

O CONCEITO DE LIBERDADE VISTO NA PERSPECTIVA DA FILOSOFIA AFRICANA

THE CONCEPT OF FREEDOM SEEN FROM THE PERSPECTIVE OF AFRICAN PHILOSOPHY

Francisco Antonio de Vasconcelos¹
Thaciele Alves Maciel dos Santos²

Resumo: O presente artigo, voltando-se para a filosofia desenvolvida no continente africano, foca no seguinte problema: quais são os elementos centrais, norteadores das discussões realizadas pelos filósofos africanos, na tentativa de definirem o que a liberdade efetivamente é? Primeiro, a busca da elaboração conceitual da liberdade pela filosofia africana aponta para a ideia de que a liberdade é um exercício constante, voltado ao tornar-se livre. Em segundo lugar, tal certeza conduz a uma antropologia que se baseia em duas características principais: a *humanidade* é universal, portanto, ninguém é menos ou mais humano do que o africano; a *humanidade* implica em liberdade. Daí, aparece o papel da filosofia para a construção do homem livre. Por último, a tarefa libertária da África para o pensamento filosófico africano exige considerar o passado e o presente do referido continente. Conclui-se que a relação entre a África e a sua liberdade ocorre por intermédio de uma abordagem ontológica.

Palavras-chave: Liberdade. África. Conhecimento filosófico. Papel da Filosofia.

Abstract: This paper, turning to the philosophy developed on the African continent, focuses on the following problem: What are the central elements, guiding the discussions carried out by African philosophers, in an attempt to define what freedom actually is? First, the search for the conceptual elaboration of freedom by African philosophy points to the idea that freedom is a constant exercise, aimed at becoming free. Secondly, such certainty leads to an anthropology, which is based on two main characteristics: *Humanity* is universal, therefore, no one is less or more human than the African; *humanity* implies freedom. Hence, the role of philosophy for the construction of the free man appears: Finally, the libertarian task of Africa for African philosophical thought requires considering the past and present of that continent. It is concluded that the relationship between Africa and its freedom occurs through an ontological approach.

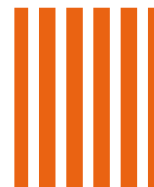
Keywords: Freedom. Africa. Philosophical knowledge. Role of Philosophy.

1. Considerações iniciais

Compreender o que é o homem representa um dos objetos de interesse, por excelência, do pensamento filosófico. Nesse sentido, alguns temas são centrais. Dentre eles, está a liberdade, um

¹ Orientador: Prof. Adjunto IV da Universidade Estadual do Piauí (UESPI); tem Graduação e Mestrado em Filosofia, Doutorado em Educação e Pós-Doutorado em Ciências da Religião; desenvolve as seguintes linhas de pesquisa: Religião e Política; Habermas e Educação; Filosofia Africana.

² Bolsista PIBIC/UESPI: discente do oitavo período do curso de Licenciatura Plena em Pedagogia, na Universidade Estadual do Piauí (UESPI).



dos assuntos mais antigos do pensamento filosófico. Ao longo da história da filosofia, os mais variados teóricos dedicaram parte de seus esforços intelectuais para tentar entendê-la. De fato, quanto mais sabemos sobre ela, melhor se torna a nossa compreensão a respeito do que, afinal, somos nós.

A respeito da visão elaborada pela filosofia ocidental sobre a liberdade, é notório que existe uma vastíssima literatura facilmente acessível aos brasileiros. Entretanto, a mesma coisa não se pode dizer sobre a abordagem feita pelos filósofos africanos entorno desse mesmo tema, pois, infelizmente, nisto, a experiência brasileira é de quase completa ignorância, por isso, o objetivo da pesquisa proposta, aqui, é compreender os debates promovidos pela filosofia africana, no que se refere à elaboração do conceito de liberdade.

2. A liberdade no pensamento filosófico africano

Neste trabalho, nós nos propomos a investigar o seguinte problema: quais são os elementos centrais, que oferecem um Norte para as discussões dos filósofos africanos, na tentativa de definirem o que significa a liberdade efetivamente?

Com o intuito de responder a esta questão, nós destacamos três pontos que merecem ser olhados com atenção:

a) O conceito de liberdade na filosofia da África:

No texto de Ndèye Awa Diouf, intitulado *La philosophie africaine comme expérience de la liberté chez Ebénézer Njoh-Mouelle* (2019) [Filosofia africana como experiência de liberdade em Ebénézer Njoh-Mouelle], a autora senegalesa aponta que o filósofo Njoh-Mouelle faz uma distinção importante entre *liberdade* e *libertação*. De acordo com o pensador camaronês, liberdade é ação permanente, porque nunca foi adquirida, mas parte de um processo de conquista perpétua. Para tornar-se livre, a pessoa necessita buscar a liberdade o tempo inteiro. O esforço de libertação do homem é ação. Em outras palavras: liberdade não é um passo a ser dado, um estado, mas o esforço que leva à libertação. Não é um fim, mas uma busca perpétua, infinitamente renovada em ação. Ser livre não pode se resumir em uma palavra, mas se manifesta em cada ato que realizamos, agindo de forma autônoma e onde ganhamos em humanidade (DIOUF, 2019).

Referindo-se ao trabalho do franciscano belga Placide Tempels sobre a existência de um pensamento filosófico entre os povos bantu³, publicado em francês, no ano de 1945, a autora comenta:

De fato, sua recepção inaugura uma cisão na intelectualidade africana. Se para alguns as teses de Tempels constituem uma oportunidade para reivindicar uma dignidade humana para o africano, outros consideram que filosofar na África deve ser uma experiência de liberdade (DIOUF, 2019, p. 1).

