

AFRICANA PHILOSOPHY: ORIGENS E PERSPECTIVAS

Lucius T. Outlaw Jr.

OUTLAW JR, Lucius T. *Africana Philosophy: Origins and Prospects*. In: WIREDU, Kwasi (ed.). **A companion to African Philosophy**. Malden, Oxord, Victoria: Blackwell, 2004, p. 90-98. Tradução para uso didático por Gabriela Schmidt Campos Marques da Silva.

Introdução

A concepção de “*Africana Philosophy*” é muito recente, mas tem sido abordada por um crescente número de filósofos profissionais que são africanos ou descendentes de africanos e, também, por não africanos. “*Africana Philosophy*” é um conceito bastante heurístico - isto é, um conceito que sugere orientações para empenhos filosóficos de filósofos profissionais e outros intelectuais dedicados a questões pertinentes aos povos e indivíduos africanos e descendentes de africanos. “*Africana Philosophy*”, então, destina-se a facilitar a organização do passado, presente e futuro de articulações e práticas “filosóficas” por descendentes de africanos e a partir de seus interesses.

A produção, justificação e validação do conhecimento produzido por povos de origem africana a partir de seus interesses não é, de forma alguma, recente. Tais esforços são tão antigos quanto os próprios povos africanos. Entretanto, o reconhecimento de produções africanas como instâncias *filosóficas* é uma questão recente dentro do que é considerado o mundo ocidental. E, mais recente ainda, a partir dos últimos vinte anos, para filósofos profissionais nos Estados Unidos da América em particular. De fato, a junção de “africana” com “filosofia” foi motivada e facilitada por desenvolvimentos institucionalizados em vários outros campos de conhecimento. Este foi especificamente o caso nessas instituições onde havia esforços interdisciplinares dedicados à recuperação, reabilitação e produção de um novo conhecimento por e sobre os africanos e seus descendentes. Um exemplo disso foi o Centro de Estudos e Pesquisa Africanos na Universidade de Cornell em Nova York durante a década de 1960. No entanto, a história de venturas desse tipo inclui empenhos anteriores, como a Associação dos Estudos da Herança Africana que, também nos anos 1960, se desenvolveu a partir da Associação dos Estudos Africanos e tomou uma direção diferente. Há também a bem mais antiga, e ainda em funcionamento, Associação para o Estudo da Vida e História do Negro (agora “afro-americano”) e outras empreitadas como a revista *Phylon*, fundada por W. E. B. Du Bois e outros. A filosofia acadêmica, como um complexo social e epistemológico de ventura de

venturas, é retardatária em relação a esses desenvolvimentos e preocupações, mais nos Estados Unidos da América do que na África.

Mas o que é a promessa heurística de “*Africana Philosophy*”? Ela consiste, inicialmente, de sua utilidade como uma noção de “coleta” sob a qual coleta e organiza elaborações filosóficas e afins (escritos, discursos, etc.), práticas (de pesquisa, conferências, ensino, etc.) e tradições de africanos e de descendentes de africanos. (Entretanto, a “*Africana Philosophy*” deve incluir o trabalho de pessoas que não são africanas ou não têm ascendência africana, mas reconhecem a legitimidade e importância das preocupações filosóficas e discursos dos descendentes de africanos, contribuindo com tais esforços). A orientação inicial da noção de *Africana Philosophy* é, então, ocupar-se com o discurso filosófico de pessoas racial ou etnicamente identificadas, especificamente, como pessoas de descendência africana.

Ainda assim, esses esforços iniciais de identificação são apenas promissórios. Outras determinações devem ser feitas para saber se existem características no discurso filosófico de pensadores africanos e descendentes de africanos que se diferenciam do discurso de outros povos, em virtude de serem produtos e esforços de povos africanos ou afrodescendentes. Esta é uma questão de determinar quais critérios devem ser adotados para classificar as elaborações filosóficas de grupos étnicos e raciais particulares em uma espécie distinta de filosofia. A problemática é especialmente importante à luz dos complicados desenvolvimentos históricos envolvendo a dispersão mundial e o subsequente desenvolvimento de entidades regionais (o Caribe, por exemplo), de identidades locais ou nacionais complexas (exemplo: afro-americanos) e de agrupamentos de Estado-nação (como “Nigéria” e “Quênia”), todos envolvendo povos africanos e afrodescendentes. Determinar como é possível falar de “*Africana Philosophy*” de forma convincente é um trabalho a ser prosseguido, em parte pela exploração das promessas heurísticas do conceito.

