

## AS FILOSOFIAS NÃO OCIDENTAIS: A FILOSOFIA AFRICANA E A ONTOLOGIA BANTO SEGUNDO TEMPELS

Felipe Luiz<sup>1</sup>

**Resumo:** O objetivo do presente artigo é incitar a discussão sobre a assim chamada filosofia africana, particularmente a partir dos trabalhos do missionário e etnólogo belga R. P. Placide Tempels, onde ele expõe o que ele chama de filosofia banto, como fruto de seu trabalho evangelizador junto a variadas comunidades no então Congo belga, quando da existência dos impérios coloniais europeus na África — anteriormente, portanto, ao processo de descolonização. Para tanto, discutimos a relação entre filosofia ocidental e não ocidental, a pertinência do termo filosofia para estas produções extraeuropeias, e introduzimos ao debate da filosofia ser entendida enquanto estratégia, a partir de Toynbee, Huntington e Luiz, nos marcos de um pensamento de ascendência pós-estruturalista, fundamentalmente Foucault e suas pesquisas sobre epistemologia política. Após, debatemos as concepções ontológicas e epistemológicas dos bantos, segundo Tempels, discutindo com comentadores. Por fim, elaboramos um debate crítico sobre os alcances da proposta de Tempels e seu papel na constituição de uma filosofia africana.

**Palavras-chave:** R. P. Placide Tempels; ontologia; banto; estratégia; filosofia africana.

**Abstract:** The objective of this paper is to incite the discussion about the so-called African philosophy, particularly from the works of the Belgian missionary and ethnological R. P. Placid, in which he exposes what he calls the Bantu philosophy, as result of his labor within a lot of communities from the old Belgian Congo, in the colonized areas on Africa so, previously of the decolonization process. For that, we discuss the relationship between Western philosophy, the pertinence of the term philosophy for such type of extraeuropean productions, and we introduce the debate of philosophy understood as strategy, departing from Toynbee, Huntington and Luiz, in the frames of a poststruturalist thought, basically Foucault and his researches on political epistemology. After that, we discuss the ontology and epistemology from Bantus, according to Tempels, debating with commentators. In the end, we elaborate a critical discussion about the reach of Tempels proposals and his role in the constitution of the African philosophy.

**Keywords:** R. P. Placid Tempels; ontology; Banto; strategy; African philosophy

---

<sup>1</sup> Bacharel em filosofia pela FFC-UNESP/Marília e mestrando do PPGFIL na mesma instituição. E-mail: gumapoldo51@yahoo.com.br. Currículo Lattes: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4297827D3>

## Introdução

A filosofia africana é, no mínimo, polêmica. Isto porque, de acordo com a tradição, a filosofia teria principiado com os gregos, em uma história já bem conhecida por todos e que não repisaremos. Desta forma, falar em filosofia africana, isto é, em uma tradição filosófica africana, envolveria subverter toda a tradição que nos foi legada, refundando a disciplina filosófica, o que suscita, concomitantemente, problemas históricos e epistemológicos. Afinal, se não Tales, quem teria começado a filosofia? Se não os gregos, qual povo? Alguns autores defensores da filosofia africana apontam que a própria reflexão filosófica teria começado no Egito antigo e que os gregos aprenderam a filosofar com os egípcios. Haveria, assim, na raiz da filosofia, um impulso africano.

Algumas das questões acima arroladas envolvem determinar, por exemplo, como contar a história da filosofia. Haveria novos textos seminais? A escrita hieroglífica deveria ser tomada como a nova pedra de toque dos estudiosos de filosofia antiga? Aos egípcios, e não aos gregos, deveria ser imputada a criação da filosofia? Estas questões não se restringem à filosofia africana. Sabe-se o quanto autores clássicos da filosofia desprezaram os povos africanos e, especialmente, o negro africano; mas a situação não é melhor para os chineses, também minorizados, por exemplo, por Hegel, em suas lições sobre a história da filosofia, malgrado a abundante produção chinesa e bem como sua longa tradição. Os mesmos problemas vão aparecer no que tange às filosofias indígena e indiana, sempre diminuídas pelo *mainstream* filosófico, essencialmente centrado nas produções dos EUA e da Europa.

