



## APROXIMAÇÕES BRASILEIRAS ÀS FILOSOFIAS AFRICANAS: CAMINHOS DESDE UMA ONTOLOGIA *UBUNTU*

**Wanderson Flor do Nascimento**

Programa de Pós-Graduação em Metafísica (PPGμ/UnB)

Programa de Pós-Graduação em Bioética

Departamento de Filosofia, Universidade de Brasília

**RESUMO:** Este artigo objetiva discutir uma possibilidade de aproximação às filosofias africanas por meio de uma breve introdução da abordagem da ontologia *ubuntu*, categoria importante de algumas filosofias bantas sobre a humanidade dos humanos. Frente à ausência dos estudos sobre o pensamento filosófico africano em nosso país, resultado do racismo epistêmico, buscar possibilidades de entrada nesse campo de estudos é importante, seja pela tarefa de incrementar a história da filosofia com outros campos e lugares da produção filosófica, reagindo ao discurso racista sobre o continente africano e sua produção intelectual, seja para atender a determinação legal de inserir conteúdos de história e cultura africanas nos currículos dos ensinos fundamental e médio, o que demanda do ensino da filosofia o conhecimento de filosofias africanas.

**PALAVRAS-CHAVE:** *Ubuntu*. Filosofias Africanas. Racismo Epistêmico. Ontologias Relacionais.

**ABSTRACT:** This article aims to discuss the possibility of approach to African philosophies through a brief introduction of *ubuntu* ontology, an important category of some Bantu philosophies about the humanity of humans. Due to the lack of studies on African philosophical thought in Brazil, as a result of epistemic racism, it is important to seek input possibilities in this field of study in order to improve the dialogue of the history of philosophy with other fields. It is essential to react to the racist discourse on African continent as well as to its intellectual production in order to include African history and culture contents in the curricula of primary and secondary education. For this reason, the knowledge of African philosophies is thus essential to the teaching of philosophy.

**KEYWORDS:** *Ubuntu*. African Philosophies. Epistemic Racism. Relational Ontologies.

## INTRODUÇÃO

Muito embora diversos centros de pesquisa da Europa e dos Estados Unidos, além de numerosas universidades do continente africano, estejam se dedicando aos estudos sobre as filosofias africanas, pelo menos desde a publicação do livro do missionário belga Placide Tempels sobre a chamada filosofia banta em 1945, as universidades brasileiras apenas timidamente se aproximam dos campos de estudos que investigam o pensamento filosófico produzido desde o velho continente negro.

O pouco que avançou sobre as pesquisas em torno das filosofias africanas no Brasil concentra-se, principalmente, a partir da demanda instaurada pela inserção, por meio da Lei Federal 10.639/2003, do artigo 26-A da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), que determina que conteúdos de história e cultura africana e afro-brasileira sejam trabalhados em todo o currículo do ensino fundamental e médio, incluindo-se aí, portanto, a parcela do currículo destinada à filosofia. Como em nosso país pouco se sabia, até a modificação da LDB, sobre filosofia africana e suas projeções na diáspora negra, alguns poucos pesquisadores em filosofia, raros deles trabalhando em departamentos de filosofia, colocaram-se na tarefa de iniciar pesquisas sobre a filosofia africana para subsidiar a formação docente para o cumprimento da determinação legal<sup>1</sup>.

O fato de que exista fora de nosso país um razoável número de centros de pesquisa dedicados a investigações sobre as filosofias africanas não implica que estas sejam recebidas de maneira tranquila na discussão filosófica atual. A maior parte da produção filosófica desde o continente africano é ainda marginal em função daquilo que Ramón Grosfoguel (2007) chama de *racismo epistêmico*, isto é, uma articulação social dos saberes que considera os conhecimentos não ocidentais como inferiores aos ocidentais e estabelecendo um critério de relevância para que apenas parte do que seja

---

<sup>1</sup> Até o ano de 2015, era possível mapear apenas sete docentes que pesquisavam sistematicamente filosofias africanas em universidades federais brasileiras: Eduardo David Oliveira, da Faculdade de Educação da Universidade Federal da Bahia; Emanuel Roque Soares, do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia; Ivo Pereira de Queiroz, do Departamento Acadêmico de Estudos Sociais da Universidade Federal Tecnológica do Paraná; Julvan Moreira de Oliveira, da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Juiz de Fora; Renato Noguera, do Departamento de Educação e Sociedade da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro; Sandra Petit, da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Ceará; Wanderson Flor do Nascimento, do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília. Todas essas pessoas estiveram ou estão conectadas com as discussões sobre educação das relações raciais e com o contexto da implementação do artigo 26-A da LDB.

produzido no ocidente seja avaliado como sendo merecedor de pertencer às linhas modelares do cânone ocidental de conhecimentos que devem ser disseminados.

