

A FILOSOFIA NA ÁFRICA LUSÓFONA

Anke Graness

GRANESS, Anke. Philosophy in Portuguese-Speaking Africa. In AFOLAYAN, A.; FALOLA, T. (Eds.). **The Palgrave Handbook of African Philosophy**. Nova Iorque: Palgrave, p. 167-179, 2017. Tradução para uso didático por Viviane Lins Valença e Wesley Miranda de Almeida.

Enquanto a filosofia na África está cada vez mais reconhecida atualmente como parte do discurso filosófico mundial, o discurso sobre e na filosofia africana está focado principalmente nas partes anglófonas e francófonas do sul do Saara da África. A filosofia na África lusófona, isto é, em países como Angola, Moçambique, Cabo Verde, Guiné Equatorial e São Tomé e Príncipe, ainda está amplamente excluída do discurso filosófico – tanto de dentro como de fora da África. Influentes antologias no debate da filosofia africana¹, bem como monografias², dão a impressão de que existe pouco a dizer sobre a filosofia luso-africana. Atualmente, apenas o trabalho de Amílcar Cabral tem sido discutido nas monografias filosóficas e em artigos³. Sendo ou não a negligência resultado de uma barreira linguística, a filosofia luso-africana nunca é efetivamente levada em consideração seja na reconstrução da herança pré-colonial ou no trabalho filosófico contemporâneo.

Esse capítulo é o primeiro e, é claro, uma tentativa incompleta de lançar à luz o desenvolvimento da filosofia nessa região da África e sua relevância para o discurso atual. Está dividido em três partes principais. A primeira é uma consideração sobre a especificidade histórica da África lusófona; introduz algumas tentativas de reconstrução pré-colonial do sistema de conhecimento transmitido oralmente na região. Dedicado ao trabalho teórico de líderes do movimento de libertação africana, a segunda parte explorará a dimensão da filosofia política em seus trabalhos. Por fim, a terceira parte explora as tendências da filosofia contemporânea na África lusófona.

¹ Por exemplo, Coetzee and Roux (1998), Eze (1997), Wiredu (2004), Serequeberhan (1991).

² Hallen (2002), Makumba (2007), Masolo (1994), Ochieng'-Odhiambo (2010).

³ Conferir Fobanjong & Ranuga (2006), Martin (2012), Manji & Fletcher (2013).

A especificidade histórica da África lusófona

As áreas lusófonas da África tiveram uma história muito peculiar em comparação com as outras regiões africanas. A expansão de Portugal no continente africano começou em 1415, quando Dom Henrique de Avis (o navegador Dom Henrique), um jovem irmão do rei de Portugal João I, conquistou Ceuta, no Norte da África. Na época da morte de Henrique, em 1460, os navegadores portugueses tinham “descoberto” a costa africana, atualmente Serra Leoa, o Rio Senegal e o Rio Gâmbia. Contudo, até o final do século XIX, Portugal controlou não mais do que as áreas costeiras; somente durante as décadas de 1870, Portugal tentou ganhar o controle direto de Moçambique, Angola e outras áreas.

Antes da colonização, diversas línguas, culturas, formas de sociopolítica e desenvolvimento econômico floresceram em regiões que são hoje da África Lusófona. Por exemplo, a região que compreende atualmente Moçambique abarcou vários reinos e sultanatos caracterizados pela sociedade urbana islâmica, com uma economia monetária. Atualmente, Guiné-Bissau é a casa de pessoas cujas estruturas sociais variam desde sociedade agrícola igualitária Balanta até a sociedade nômade, de hierarquia social Islâmica do povo Fula. Atualmente, a África lusófona, em toda sua diversidade, de Cabo Verde a Moçambique, é unida pela experiência compartilhada do sistema colonial Português, onde as condições eram dentre as piores na África; trabalho forçado, impostos de moradia e comércio forçado eram comuns. Além disso, quase não houve investimento na educação; em nenhuma das colônias portuguesas havia uma universidade fundada depois da independência (exceto Moçambique, onde a primeira universidade foi fundada em 1962).

A experiência compartilhada nas regiões da África lusófona também inclui movimentos militares anticoloniais, longas guerras por libertação e a relativamente tardia independência política. Todas as ex-colônias portuguesas conquistaram a independência somente após a Revolução dos Cravos em Portugal de 1974, que derrubou o regime do ditador António de Oliveira Salazar e seu sucessor Marcelo Caetano, e levou à retirada de Portugal das colônias africanas. Guiné-Bissau declarou independência em 24 de setembro de 1973, mas foi reconhecida apenas

um ano depois. Moçambique ganhou independência em 25 de junho de 1975, e Angola em 11 de novembro de 1975. Logo após a independência, Moçambique e Angola sucumbiram em guerras civis sangrentas que duraram mais de uma década e destruíram grande parte dos países. Ambos os países experienciaram dois sistemas sociais extremamente diferentes, o marxismo/socialismo e o neoliberalismo, num período de tempo muito curto.