De acordo com a escritora, para Njoh-Mouelle, um aspecto fundamental da liberdade é “a atividade de transformar o real, a informação do real, isto é, a inserção da forma ou ideia no real e que é, propriamente, a atividade criadora” (NJOH-MOUELLE, 1998, p. 19). Para o referido intelectual, a filosofia é um tipo de conhecimento ligado estreitamente à realidade em sua concretude. Sob esta vinculação, devem ser compreendidos os serviços da filosofia prestados à liberdade, em África (DIOUF, 2019).

O artigo *A Philosophical Evaluation of the Concept of African Freedom* (2013) [Uma avaliação filosófica do conceito de liberdade africana] do filósofo nigeriano Godwin Okaneme (professor na Universidade de Abuja). Neste seu texto, o autor chama a atenção do leitor para a importância da liberdade. Em suas palavras:

A liberdade é um conceito-chave nos assuntos universais. É tão importante nos assuntos humanos que indivíduos, países e até continentes não podem viver sem ele. O termo liberdade é altamente subjetivo, pois seu significado pode diferir de um indivíduo para outro. Aplica-se, igualmente, a países e continentes. Este fator, entretanto, não reduz de forma alguma a importância filosófica do conceito de liberdade e seu papel crítico nos assuntos humanos (OKANEME, 2013, p. 161).

De fato, trata-se de um conceito sem sombras de dúvidas muitíssimo importante, entretanto, bastante difícil de definir. “O próprio conceito de liberdade é um conceito nebuloso”. Se, por um lado, repetidas vezes é encarado como um conceito abstrato, por outro lado, amiúde também “é visto como uma práxis sociopolítica” (OKOLO, 1988 *apud* OKANEME, 2013, p. 162).

De acordo com a perspectiva de Ramose (2011), para quem a liberdade é contemporânea à existência humana, não se trata de um conceito vazio, vago, desconectado de nossa existência concreta. Bem ao contrário disso, ela “está enraizada na ontologia de um ser humano corporificado.

³ Escrito em flamengo, no ano de 1944.

É a realidade vivida concreta do ser humano, em uma complexa teia de relacionamentos, para permanecer vivo nas condições de vida que se desdobram e mudam incessantemente” (RAMOSE, 2011 *apud* OKANEME, 2013, p. 162).

Vale, nessa altura de nossa discussão, chamar a atenção para um aspecto que marca a diferença entre como a liberdade é compreendida pelos africanos e pelos ocidentais (estes, enquanto filhos da modernidade⁴). Os primeiros compreendem a liberdade de um ponto de vista comunalista, já os europeus a concebem sob uma ótica individualista (DUKOR, 2010 *apud* OKANEME, 2013).

A liberdade africana está profundamente consagrada em nossos esforços comunalistas. As comunidades africanas são fortemente formadas a partir de uma perspectiva comum típica. O bem-estar e a prosperidade da comunidade é de extrema importância para o indivíduo no contexto africano e, na maioria dos casos, o indivíduo subjuga seu conforto para o conforto da comunidade. Isso é posto na suposição de que, se a comunidade estiver confortável, então os cidadãos dessa comunidade também devem se sentir confortáveis. Isso geralmente é um fluxo natural. Quando há tumulto na comunidade, a paz dos seus cidadãos é comprometida (OKANEME, 2013, p. 163).

Este modo de lidar com o assunto, se atendo menos aos seus próprios interesses, subordinando-os àqueles do corpo social do qual se faz parte, acaba por condicionar a liberdade do indivíduo à dinâmica da vida comunal olhada em seu conjunto. Trata-se, aqui, de uma perspectiva efetivamente ontológica, pois, sem a comunidade, não faz nenhum sentido falar de indivíduo. Tal assertiva nos permite fazer o seguinte questionamento: A África é realmente livre? Estamos nos referindo a uma indagação, deveras importante, que nos é colocada por Okaneme, todavia, certamente pela própria natureza da matéria, não haverá resposta simples para ela.

Sempre que esta questão muito crítica é levantada, muitos patriotas e estudiosos africanos são rápidos em responder no afirmativo. Embora esses patriotas e estudiosos devam ser elogiados por seu patriotismo puro, a verdade que nos encara de frente é que a África, como continente, não é completamente livre. A África que nos dizem da perspectiva histórica é o berço da civilização mundial. Infelizmente para o continente africano, as coisas deram tão errado que, apesar de seus numerosos recursos naturais e humanos, ela continuou a lutar para encontrar seus pés entre outros continentes do mundo em questões sociais, econômicas e políticas. A pobreza continua a ser um desafio endêmico, no continente, e muitos

⁴ Nem o Dukor (2010) nem o Okaneme (2013) atentam para o fato de que, no Ocidente, foi a Modernidade quem superdimensionou o ser humano em seus aspectos de indivíduo.

países da África são bastante pobres e dependem, fortemente, de subsídios e ajudas de nações ocidentais para sobreviverem. Isso certamente não pode ser um sinal de liberdade, ao menos do ponto de vista crítico e objetivo (OKANEME, 2013, p. 163).

