

A RETOMADA DO ESTATUTO ONTOLÓGICO E EPISTEMOLÓGICO AFRICANO A PARTIR DO PENSAMENTO FILOSÓFICO DE TOWA E OBENGA

LUÍS THIAGO FREIRE DANTAS¹
ROBERTO JARDIM DA SILVA²

RESUMO

Escuta-se repetidamente na academia e nas escolas proposições do tipo: A filosofia teve sua origem na Grécia, ou ainda, a África forneceu muitos escravos para o continente americano e para outras partes do mundo. Tais proposições contribuem para a essencialização do lugar que a Europa e a África tradicionalmente ocuparam na academia. Desse modo, o objetivo deste trabalho é evidenciar e problematizar os mecanismos usados na construção da noção de esterilidade ontológica e epistemológica da África, buscando mostrar que tal esterilidade foi forjada ao longo da história colonial da África pelo pensamento filosófico Europeu. Buscamos questionar o pensamento filosófico de Heidegger e Hegel, usados no processo dialético de construção e legitimação da identidade eurocêntrica, a partir da negação e deslegitimação da identidade africana, tendo como contraponto a perspectiva teórica de Marcien Towa e Théophile Obenga. Tais autores colocam em cheque a concepção de “milagre grego”, bem como a concepção de humanidade elaborada por Heidegger. Ambas concepções excluem os negros africanos e, por consequência os negros da diáspora, da condição de seres humanos de produtores de conhecimento. Towa e Obenga propõem um olhar para o Egito antigo como a referência filosófica na retomada do estatuto ontológico e epistemológico dos africanos.

Palavras-chave: Ontologia e Epistemologia. Filosofia africana. Pós-colonialismo.

ABSTRACT

Is heard repeatedly in the academy and in schools propositions such as: philosophy had its origin in Greece, or even Africa provided many slaves to the Americas and other parts of the world. Such propositions contribute to essentialization the place where Europe and Africa have traditionally occupied in the gym. Thus, the aim of this work is to show and discuss the mechanisms used in the construction of the notion of ontological and epistemological sterility of Africa, seeking to show that this sterility was forged by the colonial history of Africa by European philosophical thought. We seek to question the philosophical thought of Heidegger and Hegel used the dialectic process of construction and legitimation of Eurocentric identity, from denial and delegitimization of African identity in confront the theoretical perspective Marcien Towa and Théophile Obenga. These authors put into question the concept of "Greek miracle" as well as the conception of humanity elaborated by Heidegger. Both conceptions exclude black Africans and therefore the black diaspora, the condition of human beings as producers of knowledge. Towa and Obenga propose a look at ancient Egypt as a philosophical reference in the resumption of the ontological and epistemological status of Africans.

Keywords: Ontology and epistemology. African philosophy. Post colonialism.

¹ Doutorando em Filosofia pela UFPR. Tutor do curso de Especialização em Educação das Relações ético-raciais do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da UFPR. E-mail: fdthiago@gmail.com

² Mestrando em sociologia pela UFPR. Membro do conselho editorial da revista Sociologias Plurais e membro do grupo de tradução de filosofia africana do Núcleo de estudos afro-brasileiros da UFPR. E-mail: robertojardimdasilva@ibest.com.br

Introdução

Este trabalho visa estabelecer uma reflexão acerca dos mecanismos construídos na filosofia ocidental para legitimar o não lugar ontológico e epistemológico do continente africano na história universal. Também visa mostrar o ressurgimento do pensamento filosófico africano depois do processo de independência da maior parte dos países africanos nos anos 1960, sobretudo na perspectiva filosófica de Marcien Towa, filósofo camaronês e de Théophile Obenga, filósofo congolês, que buscam criticar o eurocentrismo e a sua proposição falaciosa da esterilidade intelectual africana, ao mesmo tempo em que propõem evidenciar elementos de racionalidade filosófica no pensamento africano e analisar as condições de possibilidade do pensar filosófico dos países da África.

A construção da concepção da esterilidade epistemológica e ontológica da África³ é um empreendimento fruto de um duplo processo: por um lado, um processo de colonização que visou criar a categoria de superior e inferior para poder justificar moralmente e psicologicamente a dominação e a colonização da África e, por outro lado, um processo de construção de identidade europeia, que elaborou os conceitos de “civilizado” e de “não civilizado”, de “humano” e de “não humano”, para criar sua identidade, uma vez que ela estava se consolidando como um continente estável econômico e politicamente, e precisava criar uma narrativa que justificasse e fundamentasse um lugar epistemológico e ontológico no mundo forjado para dar suporte a sua hegemonia que se constituía na história da humanidade.

Assim, a filosofia de Towa e Obenga segue a perspectiva pós-colonial de desconstrução do eurocentrismo (o anti-eurocentrismo), sobretudo os resquícios da colonização que ficaram na mentalidade do ex-colonizado e de revalorização da história e da produção cultural africana. Porém tendo em mente que “Não sou prisioneiro da História. Não devo procurar nela o sentido do meu destino”, mas “Devo me lembrar, a todo instante, que o verdadeiro *salto* consiste em introduzir a invenção na existência” (FANON, 2008, p. 189).