Na África lusófona contemporânea, aproximadamente 16 milhões de pessoas falam português, das quais 9 milhões são falantes nativos e 5 milhões falantes bilíngues. Curiosamente, o número de falantes da língua portuguesa tem aumentado depois da independência devido ao fato de que o português serve atualmente como língua nacional e educacional nestes países.

A interessante questão das origens da filosofia luso-africana e das tradições filosóficas nos tempos pré-coloniais e coloniais ainda não foi explorada. Há poucos estudos, dentre eles tentativas de reconstrução e análises de conhecimentos oralmente transmitidos. Nesse contexto, alguns autores⁴ mencionam o papel pioneiro dos missionários católicos e antropólogos portugueses, incluindo Carlos Estermann e José Martins Vaz (1969-1970), que trabalharam intensivamente preservando ensinamentos de sabedoria luso-africana. Certamente, o trabalho dos missionários e antropólogos podem contribuir para a reconstrução da história do pensamento africano; contudo, esse trabalho deve ser visto de maneira crítica à luz de sua finalidade principal como ferramenta do proselitismo cristão, e isso baseado na epistemologia colonial cristã. Vaz, por exemplo, quer propor um “Guia de leitura da alma dos nativos”⁵.

Em sua coleção recente de provérbios e histórias do povo Sena de Moçambique, *Nzerumbawiri: Provérbios Sena* (2008b) *MPHYANGA? Contos Sena* (2008a), Josef Pampalk examina o conteúdo semântico, os valores e normas sociais associados e a função social de histórias e máximas do Sena. Suas análises que focam em conceitos tais como responsabilidades e participações na comunidade, métodos de lidar com as diferenças (o Outro) na comunidade, oferece material valioso para futuras investigações filosóficas.

⁴ Por exemplo, Hengelbrock (2006).

⁵ *Ibid.*, p. 337.

A filosofia política: conceitualizando movimentos de libertação africana

Embora o início da filosofia na África lusófona não possa ser precisamente determinado, o nascimento da filosofia política no século XX, sim: tem suas raízes em círculos de estudantes africanos em Lisboa durante o final dos anos de 1940 e início dos anos 1950. Jovens talentosos de colônias africanas de Portugal, enviados à capital portuguesa para serem educados para carreiras de funcionários leais na administração colonial portuguesa, passaram por um processo bastante similar experienciado por representantes do movimento *Négritude* iniciado em Paris durante a década de 1930: eles foram rejeitados e considerados inferiores com base na cor de suas peles, ainda que tenham assimilado quase que completamente a cultura e a linguagem do colonizador. No mesmo caminho, estudantes africanos em Lisboa ficaram cientes do racismo português e das políticas do *lusotropicalismo* (uma ideologia que professou a superioridade histórica e moral da cultura portuguesa). Como resultado, eles formaram uma resistência contra o *lusotropicalismo*, a exploração de seus países de origem e a exploração brutal de populações autóctones através do sistema de trabalho e expropriação forçados. Numerosos combatentes de independências subsequentes de Cabo Verde, Guiné-Bissau, Angola e Moçambique, pertenciam à União Africana de Estudantes e seus círculos políticos em Lisboa, juntos à Amílcar Cabral, Eduardo Mondlane, Mario de Andrade, Agostinho Neto, Marcelino dos Santos e Eduardo dos Santos.

O revolucionário, teórico e líder da luta por libertação anticolonial de Cabo Verde e Guiné-Bissau, Amílcar Lopes Cabral (1924-1973) é, sem dúvidas, uma das mais famosas personalidades da África lusófona. Hoje, sua vida e trabalho são certamente os mais bem documentados e investigados de toda a África lusófona. Especialmente nos últimos anos, um crescente número de publicações tem aparecido, incluindo muitas biografias⁶. Nascido em Bafatá (Guiné portuguesa) de pais cabo-verdianos, Cabral estudou agronomia em Lisboa. Pouco tempo depois de seu retorno à África, se tornou o líder do movimento nacionalista de Guiné-Bissau e de Cabo Verde, e subsequentemente, da guerra de independência na Guiné-

⁶ Conferir Chabal (1983, 2002).

Bissau. Foi assassinado em 20 de janeiro de 1973, cerca de 8 meses antes da declaração unilateral de independência da Guiné-Bissau. Embora Cabral tenha sido primeiramente um líder político, sua teoria, elaborada em inúmeros artigos, ensaios e discursos, é de imensa importância para os dias de hoje, como a maior contribuição para a filosofia política e teoria crítica africana. Como afirmou *Olúfemi Táiwò*, Cabral “legou para nós um corpo de escritos contendo suas reflexões sobre questões como a natureza e o curso da transformação social, natureza humana, história, violência, opressão e libertação”⁷.

