

AS LOCALIZAÇÕES DA FILOSOFIA:  
GERANDO E QUESTIONANDO NOVOS CONCEITOS NA FILOSOFIA AFRICANA

Bruce B. Janz<sup>1</sup>

JANZ, Bruce. B. The Location(s) of Philosophy: Generating and Questioning New Concepts in African Philosophy. *Philosophia Africana*, 16(1): 11-24, 2014. Tradução para uso didático por Nathalia de Sousa Lima e Lucas Rafael Justino de Moraes.

A força motriz da filosofia Africana (como em qualquer filosofia) é a geração de novos conceitos adequados a um meio intelectual. Este meio inclui elementos históricos, culturais, políticos, pragmáticos, entre outros, assim como os conceitos existentes que tornam o meio filosoficamente viável. Esses conceitos são o resultado e o ponto de partida de perguntas que só podem ser feitas de uma maneira particular dentro dos meios africanos. O acesso a essas questões vem inicialmente da escrita feita por aqueles que são deste lugar, e por fim, de uma presença fenomenológica no e para o lugar. Este artigo ilustrará essa abordagem à *filosofia-no-lugar* considerando alguns conceitos (especificamente, a *responsabilidade* – especialmente em relação ao meio ambiente –, o *digital* e a natureza e a forma do *questionamento* filosófico) e argumentando que os meios africanos permitem que sejam feitas perguntas valiosas e únicas. Na verdade, defenderei que embora o imperativo de ser filosoficamente “fiel à África” seja crucial e nunca deve ser esquecido, essa verdade deve vir com um elemento criativo em que conceitos adequados ao meio presente são criados e reconhecidos à medida que são criados. Este artigo é um esboço do que essa criatividade pode parecer.

Escolhi esses três conceitos porque eles ajudarão a desenvolver a filosofia-no-lugar. Quero argumentar que cada conceito tem um ambiente e deve algo a sua proveniência, àqueles que os promoveram. No entanto, ao perguntar sobre o primeiro conceito que abordo, a *responsabilidade ambiental*, isso empurra o conceito de responsabilidade para seu limite, uma vez que o conceito não é responsável por um

---

<sup>1</sup> Professor de Humanidades. Departamento de Filosofia, Faculdade de Pós-Graduação, Textos e Tecnologias Ph.D. Universidade da Flórida Central.

autor ou uma fonte. Em outras palavras, a ideia de responsabilidade não pode ser claramente entendida como sendo propriedade de um agente, da maneira como pensamos na responsabilidade moral ou legal como a questão de qual tarefa do agente é garantir um tipo particular de ação. A compreensão tradicional da filosofia africana sobre a base da responsabilidade é que ela está enraizada na comunidade – o respeito depende do reconhecimento do outro como de alguma forma conectado a si mesmo ou, mais precisamente, tanto o outro quanto o eu são manifestações da comunidade. Mas o ambiente não é obviamente parte da comunidade neste sentido tradicional. Então, a questão é: como o ambiente pode ser teorizado dentro de um contexto filosófico africano?

O segundo conceito que abordo é o do *digital*. Escolhi este conceito porque, até onde eu saiba, ninguém levantou a questão da digitalidade de dentro da filosofia africana. Por que seria esse o caso? Provavelmente é porque mesmo com a filosofia africana contemporânea, o foco tem sido em elementos das práticas tradicionais que podem fornecer respostas para questões contemporâneas. Mas se a filosofia africana é uma atividade abrangente, ela deveria ser capaz, pelo menos em princípio, de abordar novos conceitos. Uma filosofia-no-lugar não está presa ao seu lugar. E, é claro, o digital é parte da vida e prática diárias na África. Houve avanços dos africanos na tecnologia digital. A vida africana, até certo ponto (e esse ponto está crescendo), é mediada por código. A filosofia africana tem sido amplamente silenciosa sobre esses tipos de práticas na vida contemporânea no continente. Mas e se essa filosofia-no-lugar levasse a sério desenvolvimentos contemporâneos, como o surgimento da tecnologia digital?

Finalmente, podemos considerar o conceito de *pergunta* como outro momento na filosofia-no-lugar. A filosofia ocidental tende a considerar o objetivo central da filosofia como o estabelecimento de uma afirmação. As perguntas, então, são momentos no caminho para uma afirmação bem-sucedida. Como as perguntas têm esse status provisório no Ocidente, elas raramente são questionadas. Elas desaparecem assim que produzem uma afirmação. Quero argumentar que a filosofia africana, ou pelo menos alguns filósofos africanos, podem nos levar a interrogar as perguntas em si mesmas.

Portanto, esses três conceitos não são escolhidos aleatoriamente, mas são destinados a investigar os limites da filosofia africana. O primeiro deles é o limite da responsabilidade – como a filosofia africana pode conceituar a responsabilidade como algo diferente da comunidade? O segundo é o limite da aplicabilidade. Se pudermos teorizar o digital dentro do escopo da filosofia africana, empurraremos os limites da produção de conceitos. O terceiro é o limite das origens. Não estou me referindo a origens históricas ou culturais (que, afinal, abordam a questão da história do pensamento, mas não necessariamente da filosofia), mas à origem da produção de conceitos. Como a filosofia africana pode iniciar sua atividade e o que constituiria uma questão africana?

Se a consideração desses três conceitos for bem-sucedida, o que espero alcançar é uma maneira de abrir novas questões dentro da filosofia africana. Como argumentei em outro lugar (Janz, 2009), acredito que grande parte da filosofia africana foi animada por questões externas, em particular a questão: “Existe tal coisa como filosofia africana?” Acredito que essa questão, seja legítima ou não, não é uma questão africana e, portanto, não pode ser a base para uma filosofia africana coerente. No entanto, muito trabalho parece estar focado em mostrar que a África tem uma filosofia real porque tem prioridade histórica, pureza cultural, uma perspectiva ou argumento único, um método único ou objetivos únicos. Todas essas coisas podem ser boas, mas nenhuma delas pode impulsionar a filosofia africana em seus próprios termos, porque, em minha leitura, parece claro que a questão não é uma que importe para os pensadores africanos.

