



Filosofia africana: uma transgressão conceitual

Luis Thiago Freire Dantas

I. Inquietações

A nossa cultura se movimenta através de noções prévias que pretendem regular os desvios e projetar um sentido para nossas ações. Nesse caminho a produção filosófica contém algumas noções que caracteriza e legitima quem a produz. Podemos citar três como as mais proeminentes: sistemática, racional e lógica. E essas três estão atreladas à universalidade, por justamente legitimar argumentações como válidas sejam em qualquer tempo e localidade. Com isso um pensador de séculos passados e localizado em um continente europeu, para esse tipo de produção filosófica, contribui invariavelmente para indagações contemporâneas feitas por pensadoras/es brasileiras, indianas, nigerianas ou filipinas. Essa contribuição é sustentada pela idealização do cânone, ou seja, a repetição de um determinado pensamento através de períodos diferentes.

Por outro lado, essa imediata contribuição é recebida com ressalvas quando quem a faz são pensadoras/es de locais compreendidos como subalternos. Entretanto, pela presença da subalternidade que recorrentemente urge indagações acerca da relevância de um saber e se ele possuiria características suficientes para ser caracterizado como filosófico. Tal condição aparece como importante quando se coloca como referencial teórico, por exemplo, uma produção filosófica africana. No mesmo instante aparecem inquietações do tipo que o termo “filosofia” seria um neocolonialismo imposto a saberes africanos, ou que um termo africano por ser construído por uma linguagem não familiar ao nosso ambiente possuiria uma difícil compreensão. Essas inquietações são invalidadas pelo fato de ocultar a característica fundamental da filosofia: ela é uma produção humana. Isso é uma das queixas que o filósofo Alassane Ndaw estabelece ao ser questionado sobre o que seria “filosofar em África hoje?”: “filosofar em África, é compreender que não há um monopólio da filosofia e que não tem um sentido em falar de ‘origem da filosofia’ ou dos ‘primeiros inventores da filosofia’. Antes gregas, antes egípcias, as questões filosóficas são sempre humanas” (NDAW, 2011, p. 625).



Concordando com esta ideia, aqui a nossa pretensão problematizar as características basilares de um pensamento filosófico. Para isso, primeiramente, aqui se pretende analisar o motivo de caracterizar a filosofia como um pensamento sistemático, racional e lógico da filosofia fundamentado na universalidade e, em seguida, expor como a transgressão seria um exercício contínuo para produzir uma filosofia africana. Transgressão que revelaria o modo de uma filósofa/o africana/o posicionar-se no mundo a partir das próprias experiências.

II. A produção de assimetrias

A construção do pensamento filosófico inicia no Ocidente como maneira de opor-se a outro tipo de pensamento, o mítico. Nessa oposição inventa-se uma ascese que se confunde como afirmação livre do ato de pensar. Nessa liberdade encaminha um senso de organização que busca entender a multiplicidade como extensão de um Todo, assim há uma sistematização das ideias para destacar a Unidade. Essa sistematização opõe-se efetivamente ao mítico pelo fato de distanciar-se de qualquer regulação sobrenatural, enquanto se enfatiza o exercício de um caráter lógico que fornece sentido às expressões humanas. E, por consequência, tende à normatização que evidencia a própria racionalidade como ferramenta para definir o humano. Por isso, a ênfase, o destaque e a evidência são meios que explicam as assimetrias na produção do conhecimento.

O antropólogo Márcio Goldman – ao comentar como nós, ocidentais, movimentamo-nos através do “Grande Divisor” – explica a dificuldade de afastarmos dos discursos do pensamento da divisão entre “nós” e “eles”. Principalmente pelo fato de na tentativa de atenuar essa divisão há uma recorrência para, por exemplo, movimentar-se na distinção entre a oralidade e a escritura ou ainda através das noções de tempo linear e cíclico. Com isso esse movimento ainda permanece atrelado à contínua reprodução de dividir entre “nós” e “eles”. Desse modo essa dificuldade apresenta a tentativa de não pensar em termos de grandes divisores, pois qualquer partilha produz uma hierarquia e por efeito a separação de grupos humanos, como acontece no racismo:



A partilha é como o racismo. O fato de sermos contra, de sequer vermos pertinência na noção de raças humanas, nem assegura que o racismo não exista nem que algo em nossa conduta não possa exprimi-lo. É preciso admitir que a partilha é uma realidade de fato, produzida por uma longa e sangrenta história, e que não poderia ser estudada adequadamente sem se levar em conta os discursos que a própria antropologia produziu (GOLDMAN, 1999, p. 73).