Um de seus mais influentes textos é “A Arma da Teoria”. De acordo com Cabral, teoria e prática estão fortemente entrelaçadas e, assim, teorização sem ação é tão irresponsável quanto ação sem fundamentação teórica. Por essa razão, Cabral critica a ausência de ideologia (no sentido de uma fundamentação teórica) nos movimentos de libertação nacional de sua época, por “ninguém ainda ter feito uma revolução exitosa sem uma teoria revolucionária”⁸. Por este meio, Cabral enfatizou a importância de possuímos consciência da realidade de nossos próprios países e contextos como ponto de partida para uma teoria da libertação. Teorias estrangeiras podem oferecer inspiração, mas não devem ser tomadas acriticamente⁹. Cabral considera a cegueira para as condições e pré-condições especificamente históricas, sociais e culturais da libertação nacional uma séria fragilidade. Uma compreensão do desenvolvimento histórico das contradições internas nos níveis econômico, social e cultural é fundamental. Libertação nacional e revolução social não são commodities exportáveis; são formadas pela realidade histórica de cada povo¹⁰. Uma consciência histórica detalhada sobre as condições básicas do contexto local é essencial para uma revolução nacional e social vitoriosa.

Na década de 1960, quando os estados do bloco socialista e capitalista estavam irreconciliavelmente opostos um ao outro, Cabral considerou que, no desenvolvimento pós-independência, há “apenas dois caminhos possíveis para uma nação independente: o retorno à dominação imperialista (neocolonialismo,

⁷ Táiwò (1999: 6).

⁸ Cabral (1969: 93).

⁹ Cabral (1971: 21).

¹⁰ Cabral (1969: 92).

capitalismo, capitalismo de Estado), ou tomar o caminho para o socialismo”¹¹. Como um caminho de pôr fim à exploração do homem pelo homem e finalmente abolir a pobreza, o socialismo foi, para ele, a alternativa mais clara. A visão de Cabral equiparava o socialismo à emancipação humana e a libertação humana da exploração. Cabral, que sempre recusou ser chamado de marxista¹², foi guiado essencialmente por ideais humanistas de igualdade e humanidade. A implementação das ideias sociais marxistas não era objetivo prioritário. O sistema político preferido por Cabral era a democracia direta ou “democracia cooperativa”¹³ através de reuniões regionais descentralizadas, com conselhos de vilas como a base da sociedade. Sua principal preocupação estava na satisfação das necessidades básicas da população, assegurar autonomia, e criar um processo de tomada de decisão descentralizado, baseado na democracia. No entanto, Cabral também enfatizou a necessidade de liderança por parte dos membros do movimento de libertação. Tal como pronunciou em sua homenagem à Kwame Nkrumah em 1972, “Enquanto o imperialismo existir, um estado africano independente deve ser um movimento de libertação no poder, caso contrário, não será independente”¹⁴. Aqui, nos confrontamos com uma clara contradição entre os ideais da democracia direta, por um lado, e a liderança de um partido ou movimento, por outro.

A teoria de Amílcar Cabral se aproxima de à Frantz Fanon em vários sentidos. A cultura desempenha um papel de grande significado tanto para Cabral quanto para Fanon. Cabral define a cultura como um processo-base, conceito dinâmico caracterizado pela pluralidade, não de modo uniforme ou puro¹⁵. A pujança da cultura e da tradição dos oprimidos é uma parte importante da libertação nacional, mas em contraste à *Négritude*, Cabral rejeita a ideia de um “retorno às raízes”, porque os povos mantiveram suas culturas e tradições vivas durante o período colonial. Um “retorno” é uma necessidade apenas para uma parte “assimilada” da classe média. Além disso, a restauração da cultura não é uma etapa essencial rumo à descolonização; somente através de uma clara quebra com

¹¹ Ibid., p. 107.

¹² Cabral (1971: 21-22).

¹³ Rudebeck (1974: 146-147).

¹⁴ Cabral (1979: 116).

¹⁵ Cabral (1994).

o imperialismo e o neocolonialismo pode-se alcançar como objetivo a verdadeira libertação nacional. Para a pequena burguesia autóctone, esse ultimato requer então a eliminação de sua própria classe. A revitalização e o desenvolvimento da cultura nacional no contexto da luta por libertação devem ser acompanhados de um exame crítico das tradições. Aqui Cabral refere-se, especificamente, à necessidade de superar o pensamento tribal e feudal e abolir os tabus religiosos. Nesse contexto, Cabral sempre enfatizou que a luta contra o colonialismo deve ser ao mesmo tempo uma guerra pela libertação da mulher e apelou para a melhoria de oportunidades educacionais, participação política e emancipação cultural para a mulher.

Assim como Fanon, Cabral argumentou que o sistema colonial, que é fundamentalmente um sistema de violência, só poderá ser superado pela correspondente contra violência: “O instrumento essencial da dominação imperialista é a violência... não há e não pode haver libertação nacional sem o uso da violência libertadora pelas forças nacionalistas, para responder a violência criminal dos agentes do imperialismo”¹⁶.

