



Severino Ngoenha: Um Filósofo Nacionalista ou um Resgatador da Historicidade Africana diante do Ocidente?

Luís Cipriano Manuel

Resumo

O artigo trata sobre a recensão crítica de Ngoenha, autor da obra *Filosofia Africana: Das Independências às Liberdades*, entre outras. Severino Elias Ngoenha olha para o passado e para o futuro do africano e compreende que ele é responsável, tanto pelo seu passado e muito mais pelo seu futuro. Essa visão histórica de Ngoenha não se baseia numa introspecção virada para um simples passado, mas sim, ler o passado, o presente e o futuro e compreender como é que se buscou a liberdade. Ou seja, para Ngoenha, o africano deve ser sujeito da sua história contornando a situação vivida desde a escravatura, quando ele era apenas considerado objecto da história, passando pelo momento em que os países africanos começaram a ficar independentes entre 1958 e 1975, caracterizada pelo escândalo da fome, da ignorância, da mortalidade infantil, da má nutrição, de um nível de vida degradante, e de um número elevado de pobres até contornar o neoliberalismo vivido actualmente.

Abstract

The article deals with the critical reception of Ngoenha, author of the book *African Philosophy: Independence of Freedoms*, among others. Severino Elias Ngoenha looks at the past and the future of the African and understands that he is responsible for both his past and much more for his future. This historical vision of Ngoenha is not based on introspection turned to a simple past, but rather, to read the past, the present and the future and to understand how freedom was sought. That is to say, for Ngoenha, the African must be the subject of his history bypassing the situation lived from slavery, when he was only considered object of history, passing by the moment in which the African countries began to be independent between 1958 and 1975, characterized by the scandal of hunger, ignorance, infant mortality, malnutrition, a degrading standard of living, and a high number of poor people, to the point of circumventing the current neoliberalism.

Luís Cipriano Manuel (PhD) é Director do Curso de Mestrado em Educação/Ensino de Filosofia na Universidade Pedagógica de Maputo. É docente nas cadeiras de Lógica, Epistemologia, Filosofia do Direito e Retórica.

Contacto
luciprimoz@yahoo.com.br

Palavras-chave
independência; liberdades;
história; africanidade;
filosofia.

Keywords
independence, liberties,
history, Africanity,
philosophy.

1 - Filosofia historicista

O itinerário histórico da obra de Ngoenha tem o seu primeiro enfoque a crítica exaustiva da etnofilosofia. Porém, para fazer compreender os contornos dessa etnofilosofia, Ngoenha faz um recuo analítico no tempo “não simplesmente a Tempels, nem sequer ao uso do termo etnofilosofia no mundo anglo-saxónico, mas ir à raiz e génese do discurso etnológico, através de um exame analítico da relação entre a história e a não-história” (NGOENHA, 1993:16).

Este recuo analítico de Ngoenha, por um lado, junta a História e a Etnologia como disciplinas afins e, por outro lado aparecem como contraditórias, baseadas no tempo e no espaço, respectivamente. No fim ao cabo, Ngoenha percebe que surgem, por um lado a história das ideias, os costumes, as estruturas sociais, económicas e políticas da Europa, onde se inventou a antropologia para conhecer o homem exótico (o outro) e, por outro lado, a história da reflexão antropológica que permite compreender e interpretar as culturas extra-europeias para uma melhor Auto compreensão.

Esta atitude eurocêntrica facilitou a legitimação da escravatura e conseqüente desenvolvimento do racismo a partir de 1650 que intensificou-se com “a progressão da colonização da América do Norte, que comportava duas políticas associadas, a do extermínio dos nativos americanos e da escravatura dos africanos.” (*Ibd.*, p. 31). Por isso que, nos anos 1680, os negros eram comparados aos grandes macacos com um pequeno grau de superioridade. Nasce então a própria Etnologia como disciplina para estudar as sociedades que não possuíam nem história, nem verdade e nem Estado. Assim, as sociedades estudadas pela Etnologia eram definidas pela negativa pois, a Etnologia “desenvolveu-se como um saber residual, definido negativamente em relação à história da Europa e da América do Norte.” (NGOENHA, 1993:17).