Muitas são as crises que atormentam o continente africano, em nossos dias. Uma de suas consequências (para nos limitarmos apenas em um exemplo, mas com diversas ramificações) é a situação de instabilidade política vivenciada, atualmente, por países como Mali (golpe de Estado)⁵, Guiné-Bissau (golpe de Estado), Burkina Faso (golpe de Estado), Chade (em 2021, o ditador Idriss Déby, no poder desde 1990, morre dias depois de ter sido reeleito, então, o seu filho dá um golpe de Estado), Ruanda (em guerra com a República Democrática do Congo, cujo cessar-fogo foi acordado, dias atrás, em 6 de julho de 2022) e a citada RD Congo (Atualmente, vivenciando uma série de confrontos bélicos, expressão de um passado difícil)⁶.

⁵ A situação se apresenta bastante difícil, desde 2012, com a eclosão da rebelião tuaregue (2012-2013), um conflito separatista liderado pelo Movimento Nacional de Libertação do Azauade. Os confrontos levaram a um golpe de Estado que depôs o presidente Amadou Touré e à Guerra do Mali, que perdura até hoje. No início de 2013, a ONU pôs em marcha a Operação Serval, liderada pela França, cujo objetivo era frear a expansão territorial dos tuaregues e rebeldes islâmicos (havia suspeita de que eles estivessem ligados à Al-Qaeda) que, nesta altura, já contavam com o apoio do Boko Haram (de origem nigeriana). Em 2014, a Operação Serval teve o seu fim decretado pela ONU. Então, no mesmo ano, a França inaugurou a Operação Barkhane (a ação contava com países parceiros, europeus e africanos). Com o tempo, as relações entre Paris e Bamaco se agudizaram. Em 2022, a França anunciou a retirada de suas tropas do território maliano, de modo coordenado. Em agosto 2020, O Cel. Assimi Goïta deu um golpe de Estado, derrubou do cargo o presidente Ibrahim Keita e assumiu o poder; em maio de 2021, ele deu um golpe dentro do golpe; em janeiro de 2022, o terceiro golpe foi anunciado, isto é, decretou que ficará no poder até 2026.

⁶ O conflito entre a RDC e os seus vizinhos Uganda e Ruanda é antigo. Nos últimos anos, infelizmente, a situação se agravou. No ano de 2021, o Movimento 23 de Março (M23), fundado em 2012, se reagrupou e passou a atuar com muita força, na província congoleza do Quivu do Norte, que faz fronteira com Uganda e Ruanda, e possui mais de 60% das reservas mundiais do cobiçadíssimo coltan. Para se ter uma ideia de como a situação é complexa, dias atrás (julho de 2022), a Rússia prometeu dar apoio ao governo congolês contra o M23. A disputa pelo controle do país é um capítulo à parte, na história política da RDC pós-colonial. Observar os seus movimentos ajuda a compreender melhor o que está acontecendo, agora, por lá. Em 2016, deveria ter ocorrido as eleições presidenciais, porém, elas foram adiadas pelo então presidente Joseph Kabila, no comando desde janeiro de 2001, após o assassinato de seu pai, Laurent-Désiré Kabila. Depois de sucessivos adiamentos, elas foram realizadas, em dezembro de 2018, sob muita tensão. O comitê que acompanhava o pleito, apontou 52 irregularidades nos centros de contagens fiscalizados. Com a derrota de Kabila, Félix Antoine Tshisekedi assumiu o poder, em 09 de janeiro de 2019, e permanece no cargo até hoje. Apesar de tudo, a ascensão de Tshisekedi à Presidência é muito significativa para a história política da RDC, pois, essa subida ao poder central significa a primeira vez que, desde a independência do país, o povo experimentou uma transição, pelo voto, de seu mandatário maior (Em 2006, houve eleições presidenciais – bastante controversas – que mantiveram Joseph Kabila no cargo, tendo assumido a primeira vez mediante golpe de Estado). Infelizmente, o histórico da sucessão de poder presidencial, no Congo, é profundamente traumático. Vejamos: Em 1960, a independência foi conquistada. No comando do país, estavam três jovens: Kasa-Vubu (Presidente), Patrice Lumumba (Primeiro Ministro) e Mobutu (Secretário Geral). Deles, o que tinha mais força para decidir os rumos do Congo era Patrice Lumumba. Um complô envolvendo a Bélgica, os Estados Unidos e autoridades congolezas (Kasa-Vubu e Mobutu), em 1961, pôe fim à vida de Lumumba. Foi uma morte trágica, covarde e, absurdamente, violenta. Este episódio mudou os rumos da história do povo congolês. Desde então, o comando do país esteve sob os seguintes nomes: Joseph Kasa-Vubu (continuou presidente até 1965); Mobutu Sese Seko (assumiu a Presidência através de um golpe de Estado, mantendo-se no poder de 1965-1997); Laurent-Désiré Kabila (assumiu o controle por meio de um

Em nossos dias, o continente africano é desafiado a superar os desafios que obstaculizam o seu desenvolvimento (econômico, social, tecnológico etc.). No fundo, trata-se da África buscar a sua autorrealização. Nesse sentido, no radar, encontra-se também o desafio de se tornar uma região industrializada “o que lhe permitiria alcançar prosperidade econômica para seus povos e garantir que seus encontros com outras sociedades sejam de parceria genuína, e não de dependência e exploração” (OLADIPO, 2007 *apud* OKANEME, 2013, p. 163).

Além do mais, não se deve perder de vista o fato do continente africano ser uma espécie de *homebase* para todos os afrodescendentes espalhados pelo mundo. Sob esta perspectiva, tem-se que “falar sobre a condição africana, a incapacidade ou impotência do homem negro, na África, diz muito também a respeito da razão ou razões da impotência, das condições de explorados e exploráveis em que se encontram os negros, na diáspora” (OKANEME, 2013, p. 163).