Cada vez mais os recursos necessários para tal determinação estão disponíveis. Há um número impressionante de publicações em forma de artigos em periódicos de filosofia, e de outras disciplinas, e em antologias e monografias (em menor número). Organizações de filósofos e outros acadêmicos também estão em evidência. Na África, pode-se mencionar como exemplos o Conselho Interafricano de Filosofia e organizações nacionais no Quênia, Nigéria e outros lugares. Nos Estados Unidos da América nós temos a Sociedade para Filosofia Africana na América do Norte (SAPINA); a Sociedade para o Estudo de *Africana Philosophy* (SSAP), com sedes em Nova York (com encontros em Manhattan na casa do Alfred Prettyman) e em Washington, D.C. (com encontros no Departamento de Filosofia da Universidade de Howard). Outro exemplo é a Comissão dos Negros em Filosofia na Associação Filosófica Americana. Há

também conferências regulares, como as Conferências Anuais de Filosofia-Nascida-da-Luta (em tradução livre) organizadas principalmente por J. Everet Green, assistidas por vários outros e recentemente realizada na Universidade New School. Deve-se mencionar também: a Conferência Anual de Alain Locke, que se destina a explorar racialidade e filosofia, organizada e hospedada pelo Departamento de Filosofia da Universidade de Howard; as Conferências de Filosofia Afro-Asiáticas, realizadas em várias nações africanas; e sessões nas reuniões de divisão da Associação Filosófica Americana e na Associação de Estudos Africanos. Ainda há outras conferências realizadas em departamentos de filosofia e religião em várias faculdades e universidades dos Estados Unidos da América e da África. Para além disso, existem programas de pós-graduação em várias universidades africanas que concedem doutorado, ou formação equivalente, em filosofia. Contudo, esses programas de pós-graduação ainda não atraem pessoas dos EUA, apesar de não existirem programas de doutorado nos EUA com a massa crítica de filósofos com as convicções, competências, suporte departamental e institucional e com outros requisitos necessários para se tornarem importantes locais de produção, validação e mediação de *Africana Philosophy*. O desenvolvimento de um programa de pós-graduação de excelência em *Africana Philosophy* nos Estados Unidos da América continua sendo uma das necessidades prementes do presente e do futuro próximo.

Necessárias mais ainda, e base de desenvolvimento de tal programa de pós-graduação, são as conceituações esclarecidas e resolvidas de filosofia africana como uma ventura disciplinar. Recursos pertinentes desse tipo estão disponíveis em outros campos, particularmente nos estudos africanos e afro-americanos. Neste último caso, os trabalhos de Maulana Karenga e Molefi Asante são particularmente notáveis e valiosos, mas ainda não foram levados em conta de forma pensativa e crítica por vários filósofos que trabalham sob a perspectiva da *Africana Philosophy*. O impedimento disso é, obviamente, consequência de condições sociológicas (exemplo: as redes pessoal e profissional que não costumam se misturar) e de diferenças ideológicas. No geral, entretanto, muito desse impedimento tem a ver com a deformação que vários filósofos profissionais sofrem como consequência da nossa formação logocêntrica e eurocêntrica. O foco praticamente exclusivo, produto de nossa formação, em figuras e textos eclesiásticos “ocidentais” como modelos filosóficos ideais, e a quase total exclusão de introspecções de disciplinas como a história, antropologia, etnologia, psicologia, teologia, sociologia, demografia, epidemiologia, ciência política, economia, artes, música e dança deixam-nos mal equipados para elaborar conceituações adequadas que nos guiem na efetivação das promessas de “*Africana Philosophy*”. A relativa negligência, em nossa formação filosófica, de tais disciplinas e de programas interdisciplinares de estudos como o africano, caribenho, americano

e latino-americano, e a mínima consideração de elaborações filosóficas de mulheres negras tem produzido o mesmo efeito.

