

FILOSOFIA AFRICANA

Bruce B. Janz

JANZ, Bruce. B. African Philosophy. In: BOUNDAS, Constantin (ed.). *The Edinburgh Companion to 20th Century Philosophies*. University of Edinburgh Press, 2007, p. 689-701. Issued in the Columbia University Press, 2007. Tradução para uso didático por Flávio Luiz Wenceslau Biriba dos Santos. Revisão de wanderson flor do nascimento.

O desenvolvimento da filosofia africana no século XX é tanto relativamente recente, rastreável a alguns textos seminais, como antigo, baseando-se em formas culturais que se estendem no tempo e no espaço. Essa aparente contradição pode ser entendida se percebermos que a própria filosofia é ambígua. Ela designa, por um lado, um conjunto de práticas reflexivas enraizadas na cultura e na razão, que explicam rigorosa e criticamente um mundo da vida, e, por outro lado, uma disciplina na universidade, com um conjunto de códigos, padrões, profissionais praticantes e costumes. Mais do que em quase qualquer outra área da filosofia, a filosofia africana tem se debatido com as semelhanças e diferenças entre esses dois sentidos de filosofia. Para alguns, não pode haver filosofia sem as estruturas disciplinares, o que torna a filosofia africana recente e derivada. Para outros, não pode haver estrutura disciplinar sem o engajamento crítico em um mundo da vida, o que significa que a filosofia africana pode muito bem existir na África tradicional e, de fato, pode constituir a base ou o modelo para a filosofia no resto do mundo.

A filosofia africana não é tanto uma área ou tópico dentro da filosofia, mas um conjunto de questões culturalmente originais sobre toda a gama de questões filosóficas. Ela trata de metafísica, epistemologia, axiologia e metodologia, bem como dos problemas e oportunidades do filosofar intercultural, e o faz de maneiras que abrangem a gama da divisão analítica/continental na filosofia ocidental. O melhor que podemos esperar fazer aqui é abordar alguns pontos principais e encaminhar o leitor a introduções mais completas para obter mais informações.

A preocupação central da filosofia africana no século XX, muitas vezes para a frustração de seus praticantes, é sobre a sua existência e natureza. Historicamente, está claro que o estudo acadêmico da filosofia tem suas raízes em várias versões coloniais da filosofia e, no entanto, muitos filósofos africanos argumentam que a filosofia africana não é limitada ou redutível a essa história, mas pode ser encontrada

em lugares autóctones. Questionamentos sobre a existência da filosofia africana por parte de não africanos muitas vezes equivalem a uma implícita rejeição da África, uma vez que essas perguntas vêm com a presunção de que não há filosofia na África, e o ônus de o provar recai sobre aqueles que afirmam que existe. Tomadas de forma mais caridosa, essas perguntas aparentemente desdenhosas podem ser entendidas como o impulso perene da filosofia em qualquer lugar – o retorno às fontes, às raízes, origens ou às próprias coisas. Em outras palavras, podemos considerar a exigência para a investigação da possibilidade e da identidade da filosofia africana como um insulto ou desafio implícito a ser respondido ou ignorado, ou como uma oportunidade de exercitar um impulso filosófico fundamental, que é examinar autocriticamente os fundamentos ou pontos de partida da verdade, do significado, da existência e do valor. Embora o desafio esteja muitas vezes presente, muitos filósofos africanos escolheram o caminho filosoficamente criativo.

Mais do que outras tradições filosóficas, a filosofia africana luta com uma tensão central em seu próprio nome. Por um lado, a filosofia tende a contemplar universais, considerando-os como o fundamento ou o ponto de partida do pensamento ou como o objetivo do pensamento, e vendo-os como um requisito inegociável da filosofia (é claro que alguns filósofos do século XX desconfiaram dos universais); por outro lado, o termo “africano” designa uma particularidade (embora seja uma categoria problemática, possivelmente construída ou imposta). O problema não é tão facilmente resolvido como na “filosofia britânica” ou na “filosofia chinesa”, onde há uma história da textualidade que permite que o filósofo se refira a um conjunto historicamente específico de ideias e questões que fizeram parte de uma conversação ao longo do tempo. A filosofia africana tem comparativamente poucos textos antes da metade do século XX e menos conversações sustentadas entre esses textos. A filosofia britânica tende a não refletir filosoficamente sobre a questão do que significa ser britânico, enquanto a filosofia africana tende a refletir filosoficamente sobre a questão do que significa ser africano. Portanto, grande parte da filosofia africana no século XX concentrou-se em abordar questões metafísicas.

Essa tensão tem regido algumas das questões importantes com as quais a filosofia africana tem se debatido ao longo do século. Há algo que seja exclusivamente

africano e fundamentalmente filosófico na cultura ou tradição africana? Se existe, o que é isso? Se realmente existe uma tensão aqui, ela pode (ou deve) ser resolvida? Será que é por meio de privilegiando um ou outro lado da tensão, por exemplo, argumentando que a filosofia africana reside fundamentalmente em alguma característica universal, como a razão, ou ao contrário, que a própria razão é sempre fundamentalmente particular e localizada, relacionada à raça, à cultura, à história ou à política?