Desse modo, na primeira parte do trabalho será problematizado como foram construídos pela filosofia os mecanismos de deslegitimação do lugar ontológico e epistemológico da África na história da humanidade. A segunda parte discutirá sobre o caminho da filosofia de Towa e Obenga na desconstrução do eurocentrismo no pensamento

³ A formulação da ideia de “esterilidade epistemológica e ontológica” é uma ideia construída por nós durante o desenvolvimento do artigo, na perspectiva de contrapor ao preconceito de que a África seria um continente sem iniciativa histórica e, portanto, incapaz de contribuir para a humanidade.

filosófico, anunciando propostas para a retomada do estatuto ontológico e epistemológico da África no mundo enquanto produtora de conhecimento e da própria existência.

1. A construção da suposta ausência da humanidade histórica e ontológica da África

O conceito de África foi uma construção da modernidade em que se procurou legitimar através da inferiorização deste continente o projeto colonialista (MUDIMBE: 1988). Assim sendo, se a reflexão partiu do projeto iluminista que tinha a pretensão de abordar o outro, ou o estrangeiro, de maneira que projetassem as virtudes e vícios similares ao “bom europeu”, percebe-se por trás desse tom emancipador a existência de uma legitimação imperialista através de diversos pensadores europeus, por exemplo, Montesquieu (1979), que em *O Espírito das Leis* descreve os negros como seres sem alma⁴. Desse modo, não é gratuito que Hegel, na escrita da *Filosofia da História*, alega que a escravização europeia foi benéfica para os africanos, uma vez que lhes forneceu “a polidez e cultura de um povo elevado” (HEGEL, 2001, p.112), inclusive por ter propiciado a inserção da humanidade nos africanos.

E dentro da história da razão humana Hegel (2001, p.109) considera a África como “o país da infância [da Razão] que, além da recente história consciente, é envolta na cor negra da noite” e, em consequência, o espírito científico é nessa situação inacessível ao africano. Outro ponto trata-se das manifestações religiosas do continente africano, já que Hegel subestima totalmente tais crenças. Segundo ele: “Aquele que quer conhecer as manifestações assustadoras da natureza humana pode encontrá-las na África [esse continente] do homem em estado bruto [...] no estado de selvageria e de barbárie [e onde] todos os homens são feiticeiros” (HEGEL, 2009, p. 269).

Assim, a dificuldade de inserir o/a africano/a no ideal de humanidade é latente para os/as filósofos/as da modernidade. Contudo, aqui se discutirá um filósofo anti-moderno, Heidegger, que apesar da desconstrução realizada por seu pensamento de alguns conceitos modernos, ele continua a contribuir para a negação da humanidade dos/as africanos/as. A estratégia utilizada por Heidegger primeiramente é de indicar a origem da filosofia como

⁴ Montesquieu no seu *Espírito das Leis* reserva um capítulo para a escravidão e, assim, escreve sobre o continente africano: “Aqueles de que se trata são pretos dos pés à cabeça; e têm o nariz tão achatado que é quase impossível ter pena deles. Não nos podemos convencer que Deus, que é um ser muito sábio, tenha posto uma alma; principalmente uma alma boa, num corpo todo preto. [...] É impossível que suponhamos que estas pessoas sejam homens; porque, se supuséssemos que eles fossem homens, começaríamos a crer que nós mesmos não somos cristãos” (MONTESQUIEU, 1979, p. 116).

absolutamente grega, tendo esta ressonância no povo alemão; em seguida, tomar a história como elemento primordial para avaliar se um povo é, ou não, histórico. Por isso, seguindo seu percurso teórico, primeiro detalhar-se-á a partir de uma conferência de Heidegger: *O que é isto – a filosofia?* (1957) como a explicação da origem grega possui uma conotação histórica de um modo específico de pensar, porém este estudo contrapõe ao privilégio desse pensar como oriundo de um local geográfico específico, e sim que o Ocidente não permitiu entrever a possibilidade de outra construção do discurso.

Desse modo, inicialmente vale citar uma passagem da conferência *O que é isto – a filosofia* que ilustra muito bem essa concepção da origem da filosofia:

A palavra philosophia diz-nos que a filosofia é algo que pela primeira vez e antes de tudo vinca a existência do mundo grego. Não só isto – a philosophia determina também a linha mestra de nossa história ocidental-europeia. A batida expressão ‘filosofia ocidental-europeia’ é, na verdade, uma tautologia. Por quê? Porque a ‘filosofia’ é grega em sua essência, e grego aqui significa: a filosofia é nas origens de sua essência de tal natureza que ela primeiro se apoderou do mundo grego e só dele, usando-o para se desenvolver (HEIDEGGER, 2009, p.17).