Assim, o africano, consciente da sua humanidade, impele-se desesperadamente em busca da sua Auto libertação face à escravatura e desumanização. É em busca dessa liberdade que Ngoenha faz o recuo no tempo até a referida génese do discurso etnológico. Esse recuo de Ngoenha é aprovado por Castiano quando refere que “estamos concentrados sim na análise dos pressupostos para a Auto libertação da própria Filosofia Africana” (CASTIANO, 2010:201). De facto, esses pressupostos da auto-libertação referenciada por Castiano justificam-se pela compreensão do significado da etnofilosofia e da sua génese.

Porém, Ngoenha constata que apesar dos países africanos ficarem independentes politicamente, entre 1958 e 1975 não ficaram livres completamente: continuaram dependentes economicamente dos países colonizadores por causa dos escândalos da fome, da ignorância, da mortalidade infantil, da má nutrição, de um nível de vida degradante, e de um número elevado de pobres. Ou seja, apesar dos países africanos alcançarem as suas independências, não cumpriram com as expectativas da liberdade e do progresso. Assim, o filósofo africano tinha que ser um autêntico profeta.

Além disso, Ngoenha constata que, apesar de vários países escolherem a economia planificada, a economia do mercado tem-se apresentado como sendo a única via possível do desenvolvimento, o qual parece possível apenas “para aqueles que não hesitam em desfazerem-se das próprias tradições e a lançar-se à procura do proveito em detrimento de muitas obrigações morais e sociais” (*Ibd.*, p. 172).

Assim, o estudo do futuro não é uma simples curiosidade, mas de uma preocupação face à escolha do tipo de futuro que queremos, porque “o único domínio temporal que o homem pode influenciar ou mesmo mudar é o futuro” (*Ibd.*, p. 178).

2 – Em busca da Liberdade Política

Segundo Ngoenha, todo o tipo de desprezo e conseqüente dominação do Negro tem sua origem nos evolucionistas que admitiram como cultura apenas a europeia e que as outras sociedades eram como estados arcaicos. Por isso, para Ngoenha, os escritos de Tylor, Morgan e Lévy-Bruhl são resultado desse eurocentrismo.

Desta forma, o Evolucionismo inspirou os grandes impérios coloniais, Grã-Bretanha e França na abertura de institutos para formarem especialistas em Etnologia, para evitar uma colonização cega. Isto era, para os etnólogos “um esforço para limitar os desgastos e respeitar as estruturas autóctones” (NGOENHA, 1993:53).

Em reacção aos evolucionistas, surge o Funcionalismo através de Malinowski, segundo o qual, cada facto social seria determinado por uma ou várias funções, e cada elemento da cultura destinar-se-ia a cumprir uma determinada função dentro de uma estrutura social mais abrangente. Isso permitiu o despontar do relativismo cultural que ressalvava a diversidade cultural e social, considerando o homem como um ser essencialmente social e que impôs como normas, o respeito pelas diferenças, a tolerância, a crença na pluralidade de valores, a aceitação da diversidade.

Assim, as outras culturas passaram a considerar-se como culturas independentes da cultura ocidental, onde os povos da África Negra passaram a designar-se povos sem civilização.

Essa luta pela libertação contou com W.E.B. DuBois como primeiro promotor, em 1903, cujo objectivo era a integração do negro no contexto americano, lutando por uma igualdade completa das raças nos EUA, com os surrealistas, em Paris que defendiam que a arte deve libertar-se das exigências da lógica e da razão e ir além da consciência cotidiana, com Senghor, para o qual a política era simplesmente um aspecto da cultura e, com Edward Wilmont Blyden, considerado o pai do pensamento político africano.

Com esses académicos surgem também ideias de movimentos inteiros como o movimento de Niagara ou a Negro-Renaissance nos Estados Unidos; o movimento da escola Haitiana, nas Antilhas; o movimento *African Personality* na África anglófona e o movimento da Negritude na África de língua francesa e nas Antilhas.

A liberdade política vai ser alcançada a partir de 1958, cujo processo de libertação se estendeu até 1975, porém, não ficaram livres completamente tal como se disse acima, não só pela pobreza, mas também pela escolha do tipo de modelos de governação, que eram todos europeus. Os países africanos continuaram a não ser sujeitos do seu destino. Com a entrada da economia do mercado, o africano liberto politicamente, deixa-se levar facilmente pela onda do mercado e da técnica sem o mínimo discernimento ético-moral. Desta forma, Ngoenha denuncia a atitude dos libertadores que acabaram usurpando a liberdade dos povos desencadeando a rebelião desses mesmos povos.

