

TATIANA RAQUEL REIS SILVA
VIVIANE DE OLIVEIRA BARBOSA
(ORGS.)

ÁFRICA E AFRO-BRASIL EM DEBATE

EDUEMA
2019

© *copyright* 2019 by UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO

Qualquer parte desta publicação pode ser reproduzida, desde que citada a fonte.
Todos os direitos desta edição reservados à EDITORA UEMA

África e Afro-Brasil em Debate

EDITOR RESPONSÁVEL

Cláudio Eduardo de Castro

CONSELHO EDITORIAL

Alan Kardec Gomes Pachêco Filho	José Roberto Pereira de Sousa
Ana Lucia Abreu Silva	José Sampaio de Mattos Jr.
Ana Lúcia Cunha Duarte	Luiz Carlos Araújo dos Santos
Cynthia Carvalho Martins	Marcelo Cheche Galves
Eduardo Aurélio Barros Aguiar	Marcos Aurélio Saquet
Emanoel Gomes de Moura	Maria Medianeira de Souza
Fabiola Oliveira Aguiar	Maria Claudene Barros
Helciane de Fátima Abreu Araújo	Maria Silvia Antunes Furtado
Helidacy Maria Muniz Corrês	Rosa Elizabeth Acevedo Marin
Jackson Ronie Sá da Silva	Wilma Peres Costa

Editoração: Flávia Martins Silva

Revisão: Hellen Samya Leão Fontenele

SILVA, Tatiana Raquel Reis; BARBOSA, Viviane de Oliveira. *África e Afro-Brasil em Debate*/ Tatiana Raquel Reis Silva; Viviane de Oliveira Barbosa. - São Luís: Eduema, 2019.

p. 358

ISBN: 978-85-8227-240-4

I. Tatiana Raquel Reis Silva. II. Viviane de Oliveira Barbosa. 1. África. 2. Afro-Brasil. 3. Debate.

CDU.304.2(6)(091)



Cidade Universitária Paulo VI – C.P. 09
CEP: 65055-970 – São Luís/MA
www.uema.br - editorauema@gmail.com

SUMÁRIO

**ESTUDOS AFRICANOS E ENSINO DE HISTÓRIA NO BRASIL:
diálogos epistemológicos 11**

Aldina da Silva Melo e Viviane de Oliveira Barbosa

**LICENCIATURA EM ESTUDOS AFRICANOS E AFRO-
BRASILEIROS: formação de professores/as em interação com a
educação básica e com o continente africano 37**

Cidinalva Silva Câmara Neris, Kátia Evangelista Regis e
Rosenverck Estrela Santos

**CORPO NEGRO E CABELO CRESPO COMO ELEMENTOS DE
RESISTÊNCIA NO ESPAÇO ESCOLAR 57**

Tereza Cristiny Morais Nogueira

**CABO VERDE NA HISTÓRIA ENSINADA: análise dos manuais
didáticos utilizados no ensino básico de cabo verde 81**

Gleiciane Brandão Carvalho

NOTAS SOBRE PENSAMENTO E FILOSOFIA AFRICANA 103

Antonio Evaldo Almeida Barros

**ARCHIE MAFEJE E A ETNOGRAFIA AFRICANA: outras perspectivas
epistemológicas 125**

Michelle Cirne

RECONSTRUÇÕES DO PASSADO NA ÁFRICA CENTRAL: interfaces entre linguística, arqueologia e história 141

Fábio Baqueiro Figueiredo

AS MÚLTIPLAS FACES DE UMA ILHA COLONIAL: heranças culturais e distinção social no norte de moçambique 171

Fernanda Thomaz

“RASTOS D’HONTEM”, E A HISTÓRIA DE HOJE: correspondência administrativa, leões e um historiador no arquivo histórico de moçambique 195

Marcos Dias Coelho

AS QUESTÕES FUNDIÁRIAS E OS DUELOS PELA TERRA EM CABO VERDE 209

Carla Carvalho

EMPREENDEDORISMO FEMININO E EMANCIPAÇÃO ECONÔMICA: como pensar o caso das rabidantes cabo-verdianas? 229

Tatiana Raquel Reis Silva

MINHAS MEMÓRIAS DA ÁFRICA: um misto de encantos e desencantos 247

Josenildo de J. Pereira

LEMBRANÇAS DA ESCRAVIDÃO: Maria Nova, uma guardiã de memórias 271

Sarah Silva Froz



NOTAS SOBRE PENSAMENTO E FILOSOFIA AFRICANA

Antonio Evaldo Almeida Barros³⁹

O objetivo deste texto é apresentar algumas possibilidades analíticas acerca do chamado pensamento africano e, de modo mais particular, das filosofias africanas ou etnofilosofias, entendidos como campo privilegiado para se pensar sobre questões que se tornariam fundamentais nas agendas acadêmicas e políticas da África pós-colonial. Sobretudo a partir dos anos 1960, após um longo período sob o jugo colonial, os diferentes territórios africanos conseguem, oficialmente, suas emancipações políticas. Nesse contexto, uma questão central para os povos africanos é aquela de como recomeçar, de como refazer África depois de séculos de colonização: tarefa complexa, posto que as línguas, as formas de pensar, as práticas políticas e econômicas, as culturas do continente foram profundamente impactadas e, em alguns casos, suplantadas por aquelas advindas do mundo europeu ocidental. Torna-se, então, fundamental a discussão acerca de uma nova ordem sociocultural, político-econômica e epistêmica gerada e sustentada pela experiência dos africanos de e em confronto com o colonialismo e o neocolonialismo.

³⁹ Doutor em Estudos Étnicos e Africanos pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), Professor Adjunto do Curso de Estudos Africanos e Afro-Brasileiros na UFMA e Professor Adjunto do Departamento de História e Geografia da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), e Membro do Quadro Permanentes dos Programas de Pós-Graduação em História (UEMA), em História Social (UFMA) e em Políticas Públicas (UFMA). Membro fundador do Núcleo de Estudos, Pesquisa e Extensão sobre África e o Sul Global (NEÁFRICA). E-mail: antonioevaldoab@gmail.com.

Uma importante consequência deste processo foi a urgente necessidade de buscar o esclarecimento da ideia de África, seu destino, sua ambição e visão de futuro, discussão que engajou, de modo particular, vários filósofos (OLADIPO, 2001, p. 13). Evidente que este tipo de debate antecede o período das independências, na medida em que os futuros possíveis para África já são esboçados por diferentes setores e sujeitos sociais, especialmente letrados ou assimilados, ainda em tempos de colonização (MUDIMBE, 1988, 1994).