Como normalmente as universidades movem-se, prioritariamente, pelos currículos orientados pelos cânones ocidentais de pensamento, abordar conhecimentos não ocidentais ainda tem sido uma prática periférica em todo o ocidente e, também, em qualquer centro de pesquisa que se organize em moldes ocidentais. Esse movimento faz com que os estudos sobre as filosofias africanas sejam marginais – quando presentes – nos currículos de filosofia hegemônicos de todo o mundo.

Este contexto apenas parcialmente se atenua com as demandas colocadas, no Brasil, pelo artigo 26-A da LDB, pois um interesse genuíno pelos saberes africanos e, mais especificamente, pelas filosofias africanas é ainda muito pequeno frente ao interesse dedicado às filosofias ocidentais. Tendo em consideração o prestígio que a filosofia tem entre as humanidades e as ontologias como sendo, entre as áreas filosóficas, uma das que mais tem relevância, o desinteresse pelas filosofias e as ontologias africanas demonstram um exercício concreto do racismo epistêmico.

Em que pese a determinação da maior parte dos documentos curriculares nacionais sobre a necessidade de um conhecimento sólido sobre história da filosofia (Brasil, 2006, p.17), não encontramos na prática pedagógica baseada em tais currículos uma abertura para qualquer orientação filosófica não ocidental na constituição da história da filosofia, de modo que a expressão “história da filosofia” finde por apontar para uma *história eurocêntrica da filosofia*.

O contexto da filosofia africana contemporânea, diante deste quadro, apresenta-se, também, como uma resposta a um certo discurso sobre o continente africano que – em função da abordagem advinda do racismo epistêmico presente nessa história eurocêntrica da filosofia que se afirma como hegemônica – aparece como desprovido da possibilidade de elaborar uma forma sofisticada de pensamento que poderíamos chamar de filosofia.

Sobre essa imagem de África e da filosofia encontramos como exemplo as palavras de Louis-Vincent Thomas (*apud* Aguessy, 1980, p.102), um dos grandes africanistas do século passado:

uma verdadeira filosofia implica a ideia de sistema: o que supõe simultaneamente a síntese e a abstração, duas características que parecem não ser frequentes na África negra (...). Além disso, uma verdadeira filosofia exige uma justificação lógica, uma distanciação do pensamento perante si mesmo a fim de se julgar; ora o espírito

crítico não é uma qualidade essencial da alma africana, mais sensual que refletida, mais mística que epistemológica.

E, sendo a ontologia uma das mais abstratas – por isso sendo entendida como uma das mais difíceis – e consideradas fundamentais para a filosofia; e sendo a epistemologia uma das mais prestigiadas formas de pensar com as quais a filosofia se envolve, retomá-las implica em resistir a esse discurso que desqualificou o pensamento africano como potente o suficiente para construir reflexões filosóficas.

Uma vez dito isso, é importante notar que as filosofias africanas são plurais; seja em sua vertente contemporânea que mais substancialmente se constituiu como uma resposta ao eurocentrismo, sejam as outras perspectivas, que em níveis diferentes de diálogo com o pensamento ocidental, abordam problemas, instanciações e perspectivas distintas. A África é um vasto continente e é importante tratá-la como tal.

Não tratarei, neste texto, da disputa em torno da existência da filosofia africana, já bastante discutida na segunda metade do século passado (Laleye, 2003). O interesse aqui passará pelo suposto de um paradigma da travessia, tal como enunciado por Jean-Godefroy Bidima (2002), que procura uma interlocução que desloque, atravesse, ultrapasse os discursos que ora montam uma narrativa ressentida em torno da colonização, ora criam uma benevolência eivada de autocomiseração por parte das perspectivas ocidentais fazendo com que se considere qualquer produção africana como filosófica, sem critérios mínimos de diálogo com abordagens críticas, criativas e reflexivas da filosofia.