Meu objetivo aqui, então, é analisar esses conceitos dentro do ecossistema de uma pergunta diferente. Neste ecossistema, a viabilidade dos conceitos será considerada no contexto da pergunta: “O que significa fazer filosofia neste lugar (africano)?”

### **Responsabilidade (no e em relação ao ambiente e em geral)**

Se considerarmos a questão da natureza da responsabilidade dentro da filosofia africana, rapidamente seremos levados à questão da responsabilidade para com um grupo. Esse é o lugar-comum da filosofia africana – enquanto o pensamento

ocidental tende ao individualismo, a filosofia africana tende à coletividade. Se isso é universalmente verdadeiro em toda a África, não é importante neste momento (provavelmente não é universal). O que é importante é que este é um conceito que tem ampla aceitação dentro do pensamento africano. Isso significa que teorizar sobre a responsabilidade é uma questão diferente do que no Ocidente, onde é um problema a ser resolvido (ou seja, se o indivíduo é a unidade ontológica fundamental, então o problema se torna: como essas unidades agem umas em relação às outras?) A versão amplamente aceita da ontologia na filosofia africana começa com a conexão, e assim poderíamos supor que o problema fundamental é a ação individual significativa dentro de uma esfera de responsabilidade coletiva. Em outras palavras, poderíamos supor que não há um problema real de responsabilidade para a filosofia africana.

Claro, as coisas não são tão simples assim. Mesmo que não consideremos as questões que possam surgir em relação à extensão e natureza de nossa responsabilidade uns para com os outros dentro de um grupo identificável e credível (a unidade ontológica), ainda temos a questão da responsabilidade em relação ao que quer que exista fora desse grupo. Também podemos ter a questão de como as unidades ontológicas dentro do grupo podem assumir a responsabilidade (qual é, por exemplo, a responsabilidade para com as mulheres, independentemente da participação das mulheres em um grupo cultural que possa fundamentar alguma noção de *Ubuntu*?).

Minha pergunta aqui, no entanto, será sobre uma filosofia ambiental credível dentro da filosofia africana. No pensamento ocidental, pelo menos na filosofia ambiental até recentemente, o problema da responsabilidade dos seres humanos para com os não-humanos (seja animais, plantas, a biosfera/ecossistema ou simplesmente a materialidade no mundo) tem sido abordado de quatro maneiras. Pode-se (1) *antropomorfizar* a natureza (tornando-a uma função do inquiridor, garantindo assim sua agência ao tornar a questão uma questão de auto agência), (2) *romantizá-la* (tornando-a uma espécie de consciência própria), (3) tratá-la *deontologicamente* (argumentando que a responsabilidade existe simplesmente por dever e que não importa a agência do outro), ou (4) considerar a responsabilidade como resultado de algum comando ou exigência *impostos externamente* (“tu deves”). O primeiro

caminho estende o valor humano ao mundo externo por implicação ou como uma condição prévia para a existência humana, enquanto o segundo vê a natureza como tendo algum tipo de valor intrínseco. As duas últimas abordagens veem o valor da natureza como imposto externamente. Podemos encontrar uma ou mais dessas opções comuns do pensamento ocidental na filosofia africana, ou podemos encontrar algo completamente diferente, mas o que certamente é diferente é o meio em que a pergunta está sendo feita.

O que significa ser responsável por um mundo não-humano dentro de um contexto filosófico africano? Por quem, exatamente, somos responsáveis? Significa a mesma coisa agora como já significou na África? Qual seria um conceito adequado de responsabilidade para os dias de hoje? Responder a essas perguntas teria que levar em conta mudanças demográficas e geográficas, diferentes formas de influência externa e estresse interno, mudanças na natureza da família e do grupo estendido etc. Em relação ao meio ambiente, a pergunta seria: como seria uma ética ambiental enraizada no pensamento africano? No Ocidente, é claro, foi necessário um grande esforço para considerar a possibilidade de ações éticas voltadas para não-humanos ou para o ambiente em geral, ou até mesmo de o ambiente ser um agente em um meio ético.

Alguns sistemas tradicionais de conhecimento em outras partes do mundo argumentaram que sempre tiveram uma preocupação ambiental e que o ambiente sempre desempenhou um papel importante em sua ética. O argumento continua afirmando que foram as versões ocidentais do dualismo (ou algo semelhante) que nos fizeram esquecer nossa conexão com o ambiente. Isso pode muito bem ser verdade (ou seja, que o pensamento ocidental levou ao esquecimento do ambiente como um meio ético), mas isso por si só não significa necessariamente que uma ética existia nas sociedades tradicionais em relação ao ambiente ou que, se existisse, existiria da mesma maneira em diferentes sociedades tradicionais, seja na África ou em outras partes do mundo. Além disso, se meu objetivo aqui tem mérito, ou seja, pensar em conceitos adequados para a vida na África hoje, a ideia do tradicional como base para uma ética ambiental na África pode ser apenas um componente que teríamos que levar em conta.

O que argumento aqui é que desenvolver uma ética coerente de responsabilidade ambiental na África não pode ser feito simplesmente contrastando a África com os modos ocidentais de pensar sobre o meio ambiente, nem pode ser feito simplesmente apelando para a tradição. E, na medida em que pensamos na filosofia africana ao longo das linhas de alguma versão da filosofia Ubuntu, ou de acordo com alguma outra versão de comunalismo, o pensamento ambiental parece, pelo menos superficialmente, ser ainda mais difícil de conceber. O ambiente não-humano não faz parte desse sistema comunal que tem suas raízes ou usa as metáforas de parentesco ou família estendida. Isso não significa que seja impossível imaginar uma extensão do comunalismo que englobe pelo menos parte do meio ambiente. Poderíamos pensar no meio ambiente como uma pré-condição para a comunidade ou, alternativamente, poderíamos atribuir a ele qualidades espirituais que o integrassem à comunidade. Isso seria análogo, mas diferente, das versões ocidentais que partiram do indivíduo e depois estenderam o círculo ou postularam alguma versão de consciência ou alma dentro da natureza.