Há outra tensão significativa. Podemos fazer uma distinção entre a filosofia africana como uma atividade espacial ou localizada [*patial*]. A filosofia africana é espacial quando pensa em si mesma como análoga a um país em um mapa e se propõe a reivindicar o território intelectual que foi apropriado nos séculos XVIII, XIX e XX por pensadores europeus (de fato, Ngugi wa Thiong'o sugere essa metáfora no título de seu conhecido livro, *Decolonizing the Mind*). Ela define suas fronteiras, estabelece a cidadania e defende o “país” contra invasores. A filosofia africana é “localizada” quando se concentra na análise fenomenológica, ou seja, quando explica o significado de um mundo-vida africano para os africanos. Um entendimento localizado define o que significa viver em um país (ou seja, o que significa conectar prática e pensamento em um contexto africano). Na medida em que travamos a batalha defensiva imposta ou implícita pelo pensamento europeu que descarta a filosofia africana como legítima, estamos nos engajando no pensamento espacial. Embora essas batalhas possam ser necessárias, o que torna a filosofia africana uma busca vital e urgente para muitas pessoas não é a resposta espacial a um desafio externo, mas sim a explicação de uma experiência significativa vivida.

Este ensaio será mais localizado do que espacial, embora eu não queira sugerir que o projeto espacial seja ilegítimo. A filosofia africana, presumo, é fundamentalmente definida e unificada não por sua geografia, nem pela identidade de seus praticantes, seus conceitos ou reivindicações, ou por sua história, mas sim por suas questões e, mais especificamente, por elaboração de perguntas adequadas. Não é que esses outros aspectos não sejam importantes para o filósofo africano, mas que nenhum deles fornece uma base positiva para o trabalho criativo na filosofia africana. No século XX, a filosofia africana não tendeu a se agrupar em escolas, com exceção

daquelas que remontam sua herança às formas de filosofia trazidas pelas potências coloniais ou inculcadas pelas escolas de pós-graduação de filósofos africanos específicos. Todas essas outras formas de definir a filosofia africana dependem, por fim, dos tipos de questões que interessam àqueles para quem a existência africana é importante. A circularidade dessa afirmação aponta para o fato de que a identidade africana está sendo elaborada ao mesmo tempo em que o conteúdo da filosofia africana, e em relação a ela (não somente a ela, é óbvio, mas o pensamento reflexivo e filosófico é certamente uma forma de estabelecer e explorar o que significa ser africano). Considero essa circularidade hermenêutica e central, não apenas na filosofia africana, mas em toda a filosofia. A chave, portanto, está nas questões recorrentes. Vou delinear algumas das principais questões que são correntes no campo, reconhecendo que, em cada caso, o que torna a filosofia africana vibrante é a contestação dessas questões.

Onde está a África?

A pergunta “Onde está a África?” não é simplesmente uma solicitação de localização geográfica. A África existe no desejo e na imaginação do mundo, tanto de africanos quanto de não africanos, há centenas de anos. Uma resposta comum àqueles que desejam discutir a filosofia africana é que não há uma única África, mas muitas, compostas de vários grupos entrelaçados e conflitantes, como tribos, nações, países e grupos linguísticos. Como poderia haver uma filosofia africana? E, no entanto, apesar desse ceticismo em relação à utilidade de “africano” como categoria, ela persiste.

Há razões para essa persistência. Desde o Iluminismo, a África tem sido considerada como um lugar incapaz de filosofia. Em *Philosophy of History*, Hegel usou a África como o anteparo contra o qual toda a razão poderia ser contrastada. Não foi o Akan ou o Kikuyu em particular que foram considerados incapazes de raciocinar, mas todos os africanos (subsaarianos). Ser unificado na rejeição, dessa forma, significava que fazia sentido ver uma resistência comum a esse racismo teorizado e generalizado. Na medida em que a África continua a ser vista como uma categoria unificada e coerente pelo resto do mundo, mesmo que apenas em rejeição, continua a fazer sentido resistir ao movimento reducionista que localizaria a filosofia

principalmente em grupos étnicos. V. Y. Mudimbe (1988) articulou isso argumentando que a África foi uma construção da Europa, no sentido de que a Europa precisava de seu “outro” para projetar seus medos e aspirações e Kwame Anthony Appiah (1992) também abordou a questão do significado da África, especificamente em termos de raça.

“Onde está a África?” é também uma questão de fronteiras. Hegel chamou o norte da África de “África Europeia” e, hoje, para alguns, o norte da África tem mais em comum, cultural e intelectualmente, com o Oriente Médio do que com o resto da África. Onde, intelectualmente, a África termina e o resto do mundo começa? Qual é a relação intelectual entre a África e suas várias diásporas? Existe uma cultura “pura” na África, que nos permita identificar conceitos ou artefatos culturais verdadeiramente africanos e que possa fundamentar e garantir uma filosofia verdadeiramente africana? “Onde está a África?” exige que perguntemos também “O que é a África?”.

Perguntar onde está a África é também perguntar onde ela está no desenvolvimento do conhecimento disciplinar. Para muitos, a filosofia africana está necessariamente enraizada nos sistemas de crenças tradicionais dos grupos étnicos e linguísticos africanos. Isso significa que a antropologia, e não a filosofia, tem sido a primeira fonte da filosofia africana (mesmo entre os estudiosos autóctones), pois ela articula e analisa o pensamento local. Mas isso também significa que a África tende a ser o objeto de análise, o local para a aplicação dos métodos ocidentais de análise científica social. Além disso, a África tem sido o ponto focal de uma variedade de estudos interdisciplinares que se baseiam, pelo menos em parte, na filosofia. Esses estudos incluem os *Black Studies*, os *African-American Studies*, a Afrocentricidade, a Teoria Cultural, os Estudos Pós-coloniais e a Teoria da Raça. Para alguns, a filosofia africana inclui a espiritualidade, religião, tradição cultural e ativismo africanos, enquanto para outros a filosofia africana só é filosofia se for modelada de acordo com as formas europeias de metodologia disciplinar. Localizar a filosofia africana na matriz disciplinar e interdisciplinar pode ser difícil, mas a busca de uma definição puramente disciplinar da filosofia africana que não reconheça as ligações, as dívidas, o movimento dinâmico e a história do desenvolvimento da disciplina é demasiado

restritivo. Isso, porém, não significa que qualquer coisa possa ser chamada de filosofia africana.