A argumentação hegeliana (HEGEL, 1983) é de que, nas filosofias orientais, não se teria nunca procedido a uma separação entre homem e natureza, de modo que haveria uma profunda separação entre as tradições, dado que a filosofia ocidental se baseia, precisamente, na separação entre coisas naturais e coisas humanas, marcadas pela *techné* e pelo *nomos* (HEIDEGGER, 1969). Outros autores, como Rivière (1960), apontam, a seu turno, que as filosofias asiáticas nunca se separaram da religião, o que, talvez, não seja verdade (YIH-CHUNG, 1961), mas que dá mostras de como se pensam as filosofias não ocidentais.

Poderíamos acrescentar, a nosso turno, as diferenças que se pode marcar entre algo como a noção de *arché* e a noção de *Tao* ou *ubuntu*, e teríamos uma verdadeira distinção, talvez devido ao fato de que a filosofia no ocidente se estruturou em torno da noção de *arché*

(LUIZ, 2017b), pelo menos até muito recentemente. Já as filosofias de outras matrizes teriam seus próprios conceitos nodais, o que caracterizaria tradições e possibilidades muito esparsas.

Como se vê, as problemáticas envoltas são muitas. Heidegger (1957) propõe que a pista para desvendar o que é a filosofia passa por uma senda genealógica, isto é, revelada pelo nome, que indica sua origem grega, marcando, assim, sua historicidade. Outros autores, como Montoya (2010) vão apontar que a filosofia se caracteriza por outros elementos, como uma certa disposição de espírito, que ela é universal, etc. Trata-se de um debate metodológico importante e, no fundo, de uma questão metodológica, que pode ser aplicada a outras disciplinas, como a sociologia, por exemplo. Este debate pode ser entendido da seguinte maneira: é necessário que se estabeleçam métodos e objetos para caracterizar uma disciplina, ou um tipo específico de análise, uma vez empreendida, basta para caracterizar a existência desta disciplina? Por exemplo, em sociologia, foi necessário Durkheim ou Weber estabelecerem o método e o objeto desta ciência ou, como quer Aron, já em Montesquieu, ou, mesmo, em livros de Aristóteles e Platão, já existia uma reflexão sociológica, marcando, portanto, a existência da disciplina? A questão pode se expandir para, praticamente, qualquer disciplina: economia, física, biologia. Em nossa tradição pessoal, particularmente marcada por leituras de Foucault, com toda a carga de pensadores tributários que advêm, como Bachelard e Canguilhem (MACHADO, 2007), tenderíamos a afirmar que é necessário estabelecer a ciência enquanto tal, marcando as diferenças no âmbito do pensamento, dando às coisas seus nomes, evitando o supremo pecado do historiador, no caso historiador das ciências: o anacronismo.

Esta posição contrasta com a de Tempels, nosso objeto de análise. Para Tempels, a filosofia se caracteriza como um gênero de reflexão, com características próprias; mas, enquanto gênero, certa disposição de espírito, seria encontrada em variados povos ao longo da história, não se restringindo aos europeus. Todo ser humano age; sua ação é baseada em determinadas crenças, e estas possuem uma base filosófica. Se não chamarmos de filosofia, como as chamaremos?

Claro, talvez, como já dito, devêssemos dar às coisas seus nomes e marcar a especificidade da reflexão empreendida. A filosofia então, enquanto pesquisa do ser, guardaria outro caráter, teria relações com a expressão da forma como uma civilização manifesta seus valores mais elevados, sua postura frente a vida. A filosofia seria, então, algo como uma estratégia de apreensão do ser (LUIZ, 2017a), e sua múltiplas aparições, com nomes diferentes, como o japonês *tetsugaku*, indicam não somente uma distinção

denominativa, mas um pertencimento a uma civilização, expressando seu modo de ser, suas concepções, seus valores.

