentos da realidade. De acordo com isso, a

ontologia e a epistemologia africanas podem ser entendidas como dois aspectos de uma mesma realidade. Nós devemos adotar esta aproximação filosófica em nossa explicação da filosofia ubuntu.” (Ramose, 1999, p.1). Neste sentido, Ramose coloca no centro de toda a diversidade africana o ubuntu. Ou seja, este seria o lugar onde toda a diversidade se encontra e se funda. Existe uma espécie de unidade na diversidade.

O ubuntu sob ponto de vista de conceito ele é uno e inseparável, entretanto, sob ponto de vista da sua cosmovisão ele se funda e coexiste entre as categorias: “unidade e diversidade”. O debate ligado ao ubuntu centra-se entre reconhecer que tudo é mudança, um processo contínuo de transformações, de um lado, mas também reconhecer que o mesmo ubuntu como categoria se estabelece a partir daquilo que é, de outro lado. O ubuntu se encontra num duplo vínculo.

Portanto, ao reconhecer que a filosofia africana se funda no ubuntu, significa reconhecer ao mesmo tempo que há uma identidade africana que se funda em categorias epistemológicas, ontológicas e éticas. O ubuntu ao mesmo tempo que expressa unicidade, expressa também a diversidade. Ela expressa unicidade quando uma serie de referenciais se centralizam nela como fundamento, e expressa diversidade quando a partir dela se consegue observar pluriversalidades epistêmicas, ontológicas e éticas africanas. A questão de identidade está presente à categoria do ser-sendo da filosofia ubuntu, ou seja, ao que se estabelece como algo formado e que caracteriza um determinado grupo, mas que ao mesmo tempo está em constante construção e transformação, sem com isso perder os seus fundamentos.

Entretanto, há uma espécie de uma identidade coletiva, mas que a mesma não retira as particularidades identitárias, estas que marcam a diferenciação uma das outras. Está dialética revela a ausência de dicotomias, muito fundamentadas e praticadas dentro do pensamento ocidental. O ubuntu deve ser concebido como uma existência múltipla.

O ubuntu só pode ser pensando como uma filosofia em desenvolvimento, em percurso, é um ser aí, ao mesmo tempo que é um vir a ser, um devir. Ubuntu como filosofia pode ser compreendido a partir da dialética escatológica do “já” e “ainda não”. Expressa uma realização ao mesmo tempo que um dinamismo. Uma dialética da continuidade. Uma realização em movimento.

Sob ponto de vista filosófico só pode ser pensado como algo em construção. O ubuntu não pode ser considerado como uma categoria uniforme. Qualquer contexto cultural deve ser considerado em função da sua diversidade e complexidade, difícil de ser capturado. Portanto, a África, os seus contextos, suas culturas, estão longe de ser um lugar comum. A cosmovisão africana deve, igualmente, ser compreendido nesses moldes.

1.2.2. ***Ubuntu* e etnofilosofia: será o *ubuntu* uma reedição da etnofilosofia?**

Existe um debate largamente difundido no campo da filosofia africana, se poderá considerar-se ou não o *ubuntu* como uma etno-filosofia. Esta discussão, segundo Castiano (2010), é nos inicialmente proposta por Hountondji, quando este afirma que tal como a negritude, o *ubuntu* seria uma forma de etnofilosofia na sua versão unanimista (CASTIANO, 2010, p.158-159).

É importante retomar este debate sobretudo porque esta questão continua sendo colocada em outros termos. Tem-se colocado recorrentemente a questão se o *ubuntu* é filosofia ou uma cosmovisão africana. Tentando-se imputar a pseudo ideia de cosmovisão como campo estático, fixo etc. Pretendemos, neste texto, argumentar que o *ubuntu* como modelo epistemológico e ontológico se constitui e se manifesta entre as duas categorias a partir da ideia/princípio de movimento.

1.2.3. **Os fundamentos da crítica: porque se considera *ubuntu* como etnofilosofia**

A etno-filosofia surge no interior do debate filosófico africano como designação de um tipo de corrente de pensamento que, segundo Hountondji, se pretendia filosófico. Hountondji e toda a corrente crítica a etnofilosofia, fazem uma apreciação a uma tradição de pensamento filosófico africano, que em sua gênese pretendia defender a existência de uma filosofia/ racionalidade de cariz essencialmente africana. Esta tradição surge em oposição há uma produção intelectual, sobretudo antropológica, que defendia a não racionalidade do homem africano, e conseqüentemente a não existência de um pensamento ou de uma filosofia a esses povos.