Trata-se de um debate cujo caráter é extremamente polêmico, o que se relaciona a diversos fatores, especialmente ao fato de que existia, entre os participantes da discussão (a exemplo de intelectuais, acadêmicos e filósofos) uma polaridade na interpretação do que foi acontecendo na chamada cultura africana.⁴⁰ Afinal, o que seria fundamental no desenvolvimento de um novo começo em África? De um lado, havia aqueles que pensavam que, depois da independência, seria primário para o desenvolvimento de um recomeço dos territórios africanos o desenvolvimento de *um forte sentido de identidade* a partir do qual a “personalidade africana” – um fundamento ideológico da empresa colonial – poderia ser corrigida. Contrariamente a esta posição era a visão de que a questão crucial em África pós-independente era não aquela da identidade, mas aquela de como os africanos adquiririam as bases tecnológicas e científicas para a emergência de África no mundo moderno. (OLADIPO, 2001)

O campo do pensamento africano, das filosofias africanas e das etnofilosofias, bem como as discussões sobre as relações entre filosofia e África (TEMPLES, 1952; ROBERT, 1968; HOUNTONDI, 1977; HENS BROEK, 1999; OLADIPO, 2000; MBEMBE, 2001; APPIAH, 1997), se conecta, diretamente, ao intenso debate no qual jogam papel central noções como diferença e desigualdade, identidade, tradição e cultura, etnia, nação e africanidade, igualdade, desenvolvimento, atraso e modernidade, e humanidade e universalidade – categorias essas que, em grande medida, dão a tônica das práticas e discursos de reconstrução e reinvenção dos territórios africanos de meados do século XX aos dias atuais.

O fato é que em diferentes contextos territoriais e níveis sociais e culturais, como aquele do pensamento e das ideias e, de modo particular, da filosofia, pode-se observar o processo por meio do qual África tenta se reinventar e se projetar para o futuro, especialmente, após as independências.

⁴⁰ Já faz algum tempo que se reconhece o papel fundamental dos intelectuais na organização da cultura. Ver, dentre outros, Gramsci (1982);

Nesse contexto, é importante destacar algumas características que, em maior ou menor grau, marcam muitos dos territórios africanos no momento de conquista das independências e de tentativa de reinvenção dos territórios nacionais.

Em primeiro lugar, nota-se, durante a colonização e o apartheid, a sobrevivência de culturas locais de caráter tradicional e étnico, apesar das múltiplas tentativas de apagamento da existência destes repertórios sociais. Já no contexto pós-colonização e pós-apartheid, observam-se tentativas de revalorização de alguns desses repertórios, quando identidades e culturas tidas como genuinamente africanas (no caso, identificadas com certos grupos étnicos locais) são tomadas como elementos marcadores fundamentais das novas identidades nacionais em construção. Promove-se assim uma espécie de *ethnic revival*, um claro projeto fiador da ideia de diversidade da linguagem, da cultura e da identidade. Esta opção é frequentemente associada aos chamados tradicionalistas ou ainda a uma antropologia, história, filosofia e educação de matiz culturalista. Aqui, valoriza-se e se promove a perspectiva de uma África singular e mesmo profunda, de culturas africanas que deveriam ser valorizadas como patrimônios étnicos e regionais ou nacionais, e desde as quais se deveriam encontrar formas outras de pensar, diferentes daquelas do pensamento ocidental.

Em segundo lugar, observam-se, nesse mesmo período, tentativas de construção de projetos de nação e de futuros para África, nos quais este continente deveria ser associado ao mundo moderno, dito globalizado, uma clara opção pela ideia de unidade da humanidade, para a qual a globalização e a modernização seriam o vetor fundamental. Esta perspectiva é cara àqueles que são simpáticos ao projeto do iluminismo, de positivistas a materialistas históricos, passando pelos humanistas, quase nunca afeitos a ideias de relativismo cultural quando fundadas em noções como raça, cultura, tradição. Aqui, África não deveria ser vista como terra da “raça negra” ou como território a partir do qual se pudessem desenvolver projetos identitários fundamentados em noções como identidade racial ou “tradição”. Critica-se esta perspectiva na medida em que a construção de África tendo como fundamento a ideia de “raça negra” ou “cultura negra” é vista como um produto da escravidão, da colonização e do apartheid. Os africanos seriam humanos mais que africanos, portanto, suas culturas deveriam ser valorizadas naquilo que elas teriam a dizer para o mundo, para a humanidade, e não naquilo que elas teriam a dizer apenas aos africanos ou para a “raça negra”.

Em terceiro lugar, certamente é possível observar nesse contexto perspectivas que cruzam aquelas duas primeiras tendências, o que pode ser observado quando se contextualizam os processos culturais, quando o mundo das ideias é situado no seu contexto material de produção.

Destacam-se aqui projetos e ideários de nação que imaginam novos futuros para os territórios africanos, o que não ocorre desvinculado da construção de um conjunto de representações sobre África e os africanos, questionando, deslocando e realocando antigas ideias e imagens sobre o continente e seus povos. Certamente, faz-se necessário considerar o período que vai da colonização, sobretudo a partir dos anos 1900, ao pós-independência e ao pós-apartheid no contexto sul-africano, posto que há uma conexão profunda (seja numa perspectiva de continuidade, seja num prisma de ruptura) entre as formas de conceber a cultura e o continente africano durante a colonização e no período após as independências.

O professor chileno Eduardo Devés-Valdés (2008) traça um esboço esquemático do que designa de “pensamento africano sul-saariano”, caracterizando diferentes correntes e intelectuais africanos da segunda metade do século XIX ao século XX no continente. O campo do chamado pensamento africano sul-saariano constitui um espaço privilegiado para se observar os anseios e angústias, as múltiplas concepções e perspectivas desenvolvidas por africanos sobre identidade, cultura, igualdade, desenvolvimento e humanidade, ao longo do processo de colonização, apartheid e em períodos de independência e emancipação.

Na segunda metade do século XIX teria surgido na África sul-saariana a intelectualidade que daria origem ao pensamento africano, no sentido literal da palavra. Esses intelectuais assumiriam a “disjuntiva periférica: ser como os do centro ou ser eles mesmos”. Essa intelectualidade expressava-se em idiomas ocidentais, era herdeira de algumas trajetórias culturais e de pensamentos de diferentes povos originários, pensava em termos de “África” e não apenas de comunidades ancestrais, inseria-se em uma institucionalidade e em formas de comunicação modernas, ia se constituindo como intelectualidade profissional, e elaborava uma reflexão sobre a civilização, a defesa da raça e da cultura, a exploração, a imigração, a educação e muitos outros temas. Nesse período, a África do Sul se constituiria como importante rota e rede de produção desse pensamento. Destacava-se a formação de uma elite cristã no seio das comunidades nativas (especialmente entre o povo zulu e o povo xhosa). Já nos anos 1880 são fundadas a Associação de Nativos Sul-Africanos, um agrupamento de xhosas, a Associação Eleitoral Nativa e a Associação para a

Educação dos Nativos. Aparecem também alguns jornais, expressões desse mesmo grupo. Os intelectuais mais destacados nesse período seriam Olive Schreiner,⁴¹ Tiyo Soga, Walter Rubusana, John T. Jabavu e Stephanus Jacobus, a maioria dos quais intelectuais cristãos instruídos nas escolas missionárias e tributários dos jornais missionários, que viam o colonialismo como um feito, que admiravam o homem branco por seu poder, sua riqueza e sua tecnologia e acreditavam na suposta inferioridade da raça negra. Imaginavam a sua tarefa como uma elevação dos africanos à cristandade civilizada e opunham-se à poligamia, ao paganismo, à superstição e à bruxaria. Essa intelectualidade negra coexistiu e, em algumas ocasiões, se articulou com uma intelectualidade branca também incipiente, embora com melhores situações econômicas e educativas (DEVÉS-VALDÉS, 2008, p. 21-58).