Dentre as diversas possibilidades temáticas, eu gostaria de tratar de uma que é originária do mundo bantu, mais ao sul do continente africano, por meio de uma perspectiva que se intercomunica com a filosofia profissional do continente e as chamadas etnofilosofias<sup>2</sup>: a abordagem *ubuntu* da ontologia. Seja pela relevância da ontologia para o pensamento filosófico, seja porque tendemos, em função da demanda política do artigo 26-A, a nos aproximarmos apenas de dimensões políticas da filosofia, me interessa fazer um percurso diverso, que mostre uma alternativa de aproximação às filosofias africanas, ao mesmo tempo em que essa filosofia escolhida delineia modos articulados de ser estudada.

---

<sup>2</sup> Embora o termo *etnofilosofia* tenha nascido como um designador crítico e desqualificador, que implica em verter em aparência filosófica o que são apenas dados de pesquisas etnográficas e etnológicas, a serviço de uma empreitada ainda colonial (Hountondji, 1977), hoje o termo tem sido utilizado em outros contextos para indicar a possibilidade de recolher elementos filosóficos de cosmovisões e elaborações intelectuais coletivas no continente africano.

Partirei, aqui, da interpretação do filósofo sul-africano Mogobe Ramose que buscou em sua obra *African Philosophy through Ubuntu* uma sistematização da filosofia *ubuntu* e procurou algumas aplicações nos campos das filosofias da religião, da medicina, do direito, das éticas ambientais e da filosofia política.

Embora esta perspectiva tenha sido teorizada principalmente na África do Sul, outras regiões do continente encontram experiências culturais semelhantes que possibilitam encontrar equivalências deste conceito, o que faz com que alguns autores considerem que *ubuntu* é a raiz da filosofia africana (Ramosse, 1999, p. 49).

### **Aproximações a uma ontologia ubuntu**

Muitas das filosofias africanas percebem a realidade como um complexo articulado de energias em incessante movimento; aquilo que Placide Tempels (2013, p. 33) chamou de “forças vitais”. O caráter vital dessa energia dinâmica não apenas confere vida a tudo o que há, como indica que esta mesma energia é viva, sendo responsável pela “estruturação da realidade” (Leite, 1996, p.104). Condição e parte da realidade, tal força recebe, entre algumas línguas bantas, o nome de *ntu* e, segundo Alexis Kagame (2013, p.121), “corresponde ao ser da filosofia euro-americana”. Ser dinâmico, articulado, que se manifesta na interdependência dos diversos existentes. Uma característica desta apresentação da força vital é que ela está sempre manifesta em alguma dimensão, o que faz com que possamos pensar que aqui, *ntu* é a existência ou ser manifesto.

Esta imagem da existência finda por expressar-se como uma ontologia relacional e de processos. Entender, portanto, essa existência inter-relacionada, implica em compreender de que modo os processos que a definem se relacionam com outros processos na cadeia do existir, que é examinada por meio da ideia de *ubuntu*, uma das palavras utilizadas para denominar a humanidade (Ramosse, 1999, p.52). Temos, portanto, uma abordagem da ontologia geral a partir do exame da condição ontológica dos humanos, o que se legitima pelo fato de que qualquer ponto da existência só pode ser pensado em relação aos demais.

Outra palavra que se refere ao existente humano é *bantu* (Montoya, 2010,

p.369-370). Aqui temos a expressão dinâmica e coletiva da existência dos seres humanos. Esta expressão, utilizada normalmente para designar o grupo linguístico e os povos que habitam as vastas regiões que vão desde Camarões até a África do Sul, designa exatamente aqueles que nomeiam a sua própria humanidade, como sendo uma expressão da força vital que é presente em nós e da qual participamos.

A ideia de *ubuntu* tem sido bastante explorada em suas dimensões políticas e éticas, mas pouco se tem dito de sua dimensão ontológica. Embora não seja possível, no contexto das filosofias africanas, separar tais dimensões, nosso esforço aqui se moverá em seguir uma abordagem que dê ênfase, em um primeiro momento, ao caráter de repercussão das imagens de realidade que a categoria de *ubuntu* carrega consigo.

Ramose (1999), em sua exposição sobre a dimensão filosófica de *ubuntu*, nos diz que o termo é formado por dois outros e já envolve em seu processo de formação a ideia da articulação entre a existência e a possibilidade de conhecê-la. Por ser uma abordagem “não moderna” da realidade, não está sujeita à compartimentalização que o pensamento moderno ocidental estruturou em torno das divisões das disciplinas filosóficas.