O discurso antropológico do século XIX e XX, de um lado, e o discurso missionário, de outro “foram unânimes em afirmar que as culturas de África são essencialmente tradicionais, e que, quando se trata de caracterizar o intelecto, a mentalidade, ou os modos de pensamento dos africanos, os termos mais apropriados são ‘pre-crítico’, ‘pre-reflexivo’, ‘proto-racional’, ‘pré-científico’, ‘emotivo’, ‘expressivo’, ‘poético’, e assim por diante.” (HALLEN, 2002, p.17, [tradução nossa]).

Estas primeiras impressões sobre África, cartografada pelo ocidente, apresentavam-na como primitiva, tradicional e atrasadas, longe dos padrões de humanidade. A cosmovisão africana e todos os sistemas de pensamento imanentes foram relegados a irracionalidade, e conseqüentemente a uma inferioridade epistemológica, assim como ontológica. A Europa não só se via como a única capaz de desenvolver uma filosofia e um pensamento lógico racional, como também a única capaz de educar e civilizar o resto do mundo. Assim retratam as diversas obras de pensadores como Levy Bruhl, Malinowski, Boas, Hegel, Kant, etc. Portanto, esta tradição não só criou, mas também baseou a sua análise sobre a realidade a partir desses dois tipos de mentalidade: “um racional, funcionando de acordo com princípios da lógica e procurando conhecer as determinações causais e as relações; a outra, pré-lógica, [que] parece estar completamente dominada pela representação coletiva e depende estritamente da lei da participação mítica” (MUDIMBE, 2013, p. 172).

Neste sentido, a primeira tradição filosófica africana, surge com objetivo de contrapor este discurso, defendendo a existência de uma racionalidade dentro do contexto sociocultural dos povos africanos. A literatura aponta para o livro *a filosofia bantu*, de Placide Temples, como tendo marcado o início de um tipo de produção acadêmica que começa a “se distanciar da visão antropológica-missionária”, embora não em sua totalidade. Sobretudo porque, se de um lado, há uma defesa da obra, atribuindo-a um valor intrínseco no contexto da contribuição literária para a compreensão da realidade de povos africanos e do início da desmistificação da ideia da irracionalidade africana. Do outro lado, há de facto, críticas que sugerem ser uma obra escrita não para os próprios Bantus, mas para a estrutura colonial e missionária da época, com vista a dar continuidade aos objetivos coloniais. Desse último ponto, depreende-se que Tempels em partes do seu livro tenha afirmado que:

(...) uma compreensão melhor do domínio do pensamento bantu é completamente indispensável a todos quantos forem chamados a viver entre os indígenas. O que diz respeito a todos os colonizadores, mas principalmente aos que forem chamados a dirigir e a julgar os Negros, a todos quantos estão atentos a uma evolução positiva do direito clânico, enfim, a todos quantos quiserem civilizar, educar e elevar os bantu. (TEMPELS, p.42).

Como sugere o texto, não só está patente nele o objetivo colonial, mas sobretudo a instrução de Tempels sobre como adentrar à alma do homem africano para cumprir com tal objetivo colonial. Para Tempels, o desconhecimento da ontologia e da síntese do pensamento dos Bantus levaria claramente a falha no processo de civilização e colonização deles. Porque, como refere Tempels, a colonização não se efetiva na exterioridade do Bantu, e sim na compreensão e transformação da sua espiritualidade.

Mais adiante, ainda no mesmo contexto, afirma:

Todos nós, missionários, magistrados, administradores, e todos os que dirigem ou devem dirigir os negros, não lhes temos penetrado na 'alma'. Pelo menos, não tão profundamente como deveríamos [...]. Por não termos penetrado na ontologia dos *bantu*, nós tornámo-nos incapazes de lhes oferecer uma doutrina espiritual assimilável e uma síntese intelectual compreensível. Por não termos compreendido a 'alma' *bantu*, nós não fizemos um esforço metódico, para que essa alma tivesse uma vida mais pura e mais intensa (TEMPELS, p.45).

Portanto, estes excertos demonstram claramente o objetivo colonialista da obra. Segundo Tempels o facto do espírito colonialista não ter se interessado na forma de pensar e na cosmovisão bantu, influiu profunda e negativamente nos objetivos da colonização. A chave da colonização residia, para Tempels, na alma/ na espiritualidade do *Bantu*, conquistando a espiritualidade do *Bantu*, alcança-se também os objetivos coloniais. Portanto, a princípio pode-se dizer que o objetivo de Tempels não era essencialmente filosófico, mas sim religioso. A filosofia bantu era um instrumento de uma eficácia cristianização e colonização. Ela resume-se como uma estratégia não só de evan-

gelização, mas sobretudo de dominação econômica, política e cultural da África (Diakite, 2007).