No primeiro terço do século XX, o pensamento africano sul-saariano teria se definido, sobretudo, pela questão da luta por direitos, especialmente aqueles referentes à terra, à participação da mulher e à igualdade racial. Durante o século XIX, as igrejas haviam sido praticamente as únicas capazes de gerar, manter e movimentar uma intelectualidade, com exceção de Olive Schreiner, articulada, durante os anos 1880, ao socialismo e ao trabalhismo inglês; J. F. Pereira ou P. A. Braga, mais ou menos articulados ao liberalismo português; M. K. Gandhi, articulado ao Congresso Nacional Indiano, às redes teosóficas e vegetarianas. Nesse período, as redes mais importantes para os africanos teriam sido as pan-negristas. Sylvester Williams, o norte-americano William E. B. du Bois e o jamaicano Marcus Garvey promoveram organizações, publicações, reuniões e campanhas que impactaram, a partir de 1900, a elite pensante africana, especialmente a anglófona. A partir de 1920, as redes pan-negristas ou pan-africanas⁴² vão contar com conexões de inúmeras regiões ou domínios da África sul-saariana, ainda que muitas delas residentes nas capitais metropolitanas. Os contatos entre africanos de regiões distantes se dão em Paris (senegaleses, marfineses), em Londres (oeste-africanos e sul-africanos) ou em Lisboa (cabo-verdianos ou angolanos, e moçambicanos),

⁴¹ Raquel G. A. Gomes (2010), enfocando o período de expansão econômico-territorial sul-africana, particularmente os anos 1880-1902, analisou os diálogos da escrita de Olive Emile Albertina Schreiner (1855-1920) com os impactos da política imperialista britânica nas relações entre ingleses e bôeres, ingleses e nativos e nativos e bôeres. Destacara que, nesse período, Schreiner vai articular sua ideia de nação sul-africana e assumir uma política de combate à exploração do nativo pelo sistema capitalista, além de estruturar um discurso de apoio aos bôeres.

⁴² Sobre o pan-africanismo, ver, particularmente, Appiah (1999).

muito mais que na própria África. Fato é que na primeira metade do século XX, dentro do continente africano, a principal rede de produção de pensamento se situaria na África do Sul, onde, mesmo antes da unificação, vinha sendo gerada uma grande sinergia provinda do boom econômico, do ouro e dos diamantes, da grande quantidade de migrantes europeus e asiáticos, do crescimento urbano, do desenvolvimento de uma sociedade civil de organizações laicas e religiosas, étnicas e políticas, da gestação de jornais, da institucionalidade educacional mais forte que em outras regiões do continente. No espaço político-religioso-intelectual de antes da institucionalização das primeiras leis segregacionistas na África do Sul (aproximadamente, 1910), conectavam-se, de maneira relativamente fluida, negros e brancos, assim como alguns asiáticos (DEVÉS-VALDÉS, 2008, 59-99).

É nesse contexto que se situa, por exemplo, John Dube. Defensor da humanidade dos povos africanos, criador do primeiro jornal (1912: *Ilanga Lase Natal, O sol de Natal*) e autor do primeiro romance (1935: *Insila Ka Shak, O guarda-costas do Rei*) em isizulu, fundador do Congresso Nacional Africano, partido do qual faria parte Nelson Mandela (1918-2013), John Langalibalele Mafukuzela Dube (1871-1946) consiste numa figura central da história e memória sul-africana moderna. Há pelo menos duas tendências significativas entre aqueles que, de final do século XIX ao início do século XXI, têm tomado Dube como objeto ou sujeito de interesse. Assim, de um lado, há aqueles que tendem a identificar Dube como colaborador da implementação do regime segregacionista sul-africano. Nesta perspectiva, que é dominante nos anos 1950-1970, Dube é visto como um zulu influente, mas que teria se tornado fantoche dos brancos, um incentivador da solidariedade racial em detrimento daquela de classes e, como tal, promotor dos fundamentos do Apartheid. De outro lado, a exemplo do que ocorre nos dias atuais no contexto da Nação Arco-Íris, há aqueles que veem em Mafukuzela um personagem central das lutas históricas contra a segregação racial, inscrevendo-o como uma espécie de herói sul-africano. Aqui, Dube é reabilitado como sujeito envolvido nas lutas pela liberdade e cuja vida seria exemplo de que, nas origens da nação sul-africana moderna, haveria formas claras de relações raciais harmônicas entre brancos e negros. Embora distintas, essas formas de inscrever Mafukuzela se relacionariam tanto às opções que ele tomara ao longo de sua vida, quanto aos modos como os intérpretes se posicionam diante dos seus atos, palavras e silêncios, e em relação à história da África do Sul e, especialmente, do Apartheid (1948-1994). Além disso, e paralelo à evidência de que existe uma relação direta entre as formas de conceber Dube e os modos de interpretar a

história das relações raciais na África do Sul, nota-se que as intervenções teóricas e práticas de e sobre John Dube se alicerçam e fomentam determinadas concepções de história e desenvolvimento, raça, cultura e nação. Neste contexto, são dominantes concepções progressistas de desenvolvimento social e histórico, apresentadas como universais, embora perspectivas diferentes, que consideram, por exemplo, especificidades culturais, também possam ser observadas. (BARROS, 2016)

Pode-se dizer que o século XX se inicia com *A Voz de Angola Clamando no Deserto*, publicada em 1901, “que continua uma trajetória jornalística de denúncia anti-segregacionista e anticolonial”. Este foco lusófono se verifica especialmente em Angola e Cabo Verde, mas também em Moçambique, onde, ao que tudo indica, houve articulações com o pan-africanismo de Du Bois. (DEVÉS-VALDÉS, 2008, p. 66) Defendendo a ideia de civilização pela educação, João Albasini (1876-1922), em Moçambique, se aproxima de John Dube, na África do Sul. Albasini, “um católico e lídimo representante da pequena burguesia filha da terra”, inspirando-se na concepção republicana, entendia que “o ensino deveria ser universal e ministrado para todos os cidadãos e, nas colônias, este princípio deveria significar que jamais o ensino poderia ser ‘exclusivo d’um povo, d’uma raça, d’uma nação’”, o que se chocava com os projetos e idéias que orientavam a ação do Estado (ZAMPARONI, 1998, p. 449-454). “As lutas travadas por Albasini em seus discursos na imprensa [...] eram justamente por entender a política colonial como repressora dos direitos dos africanos indígenas e negadora para os africanos educados a moda ocidental, os filhos da terra, um lugar político e administrativo [...] como também o não reconhecimento como cidadãos aos filhos da terra”. Albasini foi editor e proprietário dos jornais *O Africano* e o *Brado Africano* juntamente com seu irmão, José Albasini. “Albasini tinha em seus ideais a defesa dos indígenas e através da imprensa reivindicava por melhorias sociais, trabalhistas e educacionais dos nativos” (RODRIGUES, 2014, p. 45)⁴³.