Esse trecho situa-se como resultado de uma construção heideggeriana sobre a pergunta filosófica fundamental: *o que é?*. Segundo ele, tal pergunta é movida por uma história que se revela como grega, por causa do termo propiciador dessa pergunta: *o ti. Ti tò on?* O que é o ente? A construção dessa pergunta foi somente possível, segundo Heidegger, no mundo grego pelo fato de que, para ele, a língua grega possui uma especificidade ausente em outras línguas: “Lentamente vislumbramos em nossa reflexão que a língua grega não é uma simples língua como as europeias que conhecemos. A língua grega, e somente ela, é *logos*” (HEIDEGGER, 2009, p. 21). *Logos* não possui uma tradução definida, mas pode traduzir-se por um discurso racional que explica a ordenação do mundo afastado de um mito, isto é, de um mero contar de estórias. No decorrer da conferência, uma das implicações retiradas por Heidegger a partir dessa constatação é que a coisa em si mesma só é possível aos humanos, se caso experimentarem a língua grega em si mesma: “Pela palavra grega verdadeiramente ouvida de maneira grega, estamos imediatamente em presença da coisa mesma, aí diante de nós, e não primeiro apenas diante de uma simples significação verbal” (HEIDEGGER, 2009, p. 21).

Outro aspecto da importância do discurso filosófico é que ele se consolidou, de acordo com Heidegger, através das interrogações de Platão e Aristóteles acerca do ente, pois apesar de o termo *philosophos* ter surgido muito provavelmente com Heráclito, tanto ele quanto Parmênides seriam os “maiores” pensadores porque “ainda se situavam no acordo com

o *Lógos*, quer dizer, com *Hén Panta* [Um é Tudo]” (HEIDEGGER, 2009, p. 23). Isto quer dizer que se refletia sobre o espanto de como o ente é no ser e como no fenômeno do ser se manifesta o ente. Mas a filosofia tem seu surgimento por meio de um combate com os sofistas em que Aristóteles defende a filosofia como “um especular sobre os princípios e as causas primeiras” (ARISTOTELES, 2002, p. 11).

Em consequência, para Heidegger, o refletir sobre a filosofia só se inicia com um diálogo com o pensamento do mundo grego. Tal diálogo promove um confronto com a própria história do Ocidente, que é constituída pela Europa, assim, “A frase: a filosofia é grega em sua essência, não diz outra coisa senão: que o Ocidente e a Europa, e somente eles, são, na marcha mais íntima de sua história, originariamente ‘filosóficos’” (HEIDEGGER, 2009, p. 18). Diante dessa exclusividade do filosofar, entre o Ocidente e a Europa, é possível responder positivamente à expressão “filosofia ocidental-europeia” como sendo uma tautologia?

Se tal expressão for pensada no sentido estrito de *Tauto* (Mesmo) e *Logia* (Discurso), revelando que a filosofia é um discurso do mesmo, então não haveria problema nessa expressão. Porém, infere-se daí uma alteridade negativa, uma vez que se nega o outro como independente em si mesmo, de tal maneira que afirmar a existência, por exemplo, de uma filosofia africana pode soar muitas vezes, como algo chocante e como uma agressão aos ouvidos canônicos dos filósofos que continuam a endossar o produto da colonização, a identidade entre filosofar e estar geográfica e etnicamente situado na zona propícia ao bem pensar.

Contudo, a problemática não se situa apenas nessa forma de regular o que é, ou não, filosofia. Mas essa interrogação já valida a constatação da humanidade em certos povos – aqui os africanos. Essa argumentação é bem explicitada por Ramose:

Afirmamos que não há nenhuma base ontológica para negar a existência de uma filosofia africana. Também argumentamos que, frequentemente, a luta pela definição de filosofia é, em última análise, o esforço para adquirir poder epistemológico e político sobre os outros. Esta luta por poder está presente até no nome ‘África’ ou ‘Africano’ (RAMOSE, 2011, p. 14).

Desse modo, o pensar sobre a existência de uma filosofia corresponde a uma problematização da história, através do qual Heidegger procura responder: *o que é isso – um povo?* Essa resposta é importante para Heidegger, pois ele elabora sua argumentação após o período em que foi reitor da Universidade de Marburgo. Com isso, a preocupação principal dele era que o conceito de povo não estivesse atrelado a qualquer significação de raça ou

sangue, mas através da linguagem e da história. Entretanto, como bem destaca Bernasconi (2010, p. 61, grifos do autor): “esta maneira de pensar sobre ‘o povo’ diferencia Heidegger de alguns dos teóricos biologicamente raciais do seu tempo, mas não há nada de inocente sobre o julgamento que *apenas os povos históricos são verdadeiramente um povo*”.