Não obstante este lado colonial da obra *filosofia bantu* é importante destacar o conteúdo que Tempels pretendeu buscar e defender, com o qual foi acusado de introduzir, no campo da filosofia africana, a etnofilosofia. Para tal é fundamental que nos interroguemos acerca do conteúdo do texto. Qual é, de facto, a tese da obra *filosofia Bantu* de Tempels? A filosofia Bantu de Tempels tinha como objetivo fundamental, defender a racionalidade do povo Bantu, para ele, todo o sistema de princípios dos bantus se funda num sistema coerente de pensamento. Tempels analisa o sistema de princípios dos bantus e reconhece nele princípios filosóficos. Esta filosofia se encontra nas raízes, identidades e valores ancestrais os quais orientam todas as suas ações.

As atitudes, comportamentos, hábitos e costumes se fundam num sistema de princípios. E é este sistema de princípios que orienta toda a ação do bantu. Este sistema de princípios não é estático, ele é dinâmico e reflete comportamentos e saberes contextualizados. Encontra-se subjacente a ideia de vitalismo intrinsecamente associada a ideia de sentido da vida e *vice-versa*. Entretanto, compreende-se, a partir das concepções sobre o mundo, que o bantu, possui princípios bases que determinam os fundamentos do seu sistema filosófico. Ou seja, os bantu possuem uma lógica e coerência que determina o seu sistema de pensamento filosófico.

Porém, para que se chegue a filosofia bantu, é necessário que se junte um conjunto de elementos, é necessário que se faça um inventário da sabedoria dos bantus e analisar. Para Tempels, analisar a língua, fazer um estudo etnográfico e maiêutico não é suficiente para extrair a sua filosofia, é no entanto, fundamental fazer um estudo profundo do seu sistema ontológico. Tempels observa e se pergunta recorrentemente sobre a coexistência que acompanham as práticas, os hábitos, os costumes, os comportamentos dos bantu e consequentemente os seus sistemas de pensamento e sua concepção do mundo. Para Tempels, era importante olhar para o sistema de pensamento dos bantus não como algo mutável que não se sustenta numa base de pensamento único:

(...) é necessário admitir racionalmente que todas essas diversas manifestações se ligam a uma concepção única, uma única ideia do

universo, ao mesmo e único sistema metafísico. Todas essas práticas religiosas, como também, por outro lado, a concepção jurídica e a organização das realidades diversas são por eles explicadas e justificadas, a partir da sua única filosofia, a ontologia bantu. (TEMPELS, p. 51)

Tempels parte de elementos como a linguagem, os comportamentos, a espiritualidade, as instituições e os costumes dos bantus, para analisar e extrair desses elementos os fundamentos filosóficos. A centralidade da filosofia bantu encontra-se na força vital. A força vital é algo que os bantus procuram a partir de preces à Deus, aos espíritos, ao uso da “feitiçaria”, dos “remédios mágicos”, etc. A força vital define-se como algo que fortalece a vida do bantu. A vida dos bantus é guiada por esta força. Os bantus, buscam como objetivo máximo das suas vidas a “maior potência vital”, e coisas como doença, sofrimento, injustiça etc. resumem-se como diminuição da força vital. Então há uma luta permanente de manter ou aumentar a força vital. Tudo em volta desta força vital é utilizado de modo a referir ou expressar o “ser eu diário”. E dentro desta força vital, existe um sentido, uma explicação racional do micro-mundo onde vivem.

(...) a força vital é a realidade invisível mais suprema do homem. E o homem pode reforçar a sua força vital, pela força dos outros seres criados. Todo o esforço dos bantus está orientado na direção do poder vital. A noção fundamental da sua concepção do ser é o conceito da força vital. (TEMPELS, p.60- 61)

O bantu acredita no aspecto dinâmico do ser. A ideia de força está intrinsecamente ligada a ideia da dinamicidade. A “noção do ser é essencialmente dinâmica” (Tempels, p.63). A ideia do ser está intrinsecamente ligada a ideia de força. E é aqui, segundo Tempels que se encontra a base da filosofia bantu. “a força não é um acidente. É muito mais do que um acidente necessário. É a própria essência do ser em si mesmo.” (Tempels, p.64) A sabedoria dos bantus se funda na sua ontologia, portanto, o conhecimento da sua ontologia. Portanto, a centralidade do pensamento de Tempels encontra-se no conceito de “força vital”. O tal conceito se apresentava como característica específica

do bantu, e a partir do qual se podia entrar na cosmovisão e filosofia bantu.

As noções transcendentais e universais do ser e da sua força, da evolução, da ação, das relações e das influências recíprocas dos seres entre si, constituem a filosofia bantu. Este domínio está disponível à inteligência comum de qualquer «muntu» normal,” (TEMPELS, p.84).