Filosoficamente, é melhor aproximar-se deste termo como uma palavra hifenizada, *ubu-ntu*. *Ubuntu* é atualmente duas palavras em uma. Consiste no prefixo *ubu-* e na raiz *ntu*. *Ubu* evoca a ideia da existência, em geral. Abrindo-se à existência antes de manifestar a si mesmo na forma concreta ou no modo de existência de uma entidade particular. *Ubu*, aberto à existência, é sempre orientado para um desdobramento, que é uma manifestação concreta, incessantemente contínua, através de formas particulares e modos de ser. Neste sentido, *ubu* é sempre orientado para um *ntu*. (RAMOSE, 1999, p. 50)

A existência, então, quando relacionada a *ubuntu*, está sempre em um processo de desdobramento e manifestação, dinâmico e incessante, manifestação esta sempre à espreita de ser observada pelo existente concreto que expressa *ubuntu*, o coletivo da humanidade. Assim, *ubuntu* expressa-se como um processo no qual os elementos relacionados são produtos desta mesma relação e inexoravelmente dependentes dela. Poderíamos, ainda, dizer que não há elementos isolados fora das relações dinâmicas: apenas *em relação* é que algo existe.

Dito de outra maneira, a movimentação complexa e articulada da existência, quando expressa na humanidade, em seu coletivo e em sua definição, é o que o termo *ubuntu* denota. A passagem de uma existência que movimenta diversos elementos

expressando-se nos existentes que os seres humanos são.

Entretanto, o caráter de interdependência da existência, faz com que a humanidade dos humanos não se separe, não possa se separar, os outros elementos que compõem a existência dos outros existentes. E, neste cenário, o que determina o estatuto ontológico dos seres humanos é que a movimentação e a articulação dos elementos da existência diferem em *modalidade* de interconexão e interdependência, uma vez que todas as entidades existentes estão em constante vinculação, provocando uma percepção de existência distinta em relação aos outros existentes.

Esta modalidade diferenciadora está vinculada com a relação com a palavra estabelecida pelos existentes humanos. Esta relação nomeadora, fundadora, criadora que os seres humanos estabelecem com a palavra descreveria a dimensão modal que caracteriza os humanos em sua dimensão ontológica. Outro termo para descrever essa dimensão é *umuntu*, que pode ser traduzido por humano, ou entidade que se relaciona de modo específico com a palavra, agenciando-a (Jahn, 1963).

A palavra *umu* compartilha uma modalidade ontológica idêntica com a palavra *ubu*. Enquanto a abrangência de *ubu* é geralmente ampla, *umu* tem a tendência de ser mais específica. Colocada junto com *ntu* então, *umu* resulta em *umuntu*. *Umuntu* significa a emergência do *homo loquens*, que é simultaneamente um *homo sapiens*. Em uma linguagem coloquial, significa o ser humano: o criador de política, religião e lei (RAMOSE, 1999, p. 50).

A dimensão linguística de *umuntu* revela outra característica fundamental do ubuntu dos seres humanos e reforça que o caráter de *homo loquens*, o humano definido pela possibilidade de se comunicar, insere-se, por isso, na cadeia intersubjetiva e inter-relacional tanto por meio da interconexão das forças vitais, como também pelo fato de que a linguagem é um fenômeno eminentemente relacional, e com um lugar de destaque em sociedades nas quais a oralidade é central nas formas de descrição e construção de relações e de conhecimento. Fala-se sempre *para*, *com* e *entre* outras pessoas já que, para o pensamento bantu do qual surge a categoria de *umuntu*, jamais falamos sozinhos, mesmo na ausência de outras pessoas, ou seja, havendo sempre a suposição e a necessidade da existência de outros existentes falantes (flor do nascimento, 2015, p.51).

*Bantu*, *umuntu* e *ubuntu* são termos que se referem a modos diversos de expressão da humanidade dos humanos. *Ntu*, presente nos três termos, faz notar a realização, o processo de realizar-se, de “vindo a ser” do ser dos humanos que se

manifesta, respectivamente, no caráter de existência dinâmica (*ba-ntu*), de existência falante, inteligente, criadora (*umu-ntu*) e existência eminentemente relacional (*ubuntu*), embora esses três modos/caracteres estejam internamente conectados.