A desvantagem, no entanto, tanto das tentativas ocidentais de estender a ética ao meio ambiente quanto das minhas propostas de versões africanas de ambientalismo, é que é difícil apresentar um caso metafísico convincente para a descrição romântica, e é igualmente difícil apresentar um caso epistemológico convincente para a extensão do eu ou da comunidade ao mundo natural. Como qualquer um deles poderia falar em nome da natureza? E parece que o ambientalismo, em ambos os casos, deve ser uma extensão dos valores do eu/comunidade, transformando o conhecimento do meio ambiente em uma forma de autoconhecimento.

Como se poderia desenvolver uma ética ambiental é uma pergunta que naturalmente surge. Deveria, por exemplo, ser baseada em problemas ambientais? Em outras palavras, o que motiva a produção de uma ética é a degradação da terra, desertificação, poluição, aquecimento global, destruição de florestas, os efeitos das favelas ao redor das grandes cidades etc.? A razão para pensar no meio ambiente dentro de um contexto africano seria para poder pensar sobre como lidar com alguns problemas urgentes?

Poderíamos imaginar opções em um contexto africano, mas elas teriam que lidar tanto com questões metafísicas quanto epistemológicas, como acabamos de esboçar. O ponto aqui é que um ambientalismo coerente exigiria uma reflexão cuidadosa sobre como alguma versão da filosofia africana poderia dar conta adequadamente do não-humano. É uma espécie de condição limitante para a filosofia, mas diferente da versão ocidental. No caso do Ocidente, o que está sendo questionado é a concepção do indivíduo como ponto de partida para a filosofia. No caso da África, assumindo alguma versão de comunitarismo, o que está sendo desafiado é a natureza da comunidade e como um indivíduo pode se expressar quando o lócus de valor e conhecimento é a comunidade.

Existem várias versões de ambientalismo em um contexto africano. Odera Oruka e Calestous Juma argumentaram pelo que chamaram de ética da “terra parental” no final da vida de Oruka (Oruka, 1994). Wangari Maathai e o movimento “Green Belt” [cinturão verde] não são tanto uma filosofia ambiental, mas eles dependem da filosofia ambiental para seu ativismo. Houve uma série de conferências sobre Ética e Valores Ambientais Africanos pelo Centro de Ética Ambiental, Humana e Social Africana em Lagos, Nigéria, e pelo Departamento de Filosofia e Estudos Religiosos da Universidade do Norte do Texas.

Essas várias tentativas são um começo, mas na maioria dos casos as questões ainda são de aplicação, em vez de questionar os limites da filosofia africana. O ambiente é um problema a ser resolvido para a filosofia africana, mas ainda não é um desafio para ela, e até que seja, não criará os tipos de conceitos que podem surgir desse encontro. É importante observar que o argumento até este ponto não é que a filosofia ambiental não existe atualmente na África ou, pior, que ela não poderia existir a menos que um conjunto de conceitos existentes mudasse para ser mais ocidental. O argumento é que, dado os conceitos que existem na África, que tipo de filosofia ambiental pode surgir? Quais são os desafios intelectuais ou problemas que precisam ser abordados e como, dadas as diferenças no ambiente de conceitos em várias partes da África, novos conceitos sobre o meio ambiente podem se tornar disponíveis? E, se for o caso de que alguma forma de comunalismo tenha relevância intelectual, que tipos de problemas intelectuais precisariam ser resolvidos para ter

uma filosofia ambiental coerente? Existem soluções, ou pelo menos indicações, no pensamento tradicional africano, e como essas se estenderiam ao mundo contemporâneo? Este é o ponto de partida de uma contribuição africana para teorizar um dos limites da filosofia, ou seja, como abordar o não-humano.

## O digital

Este conceito está longe de qualquer coisa tradicionalmente africana. É por isso que o escolhi. Isso nos permite pensar sobre o tipo de lugar(es) filosófico(s) que encontramos na África, nos permite pensar sobre o que o digital realmente é e nos permite ver que os recursos filosóficos africanos podem nos fornecer novas perspectivas sobre essas questões.

O que a filosofia africana poderia ter a ver com teorizar o digital? E de que possível utilidade qualquer ideia sobre o digital teria para a experiência vivida africana? A mera consideração desse conceito, seja o que ele possa significar, expõe alguns preconceitos potenciais que algumas pessoas podem ter em relação à África. Supor que o digital não pode ou não poderia ser teorizado dentro de um contexto africano presume que o ambiente é incapaz de lidar com um conceito frequentemente associado à modernidade ocidental. E ainda assim, por que seria assim? Há algo necessariamente ocidental no digital?

Claramente, há muita atividade digital dentro das culturas africanas, desde redes robustas e onipresentes de telefonia celular no Quênia até arte digital na África do Sul, passando por projetos de jornais digitais e arquivamento de texto em muitos países. E eu argumentaria que essa atividade é bastante inovadora. O projeto M-Pesa no Quênia, por exemplo, é o sistema mais avançado de *mobile banking*, inventando e aprimorado por quenianos<sup>2</sup>. A iniciativa M-Kopa leva painéis solares às regiões rurais do Quênia<sup>3</sup>. Ushahidi é uma ferramenta colaborativa em tempo real que permite aos cidadãos-jornalistas reportarem situações de crise<sup>4</sup>. ELimu é um projeto de aprendizagem virtual através de tablets focado nas favelas do Quênia que leva

---

<sup>2</sup> <http://www.safaricom.co.ke/index.php>

<sup>3</sup> <http://www.m-kopa.com/>

<sup>4</sup> <http://www.usahidi.com>



ensinamento interativo e *touchscreen* para crianças carentes e que já demonstrou resultados melhorando pontuações em avaliações<sup>5</sup>. Esses não são projetos do mundo desenvolvido sendo testados em África, mas projetos domésticos de inovação digital de acordo com as necessidades internas de um contexto africano.