Com a entrada da democracia, Ngoenha fica mais preocupado ainda. Por isso, ele vai afirmar que “a democracia deveria assegurar a subordinação do ‘governo’ ao conjunto de direitos populares, exercidos periodicamente através dos votos.” (*Ibd.*, p. 157). Porém, o que ocorre é que as liberdades individuais e mesmo a acção colectivas, parecem mudas e impotentes diante da articulação concreta da vida do Estado.

Nesta perspectiva, segundo Ngoenha, a democracia deve ir para além do processo eleitoral e que se desinem formas de participação social e de controlo social através dos quais os direitos individuais e de grupos encontrem o seu terreno de realização. Assim, a democracia significa que, quem comanda não é nem um presidente, nem um partido, mas “nós”. É daí que Ngoenha olha isso numa perspectiva futurista, no sentido de responsabilidade pelo que tipo de futuro o povo

quer.

3 - Liberdade e Democracia

Para Ngoenha (1993), a liberdade não só deve ser compreendida em função da negação defendida pelos negros afro-americanos acima descritos em relação à escravatura, mas também defendida por pensadores que a requisitaram no derradeiro momento do colonialismo. Trata-se do ganês Kwame Nkrumah que defendeu uma identidade geopolítica ligada a novas relações de tal personalidade com o resto do mundo; o surgimento do consciencismo com o objectivo de promover o desenvolvimento harmonioso da sociedade africana; Franz Fanon em apoio à negritude e com escritos de Césaire.

Assim, o objectivo de Ngoenha é reafirmar a liberdade negra tanto na época da escravatura, bem como durante o colonialismo. O passado, para Ngoenha, é importante somente para compreendermos o futuro. Esse futuro deve ser segundo aquilo que o povo quer, cuja consciência de uma neo-colonização lhes permite definir os seus representantes.

Em síntese, o pensamento do autor pode ser compreendido a partir dessas categorias: filosofia historicista, política, liberdade e democracia. De salientar que a liberdade tem sido o ponto de fundo de cada categoria aqui descrita como uma Auto libertação, se quisermos parafrasear Castiano, para podermos compreender o futuro.

4 - Recensões Críticas

De referir que a obra de Ngoenha - *Filosofia Africana: Das Independências às Liberdades e Os Tempos da Filosofia: Filosofia e Democracia em Moçambique* - foi recebida como clássica da Filosofia Africana em Moçambique - quanto a mim razão de pouca contestação e crítica - motivo pelo qual, mereceu uma especial atenção do filósofo José P. Castiano.

No entanto, a recensão da obra de Ngoenha pode ser lida em duas perspectivas: por um lado, existem autores que enquadram esse filósofo num contexto africano no geral, e, portanto, ligado à negritude e à relação Sul-Norte. Daí que, entre os autores desta linha está o próprio Castiano, David Mudzenguerere, José António e Ezio Lorenzo Bono. Por outro lado, estão autores que enquadram a filosofia de Ngoenha num contexto nacional moçambicano. Posso citar, entre vários autores Guilhermina Cuna, João Nhanengue e Bruno Gregório.

4.1 - Ngoenha no panorama africano

Os autores que enquadram Ngoenha no panorama africano destacam a relação existente entre a África e o Ocidente, para negar a ideia de uma África irracional, ilógica ou algo semelhante. Que os africanos lutaram pelas suas independências justamente movidos pelo confronto com um outro que, a todo o custo, tenta subjuga-lo, escravizá-lo e travá-lo na sua consciência tradicional.

Por isso, Castiano critica Ngoenha por este querer transformar a condição de existência da africanidade num problema filosófico. Assim, Castiano não está de acordo que a condição de existência dos africanos hoje seja abordada a partir de uma perspectiva filosófica, porque, para ele, “isto significa abordar as questões intrínsecas que impedem os africanos o gozo das suas liberdades fundamentais” (CASTIANO, 2010:206).

O outro aspecto que mereceu a análise de Castiano é o que Ngoenha chama de “paradigma libertário” como substrato filosófico do pensamento africano devido à situação categorial de

oprimido/escravo/colonizado/subdesenvolvido originada pelo encontro entre os povos africanos com o Ocidente. Além disso, Castiano critica Ngoenha por pretender elevar a humanidade do africano na sua relação com o Ocidente ao invés de olhar apenas para a liberdade como sendo o valor mais alto do que o fazer-filosófico no contexto do continente africano e nos contextos particulares nacionais.