Ao seguir a conduta heurística do termo “africana”, como pretendem africanos e afrodescendentes pelo continente africano e pela diáspora africana, muitos desafios na identificação de objetos de investigação são imediatamente confrontados. Uma das razões reside na enormidade dos espaços geográficos e históricos do continente, na diáspora e nas complexidades sócio-culturais subsequentes dos contatos africanos com outros povos e culturas. Não é possível, então, prosseguir com estudos sobre *Africana Philosophy* sem dar atenção adequada à história do continente africano e à formação e persistência de povos afrodescendentes na diáspora. Além do mais, há a tarefa especialmente importante de identificar a medida em que e a base sobre qual é adequado reunir vários povos e práticas discursivas sob uma única perspectiva, formando uma coletividade relacional apropriada, e não uma pilha arbitrária de identidades e concepções sem relação. Os objetos de estudo devem formar um campo determinado que compreenda esforços filosóficos de agrupamentos racialmente e etnicamente relacionados. Identificar os povos, histórica e culturalmente, é um trabalho melhor realizado por historiadores, antropólogos e etnógrafos, dentre outros. Conseqüentemente, estudos na *Africana Philosophy* devem ser histórica e comparativamente *etnofilosóficos*. Eles devem, isto é, estar atentos às histórias e culturas dos povos, nações, Estado-nações, regiões, etc., a partir do qual as articulações filosóficas em discussão emanam. Com isso em mente, eu vou, no que segue, esboçar uma possível orientação para a realização de estudos etnofilosóficos dos sistemas de pensamento da diáspora, abrangendo suas concepções normativas e estéticas e suas crenças teóricas sob a perspectiva heurística de “*Africana Philosophy*”. Ao fazer isso, eu vou contar com as reflexões de Melville Herskovits (1969), um dos acadêmicos pioneiros dos estudos africanos e afro-americanos de uma geração passada.

Dando Prioridade a Configurações Socioculturais

Sociedades afro-americanas, em sua maioria, não estão sozinhas, claramente separadas, como estão os agregados tribais costumeiramente estudados por antropólogos; e isso delimita se as consideramos no nível geográfico, social ou cultural. (Herskovits 1969: 74).

As configurações sociais de povos afrodescendentes na diáspora (o “Novo Mundo”, nas palavras de Herskovits), em comparação com as configurações do continente africano,

tenderam a envolver diferentes graus de contatos intensivos e influentes com outros povos e culturas. Por conseguinte, determinar a origem e a importância da crença na ação-orientadora e avaliar os sistemas de pensadores afrodescendentes da diáspora requer estratégias diferentes, dependendo, em parte, das sociedades e culturas as quais os pensadores pertencem. Tais estratégias, além disso, são mais propensas a contrastarem com estudos de pensadores africanos continentais de determinadas épocas e lugares. Na maioria dos casos da diáspora, uma atenção particular deve ser dada à história das dinâmicas “resultantes do constante e contínuo contato que os afrodescendentes tiveram com povos de ascendências culturais diferentes e de tipos físicos distintos”. Isso é especialmente necessário tendo em vista as *variações* na complexidade do “caráter de integração dos fluxos culturais em questão – africano, europeu e índio americano” em diferentes sociedades. Além disso, para Herskovits, os estudos sobre os povos de origem africana nas Américas não poderiam continuar usando a geografia como “o principal fator de organização”, dadas as complexidades etnográficas das sociedades como continuidades culturais da África continental. De acordo com Herskovits, “isso obviamente aumenta os problemas metodológicos a serem enfrentados e a complexidade da estrutura conceitual que deve ser empregada na elaboração e execução da pesquisa” (ibid. 74). Por exemplo: para identificar elementos africanos estabelecidos a partir da diáspora (como sistemas de valor e convicções artísticas ou religiosas), seria necessário, Herskovits observa, o conhecimento das culturas africanas das quais as pessoas envolvidas são descendentes. Isso envolveria, além disso, a determinação do grau de mudança que os elementos sofreram nas configurações do Novo Mundo e uma explicação de por que e como.