A amarga experiência da escravidão à qual foi submetida uma quantidade tão expressiva de pessoas, filhos e filhas da África, num processo que perdurou por séculos, uniu profundamente a sua história àquela dos continentes americano e europeu. Este, perdendo suas colônias nas Américas, no final do século XIX, torna-se colonizador do continente africano. No período pós-colonial, entretanto, a África passa a experimentar uma crise de identidade (OKANEME, 2013).

Todo projeto colonial envolve um contato entre duas culturas, nas quais uma estabelece um controle e aplica pressão sobre a outra, com o efeito de que a primeira procura mudar em algum grau o modo de vida da última. Mas, porque a cultura é a totalidade do modo de vida de um povo, o enorme impacto do colonialismo que consiste na “mudança dirigida” não pode ser superestimado (ORAEBUNAM, 2006 *apud* OKANEME, 2013, p. 164).

De fato, é impossível fechar os olhos para a realidade nua e crua de que muitos países do continente, neste período pós-colonial, sofrem os impactos negativos da fase anterior. São efeitos danosos que contribuem para manter o continente acorrentado, subdesenvolvido, dependente de potências externas. Além disso, existe também a atuação nefasta de líderes locais, políticos corruptos e ladrões. Há chefes de Estados que chegaram ao cúmulo de terem recebido empréstimos feitos por seus países a entidades internacionais, mas

[...] nunca os utilizaram para qualquer fim de desenvolvimento. Em vez disso, eles desviaram esses empréstimos e, ironicamente, os esconderam em bancos

golpe de Estado contra Mobutu, permanecendo de 1997-2001); Joseph Kabila (2001-2019); Félix Antoine Tshisekedi (2019-).

estrangeiros, na Europa e na América, com grande vantagem para essas nações estrangeiras e com imensa desvantagem para suas nações empobrecidas. Infelizmente, na maioria dos países africanos, esta tendência tornou-se algo recorrente até hoje (OKANEME, 2013, p. 164).

Outro aspecto relevante para se poder montar um quadro mais fidedigno, que permita adquirirmos uma compreensão da real situação de dependência da África, diz respeito à fuga de cérebros de alto nível desse continente rumo a países da Europa, aos Estados Unidos, à China, dentre outros⁷.

É triste lembrar que muitos engenheiros africanos altamente qualificados, médicos doutores, enfermeiras, advogados e professores conseguiram emprego em nações desenvolvidas da Europa e da América em detrimento das suas nações natais (OKANEME, 2013, p. 164).

b) O papel da filosofia para a construção do homem livre:

A respeito disso, dois textos de Maduabuchi Dukor serão uma boa companhia para nós, são eles: *Philosophical Bases of African Freedom* (1993)⁸ [As bases filosóficas da liberdade africana]; e *Philosophical Bases of African Freedom beyond Black and White* (2014) [As bases filosóficas da liberdade africana entre o negro e o branco]. Em relação ao primeiro escrito, na ótica do autor, qual seriam essas bases, exatamente? Em sua essência, trata-se da “[...] afirmação categorial e defesa da liberdade humana” (DUKOR, 1993, p. 117).

Ora, a história de que a raça branca é superior à negra não faz nenhum sentido, sendo invenção de filósofos racistas e por eles propagada, por isso, evidentemente, deve ser descartada. Também devemos ter presente que o racismo é uma categoria sociológica, não tendo nenhum valor genético. Trata-se de um termo utilizado para dividir as pessoas a partir da cor da pele, por exemplo, brancos e negros. Outro elemento que deve ser mencionado, aqui, é o recurso frequente da ideologia racista em apelar para a ciência com a intenção de justificar o racismo. Tal procedimento é tolo, pois a ciência moderna não apresenta bases para justificá-lo (DUKOR, 1993).

⁷ Indiscutivelmente, o intercâmbio de intelectuais entre países e continentes é algo não apenas proveitoso, mas mesmo necessário ao desenvolvimento científico, tecnológico e filosófico. Entretanto, a questão aqui é outra, ou seja, trata-se de profissionais que deixam o seu continente para sempre ou por um período demasiadamente longo (às vezes por décadas). Existem, ademais, dois agravantes: trata-se de um êxodo em massa e que já se tornou um procedimento padrão.

⁸ Estamos nos referindo ao Capítulo IV da tese de Doutorado, apresentada por ele ao Departamento de Filosofia da Universidade Nigéria Nsukka, no ano de 1993, cujo título foi *The Concept of African Freedom* [O conceito de liberdade africana].

Caberia, então, falar de base metafísica para a liberdade africana? Ela constituiria “[...] as bases teórica, transcendental e idealista para a liberdade africana” (DUKOR, 1993, p. 123). Na opinião do autor citado, – inspirado na categoria *exterioridade*, de Enrique Dussel – ela seria, portanto, negativa para a liberdade da periferia. Sob este ponto de vista, “O oprimido, o pobre, o outro, ou a África é livre como exterioridade da totalidade. Liberdade é a habilidade do outro escolher, em um mundo no qual a *Europa* ou *Eu* é o centro” (DUKOR, 1993, p. 125).

Do ponto de vista de Dukor, contudo, podemos falar de uma base metafísica para a liberdade africana. Para o autor, ela estaria presente na teologia da libertação, corrente de pensamento cuja antropologia considera o homem não apenas como um ser transcendental, mas, entende que ele também é um ser histórico. Neste contexto, liberdade significa autocriação. Pressupõe-se, portanto, que a pessoa deve conduzir a sua vida, fazendo as suas próprias escolhas, por isso rejeita a ideia segundo a qual um indivíduo tenha a sua existência tutelada pela vontade de terceiros. Considerada dessa maneira, a teologia da libertação aparece como “uma reflexão, portanto, sobre o aspecto ético, ou existencial de todas as religiões, e não simplesmente sobre sua estreita dimensão metafísica” (DUKOR, 1993, p. 126).