Se fizemos a pergunta “Onde está a África?” e respondemos a ela não apenas em termos geográficos, mas também em termos intelectuais, um dos resultados é tentar mapear o território. Henry Odera Orika, por exemplo, mapeou as “tendências” da filosofia africana. Essas não eram exatamente escolas de filosofia – não eram tão organizadas (Oruka tem outra lista de escolas, menos conhecida, que se sobrepõe parcialmente às suas tendências). Eram, na verdade, respostas à questão da particularidade (“africana”) e da universalidade (“filosofia”) que havia se tornado corrente. Inicialmente eram quatro:

1. Etnofilosofia: Essa abordagem da filosofia considerou a sabedoria tradicional coletiva ou os pressupostos ontológicos e a visão de mundo geralmente mantidas por grupos étnicos ou tribos africanas como tendo o status de filosofia.

2. Filosofia da Sagacidade: Essa é a contribuição substantiva de Orika. Por meio de entrevistas, ele identifica os “sábios filosóficos” em uma cultura, aqueles que são mais do que repositórios da sabedoria cultural (que ele chama de “sábios populares”) e que trazem uma perspectiva crítica para essa sabedoria.

3. Filosofia nacionalista/ideológica: Orika reconhece que figuras políticas, como Senghor, Nkrumah, Nyerere e outros lidaram com questões filosóficas mesmo quando se envolveram em projetos emancipatórios e na construção da nação.

4. Filosofia profissional: Essa categoria inclui aqueles treinados em técnicas ocidentais ou em universidades ocidentais. Portanto, é uma categoria que descreve a identidade de um grupo de filósofos, em vez de um estilo específico de filosofia, trabalhando mais explicitamente nas tradições europeias – ocasionalmente com pouca atenção à particularidade da própria África.

No final de sua vida, Orika acrescentou mais duas tendências:

5. Filosofia literária/artística: Figuras literárias como Ngugi wa Thiongo, Wole Soyinka, Chinua Achebe, Okot p'Bitek e Taban lo Liyong refletem sobre questões filosóficas em ensaios e obras de ficção.

6. Filosofia hermenêutica: Essa foi a análise das línguas africanas com o objetivo de encontrar conteúdo filosófico. O trabalho de Barry Hallen e J. O. Sodipo, bem como

o trabalho de Kwame Gyekye, se encaixaria aqui. O termo “hermenêutica” foi usado por vários outros filósofos (Okere, 1983; Serequeberhan, 1994) para significar algo mais próximo do sentido europeu contemporâneo – a filosofia da interpretação –, em um contexto africano.

Outras taxonomias da filosofia africana também foram apresentadas. Smet e Nkombe sugerem quatro categorias: “Filosofia ideológica”, ou a reação a teorias e preconceitos que, no passado, apoiaram o comércio de escravizados e, posteriormente, justificaram a colonização; “filosofia tradicional” ou a reação ao mito da “mentalidade primitiva” dos africanos que, por meio da restauração hermenêutica, fala em afirmar a existência, a solidez e a coerência das filosofias tradicionais africanas; “filosofia crítica”, ou a reação e questionamentos sobre teses ou projetos das duas tendências anteriores; e “filosofia sintética”, ou a suposição de tendências anteriores e a orientação dos dados coletados em direção a uma filosofia hermenêutica e funcional ou a uma busca por novas problemáticas. V. Y. Mudimbe faz distinção entre a filosofia africana no sentido amplo e no sentido restrito. Em uma definição ampla, a etnofilosofia e o pensamento ideológico-filosófico abordam a vida social africana no passado e no presente, respectivamente. Definido de forma restrita, Mudimbe vê quatro estágios de desenvolvimento na filosofia africana, começando com aqueles que refletem sobre a possibilidade da filosofia africana e terminando com aqueles que se dedicam à hermenêutica filosófica (Mudimbe, 1983).

Essas taxonomias e outras dão direção a um campo em desenvolvimento, mas também se tornam locais contestados. Elas inevitavelmente priorizam algumas atividades em detrimento de outras e, em alguns casos, sugerem um desenvolvimento histórico ou conceitual (às vezes culminando na abordagem do próprio pensador à filosofia africana).

Quem é africano?

Uma preocupação constante na filosofia africana tem sido a natureza da personalidade e da identidade africanas. Ser africano é, de alguma forma, algo único, qualitativamente diferente de outras formas de ser humano, ou se é humano primeiro e africano (ou alguma outra particularização) depois? O que é a identidade africana -

quem conta como africano e o que significa ser africano? A raça é uma característica necessária e central da africanidade ou é contingente e incidental? Quem pode falar pela África? E, por fim, a filosofia africana pode teorizar outras categorias de identidade, como o feminismo?