Assim, as principais correntes do pensamento africano sul-saariano dos anos 1900-35 seriam, em primeiro lugar, aquelas provindas do século XIX – etiopianismo, busca de independência religiosa e institucional a respeito da tutela branca; reivindicacionalismo racial, formulado por J. A. Horton, que destacava as capacidades intelectuais dos negros;

⁴³ Certamente, personagens como John Dube e João Albasini mereceriam uma análise comparativa.

reivindicacionalismo cultural, formulado por Blyden e os saros da Serra Leoa, que defendia a validade da cultura africana; o regeneracionismo africano, ideologia que imaginava a melhora da África ligada à ascensão dos valores cristãos (Boilat, Delany, Crummell); o nativismo, ideologia que justificava a recuperação de costumes e idiomas autóctones e motivava obras que capacitassem o nativo (Plaatje, Hayford, Pedro M. Cardoso) –; e, em segundo, aquelas correntes que ganhariam forma no primeiro terço do século XX: “pan-africanismo” de primeira geração (início do século), que reivindicava direitos e queria fomentar a melhoria social dos negros no mundo todo (Williams, Peregrino); pan-africanismo de segunda geração, que foi desenvolvido no pós-Primeira Guerra Mundial (Du Bois, Garvey); educacionismo negro ou bookerismo, que estava constituído nos Estados Unidos desde a última década do século XIX, e foi se instalando na África no início do século XX; o “unionismo” de primeira geração, formulado por Blyden para criar um Estado Ocidental Africano, que dava lugar a outro que apontava para a unificação de povos de uma região ou país a partir de diferenças tribais históricas (Seme); no pós-Primeira Guerra, tornou-se maduro o unionismo de terceira geração, que tentou unificar as colônias anglófonas da África Ocidental (Hayford); as ideias de resistência passiva (logo denominadas *satyagraha*, no âmbito indiano), que estavam sendo formuladas por Gandhi na região de Natal, na África do Sul, marco das atividades do Indian National Congress; ideais de um Estado ou poder africano como algo necessário para a defesa dos africanos em nível mundial (M. Delany, M. Garvey); socialismo, próximo à III Internacional, que deu origem à fundação do Partido Comunista da África do Sul em 1921 e que se manifestou em outros lugares, como Cabo Verde, com a obra de Pedro Cardoso (DEVÉS-VALDÉS, 2008, 66-7).

Nessa perspectiva, os traços básicos do pensamento africano nesse período seriam a lenta passagem do pensamento predominante no século XIX, de corte mais culturalista e religioso, a outro mais social e laico, marcado pela defesa dos direitos (participação, questão da terra, voto de mulheres e de homens, educação), e a valorização do africano mais como povo/cultura do que como natureza. Se antes, no contexto do século XIX, o pensamento africano sul-saariano seria modelado principalmente em termos de evangelização-civilização ocidentais *versus* cultura africana, a partir das primeiras décadas do século XX, levava-se em conta a dimensão do domínio sobre os africanos, a dimensão do poder, que anteriormente quase não havia sido abordada (DEVÉS-VALDÉS, 2008, 59-99).

O segundo terço do século XX seria a época clássica, marcada por grandes escolas e figuras do pensamento africano sul-saariano. Isto teria relação com o aumento do otimismo dos próprios africanos. O movimento de negritude amadurece, o pan-africanismo independentista ou de terceira geração, e o “socialismo africano” juntos teriam representado uma superação da etapa anterior (1900-1935). São autores desta fase nomes como Léopold Senghor, Jomo Kenyatta, Cheikh Anta Diop, Kwame Nkrumah, Nelson Mandela, Sekou Touré, Julius Nyerere e Amílcar Cabral. Depois da Primeira Guerra Mundial, aumenta consideravelmente o número de africanos e afro-descendentes na Europa. Esses sujeitos se organizaram, criaram instituições, publicaram jornais. Uma diferença significativa com as redes de intelectuais africanos de outros momentos históricos é que as dos anos 1930-1960 funcionam muito mais fora da África. “Na África do Sul, a presença intelectual e a criação de meios de comunicação e ensino e de instituições cresciam mais que em todos os outros lugares da África sul-saariana, apesar do ou devido ao Apartheid”. Isto também se relaciona ao maior desenvolvimento econômico desse país, e às migrações de grupos judaicos, asiáticos, de missionários negros e brancos. A Young African League, os Partidos Liberal, Comunista e Nacionalista, o Congresso Nacional Africano, o Congresso Indiano, a União para o Progresso dos Africanos e as várias igrejas constituíam uma sociedade civil, política, intelectual e religiosa diferenciada de outras regiões de África. Durante a segunda metade dos anos 1940, constituiu-se uma rede de estudantes africanos em Lisboa e Coimbra que manteve relações com a intelectualidade das colônias, intelectualidade que parece não ter se consolidado com o passar das décadas, diferentemente do que acontecia em outras regiões da África sul-saariana. Dentre as novas tendências de pensamento, destacam-se a questão da coerência das tradições africanas, e também da igualdade e da autodeterminação contrária à tutela e à dominação. Fundada em 1944, na África do Sul, a Liga Juvenil do Congresso Nacional Africano, que teve como um de seus fundadores e idealizadores, Nelson Mandela, propõe incentivar o africanismo, ou seja, que os africanos lutem por seu desenvolvimento, pelo progresso e pela liberação nacionais, de modo a ocupar o lugar que lhes é de direito entre as nações do mundo. Assim, também são temas relevantes da época, saberes de emancipação, relacionando-se à tarefa de se reafirmar como resposta às iniciativas assimilacionistas da colonização portuguesa: em Moçambique, Eduardo Mondlane (1920-1969) critica a ideologia da colonização articulando-a à independência. Não menos

relevante será o debate sobre a educação como autoconfiança e libertação, os perigos do neocolonialismo e a tarefa da unidade africana, bem como a construção de uma alternativa africana para o desenvolvimento, e ainda o nacionalismo e o socialismo africano (DEVÉS-VALDÉS, 2008, p. 101-136).

É também neste contexto que é lançado o livro que será tido, sobretudo a partir dos anos 1960-70, como inaugurador da chamada filosofia africana: trata-se da obra *Filosofia Bantu*, de 1949, escrita pelo padre belga, Temples.

A tese principal de Tempels destaca a existência de um pensamento metafísico entre os povos bantu. Segundo ele, a concepção da vida entre os bantu está centrada num valor cardinal que ele julgou encontrar nesses povos, nomeadamente a força vital. Na ideia de Tempels a força vital é espécie de uma realidade invisível que está por trás de todas as coisas que existem, mas que esta força é suprema no homem. Porque este homem pode reforçar a sua força vital usando as outras forças vitais tanto dos homens como das outras criaturas ou coisas. Portanto, os termos tempo, mudança, azar, sorte, morte, vida, etc. são concebidos pelos bantu, segundo Tempels, a partir de uma realidade metafísica, força vital, que está presente em todos esses casos. O que é particular aqui é que [...] o homem pode interferir na interacção entre as diferentes forças vitais. E a capacidade de interferência do homem depende do conhecimento que ele tem sobre as várias formas de interacção entre as diferentes forças vitais. Assim, conhecimento equivale ao saber ou poder influenciar a direcção da interacção entre as forças (CASTIANO, 2010, p. 67).