Se Goldman alerta para os discursos divisores que se acometem na antropologia, então como isso ocorre também na filosofia ocidental? E de que maneira implica na deslegitimação de outras vozes da Filosofia? Mais especificamente, a filosofia africana apresenta outras possibilidades contrapostas à “Grande Divisão”? Tais questões de início evoca um retorno à filosofia platônica, uma vez que as características de um pensamento dicotômico têm o platonismo como seu princípio. Princípio estabelecido pela teoria da participação em que o múltiplo participa necessariamente do Uno como maneira de relacionar uma identidade consigo mesmo:

Que queres dizer com isso, Zenão? Que, se os seres são múltiplos, então é preciso que eles sejam tanto semelhantes quanto dessemelhantes, mas que isso é impossível, pois nem as coisas dessemelhantes podem ser semelhantes nem as semelhantes, dessemelhantes? Não é isso que queres dizer? É isso mesmo, disse Zenão.
Então, se é impossível as coisas dessemelhantes serem semelhantes, dessemelhantes, é também impossível haver múltiplas coisas, não é? Pois, se houvesse múltiplas coisas, seriam afetadas pelo que é impossível [serem tanto semelhantes quanto dessemelhantes] (PLATÃO, 2003, p. 25).

Esse excerto tem importância por justamente construir um argumento que retira a possibilidade de existência do dessemelhante, pois em um plano que haja dessemelhanças há uma contingência que acompanha todas as coisas. Isso se deve pelas coisas carregarem aquilo organizado tanto na ordem positiva do “ser” quanto da ordem negativa do “não-ser”. Por isso há graus de semelhança entre duas coisas diferentes, mas a identidade permanece sempre a mesma por aproximar-se da perfeição. Com isso o grau maior de semelhança seria aquele próximo ao da identidade da coisa. E ao transpor tal raciocínio para o âmbito humano pode-se tratar “o platonismo como o horizonte de todo essencialismo” (TOWA, 2011, p. 126). Um horizonte no qual problematiza o modo de ser do outro, do dessemelhante, já que através dele que surge toda a contradição: “se o sensível é rejeitado ou em todo caso considerado como



inessencial, é porque é o domínio do múltiplo e também da contradição” (TOWA, 2011, p. 126).

E com a influência do platonismo para melhor especificar as distinções do que é essencial ao humano para aquilo que não é, podemos observar que a partir do renascimento europeu, com as “grandes navegações”, organizou-se um imaginário orientado para aquilo que estaria na ordem do ser (positivo) em contraposição àquilo que estaria na do não-ser (negativo). Essa organização fundamentou uma epistemologia que se caracterizou pela expressão da capacidade crítica do pensamento, de maneira que o humano seria desde esse momento o sujeito que possui independência diante daquilo que deseja saber: o objeto de conhecimento. E quando não há um distanciamento do objeto então teria uma humanidade não completa. Isso seria um raciocínio aproveitado pelo colonialismo de maneira que categorizou o pensamento explicitado pelo seguinte quadro como aquilo que estaria na ordem do ser e do não-ser:

SER	NÃO-SER
Cultura	Natureza
Civilização	Barbárie
Metrópole	Colônia
Razão	Misticismo
Humanidade	Animalidade

Quadro 1: Atribuição colonial da ordem do ser e do não-ser
Fonte organização do autor

Nessa ordem há uma segregação que busca justamente delimitar a própria humanidade, pois há uma compreensão daquilo que está na ordem do não-ser como o dessemelhante e, por consequência, não se enquadra no aspecto normativo do pronome *eu*: *eu* sou a humanidade. Mogobe Ramose (2011) aprofunda essa problemática quando destaca que a definição aristotélica de animal racional promoveu uma base avaliativa de forma que racionalidade igualou-se a humanidade:

O colonizador encontrou no colonizado uma impressionante semelhança em certos traços fisiológicos. Ao mesmo tempo, teria diferenças físicas discerníveis. Estas foram usadas como motivo para excluir o colonizado da categoria de humano. Afirmou-se que o colonizado não foi e nunca tinha sido um ser humano porque carecia de racionalidade. Nem a razão nem a



racionalidade formavam parte de sua natureza, embora se exibisse como humano na aparência. O selo do racismo, portanto, é a afirmação de que outros animais de aparência humana não são verdadeiramente e plenamente humanos (RAMOSÉ, 2011, p. 4).