Segundo, supondo que o digital não seja africano porque não aparece no pensamento tradicional africano encerra dois problemas. Primeiro, não é evidente que ele não aparece (falaremos mais sobre isso adiante). Segundo, não é claro que ele *apareça* no pensamento tradicional ocidental. Em outras palavras, em uma filosofia-no-lugar, a filosofia encontra a experiência significativa (ou mesmo uma experiência que tenta ser significativa, mas existe como hábito). Isto levanta a questão de se algo deva aparecer no pensamento tradicional para ser um conceito que tem lugar em um meio. Pode ser tão provável que o lugar do conceito seja um lugar contemporâneo e que o histórico tem sua vida apenas na medida em que possui relevância em um mundo-vida africano contemporâneo.

Logo, supor que o digital não é “um conceito africano” parece, ao final, ser empiricamente incorreto. Mas é claro, a mera presença da tecnologia como um fato dentro de uma cultura pode não tornar aquilo que vem desta tecnologia algo que é interessante filosoficamente. Enquanto isso pode ser verdade, eu gostaria de discutir aqui que nós temos essa questão virada ao avesso. Não é uma questão de a cultura “ter” um conceito do digital. Nós já somos, na verdade, digitais, assim como já temos a linguagem. E, como a linguagem, o digital não é o mesmo em todos os lugares, o que é um motivo para pensar a digitalidade dentro de um meio africano. O “digital” é um conceito afinal de contas? Poderia certamente ser visto como um modo de representação, um conjunto de práticas ou uma forma de textualização. Porém, nesse contexto, vamos considerá-lo um conceito, pois, como eu havia dito, a teorização vem junto com o hábito. Nossas filosofias emergem em um mundo no qual conceitos existentes têm relevância, ou seja, eles são adequados aos seus meios. Essa constelação de práticas existentes e teorizações da prática não são uma rede ou estrutura estável, nem mesmo uma entidade “pós-estrutural”, já que não existe apenas ao nível da significação.

---

<sup>5</sup> <http://e-limu.org/>

O que é um conceito? Um conceito torna visível um modo de ser, tornando-o disponível para o questionamento. Não é o que o conceito é, mas o que faz, e a definição funcional basta para o momento. Então, por exemplo, o conceito de “raça” torna disponível um conjunto de relações sociais, relações identitárias e outras características da existência de uma maneira particular, sugerindo uma linha de investigação. É a mesma linha de investigação em todos os lugares? Não, isto é o que eu digo quando eu afirmo que conceitos existem em ecossistemas e estão ligados a um lugar. A disponibilidade da investigação por certas relações sociais sob a palavra “raça” difere em lugares diversos porque os termos de referência diferem, assim como as audiências e o espaço de investigação que o conceito delimita também diferem. “Raça” na África do Sul não é, certamente, a mesma “raça” nos Estados Unidos, Brasil ou Quênia. Tais diferenças são momentos criativos, porque elas nos permitem trocar conceitos e propor novas variações deles, o que torna disponível diferentes tipos de questões e, portanto, torna disponíveis diferentes formas de experiência humana.

Então o que o digital significa como um conceito e como um modo de pensamento? Geralmente pensamos nele como uma descrição de um tipo particular de tecnologia. Ou o contrastamos ao “analógico” e ligamos “velho” ao “analógico” e “novo” ao “digital”. Algumas vezes, entendemos como reducionista em particular, reduzindo algumas experiências humanas a elementos não-representacionais, ou seja, código. Algumas vezes isso significa “redes”, outras isso significa equipamento que roda códigos. Geralmente é entendido como algo quintessencialmente artificial, algo sempre criado pela engenhosidade humana, algo nunca encontrado na natureza.

Mas nós podemos extrair a ideia do “digital” da tecnologia e suas montagens. E se o digital for um aspecto de ser humano mais do que um aspecto da tecnologia que usamos? Costumamos pensar do digital como fundamentalmente alheio a nós, como a linguagem ou modo de operação da tecnologia. Supomos sermos nós mesmos analógicos – descritos mais pelas continuidades, tons e representações baseadas na similaridade do que por bits, elementos discretos e representações baseadas em código. Mas, de fato, nós somos e sempre fomos digitais. Nossas opções para representação se estendem para além da similaridade (a linguagem geralmente recai

sob essa categoria). Nós transpomos e trocamos elementos de cultura, de prática e de interação como se isso fosse uma biblioteca de códigos.

Ser digital pode ser um aspecto fundamental do ser humano, mas isso não significa que os modos de ser digital são os mesmos, assim como todas as linguagens e culturas são diferentes, apesar de serem linguagens e culturas. Pode ser melhor dito que nós estamos nos “tornando-digitais” em vez de ser digital em um sentido fundacional, já que a digitalidade existe nas nossas formas de ação e interação, emergindo enquanto atuamos em nossas culturas. Tornar-se digital é algo encarado por todos, não apenas pelos africanos – isto é, a cultura ocidental não se tornou digital e a África está correndo atrás da digitalidade. Claire Colebrook faz as seguintes colocações:

Digitalização é a passagem da presença sem sentido e imediata da matéria, ainda não formada como uma entidade identificável, para um mundo que pode ser experienciado como legível: aquilo que se percebe é visto como um ou outro fenômeno repetível. Neste sentido, *todo pensamento é digital em sua redução da complexidade e da diferença da experiência para conceitos articuláveis e reconhecíveis*. Se não existe algo como uma linguagem privada, isto acontece porque, para experienciar, viver ou pensar um fenômeno, evento ou qualidade, alguém precisa já ter definido o que é absolutamente singular que poderia ser repetido, reconhecido e comunicado a um outro.