Temples pode ser considerado como fundador da chamada corrente tradicionalista do pensamento africano. A partir de sua obra, alguns filósofos africanos passaram a conceder uma espécie de status especial para as ideias africanas tradicionais, o que seria questionado por gerações contemporâneas e posteriores. Paulin Hountondji (1977), por exemplo, afirma: “por filosofia africana refiro-me a um conjunto de textos, especificamente ao conjunto de textos escritos pelos próprios africanos e descritos como filosóficos por seus próprios autores”. De fato, o campo da filosofia africana, no contexto do pensamento africano, se configura como espaço significativo para pensar sobre a história, a cultura e a identidade de África.

O problema da filosofia africana estará presente do terceiro terço do século XX aos dias atuais. Neste contexto, observa-se um pensamento mais acadêmico. Autores-chave desta fase são nomes como Samir Amin, Walter Rodney, Ali Mazrui, Nadine Gordimer, Valentin Mudimbe, K. A. Appiah, Carlos Lopes, Achille Mbembe, Severino Ngoenha, entre tantos outros. Estes autores têm discutido sobre as razões da dependência africana, os desafios do desenvolvimento, os sentidos e possibilidades de uma filosofia africana, e que tipo democracia se adequaria a África. (DEVÉS-VALDÉS, 2008, p. 137-176)

Como se assinalou anteriormente, pensar um recomeço para África após as independências constitui um debate que envolveria diversos intelectuais, sobretudo, a partir dos anos 1960. Esse debate se processaria particularmente em torno das ideias de África e africano e se relacionaria às questões sociopolíticas fundamentais enfrentadas nesse continente.

O fato é que, nos anos 1960-1970, desenvolveu-se um significativo debate no campo de pesquisas da filosofia africana: a questão da possibilidade da filosofia africana. Este debate teve certo caráter polêmico. Uma das razões, anteriormente apontadas, é que existia uma polaridade na interpretação do que foi acontecendo na cultura africana entre os participantes da discussão, colocando, em lados opostos, os defensores da necessidade de erigir África sobre as bases de uma personalidade africana, agora corrigida das determinações ocidentais e coloniais e, de outro lado, aqueles que pensavam que o fundamental era saber como os africanos poderiam adquirir as bases tecnológicas e os fundamentos científicos para a emergência de África no mundo moderno. (OLADIPO, 2000).

Mas havia uma segunda razão para a natureza polêmica deste debate e tinha a ver com a retirada das instituições acadêmicas do controle colonial por uma nova safra de jovens intelectuais africanos inteligentes, politicamente sensíveis e bem preparados, com uma responsabilidade imensa de assentar as bases para a refeitura identitária, social e política do continente. Entre estes intelectuais havia alguns filósofos, a exemplo de Kwasi Wiredu, Anthony Appiah, Paulin Hountondji e Peter Bodurin, que mantinham uma relação de relativo afastamento com as ideias africanas tradicionais, recusaram conceder um status especial para as ideias africanas tradicionais sobre homem, sociedade e natureza, consideravam errada a idéia de que um mero relato destas ideias sustentaria uma definição adequada das tarefas dos filósofos em África, insistiam que um estudo filosófico das concepções tradicionais africanas tinha que ser crítico, conceitual e reconstrutivo. (OLADIPO, 2000)

A orientação filosófica definida por essas atitudes seria desafiada pelos estudiosos, a exemplo de K. C. Anyanwu e Oyekan Owomoyela, que veriam na cultura tradicional o fundamento e o caminho para a reconstrução social e a renovação cultural na África pós-colonial.

Oladipo (2000) acentua que várias tentativas têm sido feitas nos escritos contemporâneos na filosofia africana para localizar o foco do problema sublinhando a ideia de filosofia africana. Alguns têm argumentado que este é o problema da moldagem de uma autêntica filosofia africana que devia ser verdade para as tradições e culturas africanas. Outros têm sugerido que este é um problema da divisão entre aqueles que advogam uma forte orientação ocidental na filosofia africana e aqueles que preferem uma rota desviante. Há ainda a visão de que o problema é simplesmente uma questão conceitual, tendo alguma relação com conceitos transculturais. De acordo com esta perspectiva, o problema circundante da ideia de filosofia africana é o problema de encontrar o critério que indique ao mesmo tempo algo que seja africano e filosofia. Para Oladipo, o problema real é o de encontrar meios através dos quais os filósofos africanos possam produzir seus trabalhos como algo relevante para os interesses humanos de suas sociedades.

Existe uma crise de relevância na filosofia africana contemporânea. Esta crise envolve não somente aqueles que defendem uma forte orientação ocidental para a filosofia africana. Envolve também aqueles que insistem que os filósofos africanos deveriam se preocupar com reflexões sobre tradições e realidades culturais africanas. Esta crise pode ser observada no debate que tem duas posições principais. Na primeira visão, predominantemente ocidental, defendida por nomes como P. Bodunrin, P. Hountondji e K. Wiredu, o que é requerido para que um produto intelectual seja denominado “filosofia africana” é que este seja produzido por um africano e seja filosófico. Aqui, insiste-se numa definição estrita e universalista da filosofia, aceitando um critério geográfico para determinar o que é africano na filosofia africana. A outra posição é defendida por acadêmicos que não veem a filosofia, em primeiro lugar, como uma disciplina acadêmica, mas como uma teoria geral ou ideia relacionada a importantes questões sobre a vida e a existência humana. Nesta perspectiva, a filosofia seria uma atividade cultural. Todos os filósofos seriam filósofos culturais. Portanto, nenhuma filosofia é aplicável a todas as culturas. A filosofia africana seria nada mais que reflexões de filósofos africanos sobre tradições e culturas africanas. Adota-se uma definição aberta de filosofia como guia de vida, afirma-se que a filosofia varia de acordo com a cultura e insiste-se no “africano” na frase “filosofia

africana”. Na primeira posição, vê-se uma tentativa de proteger fronteiras disciplinares como estabelecidas pela prática intelectual ocidental. Na segunda, manifesta-se uma preocupação com o imperativo nacionalista na expressão intelectual africana moderna, uma preocupação que tem norteador oposições tais como “África versus Ocidente” ou “tradição versus modernidade”. Ambas posições se esforçam em relacionar a pesquisa filosófica com as realidades africanas contemporâneas. Mas elas são inábeis para produzir significantes contribuições para o auto-conhecimento em África (OLADIPO, 2000)

Neste contexto, cabe lembrar que o filósofo do Zaire, V. Mudimbe (1988), em *The Invention of Africa*, descreve o processo intelectual de abertura do continente africano aos interesses europeus, argumentando que a África é uma invenção da Europa. Mudimbe descreve a situação acadêmica africana em que muitos dos discursos sobre África tem sido uma extensão de um território epistemológico ocidental.