É no sentido de civilizações que alguém como Toynbee (1960) situa a filosofia, pensando em termos de civilização helênica, e pensando a relação do Ocidente com o mundo enquanto defesa de dada civilização contra as demais (TOYNBEE, 1952). Caso estas teses estejam corretas, as produções assim chamadas filosóficas de outras civilizações deveriam receber seu nome devido, marcando assim sua pertença. Não cremos que isto seria uma posição que acentuaria o conflito de civilizações, como quer Huntington (2013); ao contrário, enriquece o vocabulário civilizacional da humanidade e contribui para um mundo multipolar e democrático.

### **O objetivo de Tempels**

Tempels, que adotou o nome Placide como parte de seus encargos enquanto missionário, foi um evangelizador belga, que foi atribuído ao Congo belga, ainda na época dos malfadados impérios coloniais. O objetivo de Tempels com seu livro foi, como se pode ler em muitas passagens, aprimorar a colonização, naquilo que ela considerava como uma incompreensão dos colonizadores referente ao modo de vida e crenças dos colonizados. Tempels pretendia fornecer subsídios que facilitassem a colonização, não dotar os africanos de uma filosofia própria.

Tempels é considerado o criador da *etnofilosofia*, embora autores que o precederam, como Kaoze já tivessem escritos trabalhos sobre o pensamento banto. Seu grande mérito é, contudo, mostrar que os africanos eram capazes de pensamento, algo por vezes negado na história da filosofia, conforme já apontado, e que suas concepções tinham bases teóricas, ainda que ágrafas. Tempels, assim, estimula uma outra visão sobre o africano, o que, em um mundo colonial é de veras importante, marcando assim uma valorização das produções autóctones e de seu legado.

Apropriando-se dos métodos da etnografia, Tempels tem uma escrita clara que desvenda os costumes dos negros em seu meio de vivência, dando espaço para que os próprios negros se manifestem. Na obra, não se fica retido a comentários sobre a filosofia banto, trabalhando também com questões como psicologia e direito, embora todas se baseiem naquilo que Tempels enxergou como a ontologia destes povos.

A recepção de Tempels não pode ser desligada dos intensos debates que ocorriam na África e fora dela sobre a questão negra, debate este que Montoya (2010) apresenta com

elegância e de forma sucinta. Para este autor, enquanto o mundo africano anglófono estava preocupado com questões políticas, os africanos francófonos, centrados no movimento da Negritude, ligavam-se a questões culturais. A obra de Tempels, embora publicado na língua belga, foi traduzido ao francês e, com prefácio de Diop, pode ser entendido no contexto deste movimento. Destarte Tempels teve grande influência na legitimação da filosofia africana, embora existam correntes contrárias, que enveredam por outras sendas, como Towa e Hountondji.

Nossa análise da obra de Tempels se centrará em sua afirmação de que há uma filosofia banto, mas especificamente uma ontologia banto, sua caracterização e seus meandros. Para tanto, analisaremos o próprio texto de Tempels, em tradução francesa, dada nossa estranheza em relação ao idioma flamenco. Foi nessa tradução, publicada pelo editorial *Présence Africaine*, que a obra se tornou famosa e fez carreira. Lançaremos mão também de um comentador, notadamente Montoya (2010), que situa o livro e o coloca no seu meritoso lugar de destaque dentre as obras que principiaram o movimento da filosofia africana.

### **A ontologia banto segundo Tempels**

Para Tempels os bantos, que ele chama de “primitivos, tem uma concepção particular do ser e do universo, o que caracterizaria uma ontologia, a qual determinaria suas práticas religiosas, seus modos de vida, suas instituições, enfim, as crenças dirigentes de seu modo de vida. O estudo desta ontologia, verdadeira *arché* de seu modo de vida, seria importante para todos aqueles que buscam civilizá-los, a fim de que os negros possam constituir uma verdadeira civilização. O pagão seria estável, posto que conseguiu conciliar sua teodicéia e sua ontologia com seu modo de vida, enquanto que o cristão moderno viveria um conflito entre o modo de vida moderno, suas crenças religiosas e sua filosofia. Mesmo os negros mais “evoluídos” tentaram se apropriar de recursos mágicos durante as revoltas de fevereiro de 1944. “Por não ter penetrado a ontologia dos bantos, permanecemos incapazes de lhes oferecer uma doutrina espiritual assimilável e uma síntese intelectual compreensível” (TEMPELS, 1961, p. 19<sup>2</sup>). O evangelizador considera que o fato de se ter tomado o modo de vida do colonizado como estúpido e mal conduziram a chacina do homem que há nos bantos. Aqui, nota-se o caráter da obra de Tempels como uma tal que tenta dignificar os bantos, contrariamente às práticas genocidas dos belgas no Congo, onde Tempels tinha seu sítio.