Junto a todos os líderes políticos dos movimentos de libertação luso-africanos, Eduardo Chivambo Mondlane (1920-1969) foi certamente o mais empenhado no trabalho acadêmico, não enquanto filósofo, mas como antropólogo e sociólogo pela Syracuse University de Nova Iorque. Surpreendente, seus escritos e discursos são atualmente pouco conhecidos e muito menos influentes que os de Cabral. No entanto, ele ainda é um dos mais influentes intelectuais da África lusófona, particularmente em Moçambique. Os anos de estudo e trabalho acadêmico de Mondlane nos EUA (1950-1962) foram caracterizados pelo fortalecimento ao movimento de direitos civis afro-estadunidenses. Nos Estados Unidos, o racismo tornou-se uma questão política cada vez mais importante e as autoridades estatais foram forçadas a agir, incluindo a aprovação da lei dos direitos civis de 1957. Por esta razão, não é surpresa que o trabalho acadêmico inicial de Mondlane, sua dissertação de mestrado¹⁷ e tese de doutorado, tenham explorado o preconceito racial e as relações entre raças nos Estados Unidos na década de 1950.

¹⁶ Cabral (1969: 107).

¹⁷ Mondlane (1955).

Sua própria experiência de racismo na Moçambique colonial, Lisboa e nos Estados Unidos, a aprovação da lei de cidadania sul-africana, que o compeliu a abandonar seus estudos na África do Sul em 1949, deixaram uma impressão duradoura em seus interesses de pesquisa. Esses estudos influenciaram fortemente a aproximação de Mondlane à luta por libertação na África. Em seus trabalhos, sempre enfatizou a importância da criação de uma nova cultura e identidade nacional para uma luta bem sucedida contra o colonialismo e o racismo; ao mesmo tempo, criticou a adesão a identidades étnicas e afiliações de grupos como corrosivas e debilitantes¹⁸. Qualquer tipo de divisão, racismo ou chauvinismo devem ser superadas. Nesse sentido, Mondlane não foi apenas um nacionalista dedicado, mas também um pan-africanista, como evidenciado em seu livro *A Luta por Moçambique* (1969) e outros trabalhos. Na mesma linha, com Kwame Nkrumah e Nnamdi Azikiwe, Mondlane foi um proponente explícito de uma África unida.

Mondlane considera a educação fator essencial no desenvolvimento de novas nações e indivíduos. Por essa razão, medidas para melhorar a alfabetização da população, estabelecer escolas e universidades e emancipar as mulheres foram pontos centrais do programa da Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), da qual Mondlane foi presidente de 1962 até seu assassinato em 1969. Assim como Cabral, Mondlane considerava o socialismo a única alternativa para a libertação de Moçambique. Como ele pronunciou em uma de suas últimas declarações políticas, preservada por Aquino de Bragança, que seria “impossível criar uma Moçambique capitalista” porque “seria ridículo lutar... para destruir a estrutura econômica do inimigo e depois reconstituí-la de forma a servir o inimigo”¹⁹. O que Mondlane tinha em mente não era uma sociedade marxista – ele demonstrou uma profunda confiança nas estruturas democráticas e nas instituições – mas um novo sistema social longe do capitalismo e do imperialismo, que ele considerava como as forças da exploração colonial.

Seu sucessor como presidente da FRELIMO, e de 1975 a 1986, primeiro presidente de Moçambique depois da independência, Samora Moisés Machel (1933-1986), compartilhava a visão de democracia direta de Mondlane e Cabral.

¹⁸ Mondlane in Bragança and Wallerstein (1978: 197-200).

¹⁹ Mondlane (1982: 121).

Machel afirmou que a FRELIMO estava engajada em uma revolução destinada ao estabelecimento do poder democrático popular²⁰, e que todas as decisões deveriam sempre ser democráticas tanto na forma quanto no conteúdo. Por conteúdo democrático ele se referia às decisões que refletissem o real interesse das grandes massas de pessoas e, por forma democrática, que as grandes massas deveriam participar do processo de tomada de decisão. Contudo, na sua mensagem por ocasião da tomada de posse do governo de transição em 1974, escreveu, “é a FRELIMO que deve guiar a ação governamental, a FRELIMO deve orientar o governo e as massas”²¹. Aqui também nós nos confrontamos com uma tensão interna entre a afirmação da democracia direta e, ao mesmo tempo, uma afirmação da liderança do partido. Infelizmente, a ideia de democracia direta não prevaleceu, e o processo emancipatório que a FRELIMO demonstrou nos primeiros anos foi posteriormente substituído por intervenções de cima para baixo e soluções administrativas, bem como pela adoção do marxismo-leninismo, uma virada que também pode ter sido devido a ameaças externas e internas e atos de sabotagem por parte da Resistência Nacional Moçambicana (RENAMO) e as outras forças no rescaldo da independência, que levou a uma guerra civil que durou de 1977 a 1992.