A questão é que África tem sido frequentemente uma vítima do etnocentrismo epistemológico europeu. Este etnocentrismo e seus resultados, a marginalidade nos dias atuais de África, são usualmente explicados em termos sociais e econômicos. De fato, África tem sido, por longo tempo, vítima da escravidão, do colonialismo e agora do neo-colonialismo. Este processo sócio-econômico tem contribuído para empobrecer o continente. Mas, além disso, existe uma dimensão intelectual para a marginalidade e empobrecimento de África. Esta se manifesta na falha em adquirir auto-conhecimento sobre o continente por causa da imersão, consciente ou inconsciente, na ordem de conhecimento europeia. Ora, uma questão fundamental é iniciar o processo crucial de desenvolvimento intelectual no continente. Uma questão crítica na prática intelectual africana contemporânea é aquela de como os africanos podem frear uma ordem de conhecimento que não leva suficientemente em conta suas histórias e experiências. Um problema-chave seria: entender os problemas humanos desde as perspectivas africanas, ao mesmo tempo destacando que esta perspectiva é universal. Enquanto esta questão tem sido seriamente enfrentada pela história e pela literatura, na filosofia ela não tem recebido muita atenção. Os filósofos africanos não tem sido capazes de lidar com a experiência africana. (OLADIPO, 2000)

Nesse contexto, cabe salientar que Kwame Anthony Appiah, filósofo e escritor anglo-ganês, nascido em 1954 na Inglaterra, filho de uma aristocrata inglesa e de um africano ashanti, de Gana, vivera grande

parte da sua infância e juventude em Kumasi, capital do povo de seu pai, em um de seus trabalhos mais conhecidos do público internacional e nacional, *Na casa de meu Pai: a África na Filosofia da Cultura*, critica a ideia de África e africano defendida mesmo pelo movimento pan-africanista. Para ele, no cerne da identidade africana promovida pelo africanismo está a noção de “raça negra”. Segundo Appiah, existe um perigo latente e manifesto ao se formar as identidades baseadas na questão raça, pois a mesma “pressupõe falsidades demais para que as ignoremos”. “Nada” seria “mais impressionante do que a extraordinária diversidade dos povos da África e suas culturas”. Portanto, seria necessário “rejeitar qualquer retrato homogeneizador da vida intelectual africana”, “não importa o que os africanos compartilhem, não temos uma cultura tradicional comum, línguas comuns ou um vocabulário religioso e conceitual comum”. O que se observa é que “os africanos têm problemas e projetos demais em comum para ser confundidos por uma base espúria de solidariedade [a raça]”. Ora, “uma vez que os projetos intelectuais de nosso mundo único estão essencialmente interligados por toda parte, uma vez que as culturas mundiais ligam-se umas às outras, ora através de instituições, ora da história, ora dos textos, ele tem algo a ensinar à raça única a que todos pertencemos”. Assim, para Appiah, “devemos pensar na filosofia africana como africana, não porque (como dizem os etnofilósofos) por ela dizer respeito a conceitos ou problemas africanos, mas porque é a parte do discurso universal da filosofia que é realizada por africanos”. Assim, “ultrapassar o projeto descritivo da etnofilosofia é o verdadeiro desafio dos filósofos comprometidos com os problemas da África contemporânea. É preciso um discurso mais crítico.” (APPIAH, 1997)

Em perspectiva similar, analisando discursos que construíram o “sujeito africano”, Achille Mbembe (2001), camaronês nascido em 1957, atualmente, professor da Universidade de Witwatersrand, na África do Sul, nota que em nenhum momento aquele sujeito pôde adquirir integralmente sua própria subjetividade, isto é, tornar-se consciente de si mesmo. Isso não foi possível porque desde cedo tal tentativa encontrou duas formas de historicismo que o impossibilitaram: o “economicismo” (que se apresenta como corrente democrática e progressista, na qual “a manipulação da retórica da autonomia, da resistência e da emancipação serve como o único critério para determinar a legitimidade do discurso ‘africano’ autêntico”) e a metafísica da diferença (que enfatiza a “condição nativa” e “promove a idéia de uma única identidade africana, cuja base é o pertencimento à raça negra”). Ora, ambos discursos se desenvolveram dentro de um paradigma racista, são “discursos de inversão”

que “retiram suas categorias principais dos mitos a que afirmam se opor”, reproduzindo, assim, “suas dicotomias (a diferença racial entre negro e branco; a confrontação cultural entre povos civilizados e selvagens; a oposição religiosa entre cristãos e pagãos; a convicção de que raça existe e está na base da moralidade e da nacionalidade)”. Diante disso, “à obsessão com a singularidade e a diferença”, Mbembe (2001) propõe que “devemos opor a temática da igualdade”.

Por seu turno, Severino Elias Ngoenha, moçambicano nascido em Maputo em 1962, professor da Universidade Pedagógica de Moçambique e da Universidade de Lausanne, na Suíça, tem realizado uma intervenção relevante abordando questões relacionadas à intersubjetividade entre a tradição africana e o discurso da modernidade dos povos ocidentais. Esta inter-relação constituiria um imperativo para afirmação da humanidade dos negros africanos, marcados que seria pela escravidão, colonização e agora pela globalização. Na obra “Pensamento Engajado: ensaio sobre a filosofia africana, educação e cultura política”, por exemplo, discute sobre a fundamentação da humanidade dos africanos, refletindo sobre como na atualidade se insere o espírito de comunidade dos africanos. Questões relevantes para sua reflexão são pensamento engajado, espírito de democracia, ubuntu, uma categoria clássica da filosofia africana, entendida como novo modelo de justiça social, vigilância epistemológica através da educação, concepções africanas de ser humano e diálogo entre as culturas através da educação.

Como salienta Joanderson V. Guterres (2018, p. 61-62), “Severino Elias Ngoenha, através da sua prosa vem formando uma tradição filosófica em Moçambique”. “A filosofia africana que Severino Ngoenha promove pode ser vista como um pensamento que não se restringe apenas ao território moçambicano e africano, mas consiste num instrumento de conscientização universal”. Ngoenha “defende uma filosofia africana globalizada, dialogando com outras filosofias existentes no mundo”.

Em pesquisa de caráter documental e bibliográfica, elaborada na interface entre História das Ideias e Filosofia, concluída em nível de mestrado, intitulada *De uma África sem história e razão à Filosofia Africana*, Claudia Silva Lima (2017) argumenta que não há como pensar o campo da filosofia africana sem considerar algumas questões centrais seja dos Estudos Africanos, em geral, seja da própria história das sociedades africanas, e de sua relação com a Europa e outros continentes. Assim, temas como escravidão, colonialismo, raça, racismo e etnia, negro e branco, tradição e modernidade, universal e particular, cultural e epistemológico, se constituem como as próprias teias que dão sentido

e forma ao que se chama de filosofia africana. Assim, a autora busca mostrar como o pensamento ocidental, especialmente aquele classicamente entendido como filosofia, construiu um conjunto de representações e ideias de caráter racista sobre África e os povos e sociedades desse continente. E, além disso, aponta perspectivas de superação desse lugar de exclusão epistêmica.

