

## CINCO DIFICULDADES PARA CONSTRUIR A HISTÓRIA DA FILOSOFIA AFRICANA\*

Antonio de Diego González  
Universidade de Sevilha (Espanha)

GONZALEZ, Antonio de Diego. Cinco dificultades para construir la historia de la filosofía africana. **Contrastes. Revista Internacional de Filosofía**, vol. 18, p. 211-222, 2013. Tradução para uso didático por Marcos Antonio Alves de Lima e Wellington Marques.

**RESUMO:** A partir da teoria pós-colonial, os modelos de história das ideias impostos pelo africanismo e pelo orientalismo têm sido questionados. Diferentes teóricos africanos – Bachir Diagne, Mudimbe, Wiredu ou Kete Asante – formularam várias soluções para superar as dificuldades. Este artigo explora as principais dificuldades e as propostas para elaborar uma história da filosofia africana.

**Palavras-chaves:** Filosofia Africana; Afro-Epistemologia; Historiografia Filosófica; Teoria Pós-Colonial.

**ABSTRACT:** The postcolonial theory was questioning the patterns of History of Ideas imposed by Orientalism and Africanism. Different African theorists – Bachir Diagne, Mudimbe, Kete Asante or Wiredu – developed various solutions to overcome the difficulties. This paper explores the principal challenges and proposals so as to build a History of African philosophy.

**Keywords:** African Philosophy; Afro-Epistemology; Philosophic Historiography; Postcolonial Theory.

### I. Introdução

Durante o século XX, autores como Henri Masperó, Surendranath, Dasgupta, Miguel León Portilla ou Henry Corbin deram o primeiro passo para o reconhecimento acadêmico das histórias da filosofia chinesa, hindu, nahualt e islâmica (de origem na “falsafa<sup>1</sup>”), respectivamente. Somente resta reconhecer de

---

\* Este trabalho foi realizado graças a uma bolsa concedida pela Associação Universitária Ibero-Americana de Pós-Graduação (AUIP) e uma bolsa do «Instituto de Pesquisa Estratégica para a África e sua Diáspora» da República Bolivariana da Venezuela durante a estada realizada nos meses de janeiro e fevereiro de 2012. Da mesma forma, também faz parte das atividades do programa F.P.U (Formação Docente Universitária) do Ministério da Educação do Governo da Espanha ao qual pertenço. Agradeço o apoio e orientação do Prof. Nelson Aboy (Casa de África, Havana), bem como as sugestões do Prof. Antonio Diéguez (Universidade de Málaga).

<sup>1</sup> *Falsafa* é a tradução da palavra grega *filosofia* para a língua árabe e, usualmente, se refere ao pensamento filosófico árabe medieval (N. da R.).

forma séria a filosofia africana. Ainda hoje, por volta da segunda década do século XXI, nos surpreende que sejam poucos os pesquisadores ocidentais que se interessam pela filosofia africana. Na Espanha, por exemplo, quase não existem estudos acadêmicos sobre o pensamento africano, e as traduções de clássicos africanos recentes são realizadas muito lentamente. A situação é um pouco melhor em países que tiveram tenham sido colônias, ainda com uma pátina<sup>2</sup> filológica importante. Não são os historiadores da filosofia que se ocupam do tema, são estudiosos das línguas africanas que se buscam os detalhes secundários e pouco filosóficos. A realidade é que a Europa – salvo algumas exceções– carece de estudos africanos adequados que façam justiça à rica herança cultural africana. A situação muda um pouco nos Estados Unidos e na América Latina, onde os estudos da diáspora afro-americana levaram tanto ao questionamento de métodos como geraram grande interesse. O problema de fundo é que sempre estão contingenciados a identidade afro-americana antes da dos africanos, coisa que, por outro lado, é lógica. Mas, com isso, promovem a imagem do “passado mítico” em vez da do “passado construtivo”. E o que acontece com os africanos nativos?