Em seu livro, *African Political Thought*, Guy Martin destaca várias semelhanças entre o pensamento político de Cabral e Machel (e podemos incluir Mondlane aqui): a necessidade de uma ideologia comum como base de uma nova sociedade; a estreita relação entre teoria e prática; a primazia da política; o reconhecimento do povo como principal ator e principal beneficiário da revolução social; a imposição da democracia direta através de assembleias regionais descentralizadas e conselhos de aldeia; e a necessidade de uma estratégia de desenvolvimento independente, centrada nas pessoas²².

Tendências na filosofia contemporânea

A filosofia na África lusófona está aterrada em seus contextos específicos, histórico, econômico-político, linguístico e culturais, e assim, em primeiro lugar,

²⁰ Machel (1975: 9).

²¹ Machel (1974: 6).

²² Martin (2012: 83).

uma filosofia política dedicada a questões sobre liberdade e responsabilidade em uma situação pós colonial, pós-marxista e pós guerra civil. Uma filosofia na África lusófona atualmente inclui discussões do legado teórico e moral dos movimentos de libertação; o conceito de liberdade²³, o conceito de modernidade²⁴; a tarefa, função e identidade da filosofia hoje²⁵, e a relação entre filosofia e educação²⁶.

Severino Elias Ngoenha (1962-) é atualmente um dos mais conhecidos e mais influentes filósofos luso-africanos. Ele desempenhou um papel importante no estabelecimento da filosofia africana institucional e no discurso público em Moçambique, e é amplamente reconhecido hoje como o iniciador da filosofia moçambicana. Seus principais trabalhos incluem a análise crítica do discurso sobre a filosofia na África²⁷; uma crítica da sociedade contemporânea em Moçambique²⁸; considerações sobre questões de política educacional²⁹; ecologia e justiça; e contribuições para o debate do conceito sul-africano de *ubuntu*³⁰. Nascido em 1962 em Maputo, Moçambique, Ngoenha graduou-se em teologia pela Universidade Gregoriana em Roma, onde também obteve seu doutorado em filosofia. Por uma década, Ngoenha tem sido professor associado da educação intercultural e filosofia na Universidade de Lausanne (Suíça). Desde 2010, ele ensina interculturalidade, filosofia africana e antropologia no departamento de filosofia da Universidade Pedagógica de Maputo; e, desde 2011 ele tem sido o coordenador de pós-graduação na Universidade de São Tomás de Moçambique (USTM). Ele é um especialista em filosofia africana, particularmente no que se refere aos problemas da historicidade africana, diásporas afro-americanas e ao movimento afrocêntrico e pan-africano. Moçambique, sua história, sua situação social e política, seus valores e normas, seus problemas e crônicas são ponto inicial e central de suas reflexões filosóficas.

Um dos conceitos mais famosos de Ngoenha é o *paradigma libertário*. Para ele, “libertário” refere-se à específica experiência africana da escravidão, do

²³ Ngoenha (1993, 2004).

²⁴ Macamo (2005).

²⁵ Ngoenha & Castiano (2011), Castiano (2010).

²⁶ Ngoenha et al. (2005), Castiano (1997).

²⁷ Ngoenha (2004).

²⁸ Bussotti & Ngoenha (2006).

²⁹ Ngoenha et al. (2005).

³⁰ Ngoenha (2006b, 2008).

colonialismo e neocolonialismo, a qual tem sido caracterizada, primordialmente, pela falta de liberdade. De acordo com ele, o pensamento africano é marcado por uma desesperada busca da liberdade, o valor conspícuo principalmente por sua ausência na experiência da vida africana. Para Ngoenha, o paradigma libertário é uma aproximação para definir um ideal africano de liberdade que vai além das definições de esquerda ou direita usadas nos discursos euro-estadunidense; esse é um ideal baseado em uma história africana criticamente analisada e reconstruída, um ideal de liberdade no qual abrange responsabilidade por um indivíduo e por outros na comunidade. É um guia metodológico e prático para pensar sobre a África.

Já em seu primeiro livro, *Filosofia africana: das independências às liberdades*, (1993), Ngoenha foca em uma leitura filosófica da situação contemporânea em Moçambique, um país que não apenas experienciou o colonialismo, a luta de libertação e uma guerra civil de 16 anos entre a FRELIMO e a RENAMO, mas também operou sob dois sistemas sociais radicais diferentes em poucos anos – socialismo (1975-1989) e capitalismo na forma de uma economia liberal de mercado (desde 1990). Considerando que Ngoenha evidentemente critica as falhas da orientação socialista (por exemplo, corrupção, falta de democracia e liberdade individual), ele também critica as falhas da atual orientação neoliberal e sua falta de acesso igualitário aos sistemas de saúde e educação. Ele critica o fato de que a situação social em Moçambique não refletiu sua economia liberal porque as pessoas não tinham a educação e informação necessária para entender as regras do liberalismo. Portanto, eles acabaram com o tipo de “dolarização” social, uma “dolarcracia”³¹ ou a “dolarcracia substituindo a democracia”: uma grande, descontrolada acumulação de riquezas, sem nenhuma regulação de padrão ético ou jurídico³². A geração atual é encontra-se com a difícil tarefa de construir um futuro melhor em um país dominado pela pobreza absoluta, corrupção e o uso indevido da propriedade pública para o enriquecimento pessoal pelos poderosos. O termo *paradigma libertário* foi usado por Ngoenha pela primeira vez em seu livro *Os tempos da filosofia* (2004) para se referir a uma específica ideia africana de