Tudo indica que a filosofia africana ou filosofia produzida a partir de África seja um campo caracterizado por pensadores em situação de “modernidade e dupla consciência” (GILROY, 2001). De um lado, mantém vínculos com a sua cultura de origem e, de outro, com as fontes que a cultura dominante, de matiz ocidental, oferece. É através desse lugar que eles interpretam as culturas e as identidades africanas, e pensam possibilidades de futuro para as novas nações e sociedades africanas.

Para concluir, gostaria de considerar ainda duas questões. Em primeiro lugar, entendo que uma análise sobre pensamento e filosofia africana não pode deixar de considerar a busca por *democratização epistemológica*. Nas Américas, esta corrente de pensamento se relaciona, por exemplo, às filosofias e teologias da libertação latino-americanas (dentre os quais é possível destacar Enrique Dussel, Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Immanuel Wallerstein e Ramón Grosfoguel). Vários intelectuais africanos, como Mudimbe (1994, 1998), Hountondji (1977) e Oladipo (2000), têm apontado para esta questão ou problemas similares.

Nesta perspectiva, entende-se que a discussão epistemológica das ciências sociais vem se pautando num modelo eurocêntrico que se pretende universal e imparcial, embora seja localizacionalmente gestado (eurocentrismo). Um homem específico, o europeu (representado no pensamento moderno cartesiano), funda um pensamento, mas este pensamento se pretende universal, um cogito encarnado que se diz desencarnado. O conhecimento que produzimos é largamente baseado nesse paradigma, em que o outro é visto como um objeto e não como um sujeito que pensa. A América Latina e África estariam vivendo uma independência colonial, independência sem descolonização. Desse modo, deveríamos falar em “colonialidade do poder” e não em um mundo pós-colonial (GROSGOUEL, 2005b).

As ciências sociais contemporâneas, baseadas naquele paradigma, produzem um conhecimento desde uma perspectiva solipsista, isto é, um conhecimento baseado no si mesmo, num sujeito que pensa a si próprio e que não consegue pensar para além desse eu. Eurocentrismo é aqui essencialmente o não considerar a possibilidade de construção de outros paradigmas. Fundamental para mudar essa situação seria democratizar a

epistemologia, redefinir o que é o humano. Sendo possível a existência de diversos cânones, pretende-se buscar uma diversidade epistêmica.

O afrocentrismo, nesta perspectiva, é como um eurocentrismo. E este apenas o mais forte dos fundamentalismos. Assim, o que se busca não é uma perspectiva identitária, mas um prisma localizacional. Uma visão que lê o poder não hierárquica, mas heterarquicamente. A “colonialidade do poder” se estrutura em três níveis que só podem ser compreendidos de modo inter-relacionado: o local, o nacional e o global (GROSFUGUEL, 2005a). Diante de um discurso homogeneizador, globalizador, não se pretende propor uma anti-globalização (que se encerra em particularismos e fundamentalismos), mas uma alter-globalização (um outro mundo é possível).

Diante disso, critica-se fortemente o multiculturalismo⁴⁴ (cuja preocupação reside no fato de as diferenças serem tratadas com desprezo, sendo vistas como desvios de norma; um discurso pós-moderno, contra-iluminista)⁴⁵, pois se entende que nele as manifestações e saberes populares e

⁴⁴ Terence Turner (Apud KUPER, 2002, p. 294-295) fala de dois tipos de multiculturalismo, o de diferença e o crítico. O primeiro seria voltado para dentro, é orgulhoso acerca da importância de dada cultura e de sua alegação de ser superior. Já o segundo é voltado para fora e objetiva desafiar os preconceitos culturais da classe social dominante visando expor elementos vulneráveis do discurso hegemônico. Kuper (2002, p. 295-296) nota que este último é fortemente influenciado pelos estudos culturais. Nos dois casos, suas pressuposições representam a crítica mais recente e mais estadunidense da ideologia do *establishment*.

⁴⁵ O chamado moderno teria surgido no contexto do desenvolvimento capitalista e da sociedade burguesa, colocando-se de certo modo contra ele, pretendendo-se crítico, secular e racional. O pós-modernismo (também chamado de desconstrutivismo), por seu turno, apresenta-se como reação aos movimentos modernos anteriores. O “pós” indica localização histórica, o uso do pastiche (quando são perdidas as bases normativas) e a importância das imagens, além do fim das metanarrativas. Critica-se, assim, numa perspectiva desconstrutivista, conceitos, idéias e valores que sustentam o pensamento dito ocidental (clássica e modernamente entendido) como a razão, o tempo, o espaço e o sujeito. Filósofos como Michel Foucault, Jacques Derrida, Giles Delleuze, dentre outros (pós-modernos cujos pensamentos são reelaborados em diversas disciplinas acadêmicas), influenciados pelo estruturalismo não discordarão do pensamento moderno ocidental hegeliano, segundo o qual a razão é histórica. Entretanto, ao contrário de Hegel, entenderão que essa história não é contínua, cumulativa, evolutiva e progressiva. Argumentações dos pós-modernos têm sido criticadas. De acordo com Kuper (2002, p. 13), no cerne dos argumentos de diversos pós-modernistas (como James Clifford, Rosaldo e Virginia Woolf) há três proposições compatíveis entre si, são elas: 1) nos termos do comércio cultural, houve uma mudança histórica em todo o mundo, 2) “não é mais possível (se é que alguma vez foi) construir relatos objetivos de outros modos de vida” e 3) “há uma obrigação moral de louvar as diferenças culturais

negras são apropriados tão somente como folclore e cultura popular e não como espaço de produção do conhecimento. A pós-modernidade é vista como uma continuidade, pois se fundaria no mesmo paradigma da modernidade do ocidente europeu. Compreende-se que, em grande medida, a história do pensamento ocidental quando fala em pluralidade retoma o debate entre absolutismo e relativismo. Ambos, entretanto, partem do mesmo lugar epistêmico, não propondo formas diferentes de pensar e produzir saber. O multiculturalismo é visto tão somente como uma voz que reclama a pluralidade e o relativismo cultural, e não um relativismo epistêmico. Isto significaria mais que reconhecer grupos étnicos e culturais diversos (multiculturalismo) e passar a reconhecer que tais grupos possuem diversas formas de pensar, de produzir conhecimento (pluralidade epistêmica). Fundamentalmente, o pluralismo epistêmico questionaria as relações de poder, o multiculturalismo manteria as coisas como estão.

Mais uma vez, afastando-se tanto do modernismo quanto do pós-modernismo, entende-se que o mundo não é tão dicotômico como pensam discursos modernos e nem tão fragmentado como enunciam vozes pós-modernas. Desse modo, aceita-se que é necessário relacionar umbilicalmente produção epistemológica e reivindicação política, produzir conhecimentos sem reproduzir os essencialismos das políticas identitárias, contribuindo para a descolonização das relações étnico-raciais (GROSFOGUEL, 2005c, p. 8). Um grande problema a ser enfrentado no século XXI não seria a linha de cor que define relações sociais, mas sim, a invisibilização dessa linha.