Mais adiante, Castiano concorda com Ngoenha no sentido de que, ao se adoptar uma visão futurista, a religião faz profecia e a Filosofia utopia. Porém, Castiano insiste que a filosofia africana não deve estar presa às profecias religiosas e que “a Filosofia deve-se ‘libertar’ da religião para que a própria filosofia não se veja na contingência de espalhar profecias e se concentre em elaborar utopias” (CASTIANO, 2010:211).

Em suma, Castiano entende que a Filosofia Africana deve libertar-se de ser considerada africana pois o seu debate tem insistido muito sobre a tradição. Assim, para Castiano, a Filosofia deve tratar de questionar assuntos que dizem respeito à África, porém sem limitar-se a eles. Desta forma, este debate tradicionalista “tende a mistificar em vez de desmistificar, tende a idolatrar os hábitos e costumes tradicionais, em vez de questionar a contemporaneidade dos valores que estariam no seu substrato; enfim, é um debate poluído pelo misticismo” (*Ibd.*, p. 211).

Assim, num tom poético, Castiano conclui que a Filosofia Africana “deve acender o fogo libertário interno que queime os mitos que a prendem ao tradicionalismo e assim poder concentrar-se na busca de respostas a assuntos que dizem respeito ao futuro” (*Ibd.*, p. 211). No entanto, Ngoenha adverte que os “novos modelos são, portanto, incapazes de penetrar nos povos, eles ficam ao nível de minorias cidadinas e escolarizadas” (NGOENHA, 1993:171). Por isso, a queimada dos mitos pode não ser uma saída fácil, no sentido de que o fogo pode reduzir às cinzas todo um produto do homem ao longo de muitos séculos, senão milhões de anos num curto espaço de tempo.

David Mudzenguerere (2012), por seu turno afirma que o paradigma libertário de Ngoenha, também conhecido por liberdade colectiva ou social é a liberdade fundamental do ser (liberdade ontológica) mediatizada por factos históricos. Neste sentido, a liberdade historicizada se situa na reflexão da existência a partir do histórico (historicizar o quotidiano), buscando no passado as informações necessárias para compreender melhor o presente e projectar de forma mais consistente o futuro desejado. Por outras palavras, Mudzenguerere entende que a liberdade historicizada é uma projecção do conjunto humano, da marcha colectiva da humanidade em direcção ao futuro melhor. Mais adiante, Mudzenguerere realça a conquista da liberdade e da independência como fruto da paciência e da união entre os africanos e que as independências africanas sofreram do facto de terem sido pensadas apenas no âmbito da lógica dos Estados-Nações.

Na perspectiva de José António (2004), é importante interrogar-se sobre o significado da modernidade como componente essencial do universo de referência própria do desenvolvimento, pois na história não se pode encontrar a razão última das coisas. Daí, em concordância com N’Krumah, Ngoenha compreende que a divisão da alma africana provoca a crise da consciência moderna cuja solução passa pela unificação da África. Concluindo, António afirma que o sucesso do africano passa pela mudança de mentalidade ao nível do indivíduo, de uma comunidade, de um país ou do continente.

Na visão do Padre Ezio Lorenzo Bono a resposta de Ngoenha aos europeus face à minimização da humanidade dos africanos foi decisivamente irónica, pois “Ngoenha afirma que para os africanos o estudo da antropologia é um meio para compreender a cultura ocidental e não a africana: ‘As imagens que o ocidente fabrica da alteridade, por um efeito de retorno, reenviam-nos às imagens que o ocidente faz dele mesmo em relação às outras culturas’” (*Ibd.*, p.

94).

Daí, segundo Bono, a atenção principal para Ngoenha já não é saber se existe ou não uma filosofia africana, “mas reflectir acerca da possibilidade de pensar filosoficamente a nossa realidade africana.” (BONO, 2014:95). Assim, Bono compreendendo que a filosofia africana tem um carácter existencial virado para a sua emancipação, relaciona o tema do futuro em Ngoenha com os temas da teologia negra da libertação de James Cone, passando pela teologia negra sul-africana de Desmond Tutu e pelos teólogos camaroneses Jean Marc Ela e Engelbert Mveng para chegar à etnologia.