Metodologicamente, então, os estudos em *Africana Philosophy* não podem proceder de forma adequada ao dispensar considerações históricas e culturais. Em outras palavras, seria um erro focar na avaliação de construções de pensamento apenas nos termos de seu poder de persuasão lógica. Também não seria mais sensato ser guiado pela adesão acrítica às agendas vigentes e aos métodos de filosofia acadêmica que desconsideram a importância das histórias socioculturais. Pelo contrário, estes estudos deveriam ser condicionados por uma consciência heurística da possibilidade, em muitos casos, de um “filosofar nascido da luta”. Ou seja, deve-se olhar, ouvir, sentir e experimentar o que mais importa para os negros em seus vários *life-worlds* (vivência de mundo) como condicionados por lutas contra a opressão racial.

No entanto, não deve haver rejeição total de recursos disciplinares simplesmente pelo fato de terem sido classificados como “eurocêntricos”. Pelo contrário, considerações cuidadosas, críticas e comparativas devem ser trabalhadas para resolver questões relativas à viabilidade de recursos para auxiliar o pensamento filosófico dentro dos interesses de povos

negros e de outros. Chegar ao pensamento filosófico de pensadores africanos e afrodescendentes em um Novo Mundo de sociedades multirraciais ou multiétnicas, por exemplo, exigirá entendimentos informados e críticos das complexas dinâmicas culturais. Como regra, estas dinâmicas culturais envolvem processos de retenção e reinterpretação de práticas culturais originadas na África, o desenvolvimento de novas práticas e a apropriação e adaptação de elementos e práticas de culturas não africanas com as quais os negros têm estado em constante contato.

A base para os estudos na *Africana Philosophy* deve, então, estar preparada para a comparação de etnohistórias que, juntas, constituem histórias conectas de variados, mas relacionados, povos africanos e afrodescendentes.

Uma importante consequência de tais estudos será a compilação, mais intensa e explícita, etnohistórica e etnofilosófica de reconceituações do que até aqui tem sido categorizado como “Filosofia Ocidental”. Dificuldades disciplinares que Herskovits notou na antropologia há mais de 50 anos continuam a perseguir a filosofia. Herskovits afirmou que “as inovações metodológicas e conceituais das pesquisas afro-americanas colocaram em evidência resistências culturais que, sem serem verbalizadas, operaram como uma forma de inibir antropólogos para que não fizessem uso efetivo das novas abordagens na comparação de dados que os trabalhos neste campo apresentam” (ibid. 72). As resistências, eu entrego, têm a ver com a falha na não tomada de responsabilidade pelos investimentos raciais de “Branqueamento” presentes em muitos dos trabalhos acadêmicos canônicos da filosofia profissional. Tal fracasso tem sido, muito frequentemente, camuflado como uma insistência na adesão rigorosa das normas epistemológicas que se dizem neutras em relação a questões consideradas “moralmente irrelevantes” ou “acidentais”, como as características raciais, étnicas e de gênero. Uma revisão completa e honesta da sociologia da filosofia acadêmica não irá, eu garanto, confirmar tais alegações. Além disso, acredito que tal revisão deixaria totalmente claro que essas situações sociológicas e as epistemologias associadas são inapropriadas na *Africana Philosophy*.

Dando Prioridade à História e à Cultura

Na pesquisa afro-americana, sistemas de crenças, folclore e música são de fundamental importância na variedade de dados que comportam o essencial das análises comparativas. Pesquisar os aspectos sociais das culturas afro-americanas é complicado devido ao fato de grupos afro-americanos serem partes integrais de agregados populacionais maiores. Isso significa que analisá-los requer uma firme base acerca das culturas de determinadas áreas chave

da África, isso se as extensivas reinterpretações que caracterizam essas estruturas sociais tenham sido avaliadas adequadamente.