Para ler um poema, alguém não se atém à mera materialidade, mas àquilo que foi digitalizado ou passado do incipiente para o sistematizado. Isto levanta a questão da fronteira entre aquilo que é textual (legível como um ato social com a capacidade de circular e ser liberado de seu material de suporte) e aquilo que não pode ser digitalizado. (COLEBROOK, 2012, p. 83, *grifos meus*).

O que isso pode significar para a África ou interessar aos filósofos? O que significa é que, em vez de supor que o objeto da filosofia africana é enxergar os modos pelos quais a filosofia em África é diferente da filosofia feita em outros lugares (assim garantindo sua unicidade), nós poderíamos facilmente olhar para dentro e perceber as formas da criatividade da subjetividade africana (individual ou coletiva). Melhor do que olhar para a única posição em uma questão, o único conceito ou método que prende a uma única subjetividade africana, podemos olhar para a única montagem desses elementos intercambiáveis.

O ponto é que o digital, longe de ser uma importação para África, é uma parte integral do continente. Nós realizamos os tipos de práticas representacionais e não representacionais digitais dentro dos pensamentos tradicional e contemporâneo em África. Isso certamente é interessante para um filósofo. Se o foco da filosofia é nos conceitos que são adequados a um lugar (como eu argumentei ser o caso para a filosofia-no-lugar), então não estamos interessados simplesmente em conceitos que podem ser aplicados a um lugar, mas em conceitos que têm o lar em um lugar, que podem fazer a diferença lá.

Assim, podemos pensar em questões que um filósofo poderia ter sobre digitalidade e filosofia africana. Essas questões podem se concentrar no digital dentro da África, literalmente, incluindo as seguintes:

- Quais são os direitos dentro do espaço digital do conhecimento? Eles devem ser entendidos como um modelo de direitos individuais, como ocorre no ocidente, ou existe uma teoria africana dos direitos digitais?
- Existe uma teoria de ética informacional derivada da experiência africana?
- Como lidar com o conhecimento autóctone que é digitalizado ou pode ser digitalizado?
- Qual é o modelo para código ou ecossistemas digitais? Os modelos clássicos para tecnologia eram bastante hierárquicos (de certa forma, modelando formas de organização social). Modelos mais recentes no espaço digital tendem a sugerir um modelo plano, não hierárquico, em rede e entrelaçado, novamente modelando formas de organização social. E se começássemos com suposições diferentes sobre a organização social, a natureza do conhecimento e sua transmissão, a natureza de seus mecanismos de controle, seus resultados adequados e entradas desejáveis? E se começássemos com modelos africanos de organização social e repensássemos o espaço digital?
- Existem 2.146 línguas vivas na África, de acordo com a última edição do *Ethnologue*<sup>6</sup>, de um total de 7.105 no mundo. Isso representa cerca de 30% das línguas do mundo. A África é o lugar com maior diversidade linguística do

---

<sup>6</sup> [www.ethnologue.com](http://www.ethnologue.com)

planeta. Como isso afetaria o desenvolvimento de software? Mais especificamente, como desenvolveríamos software se a maioria das pessoas falasse várias línguas e tivesse que operar em várias línguas regularmente?

- Seria essa diversidade linguística uma oportunidade filosófica, uma espécie de campo de testes computacional para a tradutibilidade de sistemas (por exemplo, sistemas de termos de paisagem e lugares)? Temos várias famílias de línguas na África. E se essas línguas, faladas por pessoas em diferentes geografias e relevos, fossem estudadas e as diferentes maneiras de representar relevos em línguas relacionadas fossem mapeadas? Poderíamos ter outra porta para a natureza ontológica da linguagem, à medida que essas línguas são comparadas nos tipos de termos de relevo que usam ou não usam. Isso não é apenas uma oportunidade linguisticamente, mas também filosoficamente, pois abre a discussão sobre a relação entre lugar, cultura e linguagem. Esse projeto, chamado “etnofisiografia”, de fato já existe em outros lugares, mas poderia encontrar facilmente um espaço fértil para pesquisa etnográfica, filosófica e digital dentro da África. (Marks et al., 2011)

Além dessas questões, também temos as questões ontológicas que descrevi em meu argumento de que a experiência africana já é digital. Isso inclui os seguintes cenários:

- Por exemplo, alguém pode pensar na digitalidade da música africana. A percussão polirrítmica e as batidas cruzadas da África Ocidental e Marrocos foram fundidas com ritmos indianos e incorporadas em uma produção acústica por uma série de músicos tradicionais (os países da África Ocidental são especialmente ricos em polirritmos e música polifônica em geral), bem como por músicos contemporâneos tanto da África quanto influenciados pela África. O trio Dawn of Midi<sup>7</sup> realiza música que soa como se suas raízes estivessem em mixagem digital e eletrônica, mas na verdade devem muito ao som polirrítmico da percussão africana. A disciplina e precisão evidentes na música do Dawn of Midi também são evidentes na percussão da África

---

<sup>7</sup> [www.dawnofmidi.com](http://www.dawnofmidi.com)

Ocidental - o que pode soar como ruído desestruturado para o ouvido não acostumado é, na verdade, intrincado, estruturado e altamente criativo. E, mais do que isso, é evocativo e sugestivo das tensões, resoluções e natureza propulsiva de viver em comunidades que são mais do que meros contratos sociais entre indivíduos.