Ainda em função da dimensão linguística de *ubuntu*, Ramose observa que a própria linguagem que é necessária para dar conta da dinâmica dessa dimensão da existência deve conservar os mesmos caracteres daquilo que ela expressa, seja porque o modo de ser de *ubuntu* é também palavra, seja porque há possibilidades estatizantes de alguns usos da linguagem. O autor advoga um uso *pantarreico* da linguagem, que se expresse de modo *reomodal*, ou seja, dando conta, na própria linguagem, do aspecto móvel, constantemente fluído da existência dos existentes, em uma explícita referência ao *panta rhei* heraclítico (Ramos, 1999, p.56). A proposta de uma linguagem que seja uma expressão que não engesse os processos, promove uma abordagem aberta dos usos da linguagem. Nesse uso da linguagem, *ubuntu* seria um “nome verbal” (Ramos, 1999, p. 51).

Essa linguagem expressa uma ontologia que centraliza a problemática da agência como definidora da existência, o que faz com que a individualização se dê apenas em função do fato de que os agentes emergem apenas no processo da agência como fluxo contínuo da existência:

Porque o movimento é o princípio da existência para *ubuntu*, o agir tem precedência sobre o agente, sem, ao mesmo tempo, imputar uma separação radical ou oposição irreconhecível entre os dois. “Dois”, aqui dito, somente para dois aspectos de uma e a mesma realidade. *Ubuntu* é, então, um gerúndio. Mas também é, ao mesmo tempo, um gerúndio<sup>3</sup>, desde que o nível epistemológico possa cristalizar dentro de si uma forma particular de organização social, religiosa ou legislativa. *Ubuntu* é sempre um “ade” e não um “ismo” (RAMOSE, 1999, p. 51).

Ramos nos alerta para o fato de que uma linguagem que seja estática na forma de uma relação fechada entre sujeito-verbo-objeto tenderia a refletir-se na fragmentação do ser, que em sua unicidade nada mais é que movimento. Essa quebra resultaria em uma realidade estática, fraturada, despotencializada de existência.

O autor identifica nessa fragmentação uma das razões pelas quais o pensamento ocidental, ao constituir a filosofia acadêmica moderna, separou a ontologia

---

<sup>3</sup> Gerúndio é a função de participio passivo futuro de um verbo em latim. Indica que algo deva ser realizado, criando uma forma verbal impessoal, como, por exemplo as expressões “memorando” (o que deve ser lembrado) e “agenda” (o que deve ser feito).



da epistemologia. Criticando esta quebra, o filósofo sul-africano afirma que

Falar sobre ontologia e epistemologia não faz sentido se se evita a efetiva existência de um organismo vivo que efetivamente percebe e está consciente de sua própria existência, assim como da dos outros (RAMOSE, 2003, p. 325).

Essa imagem de um organismo vivo se projeta também para a ética, desde a ontologia, como faces de dimensões diversas da mesma realidade. A máxima sul-africana que afirma “*motho ke motho ka batho*” (Ramos, 2003, p.329), que também é conhecida em outra língua banta como “*umunto ngumuntu nga bantu*” é uma expressão dessa inseparabilidade da existência, do modo como a conhecemos e como entendemos os critérios que nos levam à ação. Este adágio pode ser traduzido, com muita dificuldade, para a língua portuguesa, afirmando algo como “ser um humano é afirmar sua humanidade por reconhecimento da humanidade de outros e, sobre estas bases, estabelecer relações humanas com os outros” (Ramos, 1999, p.52).

Deste modo, o ser/devir do humano se instala apenas nas relações inter-humanas, não somente as relações éticas, mas também as relações materiais e de reconhecimento, passando, por isso, também por uma instância epistemológica. Aqui, há uma anterioridade ontológica, lógica, epistemológica e ética das relações humanas sobre os seres humanos individualizados. Esta anterioridade seria uma das características fundamentais dessa ontologia processual e relacional que aparece no contexto da filosofia de *ubuntu*, o que demonstra uma grande complexidade desta abordagem filosófica que, nem ao longe, se esgota em uma primeira aproximação.

### **Criando aproximações em travessias**

Escrever sobre “filosofias africanas” nos coloca diante da tarefa de lidar com um certo incômodo que esta expressão provoca. Isso porque estamos habituados – nas formações em filosofia nas universidades brasileiras e, também, nas divulgações sobre história da filosofia – a não ter informações sobre a produção filosófica africana.

Em tempos em que a mais importante legislação educacional brasileira determina o estudo da história e da cultura africana e afro-brasileira em todo o ensino médio, uma complexa problemática aparece para docentes de filosofia sobre como contatar essa área ainda bastante desconhecida da produção intelectual contemporânea.