É precisamente esse privilégio ao elemento histórico que será problematizado, pois se apresenta na concepção de um “povo histórico” como ele ainda pertencesse a uma tradição que não pensa o outro a partir da diferença, e sim da identidade com si mesmo. Essa identidade diz respeito à elaboração de uma linha argumentativa na qual Heidegger tende a identificar a história como elemento distintivo do humano para com os demais viventes, “pois só o homem tem história, porque só ele pode ser história, contanto que ele seja e conforme ele seja” (HEIDEGGER, 2008, p. 137). Contudo, para Heidegger chegar a essa elaboração, ele iniciou a investigação com a seguinte passagem:

Nomeadamente que a história é aquilo que distingue o ser do homem. Por outro lado, poder-se-ia objetar que há homens e grupos de homens (negros, como por exemplo, os cafres) que não têm história, dos quais nós dizemos que são a-históricos. Mas, por outro lado, a vida da fauna e da flora tem uma história de milhares de anos e cheia de peripécias. Os fósseis dão um testemunho instrutivo acerca disso. Não apenas a vida, sob a qual nós compreendemos os animais e as plantas, mas também toda a terra tem a sua história [...] Por conseguinte, há história também fora do âmbito do homem, por outro lado ela pode faltar no seio do âmbito humano, como entre os negros. Com isso, a história não seria nenhuma determinação distintiva do ser humano (HEIDEGGER, 2008, p. 141).

Na leitura dessa passagem verifica-se a afirmação singela de que há grupos humanos ausentes de história – os cafres⁵. Essa ausência é explicada por Heidegger por meio da distinção que ele realiza sobre a história: a natural e a história como ingresso no futuro. O primeiro tipo diz respeito a um suceder do tempo em que os fatos são assinalados para que entrem no passado e “aí é indiferente em que domínio de fatos esta sucessão ocorre” (HEIDEGGER, 2008, p. 142). Com isso, o destaque em tratá-la como natural deve-se à interrogação do autor se as plantas, ou animais, contêm uma história, porém não apenas isso, por meio dessa interrogação é que se explicita ainda mais a fronteira dessa filosofia em pensar outras culturas além da sua própria. Justamente porque, nessa definição, Heidegger sugere a

⁵ Nos levantamentos realizados, a origem do termo cafre refere-se primeiramente ao povo africano que vivia na região da África Austral, porém, durante o período colonial no continente africano e durante a o período do *Apartheid* na África do Sul, cafre tornou-se uma alusão racista que os colonizadores e brancos da África do Sul utilizavam para denominar os negros. Outra informação etimológica informa que cafre relaciona-se a “infiel”, já que procurava identificar os africanos que não eram da religião muçulmana. Fontes: <http://lindgaard.blogspot.com.br/2009/06/de-cafres-e-cafraria-rigor-ofensas-e.html>. Acesso em 04/10/2013. De qualquer forma, nota-se que usar o termo cafre não se afasta de um sentido pejorativo seja de qual ordem for.

pertença do povo cafre à história natural, isto pelo fato de eles estarem, segundo ele, próximos das plantas e dos animais: “contudo, eles [os cafres] têm tanta história quanto os macacos e os pássaros” (HEIDEGGER, 2008, p. 143) e, desse modo, ele argumenta que “mas nem toda e qualquer coisa que passa e pertence ao passado entrará na história” (HEIDEGGER, 2008, p. 143).

Contudo, de acordo com Heidegger, a possibilidade de um povo a-histórico ingressar na história só é passível de ocorrer quando corresponder a um ingresso não no passado, mas no futuro. O interessante é que essa possibilidade, ao que parece, ocorre por meio da eliminação da história (futuro): “um povo entra na história (passado), na medida em que ele é eliminado da história (futuro)” (HEIDEGGER, 2008, p. 143) Assim, é justo perguntar se a entrada na história, no caso dos cafres, deve-se pela eliminação do elemento histórico? Isto implica dizer que qualquer povo ausente de proximidade aparente com “nós” só tem a eliminação como possibilidade para encontrar-se em uma história.

Perante essas observações, como se pode perceber, por mais que Heidegger tenha uma apresentação de que o não-histórico só é possível àqueles entes que têm na sua constituição o histórico (no caso, o humano), ainda há uma diferenciação de povos, de maneira que os sem história são incluídos pela exclusão. Justamente pela exclusão que os cafres são compreendidos pelo autor como um povo a-histórico. Dessa maneira, parte das problematizações de Heidegger sobre a história como elemento distintivo do humano tem relação com a instauração de uma conformidade com a criação de um espaço e solo: “os povos não entram na história como se ela fosse um espaço pronto no qual encontram refúgio, [...] mas ‘fazer história’ significa: *criar primeiro o espaço e o solo*” (HEIDEGGER, 2008, p. 145, grifos do autor).

Não obstante, essa criação é explicitada por Heidegger através de uma linguagem que possibilite a reflexão profunda do homem para com o ser, em consequência, os cafres, assim como os demais africanos, estariam distantes da possibilidade de partilhar dessa concepção de ser, tanto pela via histórica quanto pela linguística. Contudo, na segunda metade do século XX, sobretudo a partir dos anos 1960, novas correntes de pensamento surgiram na contramão dessa concepção unilateral de filosofia, de história e de povo. Tais correntes de pensamento buscaram mostrar que o discurso eurocêntrico esconde posições políticas que construiu mecanismos que visam maximizar sua cultura e velar as demais, escolhendo a cultura negra como a antítese desse processo dialético que tem como síntese a construção do ser filosófico e histórico europeu ocidental.