---

<sup>2</sup> A tradução é nossa, como todas as demais dos trechos de Tempels.

Tempels enxerga o negro como uma alma a salvar, mas com crenças próprias, que devem ser entendidas para possibilitar que se empreenda esta salvação.

Para nosso autor, até hoje os negros foram estudados em termos de animismo, totemismo e magia, mas nunca do ponto de vista dos negros eles mesmos. A abordagem seria sempre exterior, superficial. O pregador Tempels considera que os negros devem ser interrogados em sua própria linguagem e costumes, quando se chegará a conclusão que as respostas dos bantos são invariáveis, posto que há uma ontologia subjacente a estas práticas.

Se hoje os bantos são animistas e totemistas, há em suas crenças a fé em um ser supremo, de modo que seu sistema metafísico permaneceu igual.

Todas estas práticas religiosas, como ademais a concepção jurídica e a organização política da sociedade, formam um todo lógico no pensamento banto. Estas realidades diversas são explicadas e justificadas por eles em virtude de sua solitária e única filosofia, a ontologia banto (TEMPELS, 1961, p. 24)

Tempels adverte que tratará da filosofia banto com um vocabulário filosófico europeu, que só a cobre aproximadamente. Procederá por aproximações entre as linguagens, os comportamentos, as instituições e os costumes dos bantos, objetivando destacar suas idéias fundamentais e constituir um sistema do pensamento banto. Sigamos sua exposição.

De acordo com ele, haveria um *leitmotiv* na filosofia banto: “Este valor supremo é a vida, a força, viver forte ou a força vital” (TEMPELS, 1961, p. 30). Os usos dos bantos, que os europeus consideram estranhos, servem para adquirir força vital, consolidar a vida ou ganhar perenidade nos descendentes. Do mesmo modo, negativamente, tentam se proteger do que diminui a vida. A força vital é objeto de orações, pedidos, magia. Ela não é exclusivamente corporal, mas é totalmente humana, designando a integridade do ser.

O *bwanga* (remédio mágico) reforça a força vital ou o próprio ser. “Isto que nós taxamos de magia, não é senão, a seus olhos, que a implementação das forças naturais situadas à disposição dos homens por Deus, para o fortalecimento da vida humana” (TEMPELS, 1961, p. 30). “Para os bantos, todos os seres do universo possuem sua força vital própria; humano, animal, vegetal ou inanimado. Cada ser é foi dotado por Deus de uma certa força, suscetível de fortalecer a energia vital do ser o mais forte da criação: o homem” (TEMPELS, 1961, p. 31). A felicidade consiste na obtenção desta força vital; a infelicidade em sua diminuição — sendo as feridas e doenças consideradas uma diminuição desta força.

Ressaltando que a metafísica, embora trate de abstrações, toma como objeto a própria realidade, Tempels aponta que a concepção ocidental adotou a filosofia grega e, com ela, uma

concepção estática do ser, tomando a força como algo acessório. Já o pensamento banto dá ênfase ao aspecto dinâmico do ser, como seu elemento necessário. Isto porque força e ser seguem ligados em sua própria definição segundo os bantos: “o ser é este que possui a força” (TEMPELS, 1961, p. 35), ou, mesmo, “o ser é a força” (TEMPELS, 1961, p. 35), porque a força não é um acidente do ser. “Para ele [o banto] a força vital, é o ser ele mesmo tal qual ele é, na sua totalidade real, atualmente realizado e atualmente capaz de uma realização mais intensa” (TEMPELS, 1961, p. 35). Conforme esta força se realiza, o próprio ser se realiza, de modo que as alterações distintas são as intensidades ontológicas do próprio ser. Onde os ocidentais vêem ser, os bantos vêem força, diferindo estas por sua essência ou natureza, os distintos seres exprimindo esta força em termos concretos.