Nos departamentos de filosofia, encontramos uma maneira particular de lidarmos com as questões filosóficas e apresentar suas histórias. E isso, não raramente dá a impressão de que esses departamentos são muito fechados, com poucas interlocuções com outras áreas do conhecimento, elaborando um vocabulário próprio e um percurso disciplinar que apareceria pouco articulado com áreas como a História, a Antropologia, a Sociologia, a Biologia, as ciências formais etc.

Diante deste contexto, pensar acerca das filosofias africanas nos coloca no desafio de operar de modo distinto desta imagem que tracei sobre os departamentos de filosofia ocidentais, pois teríamos que encarar com menos naturalidade a ideia de uma geografia do pensamento – já que nos interessará a produção de um continente, especificamente, sem universalismos culturais ou epistêmicos – e, ainda, lidar com o que o filósofo congolês V.Y. Mudimbe (2013, p.32) chama de *etnocentrismo epistemológico*, isto é, a “crença de que cientificamente não há nada a aprender com ‘eles’ [os não ocidentais, sobretudo os africanos], exceto se já for ‘nosso’ ou surgir de ‘nós’”.

Este processo etnocêntrico simplesmente ignora as afirmações do próprio cânone da cultura e do pensamento ocidental sobre as heranças africanas do pensamento grego, como afirmado explicitamente nos diálogos *Timeu* e *Crítias* de Platão ou na descrição de Édipo e Laios, seu pai, como homens negros, na Tragédia de *Édipo Rei* de Sófocles<sup>4</sup>, o que remeteria a sua ascendência africana. Ou seja, nossos mitos de origens e textos fundamentais da história do pensamento do ocidente ocultam, nas leituras que deles fazemos, as contribuições de outros olhares que não os ocidentais.

Para o filósofo moçambicano Severino Elias Ngoenha (2006), a mais importante e fundamental reivindicação feita pelo conjunto do pensamento africano é o do reconhecimento da dignidade humana, ou da humanidade mesma dos africanos, a quem estas características foram negadas historicamente pela ação do racismo constitutivo da Modernidade. Em função desta demanda, podemos entender o motivo pelo qual um dos principais esforços das filosofias africanas, e também da perspectiva *ubuntu*, é refazer a imagem, a representação dos povos africanos e, assim, refazer a imagem da própria humanidade e de suas diversas relações internas e com as outras instâncias da existência. Esta abordagem explicita a necessidade de uma reflexão sobre

---

<sup>4</sup> Sobre a negritude de Édipo e Laios – e seu apagamento –, ver Souza (2012).

a avaliação das relações que os seres humanos estabelecem entre si e com o restante do mundo (Ramose, 1999).

Estamos acostumados, no Ocidente, a opor – ou, pelo menos, separar de modo radical – a noção de humanidade às noções de animalidade ou de *coisidade*. Muitas vezes definimos os seres humanos por não serem meramente coisas ou “simplesmente” animais. Nos identificamos e especificamos por movimentos de exclusão: por não sermos coisas como as outras coisas e nem animais como os outros animais, reproduzindo um movimento típico do pensamento ocidental de pensar a determinação como equivalente a múltiplas negações, como assinalou Spinoza (1995).

Já as filosofias africanas – e, de alguma medida, em geral o pensamento tradicional não europeu – tende a enxergar a humanidade em outros termos. A humanidade partilha com o mundo a possibilidade de expressão e a agência – uma vez que para o pensamento tradicional africano a palavra é potência criadora (HAMPATÉ BÂ, 2010, p.172), de modo que a humanidade não seja um critério de exclusão, mas de inclusão: o humano é tudo aquilo que, como nós, fala, age, interage.

Essa percepção de humanidade determina uma perspectiva complementar diferente no estabelecimento das relações e também na percepção dos jogos de poder, que não deveriam passar pela transformação das pessoas de humanas em não humanas sem efeitos severos para todo o mundo. E nisso implica, fundamentalmente, uma noção de interconexão e interdependência vista em *ubuntu*. Esta abordagem africana não estaria interessada em se mostrar ou se afirmar em oposição às concepções ocidentais de humanidade. Para essa percepção proposta através de *ubuntu*, as imagens ocidentais seriam vistas como um caso particular desta estrutura mais ampla afirmada pelo pensamento africano de origem banta. Ou seja, não se trata de excluir o pensamento do ocidente, mas operar *em travessia*, entre as categorias ocidentais e as outras.