Muitos filósofos atribuem o início da filosofia africana no século XX à publicação do livro *La Philosophie Bantu*, do padre Placide Tempels, em 1945. Na verdade, Tempels estava reagindo à crença predominante sobre os africanos, defendida em trabalhos anteriores de antropólogos, como Lucien Lévy-Bruhl, e de sua própria igreja católica, de que os africanos eram incapazes de pensar racionalmente e, portanto, eram menos que humanos. Tempels respondeu argumentando que havia uma filosofia coerente e interessante entre os bantos (mais especificamente, as tribos do interior do Congo, onde ele trabalhou). Seu trabalho foi aclamado por muitos desde o início e inspirou outras obras de filosofia africana, como a do ruandês Alexis Kagame. No entanto, não demorou muito para que os estudiosos africanos reconhecessem a ingenuidade política do trabalho de Tempels e sua tendência a reificar uma visão estática da cultura que não refletia a experiência africana.

Mas, embora o trabalho de Tempels possa ser visto como o ponto de partida para o estudo acadêmico da filosofia africana, as questões de identidade africana começaram muito antes de sua obra. Leopold Sedar Senghor e outros defenderam a negritude, por exemplo, ou a ideia de que a identidade africana era diferente, mas igual à dos europeus, e consistia em razão emocional em vez de abstrata.

E também houve outras propostas sobre a identidade africana depois de Tempels. Por exemplo, muitos pensadores seguiram Tempels ao enfatizar a natureza irredutivelmente comunitária da existência individual africana. Isso geralmente é chamado de *Ubuntu* (*Muntu* = “um ser humano”, *Ntu* = “humano”), e foi descrito, entre outros, por Jahnheinz Jahn (Jahn, 1961) (e defendido em outros termos por John Mbiti). Outros – por exemplo, Kwame Gyekye (1995) – se concentraram na composição da pessoa e nas relações entre as partes, como mente, alma e corpo. Mas a questão da personalidade também assumiu uma forma mais existencial. Alguns autores perguntaram o que significa existir como africano (Mbembe, 2001), e se isso

significa existir fundamentalmente cultural, racial ou de outra forma, em vez de enfocar a composição do eu e sua relação com a comunidade.

Além dessas abordagens metafísicas e existenciais, no entanto, a construção social da identidade também tem recebido alguma atenção, embora menos na África do que na diáspora africana. O papel da cultura na formação da identidade é certamente fundamental e a versão mais discutida da construção da identidade. A raça tem recebido alguma atenção (Appiah, 1992; Eze, 1997), embora menos do que na filosofia afro-estadunidense. As abordagens feministas, embora existam na filosofia africana do século XX, ainda não receberam a atenção que receberam em outras tradições (como a filosofia afro-estadunidense e asiática). E, para muitos filósofos da África subsaariana (diferentemente dos teóricos pós-coloniais, por exemplo), a categoria “africano” permaneceu relativamente pura, ou seja, não foi vista como uma categoria híbrida, mutável ou provisória com outros marcadores de identidade, como outras etnias. Isso sugere que “africano” como categoria está em tensão, como uma categoria de identidade particularizada, mas que ainda não está relativamente pouco disposta a levar a sério outras possíveis particularizações.

Qual é a origem da filosofia africana? Até que ponto a filosofia africana deve envolver o pensamento e a cultura tradicionais para ser verdadeiramente africana?

A questão perene da origem e do fundamento da filosofia africana assume várias formas. Primeiro, é uma questão sobre fontes. Existem textos, e o que conta como um texto? As formas culturais, como provérbios, canções, contos e outras formas de tradição oral contam como filosofia em si mesmas ou são apenas objetos potenciais de análise filosófica? A sabedoria dos sábios conta como filosofia ou essa sabedoria é, na melhor das hipóteses, apenas o objeto da análise filosófica? A filosofia africana é africana porque se baseia na tradição de alguma forma? Para usar outra linha de investigação, se pensarmos na filosofia africana como uma disciplina, de onde vem a disciplinaridade? E qual é a sua justificativa? A filosofia africana é realmente uma forma de antropologia? Será que ela tem mais em comum com a literatura, a religião ou a política do que com a filosofia ocidental?

A primeira pergunta é melhor enquadrada em uma das controvérsias mais fundamentais da filosofia africana, em torno da etnofilosofia. Originalmente um termo cunhado por Paulin Hountondji (1983)¹, referia-se à filosofia que era basicamente a sabedoria compartilhada de um povo. Hountondji usou o termo de forma desdenhosa, para distinguir sua própria abordagem da filosofia em relação à de Marcel Griaule, Placide Tempels, Alexis Kagame, John Mbiti e outros que situavam a filosofia dentro da sabedoria comunitária tradicional. Ele defendia que a filosofia africana era ainda um projeto futuro (ou pelo menos recente) e que se desenvolveria em conjunto e com base no avanço científico.