Depois de produzir-se uma mudança no perfil do filósofo africano (de um religioso com formação religiosa para um perfil de um pensador com educação francesa e nas últimas tendências filosóficas), a deficitária situação educativa e investigativa dos seus países tem empurrado os filósofos para uma nova diáspora, isto é, para universidades estadunidenses, em sua grande maioria. Exemplos dessa situação são os nomes-chave das pesquisas do pensamento africano como Souleymane Bachir Diagne (Universidade de Columbia) ou Olufemi Taiwo (Universidade Seattle).

Mas apesar dos esforços dos autores e de algumas editoras ousadas, o certo é que a filosofia africana continua sendo uma grande desconhecida, como geralmente são as diversas culturas do continente africano. Mas quais são as condições que impedem a filosofia africana de integrar-se na história da filosofia universal? Por que as academias europeias geralmente não reconhecem as

---

<sup>2</sup> *Pátina* é um composto químico que se forma sobre superfícies de metal, lhes dando uma aparência de envelhecidos. Aqui, o termo é utilizado como uma metáfora de aparência de arcaísmo (N. da R.).

diferentes contribuições dos africanos? Devem escrever seus trabalhos em suas línguas ou em línguas eurófonas? A historiografia ainda é colonizada por fantasmas do passado?

Estas são algumas das perguntas que tentaremos responder ao longo desse trabalho. As respostas em nenhum momento não são simples ou conclusivas, mas podem servir para que o leitor tenha uma ideia do tamanho da complexidade do tema e das muitas dificuldades que se apresentam na hora de construir a história da filosofia africana. O problema metodológico é muito evidente, sobretudo principalmente – e parafraseando Placide Tempels – se observamos o tema apenas com nossos olhos treinados e educados pela cultura europeia.

## **II. África ou Áfricas? O problema da delimitação cultural**

A primeira dificuldade que o pesquisador encontra é: o que chamamos de África?

O conceito de África tem sido uma das melhores – e também uma das mais perversas – invenções culturais da modernidade ocidental. Mudimbe descreve África como uma realidade que oscila entre os mitos, a saber: o hobbesiano e o rousseauiano, e que a única coisa que esses mitos geraram foi uma simplificação intelectual que tem prejudicado a todos os africanos. (Mudimbe, 1988). Posteriormente, África tem sido o berçário intelectual de todas as tendências europeias, mas aplicando a norma fundamental do colonialismo: não deixar ninguém falar (Depelchin, 2010, p. 17).

Desde 1885 (data da Conferência de Berlim, que deu origem ao colonialismo), se tem considerado a África um todo homogêneo para que fosse dividida entre os europeus. Segundo dados da UNESCO (Adu Boahen, 1982), a África tem 15 macro grupos étnicos, e uma multiplicidade de subgrupos. A generalização de “todos negros” era incorreta, porém para o europeu era muito mais simples. Como mostraram diversos pesquisadores, pensadores da estatura de Kant (Santos Herceg, 2010) ou Hegel (Taiwo 1997) emitiram opiniões generalizadas e agressivas contra os africanos (ainda que dentro do espírito da época) que prejudicaram a compreensão futura da África. O próprio Hegel marcaria a pauta

com sua famosa proposta de “estudar como elementos geográficos as culturas africanas” que seriam levados ao pé da letra por um número grande de orientalistas alemães; um bom exemplo desse fato é a denúncia feita pelo teórico palestino Edward Said (1978, p. 53).

Com esse imaginário, era lógico que a cultura africana fosse degradada e simplificada. O problema apareceu quando se teve que classificar a filosofia africana. O que chamamos de filosofia africana? E muito antes, o que é isso o que chamamos de África?