Podemos pensar em outras formas de digitalidade na música africana também. As performances reconfiguráveis na música *isicathamiya* em Durban, África do Sul, durante e após o apartheid, eram espaços de expressão criativa diante do que Deleuze chamou de “circunstâncias apertadas”. Os grupos, na maioria masculinos, de mineiros e fazendeiros produziam estruturas harmônicas intrincadas, baseadas em parte em um formato de chamada e resposta, mas também em outras formas, ao mesmo tempo em que executavam uma dança encenada que tinha suas raízes na dança tradicional zulu, mas foi modificada. Ladysmith Black Mambazo é talvez o mais conhecido desses grupos. É importante observar que o *isicathamiya* está inserido em um conjunto de práticas culturais entre aqueles que foram marginalizados durante o apartheid. Os elementos são intercambiáveis, permitindo que o “texto” seja ao mesmo tempo familiar e novo.

- Ou considere a digitalidade da cultura oral, na qual há uma reconfiguração de elementos narrativos e sua aplicação para produzir tipos específicos de virtualidades. Histórias são contadas e recontadas, mas também adaptadas para atender necessidades específicas. Alguns elementos são essenciais, enquanto outros são adaptados às circunstâncias. Isso é narrativa, sim, mas também não é - os elementos da cultura oral podem servir como marcadores de pensamento em vez de histórias destinadas a transmitir significado. Um provérbio pode apenas reforçar o seu lugar na ordem social, mas também pode destacar uma tensão ou fazer parte de um argumento, em vez de ensinar através de uma história. Em outras palavras, existem elementos discretos que funcionam de várias maneiras e podem ser reconfigurados (ou seja, reordenados, recontados de novas maneiras, com um novo contexto, para

alcançar um novo objetivo). Eles podem ser, em resumo, montagens que produzem uma presença virtual que podemos chamar de *cultura* ou, alternativamente, que podemos chamar de *subjetividade* ou até mesmo *consciência*.

Qualquer um dos exemplos acima poderia ser digitalizado no sentido de ser representado no espaço digital, mas aconteça ou não isso, eles são digitais no sentido mais profundo. Os elementos são iterados e reconfigurados, as formas culturais operam como uma espécie de biblioteca de códigos que são usados para diferentes propósitos, e a singularidade da experiência africana está incorporada em estruturas formais que são repetíveis e, em algum nível, computáveis. Não deve ser surpresa que iniciativas digitais tenham surgido para atender à experiência da própria experiência dos africanos - essa experiência já tem algum nível de digitalidade.

### **Questionamento**

Parte da minha afirmação sobre a filosofia-no-lugar em geral e a filosofia africana em particular é que a *pergunta* é uma parte central e indispensável do processo filosófico. Certamente, dentro do pensamento ocidental, olhamos para Sócrates como o questionador consumado, aquele que usou a dialética para se aproximar da verdade e da realidade. Apesar dessa longa tradição na filosofia, a pergunta ficou em segundo plano em relação à afirmação como objetivo da atividade filosófica. Perguntas são passos no caminho das afirmações, geralmente pensamos assim. No entanto, a filosofia-no-lugar reposiciona a pergunta como o objetivo fundamental do pensamento filosófico. A pergunta é o que é interrogado para criar e refinar conceitos em um ambiente. Então, o que constitui uma pergunta adequada dentro da filosofia africana?

Como argumentei em outro lugar (Janz, 2009), acredito que grande parte da filosofia africana tenha seguido ao longo das linhas de uma pergunta ilegítima, ou seja, uma pergunta feita de fora: "Existe uma filosofia africana?" Isso não é em si uma pergunta africana, mas uma pergunta de um Ocidente cético, exigindo uma prova prévia antes que o trabalho da filosofia possa começar. Argumentei que uma pergunta

melhor é “O que significa fazer filosofia nesse lugar(africano)?” e que diferentes tipos de lugares podem ser substituídos por “africano” em diferentes distâncias focais (assim, filosofia da África Ocidental, filosofia ganense, filosofia akan e os termos filosóficos e conversas em torno do trabalho de Kwasi Wiredu seriam diferentes distâncias focais, com seus próprios conjuntos de perguntas e conceitos). Esses lugares permitem a investigação da experiência vivida (que é sempre uma experiência em resposta a perguntas humanas fundamentais) em diferentes níveis de experiência.

Portanto, a mudança inicial é para uma pergunta em grande escala, mas isso não significa que o trabalho esteja concluído. Para que conceitos adequados sejam criados, é necessário fazer perguntas melhores. As perguntas que eram frequentemente feitas sob o ponto de vista de “Existe uma filosofia africana?” tendiam a ser perguntas como “Existe uma teoria africana de X?” Esses tipos de investigações presumiam que o arcabouço teórico governante para ética, subjetividade, arte, ou qualquer que fosse o assunto, era de algum outro lugar (quase sempre o Ocidente) e que a tarefa em mãos era procurar uma variante específica dessa teoria dentro de um domínio particular na África. Essa abordagem geralmente era repleta de riscos. A responsabilidade estava sobre o pensador africano de apresentar uma abordagem única, o que exigia não apenas delinear a abordagem em si, mas também mostrar que ela não era derivada do Ocidente. Em alguns casos (por exemplo, com perguntas sobre subjetividade – a “teoria africana da pessoa”), a análise voltava a ideias já conhecidas, como o comunitarismo. Era como se “Eu sou porque nós somos” se tornasse o padrão para a subjetividade africana em todo o segundo maior continente do mundo, composto por um bilhão de pessoas. Tornou-se um conceito conveniente, que de alguma forma encapsula os mundos de todas essas pessoas. Enquanto isso, teorias sobre subjetividade e o eu eram abundantes no pensamento europeu, e nenhuma delas chegou ao nível de representar a filosofia “ocidental”.