³¹ Conferir, por exemplo, Ngoenha (2006a: 198).

³² Ngoenha & Castiano (2011: 17 e seguintes).

liberdade ou “desejo de liberdade” que é refletido na situação única da África lusófona, a situação caracterizada por luta não apenas contra o colonial, neocolonial, e regimes imperialistas, mas também contra políticas locais que foram incapazes de transformar a independência em liberdade democrática e redistribuição social para as pessoas.

O paradigma libertário de Ngoenha difere do entendimento euro-estadunidense de libertarismo. Seu conceito de liberdade não se foca em na liberdade individual e direito de propriedade, nem no liberalismo como liberdade individual atomizada em uma maneira Leibniziana. O pilar de seu conceito é a responsabilidade e a solidariedade. Para Ngoenha, ser livre significa saber que nós somos indivíduos únicos que, no entanto, pertencemos a um todo. Liberdade exige que alguém se lembre a cada momento que a liberdade de todos os outros depende do nosso compromisso, da nossa dedicação e da nossa abdicação. Antes de tudo, significa ser consciente de ser responsável pelo outro, pelas nossas vidas e a vida de outros.³³

Em seus argumentos, Ngoenha prova ser um verdadeiro cosmopolita que salienta que a solidariedade entre seres humanos precede a existência de estados-nação e que o conceito crucial não é a nação, mas o *Nós*. Portanto, não é surpreendente que Ngoenha mostre grande simpatia pelo conceito sul-africano de *ubuntu*, que ele considera como uma das primeiras importantes contribuições do continente africano com relevância global. A dimensão integrativa de *ubuntu*, que fortemente defende o respeito pela dignidade e a necessidade de cada pessoa e grupo de pessoas, especialmente corresponde ao entendimento de Ngoenha sobre responsabilidade e solidariedade. No entanto, sobre a teoria e prática de *ubuntu* na África do Sul, Ngoenha aponta para o risco de uma nova divisão ao longo das linhas das diferenças sociais e econômicas – e assim de um apartheid econômico³⁴. O “paradigma libertário” é um conceito de liberdade social que pressupõe a democracia, cidadãos comprometidos que se importam em melhorar o bem-estar e as condições de vida da comunidade e do indivíduo. Isso foi destinado para inspirar pessoas a pensar politicamente e assim evitar a subordinação mental.

³³ Conferir Massoni (2015: 60).

³⁴ Ngoenha (2006b, 2008).

No nível político, Ngoenha considera o federalismo uma maneira filosófica de definir e performar a independência. Liberdade(s) seria praticada dos mais baixos aos mais altos níveis de organização social. Em vários lugares ele criticou o fato de que a orientação participativa inicial do jovem estado Moçambicano rapidamente acabou sendo um sistema baseado em uma ideologia de único partido³⁵. Contudo, os ideais da democracia participativa e da solidariedade ainda são os conceitos pilares da *imaginação* social e política de Ngoenha para uma nova Moçambique. A liberdade individual pode ser realizada apenas em instituições democráticas nas quais, ao mesmo tempo, domina a liberdade e o bem-estar da comunidade³⁶.

Para Ngoenha e seu colega José P. Castiano, a filosofia é, acima de tudo, uma forma de pensamento comprometido – como refletido no título de sua coleção de ensaios de 2011, “Pensamento Engajado”³⁷. Nesse sentido, a tarefa da filosofia africana é contribuir para os desafios contemporâneos da justiça. Por essa razão, o futuro é outra das preocupações centrais de Ngoenha. O desenvolvimento de ideias para o futuro é uma tarefa principalmente filosófica: imaginar o futuro nos permite questionar a validade do presente – uma das principais funções da filosofia. A esse respeito, é importante refletir e analisar a história, a fim de abrir um novo futuro que não seja apenas uma extensão do antigo, mas que trabalhe para criar um mundo que satisfaça as necessidades e envolva as capacidades dos seres humanos. Segundo Ngoenha, a maneira adequada de conceituar o futuro filosoficamente é considerar visões utópicas de uma sociedade perfeita. Para ele, a ideia de utopia é uma força fecunda na história, pois o pensamento utópico considera maneiras de transformar uma ordem factual-histórica em uma ordem ideal, exigindo a capacidade de antecipar as realidades concretas de um futuro mais ou menos distante. Isso incorpora uma fé racional em uma realidade que ainda não existe, mas que é potencialmente possível. Ngoenha afirma que o futuro, como pensamento utópico participativo, é a solução para o problema da liberdade que a África enfrenta hoje. Criar o futuro é para Ngoenha um projeto aberto e

³⁵ Conferir, por exemplo, Ngoenha & Castiano (2011).