A realidade era avassaladora, cada grupo étnico tinha uma sabedoria completamente diferente, dos bantos aos hauçás, passando pelos etíopes ou pelos iorubás. Sem dúvida, para alguns era necessário começar a classificar por princípios antropológicos, mas outros como Molefi Kete Asante viram a desculpa perfeita para adornar um pan-africanismo intelectual: o “afrocentrismo” (Kete Asante, 1988). Com essa proposta, os problemas aumentaram notavelmente para os pesquisadores e tornaram a definição de África, por vezes, mais complicada. Asante propõe que seja a “Afrologia”, uma nova ciência social que questione todos os paradigmas que foram aplicados à África. Ele disse sobre isso:

A Afrologia é o estudo afrocêntrico de conceitos, fatos e comportamentos, que têm uma origem particular no mundo africano, seja continental ou na diáspora (...). O afrocentrismo é a perspectiva indispensável para compreender os Estudos Negros; de outro modo somente teríamos apenas uma série de intelectuais europeus com perspectivas eurocêntricas sobre africanos e afro-americanos. (Kete Asante, 1998, p. 58).

O projeto de Kete Asante implodiu todas as concepções anteriores, especialmente as antropológicas ou as que lutaram por um conhecimento ou pensamento fora de um projeto político. Sobretudo, se questionou o enfoque que foi básico para começar a pensar em África: A etnofilosofia. Esta tendência foi iniciada por Placide Tempels em seu livro *Philosophie Bantoue* (Tempels, 1946), mas, rapidamente, foi acusada por seus colegas africanos de ser eurocêntrica e reducionista, dado que seu principal enfoque era a da filosofia acadêmica que recolhia material oral dos povos autóctones. Porém, a principal razão da rejeição a etnofilosofia é que não tinha nenhum projeto político por trás dela e ademais ao

estar amparada por religiosos, por vezes, impediu o reconhecimento do papel do pensamento africano dentro do que se convencionou chamar “Humanidade do Sul”<sup>3</sup>.

Este é o primeiro problema do historiador da filosofia africana. Deve-se fazer uma investigação com um viés político ou simplesmente uma observação asséptica dos fatos? A situação é muito difícil porque se deve optar por uma posição mais antropológica (várias e específicas áfrias) ou por uma visão dentro da realidade africana (uma África pan-africana). Este debate África/Áfrias faz com que muitos europeus preferiram a análise etnológica ou filológica antes de elaborar uma verdadeira crítica aos conceitos e ideias africanas. Os acontecimentos históricos têm feito com que muito pensadores africanos tenham que se posicionar politicamente contra o sistema tanto político quanto acadêmico.

### III. Academia Ocidental e Filosofia Africana

Articulada com a primeira dificuldade vem a segunda. O teórico palestino Edward Said, mostrou em seu livro *Orientalismo* (1978) que a academia, a serviço do poder, havia se servido de série de ciências para exercer o controle sobre os “outros”. Estas foram ciências que se gestaram durante o século XIX, por exemplo: O orientalismo, o arabismo e o africanismo. É esta última que nos interessa. Todas estas ciências se caracterizavam por usar uma série de tópicos estereotipados para desumanizar os povos que desejam colonizar (Said, 1978, p. 27). A tese de Said nos serve para explicar porque se tem demorado tanto em reconhecer a África na história da filosofia e, sobretudo, em ver de onde provém a rejeição que muitos ainda mantêm quando se trata do pensamento africano.

Os países africanos foram os últimos a se tornarem independentes de seus colonizadores – principalmente da França e da Inglaterra. Em muitos casos, mediante guerras cruéis e diante da negativa dos colonizadores, pois a África era

---

<sup>3</sup> “Humanidade do Sul” é um termo geopolítico cunhado pelo filósofo, cientista político e diplomata turco-venezuelano Kaldone G. Nweheid. Surgiu como uma alternativa ao “Terceiro Mundo” da era Reagan-Thatcher, quando se quis reduzir ao quadro da Guerra Fria os conceitos de liberdade e redenção, esquecendo o contexto da colonização. Para mais informações, ver *El nombre de Humania del Sur. Recorrido por la memoria y sus arcanos* (Nweheid, 2006).

fonte de recursos naturais. Além disso, a influência do colonialismo cultural era evidente. Para que pensar em África e sobre a África e os seus problemas? Não era mais interessante formar elites políticas que, em troca de participações nos benefícios, serviram aos antigos colonizadores?