2. A retomada do estatuto ontológico e epistemológico do continente africano

O processo de independência da maioria dos países africanos acontece nos anos 1960. E paralelamente ao surgimento desses jovens países, nascem os estudos africanos que iniciaram realizados por europeus, estadunidenses e africanos. No Brasil, estudos também começaram a se desenvolver sobre a África nos anos 1960 (SCHLICKMANN, 2013), quando após um longo período de laços cortados com este continente (desde a abolição da escravidão), o Brasil, por motivos econômicos e diplomáticos resolveu reestabelecer os laços com o continente africano. E na África, os intelectuais buscaram, na sua maior parte, reencontrar seu lugar no mundo enquanto sujeitos da intelectualidade e da história. Na filosofia especificamente, eles o fizeram através discussão ontológica e epistemológica.

As obras dos intelectuais africanos apresentam três tendências principais: o pan-africanismo, o nacionalismo e o pós-colonialismo. Nas décadas de 1960 e 1970 tais intelectuais vincularam-se às chamadas “Escola de Dakar”, “Escola de Ibadan” e “Escola de Dar-el-Salaam”. Eles desenvolveram na academia um pensamento intelectual crítico contra o eurocentrismo. Esse pensamento está mais presente na obra de Cheikh Anta Diop e Toyin Falola e Théophile Obenga (MACEDO, 2013), bem como no pensamento de Kwame Nkrumah, Marcien Towa, e muitos outros pensadores importantes no pensamento africano.

Se formos razoáveis, é compreensível que depois de séculos de dominação e de subestimação, o pensamento intelectual dos africanos, sobretudo o pensamento filosófico, se concentrasse mais na reconstrução do seu lugar de fala (epistemológico) e da sua autoestima (ontológico) no mundo moderno, do que de fato na elaboração de grandes teorias filosóficas. Assim, a filosofia africana assume um caráter político e arrisca-se dizer sociológico para tal empreendimento, configurando-se, em grande parte, numa filosofia política, pois os filósofos buscarão compreender a elaboração feita pelo Ocidente dos mecanismos de construção da esterilidade epistemológica e ontológica do continente africano, para desconstruí-los e paralelamente, reconstruir sua posição de sujeito pensante na história moderna da humanidade.

O filósofo camaronês Marcien Towa, um dos envolvidos nesse duplo empreendimento filosófico de crítica do eurocentrismo e de resgate do lugar do ser pensante africano no mundo, busca, primeiramente, colocar a questão acerca da possibilidade de haver produção filosófica no continente africano, pois ele julga necessário que os intelectuais africanos se coloquem essa questão antes de entrarem na discussão das possibilidades

epistemológicas da África, embora, segundo ele, essa questão tenha sido levantada primeiramente pelos europeus e não pelos africanos.

Pode-se falar de uma filosofia africana? Para muitos, a questão é chocante.[...] O reino da filosofia, do pensamento sobre sua forma mais elevada, ficaria definitivamente proibido aos africanos. No domínio da arte e da literatura contudo, talentos, e até mesmo gênios negro-africanos se impuseram. Mas onde estão os Césaires e os Chinua Achebe da filosofia? Assim, se estabeleceu nos espíritos um preconceito que faz com que o Africano que quer falar de filosofia ou de ciência seja considerado como alguém que se mete no que não lhe diz respeito. A maioria das tentativas filosóficas da África moderna são antes de tudo reações contra esse pré-conceito racista. À exceção conscientismo de Dr. Nkrumah, o debate sobre a filosofia africana até aqui girou em torno de sua própria existência e possibilidade, de aptidão das culturas africanas e dos Africanos no modo de pensar filosófico (TOWA, 1979, p. 5, tradução nossa).

É com essas palavras que Towa inicia a discussão desenvolvida no ensaio intitulado *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle* (1971), no qual demonstra como a deslegitimação do lugar de fala filosófica da África foi forjada pelo Ocidente, e mostra a filosofia ocidental, sobretudo a filosofia hegeliana, como uma verdadeira ideologia do imperialismo ocidental. Parte dessa discussão é retomada por ele também no seu livro *L'Idée d'une philosophie négro-africaine* (1979), em que ele analisa os graus de possibilidade do pensamento filosófico africano.

Antes de responder se os africanos têm a capacidade de filosofar, Towa busca definir o que é a filosofia e ele a define como a “coragem” de pensar o absoluto a partir da liberdade de pensamento desprendido de dogmas e verdades reveladas. Dessa forma, todo homem ou mulher que se lançam na aventura de pensar o absoluto é capaz de filosofar.