Sem este cenário para análises e comparações, as investigações tenderam a ser sociológicas (analíticas e ahistóricas) em relação ao fator histórico, que é indispensável na pesquisa afro-americana, tratando-o de forma indiferente na direção dos interesses e procedimentos. (Herskovits 1969:79)

Estudos na *Africana Philosophy* que focam nos pensadores da diáspora (pensadores afrodescendentes na América) podem contribuir para o entendimento do que Herskovits chamou de “a história aculturativa das sociedades do Novo Mundo Negro” (ibid. 77). Isto é, eles devem avançar no estudo das dinâmicas culturais dos contatos entre grupos raciais e étnicos dentro de sociedades com uma substancial população afrodescendente. Para Herskovits, tais estudos precisaram do desenvolvimento de um modelo cultural viável que envolve “aspectos constitutivos”, como tecnologia, economia, organização social, instituições de não-parentesco, religião, mágica, arte, folclore, música e linguagem. Em relação a cada um desses “aspectos constitutivos”, os povos de descendência africana eram estudados para determinar em que grau eles se “conservaram” durante os contatos interculturais e como eles foram afetados por esses contatos dentro do “fluxo cultural” etnohistórico global. (Esta última frase foi usada por Herskovits a partir da concepção de culturas como dinâmicas mas ao mesmo tempo limitadas e que são sujeitas a mudanças através de misturas com as novas “correntes” ou pela recomposição de correntes já existentes). Também a ser estudada, estava a aceitação de elementos culturais não-africanos por pessoas de ascendência africana, supondo, claramente, em ambos os casos, que elementos culturais podem ser classificados como africanos ou não-africanos. Herskovits estava convencido de que o grau de aceitação de elementos não-africanos “varia significativamente quando compara-se tecnologia ou economia com religião ou música” (ibid.). Elementos religiosos e musicais derivados de culturas da África continental e preservados pelas culturas dos povos afrodescendentes da diáspora tendem a persistir por mais tempo e são mais resistentes a mudanças do que as crenças e práticas relacionadas à tecnologia e economia.

Além disso, e de especial importância, Herskovits conclui de suas pesquisas que “a mudança cultural difere em grau e intensidade de acordo com as posições socioeconômicas dos indivíduos que formam certa sociedade afro-americana. E a quantidade de retenção de africanismos é inversa às oportunidades aculturativas, como representado pela posição de um estrato específico na totalidade da comunidade” (ibid.). As implicações para os estudos na

Africana Philosophy são momentosos. Tais estudos devem avaliar as prováveis variações dentro e entre os sistemas de valor e crenças de povos afrodescendentes em função de posições socioeconômicas daqueles que os asseguram e propagam. Importantes questões de pesquisa surgem. Por exemplo, a que dimensão os sistemas de crenças e valores variam de acordo com a posição socioeconômica, dentro e entre etnias de descendência africana em diversas configurações sócio-históricas? Como as variações são influenciadas por universidades e pela educação formal de pós-graduação, ou mesmo pelo tipo de instituições frequentadas (pública ou privada, historicamente e/ou predominantemente negra ou branca), ou por “períodos” históricos? Deve-se, também, levantar a questão da relativa viabilidade de “filosofia do povo” versus “filosofia profissional” (uma distinção invocada por inúmeros filósofos africanos contemporâneos).

De qualquer modo, uma conclusão a ser tirada das considerações metodológicas de Herskovits é que os estudos na *Africana Philosophy* devem ser cuidadosamente situados dentro de estudos etnohistóricos, decididamente *culturais*, de povos africanos e afrodescendentes. Desta forma, esforços na *Africana Philosophy* podem contribuir para estudos comparativos, críticos e hermenêuticos de variados *life-worlds* de povos africanos ou afrodescendentes.