Isto não quer dizer que o universo seja permeado por uma força universal, como mana. Entre as forças, eles reconhecem a unidade, o indivíduo, entendido como força individual. Por isso, não há sentido para eles a divisão bem e mal enquanto forças universais. Nos seres visíveis, os bantos distinguem o percebido pelos sentidos e a coisa mesma, quer dizer, a força através da qual a coisa é o que ela é. No homem eles não fazem a distinção entre corpo e alma. “Eles distinguem no homem o corpo, a sombra, o sopro (sinal aparente da vida) e o homem ele mesmo” (TEMPELS, 1961, p. 38), que é o que subsiste após a morte, o que eles chamam de *mntu*, o que indica a pessoa. Deus é um grande *mntu*. Já os *bintu* são as coisas não vivas, não dotadas de vida superior.

Para nós, o homem se desenvolve, mas a natureza humana fica como é. Os bantos têm uma concepção dinâmica; quando alguém se desenvolve, se torna mais forte, seu ser mesmo se torna mais forte, porque o ser é força. Para eles, a criação ou aniquilação do ser é um atributo exclusivamente divino. Uma força pode atrapalhar ou mesmo anular a outra, mas a força anulada não cessa de existir — só deus pode fazê-lo.

Para os bantos não existem substâncias independentes, como a escolástica pensava. As coisas (forças) guardam entre si uma ligação ontológica. Uma força reforça ou “desforça” outra força, em uma ação causal metafísica. O conhecimento da ação recíproca dessas forças constitui, segundo Tempels, uma filosofia; a observação da ação e aplicação dessas forças constitui a ciência natural banto. Os ocidentais chamam essa interação de forças de magia; mas, aos olhos dos bantos, não se trata de nada sobrenatural: as forças foram postas e dispostas por Deus à disposição dos homens:

(...) os seres-força do universo não constituem uma multitude de forças independentes justapostas. De ser a ser, todas as criaturas se encontram em relação, seguindo as leis e uma hierarquia (...) Nada se move neste universo

de forças sem influenciar outras forças por seu movimento. O mundo das forças se sustêm como uma teia de aranha, onde não se pode fazer vibrar um fio sem sacudir todas as malhas (TEMPELS, 1961, p. 41)

Há uma hierarquia dos seres entre os bantos. No mais alto posto está o Criador, que dá subsistência às outras forças, posto que faz crescer a força. Após, há os arquipatriarcas dos homens, fundadores dos clãs, que, por estarem próximos a Deus, exercem sua influência entre os vivos; não são considerados humanos, mas *ba-vidye*, seres espiritualizados. Depois destes, vêm os primeiros pais, os defuntos, que são a corrente que comunica diretamente com deus. Os vivos vêm depois, caracterizados por seu ser mesmo, *c'est-à-dire*, sua força. O chefe reforça as vidas inferiores, é o elo com os antepassados, logo, com Deus — é o mestre, o rei, fonte da vida intensa. Após as forças humanas, vêm as forças animais, vegetais e minerais, também hierarquizadas. Pode ocorrer analogias entre um grupo humano e um vegetal, por exemplo, podendo ocupar em hierarquias distintas, papéis diferentes ou similares. As forças inferiores (animais, plantas, minerais) têm como único fito aumentar a força vital dos homens, de modo que todas as forças são consideradas em relação às forças viventes dos homens. O branco, por seu domínio técnico, foi incorporado ao sistema banto como uma força vital superior, posto que as aplicações de força dos negros contra eles parece sem efeito.