Enquanto Ngoenha nota que o futuro depende do próprio africano cuja decisão histórica faz realizar também projectos históricos dos próprios africanos, onde cada um é responsável da própria vida e da própria história, Bono considera que para a edificação da democracia e dum futuro diferente é preciso chamar à responsabilidade da Igreja pois, para ele, a Igreja não se pode limitar simplesmente à tarefa, embora árdua, de reconciliar os homens, as etnias, as tribos; mas deve participar na educação no sentido da tolerância, da indulgência e da solidariedade.

Assim, Bono entende que é com o apoio da Igreja que se pode realizar o futuro utópico de Ngoenha. Uma utopia não no sentido de Platão ou Thomas More, que conservavam um absolutismo latente, mas aquele futuro que permite os homens serem livres e iguais como pressuposto da democracia e organização social, onde o povo tem a possibilidade real de escolher os próprios ideais, os próprios fins, não por intermédio de um partido, de um presidente, mas guiado directamente pela própria história.

Em suma, a ideia do futuro compreendida por Bono deve ser fruto de uma realização dos homens africanos livres e iguais, sujeitos da sua história, onde a Igreja teria um papel preponderante para a edificação da democracia e de um futuro diferente.

4.2 - Ngoenha no panorama nacionalista

Fazem parte desta categoria que prefere olhar Ngoenha como um filósofo nacionalista autores como Guilhermina Cuna, João Nhanengue, Bruno Gregório e Ezio Lorenzo Bono. Neste sentido, Guilhermina Cuna refere que “a Filosofia deveria ajudar na tomada de consciência da necessidade de uma introspecção crítica sobre o nosso ‘eu-histórico’, como ponto de partida para um debate de ideias.” (CUNA, 2009:13). De facto, Ngoenha constrói a sua filosofia partindo dessa consciência histórica para que o africano seja o artífice do seu próprio destino e da sua história.

A compreensão sobre a construção de identidade em Ngoenha iluminou Cuna a definir a iluminação das pessoas como o fim último da construção de identidade. Segundo ele, é através desta iluminação que surgirá o homem novo. Este homem é caracterizado por ser independente, iluminado, capaz de superar as práticas do passado, encontrar soluções na resolução de problemas imediatos que assolam o país (analfabetismo, a pobreza absoluta, o subdesenvolvimento, o desemprego), e criar seus próprios valores virados para o patriotismo, espírito de unidade nacional, colectivismo e materialmente desinteressado. É um homem novo cujos interesses não se sobrepõem aos da nação.

Daí, Cuna vê na introdução do Ensino de Filosofia em Moçambique como contributo essencial para a formação desse Homem Novo, completando o papel das igrejas, das comunidades e de outras instituições socialmente activas. Além disso, referindo à Ngoenha que adverte que “é tempo de assumirmos a nossa verdadeira identidade, que escondemo-nos atrás de fatalidades como comunismo, Capitalismo, guerra-fria, África do Sul, Frelimo, Renamo e vários outros partidos que vão surgindo a cada dia” (NGOENHA *Apud* CUNA, 2009:17), Cuna

observa que quando se faz um estudo sobre o comportamento do homem é preciso segui-lo tanto na direcção dos deveres dos homens enquanto forma de manter uma sociedade unida, e também na liberdade de actuar pessoalmente, naquilo que a sociedade permite aos seus homens.

Isso significa que a liberdade implica viver os valores não só a nível social e comunitário, mas também a nível político e científico. Neste aspecto Cuna acredita que, os valores que devem guiar a conduta entre os homens nos tempos actuais devem ser vistos no âmbito da ciência, pois que, os valores da ciência acabam sendo reconhecidos por valores humanos.

Por fim, Cuna relaciona aquilo que ele considera identidade ontológica, por um lado, como herança histórica que permite aos moçambicanos se tornarem sujeitos livres e fautores do seu destino pois, como bem refere a Ngoenha, o campo da História se torna terreno de luta, de realização e de crescimento não só da racionalidade, mas também da fantasia. É por isso que Ngoenha considera que a história é antes de mais horizonte de juízos de valor. Por outro lado, a identidade ontológica é relacionada directamente com a conquista da própria liberdade não só para ganhar o direito de ser senhor o seu próprio destino, conforme se disse acima, mas também para criar espaço para construir uma personalidade livre capaz de edificar a sua própria história não como objecto, mas sim como sujeito.