³⁶ Ngoenha (1993: 154 e seguintes.).

³⁷ Ngoenha & Castiano (2011).

participativo; o futuro é algo que devemos descobrir e conquistar. Uma condição prévia para essa criação é um discurso crítico sobre nossas experiências – experiências passadas e experiências futuras³⁸. Pois não podemos mudar o passado, mas podemos escolher o tipo de futuro que queremos.

O filósofo moçambicano José P. Castiano, doutor em Sociologia pela Universidade de Hamburgo e atualmente professor de Filosofia na Universidade Pedagógica de Moçambique, segue em seu trabalho uma abordagem orientada pelo projeto da Filosofia da Sagacidade do filósofo queniano Henry Odera Oruka. Ele destaca a necessidade de um diálogo entre a filosofia africana profissional praticada nas academias e a sabedoria filosófica praticada pelos sábios. Castiano, que conduziu entrevistas com sábios em Moçambique, chama isso de tipo de diálogo intercultural ou intersubjetivação³⁹. Seu trabalho é uma contribuição valiosa para a reconstrução das tradições filosóficas em tempos pré-coloniais e coloniais nessa parte da África.

Em conclusão, é importante observar que a filosofia contemporânea na África de língua portuguesa é particularmente aberta a encontros interculturais e a um diálogo Sul-Sul, em grande parte devido às intensas relações e intercâmbios acadêmicos com o Brasil e outros países latino-americanos e caribenhos, bem como suas filosofias, como a Filosofia Latino-Americana de Libertação.

Bibliografia

Bragança, Aquino, & Wallerstein, Immanuel (eds.). 1978. *Quem é o inimigo?* Lisboa: Iniciativas Editoriais.

Bussotti, Luca, & Ngoenha, Severino. 2006. *Il postcolonialismo nell'Africa lusofona: il Mozambico contemporaneo/O pós-colonialismo na África lusofona: o Moçambique contemporâneo*. Turin: L'Harmattan Italia.

³⁸ Ngoenha (1993: 135).

³⁹ Castiano (2010).

Cabral, Amílcar. 1969. The Weapon of Theory. In *Revolution in Guinea: Selected Texts by Amílcar Cabral*, ed. richard Handyside, 90–111. New York: Monthly review Press.

Cabral, Amilcar. 1971. A Question and Answer Session Held in the University of London, 27. October 1971, In *Our People Are Our Mountains: Speeches of Amil- car Cabral*, ed. The British Committee for Freedom in Mozambique, Angola, and Guinea-Bissau. Nottingham: russell Press Ltd.

Cabral, Amilcar. 1979. On the African revolution: Homage to Kwame Nkrumah. In *Unity and Struggle: Speeches and Writings of Amilcar Cabral*, ed. The PAIGC [Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde], 114–118. New York: Monthly review Press.

Cabral, Amilcar. 1994. National Liberation and Culture. In *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, ed. Patrick Williams, and Laura Chrisman, 36–52. New York: Columbia University Press.

Castiano, José P. 1997. *Das Bildungssystem in Mosambik (1974–1996): Entwicklung, Probleme und Konsequenzen*. Hamburger Beiträge zur Afrika-Kunde 55. Hamburg: Institut für Afrika-Kunde im Verbund der Stiftung Deutsches Übersee-Institut.

Castiano, José P. 2010. *Referenciais da Filosofia Africana: Em busca da Intersubjectivação*. Maputo: Publifix.

Chabal, Patrick. 1983. *Amílcar Cabral: Revolutionary Leadership and People's War*. African Studies Series 37. Cambridge: Cambridge University Press. reprint. London: Hurst, 2002 (Page numbers cited refer to 2002 edition).

Coetzee, P.H., and A.P.J. roux. 1998. *The African Philosophy Reader*. London: Routledge.

Eze, Emmanuel C. 1997. *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader*. Cambridge, MA: Blackwell.

Fobanjong, John, and Thomas K. Ranuga. 2006. *The Life, Thought, and Legacy of Cape Verde's Freedom Fighter Amilcar Cabral (1924–1973): Essays on His Liberation Philosophy*. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press.

Hallen, Barry. 2002. *A Short History of African Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press.

Hengelbrock, Jürgen. 2006. 'Même Dieu n'est pas suffisamment sage': Proverbe Yorouba, Approches à la philosophie africaine. *Rivista Filosofica de Coimbra* 15 (30): 325–341.