Os bantos crêem que os defuntos adquiriram um conhecimento superior das forças vitais, de modo que a morte (diminuição ontológica) lhes parece menos grave. “Isto que os defuntos puderam adquirir, no que tange aos conhecimentos aprofundados das forças vitais e naturais, não pode servir se não para fortalecer a vida do homem vivente sobre a terra” (TEMPELS, 1961, p. 44)

Um defunto que não pode mais se comunicar com os vivos está perfeitamente morto, o que é a pior coisa que pode ocorrer a um defunto.

Há, portanto, uma hierarquia ontológica na teoria de forças os bantos. A relação entre as forças segue uma racionalidade própria segundo leis: 1ª lei: “O homem (vivente ou defunto) pode diretamente fortalecer ou diminuir um outro homem em seu ser” (TEMPELS, 1961, p. 46); essa relação é possível de homem a homem, e é necessária entre progenitor e progênie. 2ª lei: “a força vital humana pode influenciar diretamente no ser mesmo dos seres-inferiores” (TEMPELS, 1961, p. 46). 3ª lei:

um ser racional pode influenciar indiretamente um outro ser racional em agindo sobre uma força inferior (animal, vegetal ou mineral), pelo interpretação da qual ele atingirá o ser racional. Esta influência terá igualmente o caráter de ação necessária, salvo se o paciente é intimamente mais forte, ou se encontra fortificado por uma influência de terceiros, ou se

preserva através do recurso à forças inferiores que ultrapassam aquelas que usam o adversário” (idem, p. 46)

Uma força inferior não exerce influência sobre outra superior. Alguns seres inanimados exercem, contudo, influência sobre o homem; isto porque podem ser habitat de um espírito (grandes árvores, cataratas, etc.), de modo que é um ser superior que exerce sua influência sobre os viventes, mas indiretamente.

Esta é, em linhas gerais, a ontologia dos bantos. Portanto, trata-se de um pensamento dinâmico, onde os seres estão interrelacionados e exercem, entre si influência, presidida pela influência dos ancestrais e de deus. Vimos que, nesta cadeia de influência, pode-se diminuir ou majorar a influência de outrem através, por exemplo, dos *bwanga*. Vejamos agora um pouco sobre o conhecimento dos bantos desta cadeia de forças e o que constituiria sua sabedoria.

### **A epistemologia dos bantos e o conhecimento das forças ontológicas**

Segundo Tempels, o verdadeiro conhecimento para os bantos é aquele ontológico. Por isso, deus é o conhecimento supremo, posto que ele conhece a natureza e a hierarquia de todos os seres. A própria faculdade de conhecer, que é uma força, foi dada por Deus ao homem, permitindo que este conheça, enquanto Deus ele mesmo é o conhecedor em última instância. “O verdadeiro conhecimento, a sabedoria humana será, pois, igualmente metafísica; ela será a inteligência das forças, de sua hierarquia, sua coesão, de seu crescimento e de sua interação” (TEMPELS, 1961, p. 50). Também a sabedoria humana é dependente da sabedoria dos primevos. A sabedoria não é habilidades engenhosas, mas o conhecimento ontológico da natureza dos seres. Neste sentido, os jovens dependem dos anciões para saber.

A filosofia das forças explica toda a vida dos bantos. Quem a ignora é tratado como *bidima*, ou subumano. “Esta sabedoria universal é aceita por todos; ela não é mais submissa à crítica, ela vale, em seus princípios gerais, como verdade irrefragável” (TEMPELS, 1961, p. 51). Para os bantos, sua sabedoria foi dada ao mesmo tempo em que sua força vital por seus ancestrais; por isto, ela não é posta em dúvida, visto que seus fundamentos repousam, em última instância, em deus. Mas ela se funda em evidências externas — a autoridade dos ancestrais. Ao mesmo tempo, repousa sobre uma evidência interna, a experiência da natureza. Assim, trata-se de uma criteriologia racional.

Tempels defende esta sabedoria banto, afirmando que as bases da ciência e da filosofia são distintos, daquela a experiência, desta a meditação espiritual.