Assim, a leitura de Cuna faz compreender que a construção da história como sujeito depende da conquista da liberdade e que, tal liberdade depende, por sua vez, também da tomada de consciência da sua herança histórica. Isso, como veremos no ponto a seguir, passa por uma educação libertadora.

Na óptica de João Nhanengue (2010) a educação é um instrumento de libertação porque, não só fornece conhecimentos e compreensão como também atribui aos estudantes o poder de decisão, melhoramento da qualidade de vida dos cidadãos e contribuição positiva na sociedade. Nhanengue define o homem educado como sendo aquele que está preparado para libertar-se e libertar os outros, que sabe colocar em prática a questão política no seu tempo. Esse tempo de que Ngoenha se referia era o ano das primeiras eleições multipartidárias que os moçambicanos, pela primeira vez, iriam exercer o seu direito cívico, elegendo os seus dirigentes.

Assim, Nhanengue toca de facto num aspecto fundamental que o próprio Ngoenha reafirma no sentido que o problema mais importante era que, através do voto, os moçambicanos iriam afirmar o tipo de sociedade que queriam ter no futuro. Ou seja, o exercício do voto é o uso da liberdade por excelência, uma liberdade que ainda não fazia parte nem da história, e nem da tradição dos Moçambicanos. Por isso, para Ngoenha os moçambicanos tinham que ser introduzidos nessa dinâmica democrática através de uma educação para a liberdade política desde a escola. Para Ngoenha, o problema filosófico era saber que tipo de homens os moçambicanos queriam que fossem amanhã, onde a educação seria a força motriz para a sua libertação.

Na visão de Belarmina Guibunda, Moçambique ainda depende de políticas externas para se compreender. Por isso ela afirma que “uma das coisas que falhou desde o início, é o facto de o Estado ter adoptado políticas de governação trazidas de fora, totalmente alheias à realidade moçambicana, sem poder assumir o espírito e os valores que dão significado a tais políticas e, desse modo, ignorar os valores e a cultura tipicamente moçambicanos” (GUIBUNDA, 2006:5).

O que mais preocupa Ngoenha com estas palavras é a desumanização que as políticas capitalistas e a conseqüente liberalização do mercado trazem aos povos pois, ditam as regras de relação e de convívios sociais, políticas e culturais para justificar o crescimento económico. É por isso que Ngoenha quer que se dê ao Povo moçambicano a possibilidade de escolha pois, já não é tempo de tratar este povo como objecto da história, mas sim torná-lo sujeito activo na escolha do seu próprio futuro.

Analisado sobre a crise da dívida, Guibunda observa que, esta é em parte reflexo de políticas imprudentes de empréstimos e que os países devedores ficaram mais expostos à vulnerabilidade. Já Ngoenha arrebatava dizendo que Moçambique pós-independência ignorou que a política e o direito são factos da cultura, ou seja, que o sistema de governação tinha que estar de acordo com a realidade social e cultural tipicamente dos moçambicanos.

Assim, seguindo ideologias políticas externas, Moçambique foi somando prejuízos desde a independência. Ou seja, nem o socialismo em que se aliou para levar avante a luta de libertação contra o colonialismo permitiu aos moçambicanos fazer a história como queriam, porque tudo era ditado de fora, nem mesmo a sua adesão à economia do mercado libertou os moçambicanos pelo facto da sua dependência externa ter aumentado por causa do aumento da dívida e consequente concentração ao serviço dessa mesma dívida, onde o FMI e o Banco Mundial se tornam o centro das decisões das políticas macroeconómicas.

Em suma, para Ngoenha, falta aos moçambicanos a selecção axiológica na aceitação e valorização dos valores próprios das culturas pois, reina um consentimento acrítico dos procedimentos legislativos jurídicos, o mesmo que, não só negar o próprio passado e a alteridade, mas também assumir que a única maneira de se ser homem é considerar a produção da civilização como o incontornável processo racional.

Tudo isso vai levar Ngoenha a inventar um triplo contrato muito bem desenvolvido por Bruno Gregório, que propõe o contrato cultural, político e social para Moçambique que permita a consumação da liberdade dos moçambicanos e garantir não só a ordem e o bem-estar sociais, como também material e espiritual. Desta forma, Gregório analisa em que medida esse triplo contrato moçambicano de Ngoenha pode ser considerado solução dos problemas enfrentados pela sociedade moçambicana no campo da política, social e cultural.