Em todo caso, para a África conquistar a sua liberdade efetiva, será necessário que ela adquira a “[...] habilidade para a autodeterminação com a qual, então, ela definirá as suas ideias e assim realizará a si mesma” (DUKOR, 1993, p. 130). A respeito deste ponto, devemos reconhecer as grandes contribuições que o pensamento filosófico, elaborado no continente, especialmente, no período pós-colonial, vem dando a fim de que os povos africanos conquistem a sua escrita de si, narrem a sua própria versão da história, avancem na elaboração de um pensamento decolonizado.

A propósito do segundo escrito, trata-se de um trabalho que destaca certos pontos da referida tese de doutorado. Nele, ainda sobre a discussão de uma base metafísica para a liberdade africana, o autor nos apresenta o materialismo como “[...] outra base metafísica da liberdade do homem” (DUKOR, 2014, p. 633). Neste sentido, vale lembrar a presença do pensamento marxista em diferentes regiões do continente africano, graças à influência de intelectuais e líderes políticos como Kwame Nkrumah, Jomo Kenyatta, Amílcar Cabral, Thomas Sankara, Patrice Lumumba, Pierre Mulele, dentre tantos, num cenário externo marcado pela Guerra Fria, num panorama interno motivado pelos esforços em prol da libertação das colônias.

[...] o marxismo não apenas revelou as razões do colonialismo, do imperialismo, do desequilíbrio na ordem econômica mundial e da disparidade de renda entre indivíduos, sociedades e nações, mas também forneceu aos países colonizados do terceiro mundo e aos menos privilegiados (ou o proletariado), em todas as sociedades, a teoria e a consciência para a revolução e a ação social (DUKOR, 2014, p. 633).

Aliás, de acordo com o citado intelectual africano, não se trata aqui de escolher entre a perspectiva materialista ou aquela idealista, pois, para ele “[...] a cultura africana e sua concepção de liberdade acomodam” ambas. Afinal – esclarece o autor – “O pragmatismo e o espiritualismo do pensamento tradicional africano atestam este mesmo fato” (DUKOR, 2014, p. 633).

Ele sugere que a postura dicotômica preto-branco (africano-ocidental) seja superada, sendo substituída imediatamente por uma nova tomada de posição, um novo comportamento caracterizado pelo pluralismo, “[...] uma das bases filosóficas da liberdade de qualquer povo” (DUKOR, 2014, p. 634). Avançando, no debate, o teórico adverte que essa divisão estúpida “[...] poderia ser a base da discriminação europeia contra (e da dominação sobre) a África” (DUKOR, 2014, p. 634).

Buscando esclarecer, de modo mais preciso, qual papel caberia à filosofia em relação ao desafio da efetivação da liberdade africana, o autor sublinha que este tipo de conhecimento “[...] poderia ser a base cultural da liberdade de um povo”. E se dirigindo, especificamente, à elaboração do pensamento filosófico produzido em África, ele defende “[...] que a afirmação da filosofia africana é a afirmação da liberdade africana” (DUKOR, 2014, p. 634).

Dando continuidade às nossas reflexões, consideremos o escrito de Chuka A. Okoye, *Enhancing African Development through Freedom: An Assessment of Dukor's Philosophical Basis of African Freedom* (2013), [Melhorar o desenvolvimento africano através da liberdade: Uma avaliação da base filosófica da liberdade africana de Dukor].

O continente africano, há muito tempo, vem sofrendo graves recaídas em seu esforço desenvolvimentista, num mundo em contínuo crescimento técnico, científico e econômico. Muitos pensadores denominam a maioria dos estados africanos de “estados falidos”. Observa-se que enquanto muitas outras nações, fora da África, se desenvolvem e, como tal, interagem convenientemente nesta aldeia global, a maior parte das nações africanas apresentam-se apenas como mendigos dentro dela, sem nada a oferecer, limitando-se a implorar por uma oportunidade de consumo. Essas nações, além de não conseguirem se desenvolver do ponto de vista econômico,

continuamente, perdem qualidade de vida. Quem deve ser responsabilizado por isso? De acordo com o filósofo nigeriano Maduabuchi Dukor, a culpa é do Ocidente. Entretanto, Chuka Okoye discorda. Para ele, parte da responsabilidade por esse estado de coisas deve ser atribuída também à própria África (OKOYE, 2013).

Não resta dúvida que, no atual cenário de século XXI, marcado pela globalização, por um desenvolvimento técnico científico bastante elevado e pela existência de meia dúzias de superpotências, que controlam os rumos do processo quase que *in toto*, buscar a efetivação da liberdade africana pressupõe encontrar meios de tornar a África um conjunto de economias solidificadas. De modo algum, pode-se negar a importância da paridade econômica entre os países que se sentam em mesas de negociações, nas quais se tomará decisões que impactarão sobre os seus destinos. Essa igualdade de forças amplia a capacidade do livre arbítrio de cada nação envolvida.