A concepção geral que podemos ter dos seres e o conhecimento que podemos ter das qualidades particulares de cada ser são coisas distintas. Não advém da filosofia propriamente dita a definição de um ser particular em descrevendo sua essência específica, sua energia, suas faculdades, suas influências e suas propriedades. Isto nos informa no domínio das ciências naturais” (TEMPELS, 1961, p. 54).

As concepções bantas variam de tribo para outra, mas estão calcadas sobre uma base ontológica comum. Conhece-se a natureza dos seres próprios, posto que há a aparência exterior e força vital invisível, de forma condensada em um centro vital, que é denominado *kijimba*. Assim, o *kijimba* do crocodilo está em seus olhos de emboscada. Destarte o negro caçador tenta se apoderar da força vital dos animais para caçar ou pescar. Há um conflito de forças e influências vitais, e saber se aproveitar deste conflito é o que no ocidente se chama “magia”.

Há leis das forças vitais. Por exemplo, uma força age por similitude ou por concordância, de modo que se deve buscar concordar com a força do leão ou do crocodilo para caçar. “Uma outra lei quer que o ser vivente exerce uma influência vital sobre tudo aquilo que lhe é subordinado, sobre tudo aquilo que lhe pertence” (TEMPELS, 1961, p. 56), o que os etnólogos chamam de magia por contato ou simpatia, mas, em fato, trata-se da força vital do proprietário. Outra lei permite aos bantos reconhecer as influências vitais, por meio de gestos ou das palavras, tornando-se patente a influência de uma pessoa sobre a outra — é o que se chama magia do desejo expresso ou de imitação.

Estes três princípios (talvez se encontrem outros) fixam as regras da pesquisa e do conhecimento das forças concretas e das influências vitais que emanam dos objetos particulares. Estas são de algum modo as leis do conhecimento das ciências naturais entre os bantos; são os critérios, não as causas (TEMPELS, 1961, p. 56-57)

Há assim um domínio invariável e um campo onde as coisas podem se alterar, onde se aproxima e se supõe. Para saber por que um homem caiu doente e como recuperá-lo, é mister recorrer a adeptos de conhecimentos especiais.

De acordo com Tempels, é natural aquele conhecimento que o homem pode adquirir através do uso corriqueiro de suas faculdades. O conhecimento “sobrenatural” (*préternaturelle*) ultrapassa as habilidades humanas, mas não aquelas de um ser superior. O conhecimento do ser-força, de suas influências, o conhecimento particular de uma coisa concreta — tudo isso pertence ao domínio do conhecimento natural. Somente em alguns casos de intervenção de um ser superior é o que se poderia falar de um conhecimento sobrenatural.

O *kilumbu* ou *nganga*, ou seja, o homem dotado de uma visão mais ampla, capaz de dirigir as forças; este homem ou é tomado pela influência vital de um ancestral ou espírito ou foi iniciado por outrem. Todo homem pode ser influenciado por outro mais sábio, segundo a ontologia banto. O homem tomado resta em transe quando o espírito ou *vidyi* o possui, adquirindo força superior para dirigir as demais forças. Um *nganga* não dá força ou ciência a seu aprendiz, apenas lhe ensina como manejar essas forças. É na cerimônia de iniciação que o aprendiz receberá seu poder. Nesta cerimônia, o neófito perde consciência, entra em transe, e, quando acorda, terá morrido de sua vida passada e renascido para uma nova, com força vital superior, posto que nem todos os neófitos conseguem se tornar adeptos. Esta intervenção não é vista como sobrenatural, mas como natural, decorrente da organização do mundo (a intervenção dos mortos sobre os vivos).

Já se disse que os negros são metade racionais e metade mágicos. Elaboram armas e armadilhas racionalmente, mas as utilizam em um sentido mágico. Em fato, sempre de acordo com Tempels, a ontologia das forças se aplica a todos os ramos, posto que os bantos distinguem, por exemplo, entre a habilidade de fazer uma arma e seu bom uso, para o qual devem acorrer os bons espíritos e as forças.