E para certificar essa base necessitou-se de inventar uma origem diante da qual poderia formular uma linguagem. Tanto mais pelo fato de que “falar é estar em condições de empregar certa sintaxe, possuir a morfologia de tal ou qual língua, mas é sobretudo assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização” (FANON, 2008, p. 33). Com isso, a filosofia ocidental ao inventar uma origem grega para todo e qualquer pensamento filosófico procura não somente deslegitimar outras filosofias, mas certifica que por mais que haja certo grau de semelhanças entre os dessemelhantes, a identidade do pensamento filosófico permanece a mesma: *racional, sistemático e universal*. Não gratuitamente que Ocidente constrói um monólogo alimentado por seus respectivos pensadores que impõe a ideia colonial de que “as essências permanecem eternas, a despeito de todos os erros imputáveis aos homens” e, por efeito, “o colonizado aceita a justeza dessas ideias e podia-se descobrir, num recanto do seu cérebro, uma sentinela vigilante encarregada de defender o pedestal greco-latino” (FANON, 2013, p. 64).

Uma vigilância que tem sua eficiência por causa de que as normas não seriam atribuídas integralmente pelo colonizador, mas com o passar do tempo o próprio colonizado compreende que esse “pedestal” certifica a produção de uma filosofia:

Não ignoro as contribuições das culturas ameríndia e africana na modelagem da que justamente se considera a maior ‘democracia racial’ do planeta, mas tais influências, malgrado a pretensão de certos ‘africanistas’, não são de molde a afastar-nos das linhas mestras do pensamento oriundo das fontes greco-latinas (REALE, 1961, p. 117).

Contudo, essa reação “vigilante” aparece a cada instante com sua força pois busca ocultar a particularidade da visão filosófica, já que quando se concretiza um pensamento local, valores proclamados como universais perdem o próprio brio e manifestam opacidade: “Todos esses discursos aparecem como reuniões de palavras mortas. Esses valores, que pareciam enobrecer a alma se revelam inutilizáveis, porque não dizem respeito ao combate no qual o povo se engajou” (FANON, 2013, p. 64). Então, como construir uma filosofia que escape dessa “vigilância” uma vez que estamos



inseridos em um contexto colonizado? Uma via que seguiremos neste texto é discutir uma transgressão conceitual de filosofia.

III. Transgredir o conceito

A transgressão discutida aqui tem o propósito de apreender os conceitos filosóficos a partir da localidade de quem os produzem, sempre avaliando as aplicabilidades e os limites geográficos de cada conceito. Por essa maneira toda filosofia é local, as/os respectivos filósofas/os dialogam com o contexto em que estão inseridas/os e articuladas/os com o seu tempo e o seu espaço. Desse modo, possibilita um maior caráter dialógico entre diversas culturas através do compartilhamento de conceitos. Por conseguinte a universalidade revela-se como uma pretensão de colonizar o outro por meio de categorias prévias a qualquer compreensão e o discurso de racionalidade como modo de homogeneizar as produções de conhecimento. Diante de tal aspecto a proposição de uma filosofia africana transforma-se não em um mero reproduzidor de ideias, mas uma exigência para que os modos de vida projetem múltiplas formas de construções de conceitos.

Com isso, de início, pode-se indicar que fazer filosofia africana é um engajamento que “deve investigar as razões históricas, culturais e sociais que estão na base da nossa fraqueza existencial e as maneiras concretas de combatê-la” (NGOENHA, 2011, p. 44). Em seguida o campo profícuo dessa filosofia estaria na educação, pois como explica bell hooks (2013) a educação é uma prática da liberdade por nos permitir “encarar a realidade ao mesmo tempo em que, coletivamente, imaginamos esquemas para cruzar as fronteiras, transgredir” (HOOKS, 2013, p. 273). E transgressão simboliza liberdade e como tal comprometimento com o dessemelhante para em decorrência não o reduzir em uma identidade, mas fomentar uma relação de diferenças.