O ponto não é que não haja alguma verdade em alguns desses conceitos. O ponto é que as perguntas a que eles respondem não são interrogadas, e, portanto, não podem servir como impulsionadoras criativas para a criação de novos conceitos. Acrescente a isso a atitude de muitos, de que a verdadeira filosofia africana reside em sua tradição, em vez de sua capacidade criativa, e o ímpeto para interrogar essas



questões é muito fraco. A tradição é essencial (Janz, 2009), mas não como um espartilho. Ela reside na periferia, ou seja, naquilo que permitimos existir no nível da prática ou do conceito não refletido, para que o que refletimos tenha seu contexto.

A tendência de se satisfazer em percorrer apenas caminhos já conhecidos deve mudar, não apenas no nível dos conceitos em si, mas também no nível das perguntas. Novos conceitos surgirão quando perguntas melhores surgirem. O que torna uma pergunta melhor? Quando a pergunta aproveita conceitos existentes que são realmente parte da experiência vivida em um lugar e os desenvolve mais. Esses conceitos existentes podem ser acessados em trabalhos publicados (por isso é crucial que filósofos leiam outros filósofos) e também podem ser acessados vivendo no lugar. Esses lugares não estão hermeticamente fechados. Alguém como eu, um não-africano, tem algum nível de acesso aos conceitos, mas meu acesso é por meio daqueles que escreveram sobre o lugar e daqueles que passaram suas vidas nele, e esse acesso tem seus limites. Acredito que haja um lugar na conversa para qualquer pessoa disposta a se engajar no material com espírito aberto, mas, em última análise, as melhores perguntas novas virão daqueles que estão investidos em um lugar.

Os conceitos que já consideramos nesta discussão nos levam ao ponto de fazer novas perguntas. Se considerarmos as questões especiais que a responsabilidade ambiental e o digital levantam para a filosofia africana, também podemos ver o que poderia ser uma pergunta filosófica viável a partir deste lugar. As questões que surgem tanto para a responsabilidade quanto para o digital empurram a filosofia africana aos seus limites, que é onde a filosofia se destaca. Como a filosofia africana poderia conceituar sua própria não-filosofia, seu próprio impensável ou indizível, seu próprio outro? Se uma pergunta filosófica não arrisca a impossibilidade de resposta, se ela não faz mais do que descrever uma variante africana de uma pergunta ocidental ou delinear uma parte africana de propriedade intelectual, provavelmente ainda não é uma pergunta filosófica, mas sim uma questão na história das ideias, na antropologia ou em alguma outra área semelhante. É no risco da impossibilidade de resposta que ocorre a criação de conceitos filosóficos adequados à experiência africana vivida.

Filósofos contemporâneos como Heidegger, Gadamer, Derrida e Michel Meyer (Meyer, 1995) destacaram a pergunta como parte integrante da filosofia. Sua

abordagem coletiva às questões destaca o status ontológico da pergunta, ou as formas de vida que a pergunta torna disponíveis. O ponto aqui não é partir de alguma noção universal de questionamento, presumivelmente encarnada nesses pensadores, e depois perguntar se há um “toque” africano no questionamento, uma instância especificamente local da condição universal anterior do questionamento. Isso pressupõe que o problema já foi resolvido em outro lugar, e novamente a África deve ficar para trás, procurando seu próprio território em meio ao território intelectual já reivindicado. A filosofia no local nunca se trata apenas de encontrar instâncias locais de princípios universais, mas sim de fazer a pergunta de novo, dadas um conjunto de conceitos em um lugar. Neste caso, a pergunta passa a ser sobre o questionamento.

Vale ressaltar que a discussão do questionamento no século XX, no Ocidente, não é tão “universal” como pode parecer. A discussão sobre o questionamento surge em conjunto com as limitações e problemas percebidos na prática filosófica existente. Heidegger reage aos limites da fenomenologia descritiva de Husserl, inserindo o questionamento ontológico como o elemento ausente. Mais tarde, seu questionamento é direcionado às suposições da versão de “verdade” da tecnociência e às limitações consequentes do questionamento ontológico que vêm das mãos do método científico ou da tecnologia. Em outras palavras, o questionamento serve como uma correção, uma abertura do espaço filosófico em um ambiente filosófico, de outra forma, restrito.

Poderíamos conduzir a mesma análise com outros teóricos do questionamento. Em cada caso, o surgimento das próprias perguntas serve como uma correção para problemas existentes e se torna filosofia. O ponto não é ver se encontramos essa metanarrativa em solo africano, mas perguntar quais papéis as perguntas podem ter em um meio filosófico diferente. Existe algum interesse nas perguntas, explícito ou implícito, na filosofia africana e, se existir, qual papel esse interesse assume? O que as perguntas fazem?

Nosso primeiro impulso, provavelmente, seria procurar onde o questionamento desempenha um papel significativo na filosofia africana. A filosofia da sagacidade de Odera Oruka certamente seria um lugar para buscar o questionamento – quase – etnográfico está no cerne desse empreendimento. O

programa de Oruka tem um lugar significativo para o questionamento, mas, como argumentei em outros lugares, esse lugar é fortemente influenciado pela metodologia das ciências sociais, que pressupõe que o objeto de investigação tem uma existência social independente e que cabe ao questionamento descobrir esse objeto. Pelo menos parte do objetivo, para Oruka, era responder à crítica de Hountondji de que não havia filosofia na África tradicional. No programa de Oruka (e isso mudou com entrevistadores subsequentes de sábios, como Gail Presbey), as perguntas eram rudimentares e focadas em obter as crenças dos sábios sobre várias questões filosóficas (e como suas crenças se relacionavam com a atitude cultural geral em relação a essas questões). O próprio questionamento era uma ferramenta para descobrir o conteúdo real que estava lá.

Oruka nos mostra o início do que tenho em mente aqui. Questionar significa questionar nossas próprias perguntas, ou seja, questionar os tipos de questões e abordagens que usamos para teorizar um campo. Isso é algo diferente de traçar a história da filosofia, seja africana ou ocidental e, também, é diferente de aplicar estruturas teóricas existentes a novos dados.