A África sofreu ao longo dos anos com o retrocesso. Ele é atribuído principalmente à experiência africana através da dominação ocidental do continente e, em segundo lugar, ao sistema de visão de mundo africana que aparece estereotipada. Essas razões para o referido retrocesso exigem uma emancipação real do africano da escravidão, tanto psicológica quanto física, para a liberdade em prol de um desenvolvimento mais adequado. Esta é a ideia que Dukor apresenta, na série de seus trabalhos sobre “A liberdade africana e a liberdade filosófica”. Este trabalho tenta, assim, fazer uma análise da base filosófica de Dukor da liberdade africana com a intenção de ver como isso pode melhorar o desenvolvimento africano, no mundo globalizado (OKOYE, 2013, p. 155).

O processo de colonização, imposto à África pela Europa, é um dos componentes que atravanca o desenvolvimento do continente africano. “O africano só depende dos frutos azedos da hegemonia ocidental, correndo em volta do mesmo plano e jogando a mesma política desonesta de retrocesso” (OKOYE, 2013, p. 156). Mas se trata de um processo histórico, e como tal deve ser encarado para uma melhor compreensão da relação entre o africano e a sua liberdade.

Este problema, para ser solucionado, exige que o debate seja levado ao campo antropológico. Em primeiro lugar, urge deixar claro que existe uma paridade ontológica (em termos de humanidade), portanto, deve ser desprezada toda e qualquer negação antropológica, isto é, o europeu não é mais humano do que o africano ou o índio das américas; em seguida, nós humanos somos seres históricos, situados no tempo e no espaço. Assim,

O primeiro passo para a designação do verdadeiro caminho para a liberdade africana reside na compreensão básica da humanidade do africano. Há uma igualdade ontológica que subjaz a todo o sistema humano. Enquanto o ser humano for humano, ele é livre. Dukor corrobora isso através de uma análise lógica da humanidade ontológica de cada ser humano (OKOYE, 2013, p. 156).

Ao trazer para o debate a visão antropológica de autores como Heidegger e Sartre, Okoye nos ajuda a compreender que para avançarmos na luta pela liberdade do continente africano (seja cada indivíduo seja o conjunto de seus povos), para o bem ou para o mal, a condição da África hoje é consequência direta de seu passado.

Seguindo na linha da visão antropológica sobre o africano, vale a pena a leitura do artigo *Pessoa e comunidade no pensamento africano* (2002) de Kwame Gyekye, filósofo ganense, assim como do escrito *Person and community in African traditional thought* (1984) [*Pessoa e comunidade no pensamento tradicional africano*] do pensador nigeriano Ifeanyi Menkiti. Os dois textos servem para nos colocar no centro das discussões relativas ao comunitarismo africano. Esta imersão é necessária para podermos analisar o conceito de pessoa na África subsaariana, enriquecendo os debates no campo da elaboração de uma antropologia acerca do africano.

No entender de Menkiti, a comunidade é um elemento fundamental para os povos da África negra construírem a sua compreensão do que significa ser pessoa. Gyekye, entretanto, critica a posição do teórico nigeriano, denominando-a de comunitarismo exagerado para diferenciá-la do seu próprio comunitarismo que seria, em suas palavras, moderado. Deve-se destacar que, com sua crítica, o autor de Gana quer evitar cometer aquilo que para ele representa o grande limite da posição de Menkiti, isto é, não dar conta dos direitos individuais.

c) A tarefa libertária da África para o seu pensamento filosófico:

O esforço por tornar a África livre exige destruir os porões epistêmicos, construídos ao longo do tempo através de mentiras, falácias, ocultamentos e silenciamentos. Para que se consiga obter êxito nesta empreitada, é importante recontar a história da origem da filosofia ocidental; verificar a relação entre pensamento filosófico e o pensamento tradicional africano; bem como definir que papel cabe à filosofia acadêmica africana, no que se refere ao desenvolvimento daquele continente.

A respeito da proposta de uma origem egípcia para a filosofia, temos o texto *Aristote et l'Égypte ancienne* (1993) [Aristóteles e o Egito antigo], do filósofo congolês Théophile Obenga, e o escrito *Cheikh Anta Diop, Antériorité des civilisations nègres: mythe ou Vérité historique* (1996) [Cheikh Anta

Diop, Anterioridade das civilizações negras: mito ou verdade histórica], do filósofo francês Maurice Caveing.

As pesquisas realizadas pelo senegalês Anta Diop a respeito do Egito antigo são um divisor de águas na egiptologia com aplicações em diversas áreas dos estudos africanos, trazendo clareza também às discussões sobre a origem da filosofia. Dentre os seus discípulos, Obenga se sobressai. É importante dizer que os estudos feitos ou suscitados por Diop são animados por uma vontade e necessidade de ver a liberdade apoderar-se da África.

No que se refere ao pensamento tradicional africano, a proposta *Sage philosophy* do queniano Henry Odera Oruka é um bom exemplo. Nesse sentido, o seu texto *Las preguntas básicas sobre la filosofía-de-los sabios en Africa* (1994) [As perguntas básicas sobre a filosofia dos sábios em África] é um guia útil.

Mas, afinal, o que é a *sage philosophy*? A "filosofia da sabedoria africana" (também chamada de "filosofia da sabedoria" ou "filosofia da sagacidade") é o nome comumente dado ao corpo de pensamentos produzido por pessoas consideradas sábias nas comunidades do continente africano e, mais especificamente, refere-se àqueles que procuram uma base racional para ideias e conceitos usados com o intuito de descrever e visualizar o mundo, examinando criticamente a justificativa dessas ideias e conceitos.

O principal objetivo dessa vertente de pensamento era estabelecer, com evidência, que a reflexão crítica sobre temas de fundamental importância sempre foi a preocupação de alguns poucos nas sociedades africanas. Tais temas envolvem questões sobre o ser supremo, pessoa, liberdade, igualdade, morte e vida após a morte (VASCONCELOS, 2020).