É assim que Tempels descreve a cosmovisão bantu, e busca em seus princípios defender a existência de uma filosofia. Este texto, como referimos acima, despertou várias reações no contexto do debate filosófico africano, juntamente com outros trabalhos, como aqueles, de John Mbiti, Alexis Kagame (*A filosofia bantu-ruandês de ser*), Marcel Griule (Ogotemmel), como sendo de caráter etnofilosófico. Portanto, estes trabalhos foram fontes de considerável controvérsia. Entretanto, qual seria o fundamento da crítica a etnofilosofia? A dimensão de reações à etnofilosofia permitiu que as críticas fossem de natureza variada, elas se situaram numa perspectiva terminológica, unanimista, metodológica ou até mesmo num tradicionalismo (com todo tipo de adjetivo que a palavra foi imputada pela antropologia clássica) imóvel. Os críticos acusam os etnofilosófos de empreenderem uma filosofia que “se ignora a si mesma”. O filósofo desta filosofia encontra-se numa posição inerte e o seu pensamento é estático e inconsciente.

Esta filosofia tem a pretensão de ser coletiva e comunitária, destituída de um caráter individual que é o que caracteriza uma suposta “verdadeira filosofia”. A corrente crítica defende que “existe filosofia simplesmente onde existem filósofos individuais, e ser filósofo significa lançar-se pela via da procura livre e permanente da verdade[...]” (NGOENHA, p.113). A filosofia ela caracteriza-se por ser explícita, analítica e sistemática. Acompanhada por um espírito de crítica e autocrítica. Portanto, ela não pode ser, como a etnofilosofia se apresenta, implícita, imediata e intuitiva (MUDIMBE, p.195).

A etnofilosofia subentende a ideia de que existe uma filosofia já elaborada, presente e escondida, que os africanos possuem coletiva e inconscientemente. Para Hountondji, por exemplo, era necessário libertar a filosofia do tradicionalismo a que foi submetido pelos etnofilosófos. Era necessário des-

mistificar a ideia de que em sociedades ditas “primitivas” não existem formas de pensamento individuais e que todas as pessoas pensam quase sempre da mesma forma. Não se pode pensar, para Hountondji, num sistema de pensamentos coletivos. Neste sentido, a etnofilosofia tinha se revestido de um unanimismo, que urgentemente devia-se desnudar. Portanto, a filosofia não pode ser concebida como “visão coletiva do mundo, espontânea, irrefletida...” (NGOENHA, p114).

Ela não pode ser considerada ou entendida como um sistema de crença que se apresenta quer consciente ou inconsciente aos africanos ou a um determinado grupo específico. Por isso, o que comumente se chama de *filosofia dogon*, *filosofia yoruba*, *filosofia bantu*, não podem ser considerados filosofias no sentido profissional da palavra. Para Mudimbe, citando Crahay, Tempels confunde, e este é um erro metodológico, entre filosofia e cosmovisão/ visão do mundo Mudimbe (2015). Os etnofilosofos reduziram a filosofia a uma visão do mundo. No entanto, para outros filósofos como, Marcian Towa, o que a etnofilosofia trouxe foi simplesmente uma mudança de ordem terminológica, isto é, houve um alargamento do conceito filosofia, incorporando nele, questões de ordem cultural. A etnofilosofia expande o conceito de filosofia à cultura (mitos, contos, provérbios, magia, cosmogonia, sabedoria, etc) (DIAKITE, 2007).

Para Mudimbe (, p. 196,) “embora a filosofia se refira à experiência dos humanos, não pode ser assimilada dessa forma; é certo que a filosofia assenta na experiência, mas reflete-a sem ser congruente com ela”. Portanto, a filosofia africana não deve ser concebida como espontânea, homogênea, ou como visão do mundo. Para Hountondji a filosofia africana deve existir enquanto literatura escrita (*não obstante tendo se retratado posteriormente, pelo facto dos críticos da crítica terem chamado a sua definição de eurocêntrica*). Isto porque a tradição oral apresenta uma forma de saber dogmática e intangível, enquanto a escrita permite um saber crítico, quer de um indivíduo para o outro assim como de uma geração para a outra. A tradição oral é acrítica sobretudo porque os que pertencem a esta tradição “estão preocupados em preservar e guardar e o medo de esquecer é o que prevalece”. Enquanto na tradição escrita a memória está livre e a pessoa está livre para questionar sobre o que o rodeia. E é a partir do recurso a escrita que se desenvolve um

processo “contínuo de crítica e contracrítica”. Não que a literatura oral elimine a possibilidade de crítica, mas a sua natureza limita a crítica. A literatura oral caracteriza-se por ser cumulativa, sem abrir espaço para a crítica. “ a etnofilosofia consiste em interpretar as instituições, os costumes, as crenças, as lendas, os contos, os mitos e, em procurar identificar a ligação que assegura a sua coesão, a sua estrutura de conjunto.”(NGOENHA, p.119).