Já vimos exemplos desse tipo de questionamento na literatura. Emmanuel Eze, em *On Reason* (2008), muda a pergunta sobre a razão aprendendo com as questões problemáticas anteriormente feitas sobre africanos e a razão. V. Y. Mudimbe, em *The Invention of Africa* (1988), muda a pergunta sobre a subjetividade ao focar na invenção europeia da África como um lugar, com todos os efeitos alienantes e obscurecedores que isso teve. Nkiru Nzegwu, em *Family Matters* (2006), reformula questões centrais dentro da filosofia africana partindo do pressuposto (muitas vezes ignorado) de que as mulheres são fundamentais para a vida intelectual da África e que a diferença não precisa se manifestar na forma do feminismo ocidental para ser criativamente filosófica. Achille Mbembe, em *On the Postcolony* (2001), questiona o que significa viver em um lugar onde, por direito, o legado do colonialismo deveria ter sido deixado para trás há muito tempo, mas onde muitos ainda sofrem sob esse legado em um lugar onde a vida precisa seguir em frente e, de fato, florescer. E Michael Janis, em *Africa after Modernism* (2008), questiona as formas pelas quais a produção de imagens midiáticas se conecta às identidades culturais africanas. Em todos esses casos, há um

foco em reformular perguntas que podem ter sido consideradas resolvidas, mas que, ao serem reformuladas a partir da experiência africana, revelam-se muito mais interessantes e criativas do que se pensava anteriormente. O trabalho mais criativo e interessante na filosofia africana é aquele que não simplesmente aplica perspectivas ou ferramentas filosóficas à experiência africana, mas, sim, parte dessa experiência para formular uma nova pergunta ou trabalhar com um novo conceito.

E assim, o questionamento é basicamente um método para encontrar algo único na África que possa ser visto como uma contribuição real para a filosofia, tanto dentro quanto fora da África. A responsabilidade ambiental e o digital são duas áreas nas quais o questionamento criativo pode surgir, pois são duas áreas que desafiam os limites de nossa percepção de até onde a filosofia africana pode ou deve ir. Mas é exatamente por isso que precisamos questionar nossas perguntas nesses espaços liminares. São nesses espaços que a filosofia africana tem o potencial de criar novos conceitos.

## **Conclusão**

Os limites da filosofia africana que discuti não são os habituais que costumamos pensar. Frequentemente pensamos sobre o limite entre a filosofia africana e as filosofias de outras culturas, especialmente a ocidental. Os limites acabam definindo uma fronteira entre o eu e o outro e, de maneira interessante, a filosofia africana muitas vezes se coloca como o outro, com todas as implicações negativas que isso acarreta.

Minha revisão dos limites tem como objetivo trazer a filosofia africana de volta para si mesma, para pensar em seus próprios outros. O ambiente é uma espécie de outro em relação à estrutura do Ubuntu. Se a comunidade é o núcleo de valor, o ambiente se torna um problema teórico. Em relação aos limites do digital, sugeri que, longe de ser irrelevante para a vida na África, o digital é um fato da vida. E mais do que isso, é uma forma de pensamento que pelo menos sugere uma maneira diferente de conceber a vida, além do oral e do textual. O questionamento também é uma espécie de outro – a fronteira entre a não-filosofia e a filosofia, entre o que veio antes da filosofia e o que a filosofia faz. O questionamento levanta a questão, para a filosofia

africana, do que é o verdadeiro ímpeto para filosofar neste lugar. O que torna a filosofia uma urgência? Em vez da pergunta sobre se a filosofia existe na África, estou mais interessado no que torna a filosofia urgente na África.

Esses limites são, na minha opinião, a condição que pode gerar novos conceitos na filosofia africana. Não cabe a mim dizer quais são esses conceitos ou o que eles devem ser. Mas a filosofia africana, assim como qualquer filosofia, requer desafios, e até agora muitos desses desafios nesta área são impostos externamente. O que estou falando aqui são desafios que surgem da própria origem da filosofia africana, de seu próprio caminho, da experiência vivida pelos africanos e da filosofia que já existe.

## Referências

Capurro, Rafael, et al., eds. *African Information Ethics in the Context of the Global Information Society*. Special edition of *International Review of Information Ethics* 7 (Sept. 2007).

Colebrook, Claire. Blake, *Deleuzian Aesthetics and the Digital*. New York: Continuum Publishers, 2012.

Eze, Emmanuel. *On Reason: Rationality in a World of Cultural Conflict and Racism*. Durham, NC: Duke University Press, 2008.

Janis, Michael. *Africa After Modernism: Transitions in Literature, Media, and Philosophy*. London: Routledge Press, 2008.

Janz, Bruce. *Philosophy in an African Place*. Lanham, MD: Lexington Books, 2009.

Mark, David M., Andrew G. Turk, Niclas Burenhult, and David Stea, eds. *Landscape in Language: Transdisciplinary Perspectives*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Co., 2011.

Mbembe, Achille. *On the Postcolony*. Berkeley: University of California Press, 2001.

Mbembe, Achille, and Sarah Nuttall. "Writing the World from an African Metropolis." *Public Culture* 16: 3 (2004): 347-72.

Meyer, Michel. *Of Problematology: Philosophy, Science, and Language*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

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

Nzegwu, Nkiru Uwechia. *Family Matters: Feminist Concepts in African Philosophy of Culture*. Albany NY: SUNY Press, 2006.

Masolo, D. A. *Self and Community in a Changing World*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2010.

Oruka, H. Odera, and Calestous Juma. "Ecophilosophy and the Parental Earth Ethics." In H. OderaOruka, ed., *Philosophy, Humanity and Ecology: Philosophy of Nature and Environmental Ethics*. Nairobi, Kenya: ACTS Press and The African Academy of Sciences, 1994.