Definido o conceito de filosofia, e considerando que a discussão filosófica dos últimos séculos ficou circunscrita ao Ocidente, Towa busca na cultura africana elementos que provem essa capacidade do/a africano/a de produzir conhecimento filosófico. Ele analisa a estruturada religião do Egito antigo e os contos iniciáticos africanos (camaronenses) a fim de evidenciar sua capacidade de liberdade e autonomia de pensamento para pensar o Absoluto.

Na concepção de Deus do Egito antigo, Towa evidencia dois elementos importantes: esses deuses se reúnem na forma de um colégio para discutir entre si e encontrar a verdade e, não a ditam, como o faz o deus hebreu; e, existe uma igualdade fundamental entre homens e deuses. Essas duas características da concepção de Deus dos Egípcios possibilitam o diálogo, através do debate, e a liberdade de pensamento características fundamentais para se filosofar.

Towa analisa os ciclos dos contos, de *Kulu, a Tartaruga*, de *Leuk, a Lebre* e de *Guizo, a Aranha*, ressaltando que tais contos são contados na infância e na vida adulta

visando ensinar a astúcia, a prudência e, sobretudo, a reflexão. Conforme tais ensinamentos, para enfrentar as diversidades da vida, “deve-se confiar na própria inteligência. Os heróis desses contos não seguem nenhuma ‘revelação’, não confiam em ninguém a não ser neles mesmos e na sua inteligência” (TOWA, 1979, p. 33). Do ponto de vista dos personagens desses contos, a submissão a alguém, recusando-se a pensar sobre os rumos do próprio destino, é uma prova de estupidez. E, a crença em milagres apresenta-se como a melhor maneira de se deixar enganar (NKOUMBA, 1985). Nesses contos há também momentos em que esses personagens medem força com os deuses e normalmente fazendo uso da astúcia, sempre ganhando deles. Nem os deuses e nem esses personagens são perfeitos, todos têm falhas e limitações. Essas limitações é que são a condição para o diálogo. E está fora de cogitação a ideia de verdade revelada.

Assim, a partir dessas constatações, Towa propõe provar a liberdade de pensamento dos africanos, uma vez que eles refletem, dialogam e buscam soluções para compreender e lidar com a vida cotidiana. Logo, eles são capazes de pensar o absoluto e, portanto, capazes de filosofar.

Na sua crítica ao eurocentrismo ocidental, Towa afirma que os filósofos europeus formularam o silogismo do racismo que, segundo ele, havia operado como o fundamento ideológico do imperialismo europeu. Tal silogismo está configurado da seguinte forma:

*O homem é um ser essencialmente pensante, racional.
Ora, o negro é incapaz de pensamento e raciocínio. Ele não tem filosofia, ele é uma mentalidade pré-lógica, etc.
Portanto o negro não é verdadeiramente um homem e pode, legitimamente, ser domesticado, tratado como um animal (TOWA, 1979, p. 17-18; tradução nossa).*

Dessa forma, só a premissa menor já é suficiente para negar aos negros o estatuto epistemológico e a premissa conclusiva nega-lhes o estatuto ontológico. Mas partindo da constatação de Towa sobre a capacidade de filosofar dos negros africanos, pode-se inferir o seguinte silogismo:

Todo homem e mulher que se dispõe a pensar o absoluto podem ser considerados/as filósofos/as.

O homem e a mulher africanos/as têm potencialmente a disposição de pensar o absoluto. Logo, o homem e a mulher africanos/as podem ser considerados/as filósofos.

Para Towa, essa retomada do estatuto ontológico e epistemológico implica na superação das marcas deixadas pelo colonialismo e uma das marcas mais arraigadas é a mentalidade de colonizado. Embora politicamente os países da África estejam atualmente

livres, é necessário o exercício constante da liberdade do espírito. E tal liberdade implica em se ver como capaz de ser protagonista da história.

O pensamento do homem dominado [...] adormece, sua vontade vai enfraquecendo [...]. Essa degradação do homem dominado é então invocada para explicar e justificar a dominação enquanto na realidade ela é o seu resultado. [...] Essas observações revelam o sentido profundo do movimento anti-colonialista. Um povo que luta pela sua libertação busca reconquistar sua humanidade perdida, ou seja, o poder de se expressar e conceber, de decidir e de realizar o que ele decidiu. (TOWA, 1979, p. 53, tradução nossas).

Com relação à falaciosa concepção da incapacidade do africano de elaborar uma filosofia, Towa (1971) contrapõe-se às análises sobre o continente africano que reduzem os seus diversos povos em uma mentalidade pré-lógica, estranha ao conceito e à abstração. Ele contesta a proposição de Hegel, que considera que a África “é o país da infância [da Razão], por estar envolta na cor negra da noite” (HEGEL, 2001, p. 109), sendo-lhe em, consequência, o espírito científico, inacessível, bem como a afirmação de Hegel de que a escravização funcionou (como dito anteriormente) como instrumento que propiciou a inserção da humanidade nos africanos (HEGEL, 2001, p. 112).