O africanismo acadêmico – em sua maioria europeu – parecia estar preocupado com a história do idioma baluba ou por relações de parentesco entre o dogons, mas ignorou os discursos anticoloniais de Zum'atu na Nigéria ou reflexões sobre o tiranicídio nas terras swahilis. De fato, não se sabia nada que pudesse ser importante para os africanos na construção de sua identidade questionada pelo racismo. Muitos dos africanistas, que se vestiam de cientistas, ainda tinham em mente as abordagens científicas racistas ou religiosas que negavam a existência da alma nos africanos<sup>4</sup>. Mas não é de estranhar que, até a chegada de Henry Corbin para os arabistas, só os interessava a “falsafa”, que pudessem relacionar com os temas da filosofia cristã medieval, ou até León Portilla iniciar suas investigações, acreditava-se que os nahualts não tinham mais que uma mitologia que tinha levado a sacrifícios humanos. Estas dificuldades – intimamente relacionadas com a primeira – impedem que os historiadores da filosofia possam se aproximar com naturalidade das obras da filosofia política de Sehu Uthmân dan Fodio, já que parece proibido a quem não seja estudioso da língua árabe ou da cultura nigeriana.

E quando se tenta questionar o que é dito no nível oficial, se produzem muitas críticas. Um caso significativo é o de Cheikh Anta Diop, que não pode apresentar sua tese de doutorando durante 8 anos porque a banca a rejeitou por ser afrocêntrica. Teve que publicá-la, e por ter sido um sucesso de vendas na

---

<sup>4</sup> Durante muito tempo, a antropologia física sustentou teses racistas em seus autores “recentes”, como Hans F. K. Gunther e seu *Rassenkunde des Deutschen Volkes* ou Ludwig Ferdinand Clauss e sua obra *Rasse und Seele*, e, nos Estados Unidos, a visão racista e colonialista de Carleton S. Coon, que foi presidente da Associação Americana de Antropologia de 1931 a 1960 e publicou o polêmico livro *The Origin of the Races* (1962), considerado um clássico da literatura segregacionista. Esses títulos influenciaram muitos dos antropólogos que trabalharam em tópicos africanos no século XX. Felizmente, a maioria dessas abordagens caiu em descrédito e não é mais usada. Quanto à questão teológica da “alma dos negros”, foi questionada por serem “inimigos de Cristo” e por personalidades como Bartolomé de las Casas que se escondiam atrás da justificativa aristotélica, encobrendo-a num tipo misto de servidão, isto é, o bárbaro como *servo temporário* enquanto não tinha alma foi “guiado para o caminho certo” (Fernández Buey, 1992, p. 324).

França, conseguiu defendê-la, com ela obtendo o título de doutor. Um caso similar foi do historiador britânico Martin Bernal que publicou em 1987 o seu livro *Black Athena*. E houve uma polêmica feroz porque ele defendeu que, nas origens da civilização helênica (e, portanto, da ocidental), houve contribuições decisivas das civilizações africanas, além de questionar o modelo educacional a partir do século XVIII, que ele diz ter sido manipulado para garantir o poder daqueles que controlavam as ciências historiográficas nessa época. Estes são apenas dois de muitos outros exemplos. Não era interessante, então, questionar os modelos que alterariam conceitos arraigados em nossa cultura.

Diretamente, a academia não é contra a filosofia africana, mas fomenta uma dificuldade para reconhecê-la a partir de nosso imaginário intelectual. O continente africano ainda está romantizado pela academia, o africanismo segue vigente e com ele as estruturas que impedem de compreender os universais da cultura africana e relacioná-los com os nossos. Isto, muitas vezes, impede que o pesquisador aborde o tema por medo de rejeição dos outros colegas que, sem ter questionado tudo o que temos exposto, colocarão ao menos suas dúvidas sobre a necessidade de investigar sobre aqueles que vivem em aparente caos. Para muitos é melhor que um especialista trabalhe com o tema em língua swahili ou hausá e que os trate como deve ser: literatura.