A etnofilosofia apresenta-se como um lugar comum, um lugar de características similares, um lugar de unicidade. E refugia-se num passado cultural na busca de autenticidade e peculiaridade ontológica e epistemológica. Sendo uma filosofia étnica, ela é uma filosofia sem sujeitos, uma filosofia sem filósofos. A filosofia está na exterioridade do sujeito, encontra-se no grupo na etnia. A etnofilosofia encontra-se presa a um conjunto de elementos que se localizam num passado fechado e imóvel.

Portanto, estas são as críticas orientadas a etnofilosofia. Estas são as mesmas críticas atribuídas ao ubuntu. Respondemos, assim, a pergunta colocada no início do texto. Os que aproximam o ubuntu a etnofilosofia consideram, efetivamente, o ubuntu imbuído destas características que acabamos de descrever, sobretudo as do tipo unanimista. A filosofia ubuntu estaria constituída por epistemologias e ontologias comuns. Daí que estas concepções que se inscrevem numa cosmovisão unanimista, ou seja, numa espécie de uma solidariedade ontológica, metafísica, epistemológica comum, devem ser compreendidas como armadilhas no processo de construção de uma filosofia africana. Entretanto, diante disto, como pensar o ubuntu a partir de bases epistemológicas, ontológicas e éticas africanas sem com isso significar um aprisionamento no passado? Como pensar a tradição no contexto da filosofia ubuntu? É possível se libertar da unicidade atribuída a ontologia e epistemologia africana? Ou seja, como pensar sobre o lugar comum das epistemologias e ontologias africanas? Como pensar o ubuntu sem cair nas amarras do unanimismo?

Toda a sociedade tem um campo de partilha de identidades comuns. A existência de elementos que constituem essa identidade comum não retira a pluriversalidade identitária que a mesma sociedade detém. Como sustenta Ngoenha “dizer que não existe unanimidade em nenhuma sociedade é uma verdade banal, como é senso comum afirmar que a filosofia envolve a respon-

sabilidade pessoal de um autor. Numa sociedade sem escrita, a memória não encontra sempre o pai fundador de uma ideologia, partilhada por uma determinada comunidade intelectual” (Ngoenha, 2018, p.129).

Se de um lado, faz-se necessário empreender uma crítica a ideia de que os bantus, e os africanos no geral, pensam da mesma forma. Do outro lado, é crucial reconhecer *traços e comportamentos* comuns que caracterizam qualquer cultura ou sociedade.

De acordo com Ngoma Binda,

(...) devemos criticar Tempels por ter considerado o pensamento luba-shanbakadi como pensamento de todos os Bantus. Porém, devemos também reconhecer a existência de um conjunto de traços e de comportamentos que são manifestamente comuns a todos os homens da área cultural bantu. Traços esses que os singularizam de uma maneira particular em relação a todos os outros grupos culturais”. (BINGA apud NGOENHA, 2018, p.129).

Os críticos da crítica propõem no fundo uma articulação entre o passado e o presente, entre a tradição e o moderno. Sem, no entanto, considerar a tradição como atrasada ou primitiva. Há uma necessidade de explorar a herança cultural africana, que é onde reside a sua sabedoria. O trabalho do filósofo exige essa hermenêutica em relação à tradição em função das necessidades do presente. A valorização do passado cultural apresenta-se fundamental para a compreensão da condição do presente. A tradição é a base para a interpretação e compreensão das complexidades culturais africanas. Sem esta base as nossas interpretações e análises condenam-se a superficialidades. Portanto, os símbolos, os provérbios, os princípios, os costumes, que constituem o arcabouço da tradição são fundamentais para a compreensão do mundo contemporâneo africano.

(...) Não se pode falar de uma filosofia africana já elaborada, que é necessário simplesmente revelar. A filosofia africana é um projeto do futuro. Para realizar este projeto, os ditos filósofos recorreram à hermenêutica, onde o sujeito deve implicar-se. Trata-se de uma releitura pessoal da tradição, não para reconstruir o pensamento anti-

go enquanto tal, mas para realizá-lo, no contexto dos novos sistemas de pensamento, de modo a torná-lo presente de uma maneira eficaz. (NGOENHA, 2018, p.131).