Towa contrapõe-se também à “afirmação intrépida” de Heidegger sobre equivalência entre o Grego e o Ocidente, pois a partir de tal afirmação, pode-se inferir falaciosamente que a filosofia possui uma essência histórica e toda ação de filosofar necessita de uma volta a esse suposto período nascente da filosofia. Tais proposições acerca do pré-logicismo dos povos africanos e da restrição do filosofar à Grécia unicamente, uma vez tomadas como verdadeiras, inviabilizam o empreendimento intelectual de anunciar a possibilidade do filosofar africano. Contrapondo tais proposições falaciosas, Towa levanta uma objeção a partir de uma diferença de conceitos entre o que seria o modelo europeu e o que seria o modelo africano. Primeiramente, ele afirma que é preciso ter em mente que o fazer filosófico não se constitui num jogo etimológico de palavras, mas numa consideração sobre o mundo em seus princípios. Dessa forma, para Towa, a tarefa do ato de filosofar africano contemporâneo deve pautar-se “acima de tudo [n]a determinação do que em nós é subversivo para que seja possível a subversão do mundo e da nossa atual condição no mundo” (TOWA, 1971, p. 75). Logo, é precisamente na subversão que consiste a maneira como o pensamento guia-se na perspectiva cosmopolita e que diz respeito à origem da filosofia, isto é, indica que o ato de filosofar não é genuinamente grego.

Assim como no Brasil os sociólogos ousaram “blasfemar” contra o mito da democracia racial (FERNANDES, 1980) e antropólogos mais modernos ousaram a “blasfemar” contra a categoria pejorativa de sistemas tribais. Towa, junto com outros pensadores africanos da década de 1970, ousou e com propriedade para isso, “blasfemar” contra a ideologia de que a Grécia é o berço do pensamento filosófico. Ele critica a noção de “milagre grego”, ressaltando o Egito antigo como a irmã mais velha da Grécia antiga, tendo esta em muitos aspectos, reprodução de princípios já alicerçados entre os pensadores egípcios. Além disso, apresentar a filosofia como um discurso muito antes nômade em que as construções teóricas seriam efeitos de uma troca de saberes entre diversos pensadores em suas culturas, é decorrente de que o Egito por muito tempo fora tratado pelos pensadores gregos como um estágio para desenvolver suas ideias. Tomamos como exemplo o fato de que Pitágoras passou vinte anos no Egito; Demócrito, cinco anos e Platão treze anos (OBENGA, 1990).

Nessa perspectiva de criticar o milagre grego e voltar-se para o Egito como uma referência filosófica, Théophile Obenga, historiador, egiptólogo e linguista, traduziu hieróglifos da língua egípcia para o francês a fim de publicizar uma diversidade de conhecimentos produzidos durante o Egito Antigo na matemática, na física, na astronomia, e, sobretudo, na filosofia e que serviram de base para muitos conhecimentos produzidos no Ocidente e no Oriente. Tais textos encontram-se no seu livro *La philosophie africaine de la période pharaonique* (1990). Junto com ele, o historiador e antropólogo do Senegal Cheikh Anta Diop, partilha também essa ideia de que para a África se reencontrar intelectualmente, é preciso voltar-se para o Egito, uma das provas de que esse continente também tem uma tradição intelectual e filosófica, embora ela tenha sido propositalmente invisibilizada pela filosofia ocidental colonialista.

O retorno ao Egito em todos os domínios é a condição necessária para reconciliar as civilizações africanas com a história, para poder construir um corpo de ciências humanas modernas, para renovar a cultura africana. Longe de ser um devaneio sobre o passado, um olhar em direção ao Egito antigo é a melhor maneira de conceber e construir nosso futuro cultural. O Egito desempenhará na Cultura africana repensada e renovada, o mesmo papel que as antiguidades greco-latinas na cultura ocidental (DIOP, 1981, p. 12).

Obenga evidencia que no Egito antigo havia toda uma metodologia e disciplina empregadas desde o começo da vida intelectual, para que os estudantes desenvolvessem bem

a virtude do pensamento. Inclusive, alguns gregos iam para o Egito aprender a desenvolver essa virtude do bem pensar.

Outra coisa que Obenga explicita é o fato do alfabeto dos hieróglifos terem dado origem ao alfabeto fenício, que por sua vez deu origem ao alfabeto grego e latino. Assim, muitos elementos da cultura ocidental carregam traços da cultura Egípcia que é, portanto africana, pois “toda a importância dos povos africanos negros do Egito faraônico é então medido neste ponto particular da história da civilização da humanidade” (OBENGA, 1990, p. 216, tradução nossa). Além disso, segundo Obenga (1990, p. 13-14) a filosofia africana pode ser dividida em quatro períodos: 1º) Período faraônico (do século I ao V); 2º) Período patrístico (do século I ao V); 3º) Período muçulmano e negro-muçulmano (do século VII ao XVII); 4º) Período negro-africano contemporâneo (desde o século XVIII até hoje) (OBENGA, 1990, p. 8). Desse modo, a produção do conhecimento filosófico na Grécia e em outros países da Europa era concomitante ao que também era produzido na África; embora este continente tenha sido invisibilizado, percebe-se que no decorrer da história muitas trocas ocorreram entre o Ocidente e a África. E essas trocas não podem ser mais desconsideradas para que, desse modo, haja uma retomada do estatuto epistemológico africano.