Essa relação pretende escapar de qualquer objetificação, pois como escrito anteriormente, houve um entendimento de que o objeto é aquilo diante do qual não se pode ter contato, ou proximidade. No entanto se prevalece uma ausência de objetos, então todos são sujeitos e como tal há uma comunicação entres diversos grupos humanos, entre os humanos e os demais seres vivos, como também entre humanos e divindades. Com isso, a horizontalidade situa-se como eixo principal para o pensamento



filosófico africano e como tal é necessário afastar-se de uma das cisões primordiais do Ocidente a de corpo-alma. Como observa hooks essa cisão promoveu e apoiou a ideia de compartimentalização que funciona “estimulando os professores e os alunos a não ver ligação nenhuma entre as práticas de vida, os hábitos de ser e os papéis professorais” (HOOKS, 2013, p. 29). Tal apoio vincula-se com a separação do público com o privado, a/o funcionária/o ideal seria aquela/e que apesar das vicissitudes corporais a mente continuaria funcionando de maneira eficiente e calculadora: “estava implícito que o *eu* desaparecia no momento em que entrávamos na sala, deixando somente a mente objetiva – livre de experiências e parcialidades” (HOOKS, 2013, p. 29, grifo nossos).

Outro aspecto da transgressão do conceito filosófico se trata da compreensão de “africana”. Se a atribuição de uma essência original que venha regular todas as particulares emana um cerco territorial que retroalimenta todo o pensamento, então ao adjetivar a filosofia como “africana” não implica a imagem continental de África, mas uma cosmo-sensação que singulariza seus agentes e aproxima os dessemelhantes. Contudo essa aproximação não aconteceria através da concórdia que postula uma “capacidade para a conquista do verdadeiro” (SODRÉ, 2015, p. 17), antes de embates que estabelece “unidade consensual com o sagrado” (SODRÉ, 2015, p. 195). E esse sagrado é o próprio mundo caracterizado pela comunicação do visível com o invisível e, em consequência há uma produção de outra linguagem para que categorias africanas sejam postas sem que haja caracterização de falta de racionalidade. Tanto mais, a razão não tem a capacidade de lidar com a variação linguística que a africanidade produz quando inserida nas línguas colonizadoras. Tal incapacidade acontece por justamente promover uma contralíngua que cria uma cultura de resistência e uma fala íntima que ultrapassa as fronteiras permitidas pela linguagem colonizadora:

O poder dessa fala não é simplesmente o de possibilitar a resistência à supremacia branca, mas também o de forjar um espaço para a produção cultural alternativa e para epistemologias alternativas – diferentes maneiras de pensar e saber que foram cruciais para a criação de uma visão de mundo contra-hegemônica. (HOOKS, 2013, p. 228).

Portanto é tomando esse pensar e saber contra-hegemônico oriundo da linguagem do subalternizado que a transgressão do conceito inicia uma discussão para



observar que a ação de deslegitimar a existência de filosofia africana possui como fim último inferiorizar o modo de ser africano. Contudo, a transgressão aparece como um meio de subverter não somente a atividade filosófica, por descolonizar nossos atos e nossa língua que nomeamos o mundo, mas por afirmar que a nossa identidade só possui sentido quando deparamos com o dessemelhante.

REFERÊNCIAS

- FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- _____. **Condenados da Terra**. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2013.
- GOLDMAN, Marcio. **Alguma Antropologia**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.
- HOOKS, bell. **Ensinando a transgredir: a educação como pratica da liberdade**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2013.
- NDAW, Alassana. “Philosopher en Afrique, c’est comprende que nul n’a la monopole de la philosophie”. **Critique : philosopher en Afrique**. Paris : 2011.
- NGOENHA, Severino. Por um pensamento engajado. **Pensamento engajado: ensaios sobre Filosofia Africana, Educação e Cultura Política**. Maputo: editora educar, 2011.
- PLATÃO. **Parmênides**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio ; São Paulo: Ed. Loyola, 2013.
- RAMOSE, Mogobe. An African Perspective on Justice and Race. **Polylog**, Forum for Intercultural Philosophy (3). 2011. Disponível em: them.polylog.org/3/frm-en.html. Acesso em: 20/09/2014.
- REALE, Miguel. A filosofia como autoconsciência de um povo. **Revista da Faculdade de Filosofia do Direito**, p. 104-125. São Paulo: Edusp, 1961.
- SODRÉ, Muniz. **Claros e Escuros: identidade, povo, mídia e cotas no Brasil**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2015.
- TOWA, Marcien. **Identité et Transcendence**. Yaoundé: L’Hartmann, 2011.