Ao longo do que foi previamente exposto, Herskovits tomou nota de um assunto que tem sido frequentemente de particular importância para muitos filósofos profissionais, embora geralmente concebido de forma diferente: a formação de personalidade em contextos multiculturais. Nos termos de Herskovits, “a relação entre a configuração cultural e a integração da personalidade em sociedades aculturadas” (ibid. 78). Isso continua sendo uma preocupação motora para muitos afrodescendentes nas Américas onde a educação de seus filhos, por exemplo, é uma questão crucial. A educação é um ponto que se tornou o cerne do ataque legal e bem sucedido a segregação constitucionalizada nas escolas públicas com o caso *Brown v. Board of Education of Topeka*, no Kansas, consolidado pela Suprema Corte dos EUA em 1954. Ainda há campanhas a favor de escolas “afrocêntricas” e de um currículo específico para crianças negras em muitos distritos escolares urbanos. As conclusões que Herskovits retira de sua pesquisa garantem uma séria consideração:

Em sociedades afro-americanas, nós podemos ver como os vários elementos culturais [que reunimos] desenvolveram sua própria unidade; uma unidade que, embora possa ser dissecada pelo estudante de acordo com seus componentes históricos, carrega pelo indivíduo vivendo em sociedade todas as sanções subliminares de qualquer entidade social que já tenha sido estabelecida. Quando nós nos deparamos com o problema da inculturação, visto que está relacionado

à personalidade nos termos de conflitos comumente realizados para atacar a criança em culturas de múltiplas origens, nós descobrimos que em sociedades afro-americanas os processos aculturativos não são necessariamente caminho para a desordem. (ibid.).

Quais agendas educacionais e aculturativas serão a melhor opção para a formação e desenvolvimento da personalidade de crianças e jovens de ascendência africana nos nossos variados contextos sociais? Existe, na posição de Herskovits, um desafio à noção de “dupla consciência”, de Du Bois’, como definitiva dos auto-entendimentos de pessoas negras no Novo Mundo, nos Estados Unidos da América em particular? Estas perguntas cruciais continuam sendo questões de preocupação para pesquisadores, acadêmicos, artistas e ativistas que procuram estar a serviço de pessoas negras.

Igualmente pertinente, e não menos desafiadora, é a questão “Quais tipos de relatos históricos devem fornecer as bases para o trabalho em *Africana Philosophy*?”. Certamente, amplas historiografias regionais e continentais seriam apropriadas. Mas também serão histórias particularistas de reinos, povos, nação-estados, unidades econômicas, organizações, instituições e movimentos tanto da África continental quanto da diáspora. Ainda assim, é preciso ter um importante cuidado, retirado da argumentação de Herskovits, de não utilizar a geografia como principal fator de organização dos estudos em *Africana Philosophy*, exceto, talvez, na determinação inicial dos objetos de estudo. Para fronteiras geográficas, não estabeleça limites impermeáveis ao fluxo de “correntes culturais”. Pelo contrário, essas fronteiras foram constantemente atravessadas, bem como facilitadas por práticas estruturantes de políticas econômicas que se tornaram os motores da formação do Novo Mundo. (Ver Gilroy 1993; Thornton 1992).

Uma estratégia particular empregada por Herskovits que eu considero como especialmente promissora para os estudos na *Africana Philosophy*, é o ordenamento de vários dados etnográficos ao longo de uma série contínua em termos do grau de intensidade da persistência ou da transformação de um elemento cultural dentro de um fluxo particular ao longo do tempo. Herskovits deu como exemplo

a maneira na qual elementos, como o nome e o papel de uma divindade ou de um santo, ou a complexidade de ritos de morte, ou atitudes em relação a gêmeos, ou o uso especializado de magia como proteção ou agressiva autoajuda, podem ser extraídos de um contexto original e rearranjados em outro. Ou nós podemos estudar como um todo social complexo pré-existente, como a tradição da poligamia, pode ser integrado a um diferente conjunto de convenções onde a monogamia é sancionada, para formar um novo padrão de casamento. (1969: 77)