Considerações finais

O Ocidente com a sua filosofia que estava a serviço do imperialismo e da colonização do continente africano, inviabilizou e invisibilizou a filosofia africana, com a falácia do “milagre grego” e com elaborações como de Hegel e de Heidegger sobre a suposta esterilidade histórica e epistemológica africana, alegando que os seres humanos desse continente não haviam desenvolvido suficientemente o processo cognitivo para contribuir com a história humana. Propiciou uma posição contrária a qualquer formulação filosófica no continente africano.

Em contrapartida, os filósofos e demais pensadores africanos, para contestar essa falácia que não passou de um mecanismo de dominação e de subjugação usado pelo imperialismo e pelo eurocentrismo, buscaram na própria cultura africana traços de que o pensamento filosófico, cultural e científico existiu e existe nessa cultura mesmo antes do desenvolvimento da filosofia grega. O desafio para o continente africano, como bem lembra Towa, é fazer com que todos os africanos e africanas consigam se dar conta de que tal crença

na sua incapacidade de iniciativa histórica foi uma criação do imperialismo, e reconstruam a própria autoestima ontológica e epistemológica.

Logo, o importante nessas considerações não é invalidar a filosofia ocidental, mas questionar sobre o modo de ser filosófico, então é necessário não restringir a filosofia a uma disciplina acadêmica, a uma etnia ou a um lugar geográfico, mas antes de tudo, ter em mente que se trata de um projeto político em que ser filósofo é dar ao pensamento um espaço de atuação no mundo. Com isso, o mundo não se refere a uma totalidade que viria revelar um discurso harmônico e/ou universal, mas antes que o mundo seria uma série de fragmentos em que o múltiplo se funde no pensar que dialoga com todos os demais pensadores.

Referências

ARISTÓTELES. **Metafísica**. V. 2. São Paulo: Ed. Loyola, 2002.

BERNASCONI, Robert.. Race and Earth in Heidegger's thinking during the late 1930s. **The Southern Journal of Philosophy**, v. 48, Issue 1, p. 49–66, 2010

DIOP, Cheikh Anta. **Civilisation ou Barbarie**. Paris: Présence africaine, 1981.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscara branca**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERNANDES, Florestan, O Mito Revelado. **Revista Espaço Acadêmico** [originalmente publicado em Folhetim de São Paulo 1980], Ano II, n. 26, 2003. Disponível em: <http://www.espacoacademico.com.br/026/26hbrasil.htm>. Acesso em 12/01/2014.

HEIDEGGER, Martin. O que é isto: a filosofia? In: **Os pensadores: conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. **Lógica: a pergunta pela essência da linguagem**. Tradução de: QUADRADO, H.; PACHECO, M. A. Calouste Gulbekian: Lisboa, 2008.

HEGEL, Friedrich. **The Philosophy of History**. Ontario: Batoche Books, 2001.

MACEDO, José Rivair. O Pensamento africano no século XX: Questões, debates e tendências de abordagens. **Anais...** Congresso de Pesquisadores/as Negros/as da Região Sul do Brasil (COPENE SUL) – Lei 10639/03: Dez anos rompendo fronteiras territoriais, identitárias, culturais, sociais, acadêmicas e políticas no âmbito das relações étnico-raciais na Região Sul, 2013.

MONTESQUIEU. **De l'esprit de lois**. Livre XV/V. Paris: Garnier-Flammarion, 1979.

MUDIMBE, J. **The invention of Africa: gnosis, philosophy and order of knowledge**. Indiana: Indiana Press, 1988.

RAMOSE, Mogobo. Sobre a legitimidade e estudo da filosofia africana. **Ensaio filosófico**, v. IV, p. 6-25, outubro/2011.

NKOUMBA, Beling. **Contes du Cameroun II**. Yaoundé: Éditions CLÉ, 1985.

OBENGA, Théophile. La philosophie africaine de la période pharaonique. Paris: L'Harmattan, 1990.

REALE, Giovanni. **História da filosofia**. V.1. São Paulo: Paulus, 2003.

SCHLICKMANN, Mariana. O despertar de um continente: um Estudo sobre a introdução dos estudos africanos no Brasil nos anos 1960/1980. **Anais...** Congresso de Pesquisadores/as Negros/as da Região Sul do Brasil (COPENE SUL) – Lei 10639/03: Dez anos rompendo fronteiras territoriais, identitárias, culturais, sociais, acadêmicas e políticas no âmbito das relações étnico-raciais na Região Sul, 2013.

TOWA, Marcien. **Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle**. Yaoundé: Ed. CLE, 1971.

_____. **L'Idée d'une Philosophie Négro-africaine**. Yaoundé: Éditions CLÉ, 1979.