No tocante ao papel da filosofia acadêmica, as colocações de Wiredu o tornam um pensador bastante ilustrativo. Aqui, o Norte nos será dado pelo escrito *A racionalidade que alimenta a ética de Kwasi Wiredu* (VASCONCELOS, 2018).

A filosofia wiredudiana é política e socialmente engajada. Ela busca compreender as questões controversas de uma região muito heterogênea, através de difíceis perguntas decorrentes de um passado colonial e neocolonial e de um presente marcado por uma situação econômica e geopolítica mundial desafiadora. Tal filosofia, que atenda aos problemas imediatos do cotidiano, é muito estimulante também para outros contextos (sócio-históricos, políticos).

Um ponto relevante para entendermos a filosofia social de Wiredu são suas contribuições a respeito do projeto africano de desenvolvimento. Nesse sentido, um grande desafio é o problema

da autodefinição, pois, naquele continente, convivem com dificuldades o tradicional e o moderno. Mas, o que significa exatamente uma África desenvolvida? Para ele, o desenvolvimento da África demanda o conhecimento técnico-científico, porém o pensador alerta: “Seria de pouco proveito para nós ganhar toda a tecnologia do mundo e perder a essência humanística de nossa cultura” (1980, p. 21). Certamente, desenvolvê-la sugere modernizá-la. Isto implica em recorrer à ciência moderna para melhorar as condições de vida dos (as) africanos (as) (VASCONCELOS, 2020).

Em relação ao desenvolvimento desse continente, Wiredu (1980) indica dois elementos como indispensáveis: O conhecimento técnico-científico e a educação. Contudo, o autor faz um esclarecimento importante: o conhecimento necessário ao continente não é aquele oferecido pelas ciências duras, mas o das ciências sociais e da filosofia, pois essas contribuirão para definir como aplicar os recursos científicos e tecnológicos adequadamente (VASCONCELOS, 2020). Isto nos traz à memória as palavras balizadoras do Prof. Ebenezer: “Há uma medida comum de desenvolvimento. Não é a riqueza contável e acumulável, é o aspecto pelo qual nossa atividade de transformação do mundo que resulta dessa acumulação nos permite realizar-nos plenamente, ser agentes criativos, isto é, livres” (NJOH-MOUELLE, 1998, p. 19).

3. Considerações finais

Discutir a liberdade, considerada na perspectiva do africano, é algo que deve ser feito, partindo dos seguintes princípios complementares: a) do ponto de vista do ser *humano*, não existe diferença ontológica entre o asiático, europeu, americano, africano ou oceânico; b) a liberdade é algo inerente a essa humanidade; c) o homem é um ser situado no tempo e no espaço. Na escrita deste trabalho, nós fomos guiados por essa certeza.

Assim, tanto as experiências do passado como a escravidão (do século XVI ao final do XIX) e a colonização (a partir da Conferência de Berlim, realizada entre 1884-1885), eventos históricos que vitimaram profundamente a África, quanto as experiências vivenciadas neste período pós-colonial (que mostram um continente dedicado em construir a sua liberdade) são mais bem compreendidas sob a luz desses três princípios.

Nessa marcha ontohistórica por liberdade, o olhar dirigido ao passado ensina que o africano precisa sair

[...] do universo no qual ele foi posto. O universo do branco, onde o mundo é visto por olhos brancos: a política e a economia são controladas pelo branco; a cultura a ser universalizada, servindo de parâmetro para as demais, é a dele; a ciência e a filosofia são obras exclusivas suas; o direito e a moral são resultados de seus critérios de interação social. Retirá-lo daí é algo impossível de ocorrer sem a participação ativa do negro que, nesse processo, possui um papel que lhe é próprio, quer dizer, o de sujeito. Nesse esforço revolucionário de libertação, existe algo indispensável, isto é, a descolonização do saber (VASCONCELOS, 2017, p. 48).

Dirigir os olhos para o presente, por sua vez, nos fará enxergar a existência de muitos desafios a serem enfrentados para que a efetivação de um continente de pessoas e povos livres, cada vez mais, torne-se uma realidade para a África. De fato, por exemplo,

[...] é inegável que as violações frequentemente maciças dos direitos humanos contribuíram, numa larga medida, para abalar os regimes autoritários africanos: a tortura, as detenções e aprisionamentos arbitrários, as restrições intoleráveis à liberdade de circulação, a repressão severa de qualquer manifestação de liberdade faz parte da paisagem política de vários Estados africanos (NDIAYE, 2014, p. 22).

Entretanto, felizmente, será possível perceber também avanços fundamentais. Finalizamos, citando um, bastante conectado à temática da liberdade em África. Trata-se da produção africana de um pensamento engajado que, não se limitando ao campo da filosofia, nela, apresenta-se bastante capilarizado.

4. Referências

CAVEING, Maurice. Cheikh Anta Diop, Anteriorité des civilisations nègres: mythe ou Vérité historique, **Raison présente**, n. 9, p. 111-114, 1969. Disponível em: < https://www.persee.fr/doc/AsPDF/raipr_0033-9075_1969_num_9_1_1296.pdf >. Acesso em: 09 abr. 2019.

DIOUF, Ndeye Awa. La philosophie africaine comme expérience de la liberté chez Ebénézer Njoh-Mouelle. **TELOS: Rewue de Domuni Universitas**, v. 6, p. 1-11, 2019. Disponível em: < <https://journal.domuni.eu/telos/index.php?id=611> >. Acesso em: 12 set. 2020.