#### IV. A filosofia africana **deve ser escrita em idiomas eurófonos ou afrófonos?**

A terceira dificuldade é fundamental. Diversos trabalhos têm sido elaborados sobre o tema. Dentre destaca-se o magnífico livro *Afrophones Philosophies. Realities and Changes* escrito por Alena Rettová (2007). Como sabemos, na filosofia a linguagem é fundamental, de fato é uma condição básica para que possamos nos expressar. Por exemplo, Heidegger dizia que a linguagem era a casa do ser. Se na filosofia ocidental – não só essas, mas também em outras como a indiana ou a japonesa – a linguagem tem grande relevância, não seria importante para um africano escrever em árabe, iorubá, wolof ou kiswahili?

Nos encontramos, novamente, com os paradigmas colonizadores da África que descrevemos na seção anterior. É possível que ninguém exigisse que Nishitani

Keiji – máximo expoente da escola de Kioto – que este escrevesse em inglês ou alemão, e é compreensível que escreva em japonês. Pela mesma razão, os africanos deveriam escrever sem suas línguas próprias. O discurso filosófico pode perder a precisão se não for expresso no idioma quando o assunto for específico daquela cultura. Rettovà, por exemplo, afirma que existe muito pouco interesse por parte da filosofia por línguas autóctones (Rettovà, 2007, p. 32-34). Sem dúvida seu estudo constatou que estes idiomas tem uma profunda capacidade para expressar e produzir uma filosofia substancialmente africana, e apresentar um pensamento que não seja uma mera tradução de conceitos ocidentais. De tal maneira, Rettovà inventa o neologismo “afrófono” com o fim de poder categorizar os escritos e manifestações filosóficas nas línguas africanas, sem uma influência ocidental (Rettovà, 2007, p. 23). Isto implica – em sua opinião – que a filosofia africana deve designar um discurso elaborado em língua africana que suscite uma reflexão filosófica (Rettovà 2007, pp. 38- 45). Esta autora nos dá uma definição heterodoxa – pois deixa de lado as propostas dos manuais – e passa-se a questionar bastante a metodologia etnofilosófica.

O filósofo ganês Kwasi Wiredu em seu artigo *Toward Decolonizing African Philosophy and Religion* (1998) explica que, na filosofia africana, a linguagem é um assunto muito complexo. Primeiramente, a maioria dos filósofos africanos tem sido educada em uma tradição filosófica e em línguas diferentes das línguas nativas (Wiredu, 1998, p. 18). A diglossia que se vive em numerosos países africanos complica a descolonização. Para Wiredu, é inegável que a epistemologia na língua africana mude de significado quando se procura expressar o mesmo linguajar europeu. E certamente não é uma questão trivial. Wiredu acredita que não se pode querer fazer filosofia e expressar conceitos complexos em francês quando a língua materna é iorubá ou wolof. A premissa é descolonizar a linguagem.

Souleymane Bachir Diagne (2003) mostra como as línguas africanas já haviam criado discursos intelectuais muito importantes (apesar da agrafia própria dessas línguas). O invento da escrita “aljamiada”<sup>5</sup> árabe trouxe para a linguagem escrita muitas obras importantes. Como, por exemplo, Uthmân dan Fodio e seus

---

<sup>5</sup> Nome da escrita em caracteres árabes. Sinônimo de arabizado. N. da R.



escritos de teoria política em haúsá e fula. Bachir Diagne também assinala que se Aristóteles não tivesse a gramática grega seguramente não conseguiria pensar o conceito de ser (Bachir Diagne, 2003, p.17).