Para Gregório (2012), o pensamento contratualista de Ngoenha surge em resposta a um debate havido numa conferência que teve lugar no Seminário Filosófico da Matola, subordinado ao tema “O Papel da Filosofia na Construção da Democracia”, não porque o actual contrato sociopolítico está a falhar, mas para contextualizar as mudanças no tempo, como se disse acima.

Assim, o *contrato político* foi apresentado por Ngoenha no Jornal o País em 2011, onde ele considera necessário “reinventar os mecanismos de debate de ideias ao nível racional, ou seja, desenvolver a capacidade de fazermos da palavra e do diálogo o mecanismo necessário para continuarmos numa esfera de pacificação contínua de que o País e o continente têm necessidade” (Gregório, 2012:22).

Neste contrato político, Ngoenha elege a Constituição da República como sendo um documento indispensável e fundante. Assim, a revisão do contrato passa necessariamente pela revisão da constituição. Aqui, Gregório compreende que Ngoenha pretende introduzir a prática de um diálogo aberto, um substrato jurídico onde a palavra, a discussão, o diálogo, a troca de opinião possam constituir o substrato fundamental da governação de Moçambique, impedindo que surjam futuros conflitos.

Quanto ao *contrato cultural*, na compreensão de Gregório, Ngoenha denuncia os que acusam a tradição africana de não ter dado ao continente força para competir com outras culturas e tradições, por causa da sua não-democratização, pois o chefe e o ancião teriam, nestas tradições sempre razão, consequentemente, o debate político e social não seria possível. Estes acusam também a tradição de não ter democratizado o ensino e a transmissão do saber.

Para Ngoenha (1993), o contrato cultural não é a reabilitação das instituições ancestrais e conhecer a tradição para segui-la literalmente, mas sim para inspirar-se nela e para sublimá-la, assim como criar um direito que seja à imagem e semelhança da maneira como as diferentes populações entendem a vida política e social e como dialogam com a nossa cultura. Por isso,

Ngoenha adverte que não se deve passar o nosso ajustamento cultural pelo egoísmo e inspirarmos nos elementos mais problemáticos do Ocidente.

Em resumo, o contrato cultural em Ngoenha significa apreender o essencial do espírito da tradição e ao mesmo tempo acolher a modernidade de uma maneira também crítica e selectiva. Assim, no contrato cultural, Ngoenha quer que se mudem as instituições da democracia e serem aculturados, aurir (fugir) a sua legitimidade dos imaginários colectivos, das linguagens das pessoas e da maneira como elas concebem a sua vida social e colectiva.

Desta forma, Gregório entende que o contrato cultural implica inovação e capacidade de uma espécie de diálogo entre as culturas, mas sem deixar de fora as nossas tradições e a nossa história como defendiam Towa Elungo.

Por fim, o *contrato social* em Ngoenha é, na visão de Gregório, uma interpretação de Rawls, onde Ngoenha defende que a democracia liberal não pode ser garantida completamente pela liberdade, mas por reduzir a discrepância entre os ricos e os pobres.

Segundo Gregório, precisamos de ricos, de uma elite burguesa que tenha consciência da responsabilidade que, pelo contrato social, estabeleceram com a outra parte da sociedade, permitindo assim a redistribuição da riqueza ao maior número de pessoas possível.

Criticando Ngoenha, Gregório afirma que o pensamento contratualista nada mais é do que uma utopia. Assim, não se pode pensar instituir um outro sistema que não seja aquele que Ngoenha considera de Capitalismo Selvagem pois, o seu contrário seria enveredar pelos ideais socialistas, o que é uma miragem no estágio social actual de Moçambique.

Por seu turno, Ernesto Valoi está preocupado com a atitude dos líderes revolucionários que, durante a luta de libertação incorporavam as aspirações das massas populares, com aparente conduta honesta e declarações sinceras, para conduzir o povo à liberdade e dignidade nacionais e que, com as independências desapareceram todas essas intenções.

Segundo Valoi, este cenário é descrito por Ngoenha na seguinte frase “o revolucionário de ontem torna-se no reaccionário de hoje, os libertadores de ontem no instrumento de colonização de hoje” (NGOENHA *apud* VALOI, 2009:43).