É uma parte do pensamento ocidental que tende a não considerar como válida esta perspectiva africana, uma vez que ela se origina de um povo que historicamente foi marcado por imagens que lhes privavam de humanidade – e, portanto, de ‘autoridade’ para pensar o próprio humano e suas relações. Foram essas imagens – explicitamente racistas – que determinaram a percepção de que as pessoas africanas não tinham uma racionalidade suficiente para a produção do pensamento e, tampouco, de uma de suas atividades mais elevadas: a *filosofia* (Ondó, 2006, p.25-76).

As imagens racistas ocidentais sobre as pessoas africanas tenderam a não reconhecer ou a explicitamente apagar do campo das racionalidades humanas as

cosmovisões advindas dos povos negros, ignorando ou fazendo ignorar, inclusive, as contribuições que tais visões de mundo deram para a filosofia e suas maneiras de pensar o mundo, apesar da coerência e da sofisticação das cosmovisões africanas. Essa postura finda por ocultar um protagonismo do pensamento africano – e de outras manifestações não ocidentais do pensamento – na construção da chamada ordem civilizada do mundo e da história do pensamento, como bem nos mostraram Cheikh Anta Diop (1974), Martin Bernal (1993) e Jack Goody (2012).

Assumir esta proposta africana implica em considerá-la válida, digna de ser pensada e entendida como uma interpretação legítima da realidade; tanto quanto as outras que viemos estudando na história ocidental da filosofia. Precisaríamos nos desocupar da mentalidade racista que sustenta a inexistência da capacidade de pensar e, portanto, de fazer filosofia, que as pessoas africanas apresentariam.

Para lidarmos, mesmo que de modo crítico, com a perspectiva *ubuntu* e com as filosofias africanas, precisaríamos saltar ou fazer inexistir o fosso que considera que há uma dimensão racional e disponível à filosofia no ocidente e que seria ausente no continente africano, de modo que possamos não mais nos surpreender com a existência de uma filosofia banta, mesmo quando não nos surpreendamos com a existência de uma filosofia francesa ou alemã.

Se observarmos sem exotismo a perspectiva *ubuntu* sobre ontologia, poderemos ver uma interessante contribuição para o campo das chamadas filosofias do processo (Rescher, 2012; Browning, 1965), ao trazer descrições de uma estrutura relacional e articulada da realidade, com uma anterioridade ontológica, lógica e epistemológica dos processos e das relações sobre os entes que se relacionam.

Talvez tenhamos de buscar um espaço e uma experiência com o pensamento no mundo em que as justificativas em torno da existência e legitimidade das filosofias africanas não sejam mais necessárias; sem que tenhamos, a cada vez que quisermos falar de uma contribuição das reflexões africanas para uma questão qualquer, ter de realizar todo um excuro metafilosófico que autorize ou torne séria a discussão de categorias forjadas *no* e *desde* o continente africano.

Seria interessante podermos ter uma seção de debate sobre ontologias relacionais e filosofias do processo na qual de um lado alguém discute, por exemplo, Heráclito, Bergson, Whitehead e Deleuze e, de outro, alguém discutisse *ubuntu* sem ter que construir um percurso que retire o caráter exótico ou inferiorizado do pensamento africano, antes de introduzir o conteúdo mesmo do pensamento *ubuntu* sobre ontologia.

Estas escusas e explicações sobre a validade do pensamento africano, só são necessárias porque ainda negamos – ou sub-atribuímos – a humanidade, a racionalidade e a capacidade filosófica das pessoas africanas.

Por outro lado, notamos que é exatamente em função desse processo moderno de negação de humanidade e capacidade intelectual das pessoas africanas, que as filosofias africanas se mostram como um clamor por reconhecimento da humanidade e que se afirmam em sua dimensão radicalmente política. Seja por resistir à negação política da humanidade e da capacidade filosófica dos povos africanos, seja porque para o pensamento tradicional africano, seja porque não é possível dissociar as dimensões da experiência humana, de modo que todas as questões são ao mesmo tempo epistemológicas, morais, políticas, estéticas, lógicas e ontológicas, uma vez que vê o mundo de maneira totalmente interligada, como nos mostrou a abordagem sobre *ntu*.