Não há entre eles um domínio reservado à criteriologia da filosofia das forças, ao lado de um domínio onde jogam os raciocínios de uma filosofia crítica racional. A filosofia das forças penetra o conjunto de seus conhecimentos, não possuindo eles outras concepções de mundo; é sua filosofia que orienta todos os seus atos e suas abstenções, e todo o comportamento conscientemente humano é condicionado pela sua ciência do ser como força” (idem, p. 61).

### **Considerações finais**

O trabalho de Tempels se esforça por dotar o negro de uma positividade, como afirma Montoya (2010), mas sempre nos marcos colonizatórios. Assim, no final do livro, após expor ademais da ontologia e da epistemologia banto, sua ética (e seu sistema judiciário) e sua psicologia, Tempels mostra que sua visão é, sobretudo, pedagógica: conhecer melhor o negro para evangelizá-lo. Se Tempels intenta que os negros constituam uma civilização, esta deve ser cristã, não, no fim das contas, banto. É para que o colonizador consiga colonizar melhor que ele escreveu seu livro, não visando, portanto, o próprio negro, embora Diop afirme, no prefácio, que todo negro deveria ler esta obra. Sob o signo da colonização, é natural que a obra tenha despertado críticas no seio da comunidade negra internacional, e que filósofos

negros a rechacem. Além disso, pelo fato dela recolher uma tradição oral, outras críticas podem ser encetadas.

Conforme dito, contudo, Tempels quis se valer dos métodos da etnologia, objetivando ser o mais atento possível às vicissitudes do pensamento banto. Se a obra despertou tantas paixões, por outro tem o mérito de, em um momento onde ainda havia impérios coloniais, e a inferioridade do negro espreitava como um fantasma o imaginário europeu, dotar-lhes de humanidade e capazes de um pensamento, como vimos, racional, igualando filosofia ocidental e filosofia banto.

Se hoje é inegável que haja uma produção africana, se não de filosofia, mas de um pensamento próximo a esse, conforme discutimos, Montoya (2010) nos informa o quanto as produções engatinhavam naquele momento. Não à toa, quando da fundação do editorial *Présence africaine*, o livro de Tempels foi o primeiro a ser escolhido para publicação. É que nos convida a refletir sobre os limites da filosofia, alargando-o. Em parte graças a Tempels, se houver, um dia, uma razão universal, que inclua todos os povos do mundo, o pensamento banto deve constar em suas fileiras como integrante da aventura humana do conhecimento.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARON, R.. *As etapas do pensamento sociológico*, SP: Martins Fontes, 2002

HEGEL, G.W.F. *Introdução à história da filosofia*, SP: Hemus, 1983

HEIDEGGER, M.. *Introdução à Metafísica*, 2ª edição, s/l: Tempo Brasileiro, 1969,

\_\_\_\_\_. *Qu'est-ce que ce — la philosophie*, Paris: Gallimard, 1957

HUNTINGTON, S. Clash of civilizations?, *Foreign Affairs*, July, 2013, p. 3-27

LUIZ, F. Filosofia como estratégia, *Diaphonia*, Toledo, v. 3, n. 2., 2017<sup>a</sup>, p. 159-165

\_\_\_\_\_. O nascimento da estratégia: notas para uma interpretação da emergência da filosofia, *Ágora filosófica*, Recife, Ano 17, vol 1, n. 1 jan/jun. 2017b, p. 46-62

MACHADO, R. *Foucault: a ciência e o saber*, RJ: Zahar, 2007

MONTOYA, F. S. *Introducción a la filosofía africana. Un pensamiento desde el cogito de la supervivencia*, Tenerife: Idea, 2010

RIVIÈRE, J. *El pensamiento filosófico en Asia*, Madrid: Gredos, 1960

TEMPELS, R.P.P. *La philosophie bantoue*, Paris: Présence africaine, 1961

TOYNBEE, A. *Helenismo — história de uma civilização*, RJ: Zahar Editores, 1960

\_\_\_\_\_. *The world and the West*, London: Oxford University Press, 1952

YIH-CHUNG, C. *La philosophie chinoise*, Paris: PUF, 1961