O certo é que a questão da linguagem não é simples. Está ligada de maneira intrínseca com o colonialismo que tentou desenvolver conceitos e estratégias (agrafia, enfraquecimento das línguas etc.) para impor as línguas ocidentais e seus sistemas culturais e educativos (Kane, 2003, p. 36-40). O fracasso da etnofilosofia e das tendências europeias da filosofia africana se deve exatamente a isso. Não se trata de traduzir, tem que se produzir. A terceira dificuldade de uma filosofia africana está na escolha do idioma e, sobretudo, na sua compreensão profunda. O pesquisador deve conhecer os idiomas de trabalho para poder sintetizar as categorias de tempo e história a fim de formular uma proposta historiográfica. Se este é o cerne da questão, agora vejamos a forma. O tema dos gêneros filosóficos é a quarta dificuldade que encontramos.

## **V. A questão dos gêneros e apresentações**

A quarta dificuldade anda de mãos dadas com a terceira. Se os africanos – considerando que utilizem suas línguas – não possuem escrita, de que maneira apresentam seus pensamentos? Onde estão os tratados e estudos? O conhecimento oral é confiável? Possuem outras formas para apresentar suas filosofias?

É normal que estas perguntas apareçam pois, no fundo, a academia ocidental segue utilizando rígidos dispositivos, como constatado por Michel Foucault em *Vigiar e Punir*, e está altamente influenciada pela ciência e pelos “ismos” sobre o que falamos na terceira seção. Para muitos, tanto os gêneros quanto os métodos de conservação e apresentação da filosofia africana são problemáticos.

Os ocidentais estão acostumados a gêneros textuais como os aforismos, o ensaio, o diálogo, o discurso, o tratado etc. Com respeito à filosofia contemporânea africana não existem diferenças. No entanto, na filosofia tradicional teremos que aceitar que um poema épico, a canção de um trovador ou os poemas devocionais são gêneros propriamente filosóficos. Porém algo que seria mais complicado de

aceitar é que o “oráculo de Ifá” seja um suporte e uma apresentação de conhecimento que codifique a realidade do povo iorubá (de Diego, 2012). A lógica ocidental não aceita que isto seja possível, uma vez que, do seu ponto de vista, isso não é mais que bruxaria. Estes dispositivos e suportes somente são explicados por meio da afroepistemologia. Munyaradzi Mawere nos explica que a afroepistemologia surgiu para compreender, com toda profundidade, aquelas práticas culturais africanas que não se encaixavam nos padrões impostos pela academia eurocêntrica ou orientalista (Mawere, 2011, p. 105). Definitivamente, se trata de ressaltar que não se deve julgar produções culturais construídas na África com os olhos de um acadêmico europeu. E assim, um dos principais problemas se encontra na sustentação do pensamento. Se trata de uma produção oral e performática. Deste modo, afasta-se dos modelos ocidentais, já que o pensamento africano se fundamentou em torno de narrações orais e ações físicas como, por exemplo, o sistema de Ifá<sup>6</sup>.

O “performativo”, por meio da palavra e do físico determina, em grande medida, o tema das apresentações e sustentação, e chega também a determinar um gênero filosófico novo em todos os sentidos. A agrafia é superada na medida em que outros modelos de apresentação, outro gênero de inter-relação com o conhecimento, deve ser compreendido. Além do recurso dos textos arabizados do qual falamos anteriormente. A dificuldade neste ponto se encontra no fato que o pesquisador investigador deve ser capaz de colocar-se no lugar do outro para ser capaz de interpretar sem estranhamento. A história da filosofia africana deve levar em conta esse paradigma, tendo o historiador que considerar as categorias de apresentação e de gênero para adaptar-se à proposta africana.