Houve muitas reações a essa posição. Primeiro, algumas pessoas simplesmente continuaram a acreditar que a filosofia africana era a visão de mundo anônima e acrítica das comunidades, juntamente com sua descrição e análise. Em segundo lugar, outros (Hallen & Sodipo, 1997) usaram a filosofia da linguagem quineana e a fenomenologia para argumentar que havia conteúdo filosófico nas visões de mundo compartilhadas pelos africanos tradicionais e que esse conteúdo era acessível por meio de uma análise minuciosa da linguagem. Em terceiro lugar, alguns tentaram localizar crenças ou afirmações filosóficas específicas na cultura tradicional africana, em contos populares, provérbios, contos de dilema e assim por diante (por exemplo, Kwame Gyekye, Gerald Wanjohi). Em quarto lugar, autores como Claude Sumner argumentaram que a história textual era mais profunda do que parecia e que havia de fato textos filosóficos na África tradicional. Quinto, alguns (Karp & Masol, 2000) sugeriram abordagens híbridas ou mais sofisticadas que se baseavam na visão cultural da etnofilosofia, dando-lhe uma forma mais rigorosa. Em sexto lugar, outros (por exemplo, Odera Oruka) argumentaram que havia uma posição intermediária entre a etnofilosofia e a filosofia acadêmica. Havia uma filosofia na África tradicional que não era simplesmente sabedoria popular (localizada nos sábios), mas muitas vezes exigia a mediação de um filósofo formado para trazê-la à tona. E, sétimo, finalmente, havia um grupo de pessoas que concordava com Hountondji e, portanto, menosprezavam

¹ Esta é uma informação incorreta. O próprio Hountondji afirma que o termo fora antes utilizado por Kwame Nkrumah, na década de 1940, em sua tese inacabada de doutoramento. Conferir: Paulin Hountondji. From the ethnosciences to ethnophilosophy: Kwame Nkrumah's thesis project. **Research in African Literatures**; Bloomington, v. 28, n. 4, p. 112-120, Winter, 1997 (N. da R.).

a sabedoria popular. A filosofia, para eles, era uma análise textual rigorosa e explicitamente crítica, e as visões de mundo tradicionais na África não eram diferentes dos contos populares ocidentais, e não mais filosóficas.

Algumas das respostas a Hountondji foram extensas e elaboradas. A mais notável delas foi o projeto de filosofia da sagacidade de Henry Odera Oruka no Quênia (embora deva ser observado que o trabalho de Oruka foi muito mais do que apenas uma resposta a Hountondji). Originalmente, Oruka queria demonstrar que a filosofia existia na África tradicional e, como tal, queria abordar tanto o pensamento ocidental, que não dava espaço para a filosofia africana e Hountondji, que tendia a desvalorizar as formas tradicionais como filosofia. Oruka entrevistou sábios de grupos tradicionais e os dividiu em dois grupos: sábios populares, que incorporavam a sabedoria da comunidade, e sábios filosóficos, que mantinham uma postura crítica em relação a essa sabedoria. Oruka argumentou que o fato de que ele podia encontrar sábios filósofos significava que tanto o Ocidente quanto Hountondji estavam incorretos e que, de fato, a filosofia existia na África tradicional.

Essa controvérsia nos leva à segunda pergunta, que diz respeito à relação da filosofia africana com as disciplinas. Para muitas pessoas, por exemplo, a filosofia africana é simplesmente o estudo de sistemas de conhecimento e crença e, como tal, é etnografia. Esses sistemas tradicionais foram estudados por antropólogos e etnógrafos de vários tipos antes que os filósofos começassem a abordá-los. Entretanto, a história da antropologia na África durante o século XX tem sido mista. No início do século, escritores como Lucien Lévy-Bruhl tentaram identificar a mente “primitiva” ou “selvagem” e colocá-la em relação ao pensamento europeu mais desenvolvido. Era um vestígio do racismo científico do século XIX, mas persistiu no trabalho de alguns primeiros antropólogos.

Além dos laços de longa data com a etnografia, a filosofia africana tem uma das fronteiras mais porosas com outras disciplinas de qualquer tradição filosófica. Os filósofos que se valem de outras disciplinas, como política, arte, estudos religiosos, linguística e história, parecem ser a regra, e não a exceção. Esses vínculos com disciplinas que se concentram mais na cultura material e nas práticas sugerem que a filosofia africana requer os recursos da própria cultura (tradicional ou não) para que

ela seja uma filosofia “africana”. Mesmo algo tão abstrato como a lógica pode estar enraizado na cultura e, ainda assim, ter implicações filosóficas. A chave, como já sugeri, não está nos objetos de investigação, mas nas perguntas feitas sobre esses objetos.

Como a África pode e se relaciona com o Ocidente, com outras tradições filosóficas, culturais, científicas e religiosas, com os países colonizadores, com sua diáspora?

A filosofia africana parece ser inevitavelmente uma filosofia de conversação e encontro intercultural. No nível mais básico, a conversação é entre diferentes tradições étnicas, linguísticas, culturais e religiosas dentro do continente. Há, em segundo lugar, a conversação contínua entre a filosofia africana e a filosofia europeia, uma conversação que, por algum tempo, fora bastante unilateral. Em terceiro lugar, há a conversação, ou encontro, que ocorreu entre as culturas africanas e outras culturas. Em quarto lugar, há a conversação que resultou da história da escravidão e da imigração, ou seja, as conversações entre a filosofia africana e as filosofias das várias diásporas africanas.

O termo “conversação” parece estranho nesse contexto. A história da escravidão e da exploração pode realmente ser considerada uma conversação? O termo parece muito brando e muito suscetível a sugerir uma troca igualitária. No entanto, uso o termo “conversação” para abranger todas as trocas significativas, desde as mutuamente equitativas e benéficas até as brutais e até genocidas. O termo não tem a intenção de diminuir ou obscurecer a dor extrema e a injustiça que alguns encontros causaram, mas sim sugerir que, mesmo nas circunstâncias mais extremas, os modos de existência se manifestam para todas as partes envolvidas. Mesmo que esses modos não estejam em nossos próprios termos, uma versão de um mundo da vida é disponibilizada. Até mesmo o genocídio exige uma “resposta”, um termo da conversação. Essa é uma das percepções centrais de *On the Postcolony*, de Achille Mbembe (Mbembe, 2001).