É nessa mesma direção que Linda Smith (2001) – para quem os estudos pós-modernos seriam fundamentalmente uma reinvenção convivente de intelectuais ocidentais que reinscrevem e redefinem seu poder no mundo

e defender aqueles que estão resistindo à ocidentalização” (KUPER, 2002, p. 279). Proposições altamente questionáveis. Em primeiro lugar, “Existe uma contradição óbvia entre essa epistemologia relativista e a alegação de ser capaz de apontar com precisão uma crise cultural cósmica”. Como podemos dizer que o mundo mudou sem possuir nenhuma informação objetiva sobre ele? Em segundo lugar, há um problema moral nos discursos que se fundam em identidade, o “problema da legitimidade. Quem pode falar pelo Outro?”. A “oposição maniqueísta entre nativos e colonialistas, oprimidos e opressores” poderia “impor uma uniformidade factícia sobre todos os povos pós-coloniais, essencializando-os, coagindo-os a desempenhar o papel da vítima estereotipada numa representação ocidental da Paixão de Cristo” (KUPER, 2002, p. 286). Desse modo, o limite do pós-modernismo (e do seu relativismo) seria ao mesmo tempo cognoscitivo, ético e político, opinião também compartilhada por Ginzburg (2000, p. 42).

– critica a simples criação de políticas de identidades multiculturalistas a partir dos anos 1970, que afirmam tão somente que certos grupos possuem valores culturais, sem mudar estruturas de poder. Na lógica estatal, a história e a cultura passam a ser elementos-chave para a elaboração de políticas públicas, mas se trata aqui não de uma cultura encarada como geradora de conhecimento, mas uma cultura fetichizada, essencializada. Isso acaba por mistificar relações de poder. Fugindo desse enredo, a autora propõe que metodologias e epistemologias sejam construídas na perspectiva do outro, desde o lugar que este ocupa. Não interessa então o que é significativo para o eu que elabora certas políticas, mas sim o que é interessante e significativo para o mundo cultural e circunstancial do outro.

Nunca é demais esquecer que as perspectivas que visam a democratização epistemológica tentam efetivar um projeto de descolonização de dentro de uma instituição que é vista como instituição da colonialidade do poder, a universidade.

E isto leva à segunda questão à guisa de conclusão deste texto: a ausência de discussões sobre filosofia africana na universidade brasileira. Não é exagero afirmar que a filosofia, no Brasil, ainda é puramente ocidental. Já nos artigos, ensaios e livros de introdução à filosofia, ao tratarem da origem dessa disciplina, é corriqueiro afirmar que africanos, chineses e outros povos têm sabedoria e que apenas os gregos têm filosofia. Apesar de todas as evidências históricas, atualmente amplamente conhecidas, servindo de base para questionar essa tese, ainda assim, a filosofia, no Brasil, especialmente no espaço acadêmico, se mantém afastada da África. Sabe-se que a Lei 10.639/2003, que estabelece a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Africanas e Afro-Brasileiras nos currículos das instituições de ensino, teve grande impacto nas universidades: deve se reconhecer que foram, por exemplo, abertos vários concursos públicos na área de História voltados para a disciplina História da África. No caso do Maranhão, criou-se, em 2015, na Universidade Federal desse estado, uma licenciatura específica voltada para a questão, a Licenciatura em Estudos Africanos e Afro-Brasileiros, que chegou a ter concurso público para docentes em Geografia da África. Enfim, de alguma maneira, o movimento que nos últimos anos levou à admissão de África nas Ciências Humanas, conseguiu envolver a disciplina histórica e mesmo, embora em menor grau, as Ciências Sociais e a Geografia, mas a Filosofia se manteve afastada de África. Embora vários temas do campo da filosofia africana se constituam como problemas clássicos de diferentes áreas da filosofia, como a filosofia contemporânea, filosofia

da cultura, filosofia política, ontologia e metafísica, ética, estética, e etc., ainda assim, é como se uma mensagem muito clara ainda seja ecoada: África pode até ter História, Cultura, Espaço e Território, Sociedade, mas não tem “Razão”.

Referências

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: A África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

BARROS, Antonio Evaldo Almeida. *As Faces de John Dube: Memória, História e Nação na África do Sul*. Curitiba: CRV, 2016.

BATES, R.; MUDIMBE, V.Y.; O'BARR, Jean. *Africa and the Disciplines. The contribution of research in Africa to the social sciences and humanities*. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.

CASTIANO, José P. *Referenciais da Filosofia Africana: em busca da intersubjetivação*. Sociedade Editorial Ndjira Lda, 2010.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Ed. 34; Universidade Federal da Bahia; Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GINZBURG, Carlo. *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*. Milano: Feltrinelli, 2000b.

GOMES, Raquel Gryszczenko Alves. *Olive Schreiner, literatura e a construção da nação sul-africana, 1880-1902*. 2010. 168f. Dissertação (Mestrado em História) – IFCH, UNICAMP, Campinas, UNICAMP, 2010.

GROFOGUEL, Ramón. *Sujetos coloniales*. Salvador, ago. 2005. Mini-curso proferido aos alunos do Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos, Centro de Estudos Afro-orientais, Universidade Federal da Bahia. 2005a. (Mimeo)

_____. *Sujetos Coloniales: una perspectiva global de las migraciones puertorriqueñas y caribeñas*. Berkeley: University of California at Berkeley, Department of Ethnic Studies, 2005b.

_____. *Estudios étnicos norteamericanos, geo-política/cuerpo-política del conocimiento y descolonización de las relaciones etno/raciales: mas alla de los esencialismos de identidad y las políticas identitarias*. In.: Colóquio Internacional Ensinando Estudos Étnicos, Afro-Americanos e Africanos na América Latina, 1., 2005c, Salvador. *Resumos do Colóquio Internacional...* Salvador: PÓS-AFRO; CEAO; UFBA, p. 8.

GUTERRES, Joanderson Vieira. *Nação, Cultura e Modernidade no Pensamento de Severino Nogueira*. 2018. 70f. Monografia (Licenciatura em História) – Curso de História, Centro de Educação, Ciências Exatas e Naturais, Universidade Estadual do Maranhão, São Luís, 2018.

HALLEN, Barry. *A short history of African philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, 2002.

HENSBROEK, Pieter Boele van. *Political Discourses in African Thought, 1860 to the Present*. Westport: Praeger, 1999.

HOUNTONDJI, Paulin. *Sur la philosophie africaine: critique de l'ethnophilosophie*. Paris: F. Maspero, 1977.

KUPER, Adam. *Cultura: a visão dos antropólogos*. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

LIMA, Claudia Silva. *De uma África sem História e Razão à filosofia africana*. 2017. 152f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Centro de Ciências Humanas, Universidade Federal do Maranhão, 2017.

MUDIMBE, Valentin Y. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press, 1988.

_____. *The Idea of Africa*. London: British Library Cataloguing in Publication Data, 1994.

OLADIPO, Olusegun. *The idea of African Philosophy. A Critical Study of the Major Orientations in Contemporary African Philosophy*. 3. ed. Nigeria: Hope Publications, 2000.

ROBERT, July . *The Origins of Modern African Thought*. London: Faber and Faber, 1968.

SMITH, Linda Tuhiwai. *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. London; New York: Zed Book Ltd., 2001.

TEMPELS, Placide. *Bantu Philosophy*. Paris: Collection Presence Africaine, 1952.