Com esta frase de Ngoenha, Valoi compreende que, com as proclamações das independências os líderes transformaram-se em defensores fervorosos dos interesses da burguesia corrupta. A mesma leitura se estende aos partidos revolucionários dirigidos pelos líderes mistificadores que se transformaram em instrumentos de dominação e mobilização nas mãos da burguesia, para reter a consciência das massas como ovelhas mansas.

Assim, Valoi compreende que, “o mais agravante é de as independências terem trazido um barbarismo pior que do próprio colonialismo do branco” (VALOI, 2009:52). Já Ngoenha afirmava que “as nossas independências não significam uma mudança de papel histórico. De objectos a sujeitos, mas uma mudança de hábitos, mantendo no mesmo lugar” (NGOENHA *apud* VALOI, 2009:52).

5 - Conclusão

Ngoenha escreve a sua obra discutindo primeiro o aspecto etnológico tentando compreender o seu estatuto epistemológico e moral recuando desde Tempels, passando pelo uso do termo etnofilosofia no mundo anglo-saxónico, até à raiz e génese do discurso etnológico, onde vai juntar a História e a Etnologia. Esta última inventada graças à expansão de dois imperialismos: o imperialismo mercantil, que se apropria das terras, dos recursos naturais e até mesmo dos homens. Depois, do imperialismo histórico, que se apropria de um novo espaço conceptual: o homem não histórico. Como consequência, se inventou a antropologia para conhecer o homem

exótico fabricando, assim, uma imagem negativa do outro.

Para contradizer a leitura exógena e tendenciosa dos europeus sobre a África, surgiram várias posições entre as quais a posição evolucionista de Tylor, Morgan e Lévy-Brhul; o funcionalismo de Malinowski, a negritude de Senghor a Negro-Renaissance e o African Personality. A ideia libertária de Ngoenha teve uma recensão destacada no presente trabalho como a de Castiano que está de acordo com o critério de ‘busca da liberdade’ de Ngoenha, como condição básica e primária da busca filosófica mas que seja contexto africano. Uma outra perspectiva lê Ngoenha como um nacionalista que pretende salvaguardar a liberdade conquistada na Independência de 1975.

Quanto a mim, Ngoenha deve ser visto como um nacionalista que analisa o seu país a partir do contexto Africano em geral. O que preocupa Ngoenha é mesmo o futuro dos moçambicanos cuja escolha está nas suas mãos como nunca havia acontecido no passado colonial.

Referências

ANTÓNIO, José. *A África de N'krumah*. Universidade Pedagógica, Maputo, 2004.

BONO, Ezio Lorenzo. *Muntuísmo: a Ideia de Pessoa na Filosofia Africana Contemporânea*. Editora Educar (Series Maxixenses), Maputo, 2014.

CASTIANO, José Paulino. *Referenciais da Filosofia Africana: Em busca da Intersubjectivação*. Edições Ndjira, Maputo, 2010.

CUNA, Guilhermina Rafael. *A Educação como Instrumento para a Construção de Liberdade como Valor, em Severino Elias Ngoenha*. Universidade Pedagógica, Maputo, 2009.

GREGÓRIO, Bruno Augusto. *O Triplo Contrato Moçambicano de Ngoenha*. USTM, Maputo, 2012.

GUIBUNDA, Belarmina Graça. *A Dependência Externa do País e a Busca de Autonomia da Visão de Severino Elias Ngoenha*. ISMMA, Maputo, 2006.

MUDZENGUERE, David Silvestre Chabai. *Da Liberdade Ontológica Sartriana à Liberdade Historicizada Ngoenhiana*. Dissertação de Mestrado em Educação / Ensino de Filosofia, Universidade Pedagógica, Maputo, 2012.

NGOENHA, Severino Elias. *Filosofia Africana: das Independências às Liberdades*. Edições Paulistas - África, Maputo, 1993.

_____. *O Retorno do Bom Selvagem*. Porto, Ed. Salesianas, 1994.

_____. *Os Tempos da Filosofia: Filosofia e Democracia em Moçambique*. Imprensa Universitária, Maputo, 2005.

NHANENGUE, João Hilário. *A Educação como meio de Transmissão de Valores em Severino Elias Ngoenha*. Universidade Pedagógica, Maputo, 2010.

VALOI, Ernesto Alfredo. *Alienação e Libertação: a Consciência do Colonizado em Frantz Fanon*. Universidade Pedagógica, Maputo, 2009.