O fato de haver colonialismo na África fez com que o maior engajamento intelectual da filosofia africana tenha sido com várias vertentes da filosofia europeia. Muitos acham isso lamentável, desejando que houvesse um diálogo mais rico com

outras tradições mundiais, mas isso ainda não aconteceu. Mesmo entre os filósofos africanos, pouco trabalho tem sido feito sobre o diálogo intercultural, para além dos que se relacionam com o pensamento ocidental (para ser justo, outras tradições mundiais de filosofia também não procuraram particularmente a africana para conversar). No entanto, as formas europeias de filosofia foram frequentemente reproduzidas na África, e não é incomum ver os estilos de filosofia dominantes nas potências coloniais espelhados nas antigas colônias. Isso também se aplica à filosofia religiosa, especialmente as versões católicas da filosofia africana.

A questão da base para a comunicação cultural, especificamente a questão de se existem universais culturais, tem sido muito discutida nos círculos africanos. Kwasi Wiredu (Wiredu, 1996) argumenta que esses universais devem existir, uma vez que existe a comunicação intercultural, e ele fundamenta sua existência nas semelhanças biológicas de todos os humanos. Mas a questão do relacionamento intercultural pode ser considerada historicamente, e não sincronicamente. Cheikh Anta Diop argumenta que, se traçarmos cuidadosamente as linhas de influência no pensamento grego antigo, encontraremos fontes africanas. Essa linha de pensamento foi antecipada de maneira mais conhecida, embora menos rigorosa, pelo estadunidense George James², e posteriormente desenvolvida por Henry Orléans e Martin Bernal. Enquanto Wiredu se esforça para estabelecer a semelhança epistemológica, Diop e outros se esforçam para estabelecer uma dívida epistemológica.

A razão é culturalmente específica? Como a razão e a linguagem estão relacionadas?

Um dos debates mais extensos nessa área foi desencadeado pelo trabalho de Peter Winch e Robin Horton. Winch (1964) defende a posição de que a razão está inextricavelmente ligada à linguagem e à cultura e, portanto (seguindo Wittgenstein), é possível considerar sistemas separados como racionais, mas incomensuráveis. Outros, incluindo Horton (1967), argumentam que há apenas uma realidade, pelo que também só pode haver uma racionalidade. As sociedades que não usam o método científico ocidental moderno são sociedades “fechadas” porque não conseguem

² James era guianense (N. da R.).

imaginar alternativas para suas visões de mundo, e também porque não há distinção real entre palavras e realidade. As palavras não são realidade na sociedade moderna, e Horton argumenta que isso permite que as palavras assumam características explicativas em vez de mágicas. Kwasi Wiredu e D. A. Masolo concordam com o compromisso de Horton com a universalidade da razão, embora ambos argumentem que é um erro comparar a ciência ocidental com o pensamento tradicional africano.

Embora as palavras possam não ser a realidade, a própria linguagem tem sido uma preocupação central na filosofia africana. Isso ocorreu após a “virada linguística” na filosofia analítica do século XX e o foco na linguagem na filosofia continental, e tem sido uma tentativa de identificar alguma característica única da vida africana que seja verdadeiramente africana e verdadeiramente filosófica. Como já foi mencionado, algumas tentativas de localizar a filosofia africana em artefatos da linguagem, como contos, provérbios, enigmas e assim por diante. Outros procuram mais profundamente na linguagem para encontrar conteúdo filosófico. Isso remonta à análise de Alexis Kagame do kinyarwanda e foi feito, de maneira mais sofisticada, no trabalho de Hallen e Sodipo sobre o iorubá.

O que é a realidade fundamental, em um contexto africano?

As questões sobre a natureza da realidade em um contexto africano podem ser abrangentes, mitológicas e cosmológicas, mas também podem ser detalhadas, específicas e analíticas. Um exemplo do primeiro é o trabalho de Marcel Griaule com o ancião dogon Ogotemmêli (Griaule, 1965). Durante trinta e três dias, em 1933, Ogotemmêli descreveu a Griaule um intrincado e ordenado sistema de pensamento estratificado. Cada nível de existência social e metafísica espelha e integra os outros níveis de maneira logicamente rigorosa. O trabalho de Griaule ignora a convenção antropológica da observação participante para dar voz ao que ele vê como o núcleo filosófico do pensamento dogon (um núcleo que, diga-se de passagem, tem uma semelhança tão forte com o pensamento francês contemporâneo, como o de Bergson, quanto com a sabedoria tradicional).

Mas muitos filósofos desconfiam desses grandes sistemas, considerando-os insuficientemente críticos e muito propensos à influência de pesquisadores externos.

Alguns pensadores se concentraram mais em crenças metafísicas específicas que, segundo eles, são exclusivas ou originais da África. Por exemplo, John Mbiti delineou um conceito africano de tempo que difere das versões ocidentais do tempo. Mbiti argumenta que, na África, há uma concepção profunda do passado (*zamani*) e do presente (*sasa*), mas pouca noção sobre o futuro. As pessoas existem imediatamente em *sasa*, enquanto se baseiam em *zamani*, que tem sua própria estrutura e se sobrepõe ao *sasa*. A sobreposição permite que a sociedade considere os vivos, os mortos recentemente e os ancestrais distantes em uma espécie de continuidade. O tempo ocidental, argumenta Mbiti, é mais abstrato. Como em outras tentativas de encontrar uma característica única da existência africana, a abordagem de Mbiti ao tempo foi criticada como simplesmente outra versão da noção de primitivo de Lévy-Bruhl.