DUKOR, Maduabuchi Frank. Philosophical Bases of African Freedom beyond Black and White, **Open Journal of Philosophy**, v. 4, p. 628-639, 2014. Disponível em: < [file:///C:/Users/mlver/Downloads/Philosophical Bases of African Freedom beyond Blac.p df](file:///C:/Users/mlver/Downloads/Philosophical%20Bases%20of%20African%20Freedom%20beyond%20Blac.pdf) >. Acesso em: 03 jan. 2021.

DUKOR, Maduabuchi Frank. African Philosophy and the Paradox of African Freedom. In: DUKOR, Maduabuchi. **The Concept of African freedom**. Tese (Doutorado em Filosofia) - Departamento de Filosofia, Faculdade de Ciências Sociais, Universidade de Nigéria Nsukka.



Nigéria, p. 248, 1993. Disponível em: <
<file:///C:/Users/mlver/Downloads/The%20Concept%20Of%20African%20Freedom.pdf>>.
Acesso em: 12 abr. 2021.

GYEKYE, Kwame. Pessoa e comunidade no pensamento africano. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). **The African Philosophy Reader**. New York: Routledge, 2002, p. 297-312. Tradução para uso didático por Thiago Augusto de Araújo Faria. Disponível em: <
https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/kwame_gyekye_-_pessoa_e_comunidade_no_pensamento_africano.pdf>. Acesso em: 8 set. 2020.

JOH-MOUELLE, Ebénézer. **De la médiocrité à l'excellence**: Essai sur la signification humaine du développement. Yaoundé: Editora Clé, 1998.

OBENGA, Théophile. Aristote et l'Égypte ancienne, **ANKH**, n. 2, 1993. Disponível em: <
http://www.ankhonline.com/ankh_num_2/ankh_2_t_obenga_aristote%20et%20egypte%20ancienne.pdf>. Acesso em: 13 jun. 2020.

OKANEME, Godwin. A Philosophical Evaluation of the Concept of African Freedom, **Open Journal of Philosophy**. v. 3, n. 1A, 2013, p. 161-167. Disponível em: <
[file:///C:/Users/mlver/OneDrive/Anexos/PIBIC%20LIBERDADE%202020%202021/A_Philosophical_Evaluation_of_the_Concept_of_African_Freedom\(1\).pdf](file:///C:/Users/mlver/OneDrive/Anexos/PIBIC%20LIBERDADE%202020%202021/A_Philosophical_Evaluation_of_the_Concept_of_African_Freedom(1).pdf)>. Acesso em: 21 jan. 2021.

OKOYE, Chuka A. Enhancing African Development through Freedom: An Assessment of Dukor's Philosophical Basis of African Freedom, **Open Journal of Philosophy**, v. 3, n.1A, 2013, p. 155-160. Disponível em: <
file:///C:/Users/mlver/Downloads/Enhancing_African_Development_through_Freedom_An_A.pdf>. Acesso em: 13 nov. 2020.

ORUKA, Henry Odera. Las preguntas básicas sobre la filosofía-de-los sabios en Africa. **Revista Filosofía**, v. 32, (17), p. 7-17, 1994. Disponível em: <
<http://www.inif.ucr.ac.cr/recursos/docs/Revista%20de%20Filosof%C3%ADa%20UCR/Vol.%20XXXII/No%2077/Las%20preguntas%20basicas%20sobre%20la%20filosofia%20de%20los%20sabios%20en%20Africa.pdf>>. Acesso em: 8 set. 2020.

MENKITI, Ifeanyi A. Person and community in African traditional thought. In: WRIGHT, R.A. (ed.). **African philosophy**: An introduction. Washington: University Press of America. 1984, p. 171-181. Disponível em: <
<http://www2.southeastern.edu/Academics/Faculty/mrossano/gradseminar/evo%20of%20ritual/african%20traditional%20thought.pdf>>. Acesso em: 8 set. 2020.

NDIAYE, Detoubab. O difícil processo de transição da democracia política africana. **África[s]: Revista do Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos e Representações da África**, v. 1, n. 2, p. 1-30, 2014. Disponível em: <
<https://revistas.uneb.br/index.php/african/article/view/2381>>. Acesso em: 8 set. 2020.



VASCONCELOS, Francisco Antonio de. Filosofia africana e a descolonização do pensar. **Saberes Interdisciplinares**, v. 10, n. 20, p. 40-51, maio 2019. Disponível em: < <http://periodicos.uniptan.edu.br:8090/revistas/index.php/SaberesInterdisciplinares/article/view/302> > Acesso em: 13 jun. 2021.

VASCONCELOS, Francisco Antonio de. A racionalidade que alimenta a ética de Kwasi Wiredu. In: SOUZA, Elio Ferreira de, et. al (Orgs.). **História e cultura afrodescendente**. Teresina: FUESPI, 2018, p. 575-591. (Coleção África Brasil, v. 8). Disponível em: < <https://nepa.uespi.br/africabrasil/download/ebook8.pdf?111421> >. Acesso em: 13 de ago. 2019.

VASCONCELOS, Francisco Antonio de. Demandas de um pensamento afro-brasileiro: aspectos filosóficos. In: SANTOS, Franciele Monique Scopetc dos; CORRÊA, Diogo Silva (Orgs.). **Ética e Filosofia: Gênero, raça e diversidade cultural**, p. 75-97, 2020. Disponível em: < <http://www.editorafi.org> >. Acesso em: 26 out. 2020.