Uma vez notados, tais elementos e práticas podem ser consultados e criticados com respeito a sua moral ou significado pragmático para as pessoas que vivem a partir deles. Talvez, então, esses estudos possam ajudar, de forma sofisticadamente filosófica e histórica, a determinar que tipo de programas étnico, estético e prático seria o melhor para assegurar o bem-estar dos povos africanos e afrodescendentes, o que será especialmente importante na condução desses estudos de forma *comparativa*. Isso pode ser feito a partir de uma visão crítica das normas e crenças operantes dentro de um fluxo cultural particular em contextos sócio-históricos variados. Uma observação deverá ser feita, neste contexto, das semelhanças e diferenças, de modo a determinar a variante “africanidade” das práticas filosóficas quando comparadas com práticas relevantes no continente africano. Dessa forma, pode-se determinar o que Herskovits chamou de “a tenacidade da cultura”. Ele estava convencido que “estudos afro-americanos tem demonstrado, desde o princípio, que retenções, de forma pura ou reinterpretada, são de importância quase equivalentes” para o fenômeno de mudança cultural (ibid. 80):

Nós temos, senão, que nos referir ao que se sabe sobre o papel da aprendizagem durante os primeiros anos de vida na definição dos padrões de comportamento, a reconhecer a fecundidade dessa abordagem. Comportamentos motores, conceitos de tempo e espaço, conceitos éticos, gostos estéticos e muitas outras orientações culturais básicas são inculcadas nestes anos e moldam reações características manifestadas durante toda a vida do indivíduo. Elas formam o cenário no qual inovações são projetadas; fornecem a base para avaliações quando algo novo é apresentado; asseguram a análise racional para conclusões que hoje são geralmente aceitas pelos estudantes sob um contato cultural, as inovações em maior consonância com o costume pré-existente serão aceitas. (ibid.).

Se Herskovits está correto em sua visão de que conceitos de espaço e tempo junto com conceitos éticos e estéticos são *aprendidos*, então pode parecer que Kant deve estar errado sobre a aprioridade das *categorias* (de espaço e tempo, entre outras) como condições de possibilidade da experiência e do conhecimento. Certamente, se Herskovits está correto, então a abordagem kantiana à *Africana Philosophy* está descartada. Assim, estudos em *Africana Philosophy* devem ser realizados como esforços de investigações etnofilosóficas comparativas e historicamente informados. Um dos objetivos de tais investigações deve ser contribuir para a aplicação de “conceitos derivados da pesquisa transcultural para a análise de nossa disciplina”, filosofia, no caso. Devemos, isto é, dominar o “estudo etnológico de nossa própria subcultura” da filosofia profissional (cortesia de Herskovits 1969: 80).

Conclusão

É viável uma abordagem à *Africana Philosophy* inspirada por Herskovits? Isso ainda precisa ser determinado. Aqui, então, está uma oportunidade de trabalho que poderia ter um impacto substancial no futuro do desenvolvimento da promessa heurística de “*Africana Philosophy*”. A promessa é de organizar um projeto de estudos transculturais e comparativos de sistemas de pensamento como são encontrados nos repertórios culturais de vários povos africanos e afrodescendentes. Os resultados podem ser de grande contribuição para o entendimento de povos africanos e seus descendentes. Daria, também, a nós envolvidos com a *Africana Philosophy*, novas atribuições, para hoje e amanhã, mais dignas de nossas energias e talentos do que discutir o caso de reconhecimento da humanidade de povos africanos e afrodescendentes, partindo da ideia de que alguns entre eles “filosofaram”. Vamos dar fim a tais esforços.

References

- Gilroy, Paul (1993). **The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness**. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Herskovits, Melville J. (1966). “On Some Modes of Ethnographic Comparison,” in **The New World Negro: Selected Papers in Afroamerican Studies**. Bloomington: Indiana University Press, p. 71–81.
- Thornton, John (1992). **Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400–1680**. New York: Cambridge University Press.