É necessário fazer, de facto, uma crítica a etnofilosofia, não se pode pensar numa filosofia africana “já elaborada”. A filosofia é um processo de criação contínua, ela não é algo acabado, a filosofia africana, no geral, assim como a filosofia ubuntu, no particular, é um “já” e “ainda não”, é um projeto, o qual a sua base se funda na releitura da nossa herança histórica. A filosofia africana deve apropriar-se da história africana, como instrumento de articulação hermenêutica para análise do presente.

CONCLUSÃO

A tese aqui defendida qual seja a noção de *ubuntu* pode ou é a base da filosofia africana não é original deste trabalho, porquanto pertence ao filósofo sul-africano Mugobe Ramose. Mas a argumentação seguida bem como as referências invocadas para sustentá-la são da responsabilidade exclusiva deste texto. Se algum mérito tem o esforço argumentativo empreendido neste trabalho, tal não está certamente em ter provado a necessidade de se adotar o *ubuntu* como base sólida da filosofia africana, pelo contrário em haver mostrado a inexistência de razões científicas e filosóficas que desacreditem a proposta de fundar a filosofia africana no *ubuntu*. O resto é só uma questão de convicção e decisão pessoal ou de escola.

Inspirando-se em Hountondji, este texto argumentou a favor da fundamentação da filosofia africana no *ubuntu* com mesmo intuito que levou aquele filósofo do Benim a definir a filosofia africana como apenas aquela feita conscientemente por filósofos de África: desenvolver, antes de mais, uma tradição de conhecimento em todas as disciplinas com base em África, tradição essa desencadeada pelas próprias sociedades africanas. Assim, ao ancorar a filosofia africana no *ubuntu* este texto avança uma proposta concreta que permite cumprir essa tarefa, sem necessariamente excluir o contributo de filósofos e cientistas de outras tradições de investigação.

De uma ou de outra maneira, a maioria dos filósofos e pesquisadores de África são inspirados, em seus trabalhos, por esse fito, isto é, evitar que «pesquisadores e estudiosos da filosofia bantu tendam a procurar um padrão, para a África, em instituições europeias, em vez de reconhecer que a filosofia bantu tem sua própria orientação» (RAMOSE,1999:8). Enfim, trata-se de, como recomenda Hountondji (Ibid: 129), «tomar medidas adequadas no sentido de possibilitar à África proceder a uma apropriação lúcida e responsável do conhecimento disponível, bem como das discussões desenvolvidas noutras paragens; uma apropriação crítica dos próprios conhecimentos endógenos de

África e (...) crítica do próprio processo de produção e capitalização do conhecimento».

NOTAS EXPLICATIVAS

[1] Os parentesis rectos **são da nossa iniciativa.**

[2] Próprio Ramose reconhece a proximidade que a sua noção de *Ubuntu*, entendida como o “ser vindo-a-ser” em incessante fluxo de movimento (e unicidade entre as partes) e a ideia de movimento perpétuo do *devoir* de Heráclito de Éfeso. Aliás, faz constantes referências àquele filósofo grego para explicar e especificidade do *ubuntu* relativamente à modo ocidental de encarar as coisas.

[3] Em diversas passagens do artigo “A Filosofia Ubuntu e Ubuntu como Filosofia”, Ramose mostra como é que cada uma das perspectivas de *ubuntu* é modelada e reflecte essa mundivisão. Por exemplo, escreve ele: «(...)o mundo da metafísica é o mundo dos *u-nkulu-nkulu*: a grandiosidade do grande; o inefável. O inefável não é nem macho nem fêmea. Mas pode ser generalizado em todo caso como uma fêmea-macho (hermafrodita) de acordo com a lógica *u-* (línguas Nguni) ou *mo-* (Línguas Soto); ... o morto-vivente é importante para a manutenção e protecção da família dos vivos. Isto também é verdade em relação à comunidade em geral. Por esta razão, é imperativo que o líder da comunidade, juntamente com os anciãos da comunidade, tenha boas relações com os seus mortos-viventes. Isto diz respeito à compreensão *ubuntu* da harmonia cósmica (Ibid:11). «A Religião, política e lei devem ser ancoradas no entendimento do cosmos, como uma luta contínua para a harmonia. É como ancoragem que lhes dá autenticidade e legitimidade» (Ibid:12).

[4] Foi Hountondji quem popularizou o sentido pejorativo do termo etno-filosofia como rejeição de aspectos tradicionais na filosofia (supostamente universal), através da crítica severa à obra de Plácide Tempels. Aliás, no seu artigo em referência neste texto, próprio Hountondji (Cfr. Roda-pé 4, p. 123, in Boaventura de S. SANTOS & Maria P. MENESES, 2009) reconhece que o termo etno-filosofia é-lhe anterior e já vinha na sua acepção positiva como parte do título da tese doutoral (nunca defendida) de Kwame Nkrumah. Entretanto, segundo Masolo (ibid:513/4), Hountondji retratou-se e passou desde as obras dos anos noventa para cá a valorizar os sistemas de conhecimento indígena ou tradicionais.