Outros tentaram pensar sobre o lugar que a crença em bruxas, espíritos ou ancestrais que partiram pode ocupar na filosofia. Enquanto alguns, como Kwasi Wiredu, rejeitam essas crenças como superstição, outros argumentam que a filosofia deve levar em conta essa importante característica da vida tradicional africana, e não simplesmente rejeitá-la de imediato. Boniface Abanuka (1994), por exemplo, argumenta que os ancestrais formam uma parte central da vida africana, formando a base da moralidade e fornecendo os meios para colocar questões sobre a realidade última. A realidade fundamental, portanto, é uma questão de hermenêutica em vez de metafísica, pois ela não se concentra em saber se os ancestrais são entidades metafísicas, mas sim no que eles significam na existência africana.

A questão das bruxas, espíritos e ancestrais levanta uma questão importante no pensamento africano: há algo substancial que possa ser considerado comum na filosofia africana? Os filósofos africanos, por exemplo, tendem a aceitar ou rejeitar a existência de espíritos ou a existência de Deus? Existe algum ponto de partida comum? De fato, a filosofia africana tende a se definir menos por crenças comuns ou compromissos metafísicos e mais pela questão de como a investigação filosófica pode estar enraizada na experiência e na produção cultural africana. Não é que os filósofos africanos tendem a acreditar em bruxaria, por exemplo, mas sim que a bruxaria continua a ter significado para muitos dentro da cultura africana e, portanto, torna-

se um objeto interessante de investigação filosófica. É um aspecto vivo da cultura e, portanto, uma questão viva.

Como a vida política, social e ética pode (e como deve) ser imaginada na África?

Uma preocupação central da filosofia política africana tem a ver com a existência ou não de uma forma autóctone e única de organização política, especialmente aquelas que são emancipatórias e democráticas. Diversos pensadores, a maioria deles fortemente engajados na política, propuseram sistemas políticos que se baseiam em formas fortes de comunalismo. Kwame Nkrumah, de Gana, por exemplo, propõe o “Consciencismo”, que é uma forma de entender a influência do Ocidente e do Islã por meio das lentes da experiência africana tradicional e, posteriormente, defende uma aliança política e econômica pan-africana como forma de melhorar os interesses comuns enraizados em semelhanças históricas. Julius Nyerere, da Tanzânia, fala de *Ujamaa*, ou “família”, uma forma de socialismo com raízes na cultura tradicional africana. De maneiras diferentes, ambos são tentativas de estabelecer um vínculo entre o comunalismo da África tradicional e entidades políticas de maior escala. Kwasi Wiredu também argumenta que o governo consensual é uma forma nativa da África e está enraizada na estreita relação entre indivíduo e comunidade. Muitas dessas versões de governo estão enraizadas na frase comunalista frequentemente repetida “Eu sou porque nós somos”.

Um segundo problema relacionado à organização política tem a ver com a questão de como o fato da colonização e marginalização da África deve ser abordado. Alguns pensadores (por exemplo, Amílcar Cabral) tentam teorizar a nação moderna na África com vistas às realidades da cultura africana. Alguns, como Frantz Fanon, Albert Memmi e Tsenay Serequeberhan, produziram volumes sobre os efeitos e respostas ao colonialismo. Fanon, em particular, defende a necessidade da violência para superar a brutalidade psicológica do colonialismo (Fanon, 1967).

Vários escritores trabalharam com a ética e, não surpreendentemente, a questão do relacionamento entre o indivíduo e a comunidade tem sido o ponto central de grande parte dos estudos. A maioria seria classificada como ética aplicada

em vez de teoria ética ou metaética, já que a maioria dos trabalhos éticos na filosofia africana tentou explicar ou esquematizar códigos e estruturas éticas específicas, ou aplicou percepções éticas tradicionais a problemas contemporâneos, como a corrupção na sociedade. Esse é um lugar (juntamente com as teorias africanas de personalidade) em que muito tem sido feito para explicar as crenças locais, a fim de descobrir distinções sutis que poderiam contribuir para o vocabulário ético mais amplo.

Qual é a relação entre o pensamento e a prática na África? A filosofia africana pode e deve ser prática?

Uma última questão que recebeu muita atenção de vários pensadores africanos no século XX foi se a filosofia africana é única por causa de sua atenção às questões ou problemas africanos. Vários pensadores sugeriram que o objetivo da filosofia africana é se aprofundar nas formas tradicionais de vida para encontrar soluções para problemas contemporâneos, como questões de governança, organização política e social e ética. Alguns (por exemplo, Kwame Gyekye) viram na África tradicional uma resposta a questões muito específicas, como a corrupção no governo e na sociedade. Outros, como Odera Oruka, defenderam abordagens exclusivas no conhecimento tradicional sobre o meio ambiente. Outros ainda viram na sociedade africana modelos fortes de resolução de conflitos, maturidade social e expressão de vozes individuais ou minoritárias dentro das estruturas tradicionais de governo. Alguns argumentam que o objetivo real da filosofia africana deve ser o de abordar os problemas africanos, embora mesmo aqui uma minoria se oponha, vendo a filosofia como a análise desinteressada de ideias cujas preocupações pragmáticas são irrelevantes.