Kitchen, Helen. 1967. Conversation with Eduardo Mondlane. *Africa Report* 12 (8) (November 1): 31–32, 49–51.

Macamo, Elísio S. (ed.). 2005. *Negotiating Modernity: Africa's Ambivalent Experience. Africa in the New Millennium*. Dakar, Senegal: CODESRIA Books.

Machel, Samora. 1974. Message from Mr. Samora Machel, President of FRELIMO. Special issue on Mozambique, *Decolonization. A Publication of the United Nations Department of Political Affairs, Trusteeship and Decolonization* 1 (2) October. http://www.un.org/en/decolonization/pdf/decolonization/decon_num_2.pdf. Accessed 9 March 2016.

Machel, Samora. 1975. *Mozambique: Revolution or Reaction*. richmond, BC: LSM Press.

Makumba, Maurice M. 2007. *An Introduction to African Philosophy: Past and Present*. Nairobi: Paulines Publications Africa.

Manji, Firoze, and Bill Fletcher, Jr. (2013). *Claim No Easy Victories: The Legacy of Amílcar Cabral*. Dakar: CODESRIA/Daraja Press.

Martin, Guy. 2012. *African Political Thought*. New York: Palgrave Macmillan.
Masolo, Dismas A. 1994. *African Philosophy in Search of Identity*. Bloomington: Indiana University Press.

Massoni, Marco. 2015. Severino Elias Ngoenha: An Afro-Lusophone Philosophical Perspective. *Special Issue: Philosophy in Lusophone Africa, Philosophia Africana* 17 (1):55–64.

Mondlane, Eduardo. 1955. *Ethnocentrism and the Social Definition of Race as Ingroup Determinants*. Master's dissertation, Northwestern University, Evanston, IL.

Mondlane, Eduardo. 1969. *The Struggle for Mozambique*. Harmondsworth: Penguin.

Mondlane, Eduardo. 1982. The Evolution of Frelimo, in Aquino de Bragança & Immanuel Wallerstein (eds.) *The African Liberation Reader*, vol. 2: The National Liberation Movements. London: Zed Press.

Ngoenha, Severino Elias. 1993. *Filosofia Africana: Das independências às liberdades*. Maputo: Edições Paulinas.

Ngoenha, Severino Elias. 2004. *Os tempos da filosofia: Filosofia e democracia moçambicana*. Maputo: Imprensa Universitária.

Ngoenha, Severino Elias. 2006a. Introspection africaine et anthropologie: les paradoxes du libéralisme à la mozambicaine. *Revue européenne des sciences sociales* 44(134): 193–202.

Ngoenha, Severino Elias. 2006b. Ubuntu: New Model of Global Justice. *Indilinga: African Journal of Indigenous Knowledge Systems* 5 (2): 125–134.

Ngoenha, Severino Elias. 2008. Ubuntu: Novo modelo de justiça global? In *Begegnung der Wissenskulturen im Nord-Süd Dialog: Dokumentation des XII. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord-Süd/The Encounter of Knowledge Cultures in the North-South Dialogue/Las culturas del saber y su encuentro en el dialogo norte-sur*, ed. Raúl Fornet-Betancourt Denktraditionen im Dialog, vol. 28, 95–105. Frankfurt am Main: IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation.

Ngoenha, Severino Elias & Castiano, José P. (eds.). 2011. *Pensamento engajado: Ensaio sobre filosofia africana, educação e cultura política*. Maputo: Editora EDUCAR.

Ngoenha, Severino Elias, Castiano, José P. & Berthoud, Gérald (eds.). 2005. *A longa marcha dum “educação para todos” em Moçambique*. Maputo: Imprensa Universitária.

Ochieng’-Odhiambo, F. 2010. *Trends and Issues in African Philosophy*. New York: Peter Lang.

Pampalk, Josef. 2008a. *Mphyanga? Contos Sena: lideranças, desenvolvimento participativo e empoderamento das mulheres*. Maputo: Paulinas.

Pampalk, Josef. 2008b. *Nzerumbawiri: Provérbios Sena: dinamizar o desenvolvimento comunitário valorizando a literatura oral*. Maputo: Paulinas.

Rudebeck, Lars. 1974. *Guinea Bissau*. Scandinavian Institute of African Studies: A Study of Political Mobilization. Uppsala.

Serequeberhan, Tsenay. 1991. *African Philosophy: The Essential Readings*. New York: Paragon House.

Táiwò, Olúfémi. 1999. *Cabral*. In *A Companion to the Philosophers*, ed. Robert L. Arrington, and John Beversluis, 5–12. Oxford, UK: Blackwell.

Vaz, José M. 1969–1970. *Filosofia tradicional dos Cabindas: através dos seus textos de panela, provérbios, adivinhas, fábulas*. Lisbon: Agência-Geral do Ultramar.

Wiredu, Kwasi. 2004. *A Companion to African Philosophy*. Malden, MA: Blackwell.