[5] O excerto seguinte do livro de Achille Mbembe mostra com assaz crueldade o teor pejorativo dessas descrições do negro já no século XV auge da cristandade: «ser humano vivo com formas bizarras, queimado pela irradiação do fogo celeste, dotado de uma petulância excessiva, dominado pela alegria e abandonado pela inteligência. O negro é antes de tudo o resto um corpo-gigantesco e fantástico – um membro, órgãos, uma cor, um odor, carne humana e carne animal, um conjunto inaudito de sensações» - Idem.

BIBLIOGRAFIA

- APPIAH, Kwame A. *Na Casa de Meu Pai: a África na Filosofia da Cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- BONO, Ezio Lorenzo, CASTIANO J. P, PROCESI, Lidia. *FILOSOFIA AFRICANA: Da traição a tradição*. Editora Educar, Maxixe, 2019.
- BONO, Ezio Lorenzo. *Muntuismo: a ideia de pessoa na filosofia africana contemporânea*. Maxixe: Editora Educar/unisaf, 2014.
- BOULAGA, F. E. *LA CRISE DU MUNTU. AUTHENTICITÉ AFRICAINE ET PHILOSOPHIE*. Présence Africaine, Paris, 1977.
- CARRILHO, Maria. *Sociologia da Negritude*. Lisboa: Edições 70, 1975.
- CASTIANO, José Paulino. *REFERENCIAIS DA FILOSOFIA AFRICANA: Em busca da Intersubjectivação*, Ndjira, Maputo, 2010.
- CÉSAIRE, Aimé. *O discurso Sobre o Colonialismo*. Editora livraria Sá da costa. Lisboa. 1978.
- COHEN Stewart (2016). Theorizing about the Epistemic. In: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/0020174X.2016.1208903>
- DIAKITÉ, Samba. A problemática da etnofilosofia no pensamento de Marcien Towa, *Le Portique* [Online], 5-2007 | Pesquisa, postada em 07 de dezembro de 2007, consultada em 05 de março de 2021. URL: <http://journals.openedition.org/leportique/1381>
- DU BOIS, W.E.B. *As almas da gente negra*, Rio de Janeiro: Lacerda Ed., 1999.
- DUSSEL, Enrique. 1492 A Origem do Mito da Modernidade: O Encombrimento do Outro. Tradução de: Jaime A. Clesen. Editora Vozes, Petrópolis, 1993.
- FANON, Francis. *Pele negra, Máscaras brancas*. 2ª edição, Paisagem, Porto:1975.
- FRICKER, Miranda. Epistemic Contribution as a Central Human Capability. In. HULL, George. *The Equal Society: Essays on Equality in Theory and Practice*, Edited by lexington books, London, 2015.
- FUKUYAMA, F. *O Fim da História e o Último Homem*. 2ed, Portugal: Edito-

ra Gradiva, 1999.

GOMANE, M. Cochole P.. Pensamento africano: Interfaces paradoxais entre a desobediência e a “normatividade epistêmica”, *Pontos de Interrogação: Revista de Crítica Cultural*, v. 10, n. 2, 2021. Disponível em: < https://www.researchgate.net/publication/349885712_PENSAMENTO_AFRICANO_INTERFACES_PARADOXAIS_ENTRE_A_DESOBEDIENCIA_E_A_NORMATIVIDADE_EPISTEMICA >. Acesso em: 12 fev. 2022.

HABERMAS, Jürgen. *Lutas pelo reconhecimento no Estado constitucional democrático*. In: Taylor, Charles (org). *Multiculturalismo: Examinando a Política de reconhecimento*. 1994.

HALLEN, Barry. *A Short History of African Philosophy*. USA: Indiana university press, 2002.

HEGEL, George Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. 2ª edição, Brasília: editora universitária de Brasília, 1999.

HERNANDEZ, Leila Maria Gonçalves Leite. *A África na sala de aula: visita à história contemporânea*, São Paulo: selo negro, 2005

HOUNTONDJI, Paulin J. Conhecimento de África, Conhecimento de Africanos: duas Perspectivas sobre os Estudos Africanos. In *Epistemologias do Sul*, by Boaventura de S. SANTOS and Maria P. MENESES, 119-131. Rio de Janeiro: Almedina, 2009.

In: <https://www.revistas.uneb.br/index.php/pontosdeint/article/view/10891>

KANT, Emmanuel. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime: ensaio sobre as doenças mentais*, Campinas, SP: Papyrus, 1993.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano*. Tradução de Jess Oliveira. Editora De Livros Cobogó. RJ, Brasil, 2019.