A relação entre pensamento e prática também tem outro lado. Alguns argumentam, por exemplo, que não existe arte africana porque os objetos tradicionais que poderíamos considerar como arte não atendem à exigência kantiana de que os objetos sirvam apenas a um imperativo estético. Em outras palavras, algo só é arte se tiver um tipo de pureza e for considerado em si mesmo, e não em seu contexto cultural ou social. De acordo com esse critério, um banquinho ou uma máscara

decorada não é verdadeiramente arte porque tem uma função, seja na economia ou no ritual.

Muitos filósofos africanos resistiram a essa redução, argumentando que a definição kantiana abstrata de arte é, na verdade, uma definição cultural. Mas a importância desse exemplo, eu diria, vai além da estética e é, no fim das contas, uma característica central da filosofia africana. Os filósofos africanos querem continuamente argumentar e assumir que ideias e seus lugares (sejam esses lugares fontes, contextos ou aplicações) não podem ser separados. É importante saber de onde vêm as ideias, quem as mantém, em que contexto cultural se desenvolveram, e isso é importante para a filosofia, não apenas para a antropologia ou sociologia do conhecimento.

Perspectivas para o século XXI

Esta lista de questões não foi elaborada para ser exaustiva. Ela apenas dá uma ideia de algumas das principais correntes de pensamento da filosofia africana no século XX. Eu já argumentei que muito esforço foi despendido para solidificar o lugar da filosofia africana no mundo filosófico e que esse impulso, embora importante, não esgota as possibilidades criativas da filosofia africana. Nas próximas décadas, podemos esperar que a filosofia africana amadureça, o que significa que ela encontrará novas conversações (que não sejam principalmente com a filosofia ocidental); ela encontrará maneiras de incluir grupos que atualmente estão sub-representados (especialmente mulheres); ela desenvolverá ainda mais os diálogos entre os próprios acadêmicos, em vez de se concentrar em interpretar a cultura tradicional ou aplicar modos de pensamento ocidentais a questões africanas e incluirá filosofia “localizada” em vez de apenas “espacial” no sentido que descrevi. A filosofia africana representa um importante momento crítico e reflexivo na filosofia mundial e uma contribuição para o mundo da filosofia, ao procurar saber como, nas palavras de Derrida, a filosofia pode honrar suas “dívidas e deveres”.

Referências

Os verbetes marcados com asteriscos são particularmente úteis como introduções.

Abanuka, B. (1994), *A New Essay on African Philosophy*, Nsukka: Spiritan Publications.

Appiah, K. A. (1992), *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*, Oxford: Oxford University Press.

*Bell, R. (2002), *Understanding African Philosophy*, London: Routledge.

*Coetzee P. H., and A. P. J. Roux (eds) (2003), *The African Philosophy Reader*, 2nd ed., London: Routledge.

Eze, E. (1997), *Race and the Enlightenment: A Reader*, Oxford: Blackwell Publishers.

*Eze, E. (1998), *African Philosophy: An Anthology*, Oxford: Blackwell Publishers.

Fanon, F. (1967), *The Wretched of the Earth*, trans. C. Farrington, New York: Grove Press.

Graiule, M. (1965), *Conversations with Ogotemmêli*, London: Oxford University Press for the International African Institute.

Gyekye, K. (1995), *An Essay on African Philosophical Thought*, Philadelphia: Temple University Press.

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

Hallen, B., and J. O. Sodipo (1997), *Knowledge, Belief and Witchcraft: Analytic Experiments in African Philosophy*, Palo Alto: Stanford University Press.

Horton, R. (1967), 'African Traditional Religion and Western Science,' *Africa* 37, (1 and 2): 50-71, 155-87.

Hountondji, P. (1983), *African Philosophy: Myth and Reality*, Bloomington: Indiana University Press.

Jahn, J. (1961), *Muntu: African Culture and the Western World*, New York: Grove Press.

Karp, I. and D. A. Masolo (eds) (2000), *African Philosophy as Cultural Inquiry*, Bloomington: Indiana University Press.

*Masolo, D. A. (1994), *African Philosophy in Search of Identity*, Bloomington: Indiana University Press.

Mbembe, A. (2001), *On the Postcolony*, Berkeley: University of California Press.

Mudimbe, V. Y. (1983), 'African Philosophy as an Ideological Practice: The Case of French-Speaking Africa', in *African Studies Review* 26 (3-4) (Sept./Dec.): 133-54.

Mudimbe, V. Y. (1988), *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge (African Systems of Thought)*, Bloomington: Indiana University Press.

Mudimbe, V. Y. (1994), *The Idea of Africa*, Bloomington: Indiana University Press.

Okere, T. (1983), *African Philosophy: A Historico-Hermeneutical Investigation of the Conditionsof its Possibility*, Lanham: University Press of America.

Serequeberhan, T. (1994), *The Hermeneutics of African Philosophy: Horizon and Discourse*, New York: Routledge.

Tempels, P. (1945), *La Philosophie bantoue*, Elizabethville: Lovania.

Winch, P. (1964), 'Understanding a Primitive Society,' *American Philosophical Quarterly* 1: 307-24.

Wiredu, K. (1996), *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*. Bloomington: Indiana University Press.

*Wiredu, K., W. E. Abraham, A. Irele, and I. A. Menkiti (eds) (2003), *Companion to African Philosophy (Blackwell Companions to Philosophy)*, Oxford: Blackwell Publishers.