## **VI. Identidades híbridas e filosofia: mulçumanos e africanos, cristãos e africanos.**

---

<sup>6</sup> Ifá é um dispositivo social que, nas sociedades iorubás, é utilizado para codificar aspectos relacionados ao conhecimento, à vida e aos costumes sócio-políticos, construindo a teoria da verdade do povo iorubá. A partir da Afroepistemologia, tem sido questionado seu caráter de “mágico” (De Diego, 2012).

Como se fosse pouco tudo o que foi explicado até agora, existe uma categoria que complica ainda mais a história da filosofia africana. As identidades híbridas. No caso da África ocidental grande parte de sua filosofia foi elaborada por muçumanos africanos dando origem a um tipo de pensamento que difere da etnofilosofia – entendida como uma prática mais primitiva – e ao mesmo tempo se aproxima dos cânones da filosofia ocidental (tem autor, está escrita etc.).

O nigeriano Ousmane Kane (2003) os chama *de intelectuais não eurófonos*. Para a história intelectual da África, em especial das partes sul do Saara, não se pode limitar o estudo dos intelectuais aos que se expressam em idiomas europeus (como já havia expressado Bachir Diagne ou Alena Rettovà). Por outro lado, a história intelectual do mundo islâmico não costuma dar muita atenção aos pensadores subsaarianos. O resultado é que a produção intelectual africana, de tradição riquíssima e vasta, tem permanecido ignorada. Apesar disso, desde a Idade Média até hoje em dia, a vida erudita de raiz muçulmana é o eixo de muitas sociedades africanas, fundamentando revoluções políticas, cimentando tradições espirituais e gestando um legado intelectual não eurófono de notável importância. Tratam-se de diversos tratados de filosofia política, de metafísica, ética ou filosofia do Direito em árabe, em fula, em wolof ou em hausá. Acaso diríamos que a filosofia de Ibn Rushd [Averrois] não é filosofia porque está escrita em árabe? Claro que não; porém a produção intelectual de Sahel possui quase todas as dificuldades enumeradas anteriormente para que um historiador possa entrar e taxonomizar. Porém – ao contrário do que pensa a academia – essas obras fizeram com que os fulas e os hausás se erguessem e resistissem intelectualmente durante o período colonial britânico.

Um caso idêntico foi documentado por Claude Sumner (1974) com respeito à filosofia etíope, majoritariamente de inspiração cristã. Tampouco se tratava de um pensamento tribal, mas que consistia em uma filosofia complexa e elaborada, até o ponto que surpreendeu os missionários jesuítas quando se encontraram com o místico pensador Zaara Ya'akov [Zera Yacob]. Seus tratados de metafísica escritos em “ge'ez” (língua etíope clássica) sobre a essência de Deus e a racionalidade da

humanidade são um bom exemplo disso. Enquanto o seu discípulo Walda Heywat se ocupou de questões mais próximas da ética e da política.

A dificuldade está relacionada em reconhecer a possibilidade de que existem outras filosofias – mesmo incluindo as que estão mais próximas do ocidente – porém que tenham sido enterradas na generalidade porque não há historiografia capaz de perceber as diferenças. E quando pensamos na África nos vem a imagem de um “banto mítico” e não de um etíope ou de um hausá. Esta é a dificuldade que apresentam as identidades híbridas.

## **VII. Conclusão**

Como procuramos mostrar neste trabalho, não é simples elaborar uma história da filosofia africana. De fato, a literatura historiográfica da filosofia africana hoje em dia está bastante reduzida. Os prejuízos proporcionados pela academia, pelos fantasmas do passado, a linguagem, as apresentações e as duplas identidades questionam as metodologias ocidentais da historiografia filosófica. Nossas estratégias investigativas não acabam por se aprofundar nas questões que os preocupam. É que a cultura africana não funciona como pretendia o africanismo.