Penso que nosso grande desafio para o futuro é conseguir estabelecer um diálogo não hierarquizado ou anulador dos diversos pensamentos que compõe o tecido mundial. Que possamos fazer com que os saberes filosóficos do ocidente, indígenas, africanos e orientais possam participar de uma interlocução não pautada por uma superioridade *de princípio* de qualquer um destes modos de expressão do pensamento. Quem sabe as filosofias africanas tenham um bom caminho para a constituição desta interlocução, uma vez que sua proposta é, desde sempre, de interação, de reconhecimento respeitoso de tudo o que existe, embora não se afirme com uma primazia sobre outras formas de pensar.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUESSY, Honorat. Visões e percepções tradicionais. In: SOW, Alpha I et al. Introdução à Cultura Africana. Lisboa: Edições 70, p.95-136, 1980.

BERNAL, Martin. *Atenea Negra: Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*. Vol I: La invención de la Antigua Grecia, 1785-1985. Barcelona: Crítica, 1993.

BIDIMA, Jean-Godefroy. De la traversée: raconter des expériences, partager le sens. IN. Rue Descartes, n.36, p. 7-18, 2002.

BRASIL. *Orientações Curriculares Nacionais para o Ensino Médio. Vol. 3: Ciências humanas e suas tecnologias*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Básica, 2006.

BROWNING, Douglas. *Philosophers of process*. New York: Random House, 1965.

DIOP, Cheikh Anta. *The African Origin of Civilization: Myth or Reality*. Nova Iorque: Lawrence Hill, 1974.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. As religiões de matrizes africanas, resistência e contexto escolar: entre encruzilhadas. In: MACHADO, Adilbênia Freire; ALVES, Maria Kellynia Farias & PETIT, Sandra Haydée (orgs.). *Memórias de Baobá II*. Fortaleza: Impreco, p. 41-59, 2015.

GOODY, Jack. *O roubo da história*. São Paulo: Contexto, 2012.

GROSGOUEL, Ramón. Descolonizando los universalismos occidentales: el pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSGOUEL, Ramón (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: U. Javeriana, U. Central, Siglo del Hombre, p. 63-78, 2007.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (ed.). *História Geral da África I. Metodologia e Pré-história da África*. Brasília: Unesco, p. 167-212, 2010.

HOUNTONDJI, Paulin J. *Sur la "philosophie africaine". Critique de l'ethnophilosophie*. Paris: Maspero, 1977.

JAHN, Janheinz. *Muntu: Las culturas neoafricanas*. México DF: FCE, 1963.

KAGAME, Alexis. *La philosophie Bantu comparée*. Paris: Presence Africaine, 2013.

LALEYE, Issiaka P. Is there an African Philosophy in existence today?. In: COETZEE, P. H. & ROUX, A.P.J. (eds.). *The African Philosophy Reader*. Nova Iorque: Routledge, p. 86-94, 2003.

LEITE, Fábio. Valores civilizatórios em sociedades negro-africanas. IN: *África: Revista do Centro de Estudos Africanos*. USP: S. Paulo, n.18-19, vol.1, p. 103-118, 1996.

MONTOYA, Fernando Susaeta. *Introducción a la filosofía africana. Un pensamiento desde el cogito de la supervivencia*. Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea, 2010.

MUDIMBE, V.Y. *A invenção de África: Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento*. Mangualde: Pedago, 2013.

NGOENHA, Severino Elias. Ubuntu: New model of glocal justice? *Indilinga African Journal of Indigenous Knowledge Systems*, n. 5, vol. 2, p.125-134, 2006.

ONDÓ, Eugenio Nkogo. *Síntesis sistemática de la filosofía africana*. Barcelona: Carena: 2006.

RAMOSE, Mogobe. *African Philosophy through Ubuntu*. Harare: Mond Books, 1999.

RAMOSE, Mogobe B. The ethics of ubuntu. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds.). *The African Philosophy Reader*. Nova Iorque: Routledge, p. 324-330, 2003.

RESCHER, Nicholas. Process Philosophy. In: ZALTA, Edward N. (ed.). The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Palo Alto: Stanford University, 2012.

SOUZA, Rogério José de. Releituras de um passado grego: a tragédia Oedipus Tyrannos de Sófocles. In: OLIVEIRA, Francisco de; TEIXEIRA, Cláudia & DIAS, Paula Barata (eds.). *Espaços e paisagens: antiguidade clássica e heranças contemporâneas: Vol.2 Línguas e Literaturas: Idade Média, Renascimento, Recepção*. Coimbra: Coimbra University Press, p. 417-424, 2012

SPINOZA, B. *The Letters*. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1995.

TEMPELS, Placide. *La Philosophie Bantoue*. Paris: Presence Africaine, 2013.