KI-ZERBO Joseph. *História geral de a África I*, Metodologia e Pré-história de África. 2 ed. UNESCO, Brasília, 2010.

MENESES, Maria Paula G. O ‘indígena’ africano e o colono ‘europeu’: a construção da diferença por processos legais, *e-cadernos ces [Online]*, 07 | 2010, colocado online no dia 01 Março 2010. Acesso em: 13 jul. 2016. URL: <http://>

eces.revues.org/403; DOI: 10.4000/eces.403

MARX, K. & ENGELLS, F. (2019). *Ideologia Alemã*. Tradução de Milton Camargo Mota, Editora Vozes, Rio de Janeiro.

MASOLO, D.A. *African philosophy in Search of identity*. East African Educational Publishers, Kenya: Nairobi, 1994.

MASOLO, Dismas A. Filosofia e Conhecimento Indígena: uma Perspectiva Africana. In *Epistemologias do Sul*, by Boaventura De S. SANTOS and Maria P. MENESES, 507-530. Coimbra: Almedina, 2009.

MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. 1ª Edição, Editora Antígona editores Refractários, Portugal-Lisboa, 2014.

MUDIMBE, Valentin Yves. *A invenção de África: Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento*. Mangualde. Edições Pedagogo; Luanda, Edições Mulemba. 2013.

NGOENHA, E. S & CASTIANO, P. J. FILOSOFIA: Fronteiras ou Pontes? In: Ngoenha, S. Pontes interdisciplinares da filosofia, Editora Educar, 2015. Pgs, 11-25.

NGOENHA, S. E. INTERCULTURA, ALTERNATIVA A GOVERNAÇÃO BIOPOLÍTICA, Editora. I. S.E. D, Moçambique, 2013.

NGOENHA, S. E. & CASTIANO J. P. *Pensamento Engajado: Ensaio Sobre Filosofia Africana, Educação e Cultura Política.*, Editora Educar, Maputo, 2011.

NGOENHA, Severino E. “Concepções Africanas do Ser Humano.” In *Pensamento Engajado: Ensaio sobre Filosofia Africana, Educação e Cultura Política*, by Severino E. NGOENHA and José P. CASTIANO, 183-196. Maputo: Educar, 2001.

NGOENHA, Severino E. “Ubuntu: Novo Modelo de Justiça Glocal?” In *Pensamento Engajado: Ensaio sobre Filosofia Africana, Educação e Cultura Política*, by Severino E. NGOENHA & José P. CASTIANO, 63-74. Maputo: Educar, 2011.

NGOENHA, Severino E. *Intercultura, Alternativa à Governação Biopolítica*. Maputo:

Publifix, 2014.

NGOENHA, Severino. *Filosofia Africana: Das independências às Liberdades*. 3ª edição revista, Paulinas, Moçambique-Maputo, 2018.

NKRUMAH, Kwame. *A luta de Classes em África*, traduzido por: Maria Nazare Campos. 2ª Edição, Livraria Sá de Costa, Lisboa, 1975.

NOGUEIRA, Renato. Ubuntu como Modo de existir: Elementos gerais para uma ética afroperspectivista. In: *Revista da ABPN*, Novembro 2011, p. 147-150.

ORUKA, Henry Odera. *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*. New York, E.J.BRIL, 1990.

HOUNTONDJI, Paulin J. *Conhecimento de África, conhecimento de Africanos: Duas perspectivas sobre os Estudos Africanos*, 2018. In: <https://journals.openedition.org/rccs/699>

RAMOSE, Mogobe B. A Ética do Ubuntu. In: *The African Philosophy Reader*, by Peter H. COETZE and Abraham P. J. ROUX, 324-330. New York: Routledge, 2002.

RAMOSE, Mogobe B. A ética do ubuntu. Tradução para uso didático: RAMOSE, Mogobe B. The ethics of ubuntu. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). *The African Philosophy Reader*. New York: Routledge, 2002, p. 324-330, por Éder Carvalho Wen.

RAMOSE, Mogobe B. *African Philosophy through Ubuntu*. Harare: Mond Books, Tradução para uso didático por Arnaldo Vasconcellos. 1999, p. 49-66.

SANTOS, B. S.; MENESES, M. P.; NUNES, J. A. “Introdução: para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo”. In: Santos, Boaventura de Sousa (org). *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Rio de Janeiro: civilização Brasileira, 2005.

SARR, Felwine. *AFROTOPIA*. Tradução de Sebastiao Nascimento. n-edições, Brasil, 2019.

TAYLOR, Charles. A política do reconhecimento. In: Taylor, Charles (org). *Multiculturalismo: Examinando a Política de reconhecimento*, 1994.