A historiografia filosófica africana deve ter uma postura crítica, como os tópicos evidenciados, fugindo dos clichês apontados por Said (1978), Kete Asante (1988) ou Wiredu (1998). A finalidade é reconstruir a história intelectual africana, porém não a partir da etnologia, a filologia ou a história, mas a partir de um estudo crítico das fontes e das metodologias próprias (afroepistemologia). Por exemplo, o projeto intelectual da “afrologia” de Kate Asante (1988) é um bom mecanismo para começar a descolonizar o pensamento africano. Mas, todavia, isso poderia ser uma das múltiplas opções da pluralidade dos temas em foco. Os pensadores africanos não devem ser “objetos de estudo” por parte de outros filósofos, mas devem ser vistos como ponto de partida para uma nova reconsideração da filosofia africana. Suas elaborações – tracionais e contemporâneas – são as opções a serem avaliadas e investigadas pelos historiadores da filosofia.

Talvez, não se trate de documentar de forma rigorosa o passado como forma de compreendê-lo e poder seguir trabalhando e recuperar os elementos que reforçam o papel do pensamento africano e suas influências em nossa cultura. Como explica Jacques Depelchin, a África, através de sua cultura e de seu pensamento, pode salvar o resto da humanidade (Depelchin, 2010, p. 11), redimindo a si mesmo. Em certa medida, ao elaborar uma história da filosofia africana se poderia conectar e compreender alguns dos problemas culturais que hoje assolam a África.

Estas dificuldades que temos apresentado, não são obstáculos, mas poderiam ser advertências para futuros trabalhos de pesquisa. Constituem, em nossa opinião, um guia para não cair nos mesmos erros em que caíram outros. Somente ao compreender e reconhecer o valor das contribuições intelectuais africanas, poderemos reconciliar-nos com o que Frantz Fanon chamou de “condenados da terra” aqueles marginalizados pelo progresso e pela liberdade que os europeus teceram – e tentaram impor.

### **Referências bibliográficas:**

- ADU BOAHEN, A. 1988: **Historia de África**, vol. 1, Nueva York: Unesco.
- BACHIR DIAGNE, S. 2003: «**Beyond the Hyphen-Syndrom**. Tasks for an African Philosopher» en Polylog. 3.
- BERNAL, M. 1987: **Black Athena**. Nueva Jersey: Rutgers University Press.
- DE DIEGO, A. 2012: «**Construyendo la verdad Yorùbá**. Una lectura afroepistemológica del Oráculo de Ifá» en Humania del Sur. 12. pp. 107- 122.
- DEPELCHIN, J. 2010: **Por una recuperación de la historia africana**. De África a Haiti a Gaza. Barcelona: Oozebap.
- KETE ASANTE, M. 1988: **Afrocentricity: The Theory of Social Change**. Nueva Jersey: African World Press.
- FERNANDEZ BUEY, F.J. 1992: «La controversia entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas» en **Boletín Americanista**. 42-43. pp. 301-347.
- MAWERE, M. 2011: **African Belief and Knowledge Systems**. A Critical Perspective. Cameron: Langaa.

- NWEHEID, G.K. 2006: «**El nombre de Humania del Sur**. Recorrido por la memoria y sus arcanos» en *Humania del Sur*, 1. pp. 13-28.
- OUSMANE, K. 2003: **Intellectuels non europhones**. Dakar: Codesria.
- RETTOVÁ, A. 2005: **Afrophone philosophies: reality and challenge**. Praga: Zdeněk Susa.
- SAÏD, E. 1978: **Orientalism**. Nueva York: Routledge.
- SANTOS HERCEG, J. 2010: «Immanuel Kant: del racialismo al racismo» en **Thémata. Revista de Filosofía**. 43. pp. 403-416.
- SUMNER, C. 1974: **Classical Ethiopian Philosophy**. Addis Abeba: Commercial Printing Press.
- TAIWO, O. 1997: «Exorcising Hegel's Ghost: Africa's Challenge to Philosophy» en **African Studies Quarterly**. vol. 1, 4, pp. 3-16.
- WIREDU, K. 1988: «Toward Decolonizing African Philosophy and Religion» en **African Studies Quarterly**, 1, 4. pp. 17-46.