

Se, no início do século XX, a equivocada e absurda tese que negava a capacidade do continente africano de gerar pensamento filosófico, infelizmente, ainda era forte, nos anos 1970, alguns filósofos africanos já haviam obtido reconhecimento fora da África, inclusive na Europa. Como lembrou Kwasi Wiredu, a questão não era mais saber se havia ou não Filosofia elaborada por africanos, o problema se tornara outro, isto é, estabelecer o papel a ser desempenhado pelo pensamento filosófico africano dentro e fora daquele continente. No ano de 2022, numa entrevista para discutir a tarefa dos intelectuais africanos e a luta pela democracia, concedida ao Thinking Africa, Badié Hima defendeu que a filosofia africana deve ser crítica e engajada na luta pelos direitos humanos. Neste sentido, deve ser destacado que, na África, a produção filosófica dos últimos oitenta anos, aproximadamente, esteve bastante ligada à experiência da invasão europeia ao continente. Podendo ser detectado aí um pensamento voltado seja para animar as lutas pela independência (no primeiro momento), seja para ajudar a encontrar o caminho que poria fim às guerras civis, seja para orientar as ações e tomadas de decisões na reorganização dos seus diferentes países e territórios. Finalmente, considerando que vivemos em um mundo globalizado, diverso e plural, não mais centrado no Ocidente, a presente coleção África e Filosofia, nasce da certeza de que as epistemologias africanas são necessárias não apenas àquele continente, mas ao planeta. O Organizador.

Luís Thiago Freire Dantas

A FILOSOFIA NA ATUALIDADE AFRICANA

Coleção
África e
Filosofia

Francisco Antonio
de Vasconcelos (Org.)

Série
Filosofia
Além
dos
Trópicos



Entre Trópicos Ed.



Entre Trópicos Ed.

Luis Thiago F. Dantas

**A FILOSOFIA AFRICANA NA ATUA-
LIDADE**

Teresina
2022

Luis Thiago F. Dantas

**A FILOSOFIA AFRICANA NA
ATUALIDADE**



Entre Trópicos Ed

Dedico este livro às famílias
dos mais de 600.000 mortos de
covid no Brasil.

AGRADECIMENTOS

A escrita de um livro sempre reserva alguns entraves que acabam ressoando no próprio conteúdo, para tanto a presença de outras pessoas permitem a abertura de novos caminhos.

Assim aconteceu com esse modesto livro e por isso teço meus agradecimentos.

Ogunhê! Sempre à frente e me motivando a desafiar as diversas interpretações.

Ao prof. Dr. Francisco Antonio de Vasconcelos pelo convite e pela confiança em compor essa coleção que se torna marcante para os estudos filosóficos africanos no Brasil.

Ao prof. Dr. Luís Carlos Ferreira pelo prefácio e pelas conversas que fizemos ao longo desses últimos períodos.

À profa. Dra. Débora Oyayomi de Araujo, minha companheira, sempre me apoiando e me incentivando para que a filosofia africana produza cada vez mais diálogo com a nossa contemporaneidade.

Ao grupo de Filosofia Africana no Brasil que com os intensos debates ajudaram para que minha percepção acerca do mundo ampliasse para as diversas vozes.

Apresentação da Coleção África e Filosofia

No final de 2020, fui convidado pelo Prof. Dr. João Batista Farias Junior a organizar uma coleção sobre filosofia africana. A intenção era trazer a público uma obra que servisse para aproximar os leitores de língua portuguesa da produção filosófica africana e, se possível, fosse útil também para apontar caminhos a quem decidiu adentrar esse difícil, mas empolgante universo que é essa vertente da filosofia. O convite foi aceito e, através de um trabalho de parceria entre pesquisadores brasileiros e moçambicanos, agora o resultado desse esforço coletivo é colocado em suas mãos, com a alegria própria daqueles que sabem estarem servindo a uma boa causa.

A obra, em seu conjunto, é composta de quatro volumes com seus respectivos autores:

- 1) *Da ideia do pensamento africano à concepção do Ubuntu: Uma breve introdução da filosofia africana contemporânea* – Professores doutorandos Gregorio Adelio Mangana e Manuel Cochole Paulo Gomane (Moçambique);
- 2) *A filosofia nos filósofos africanos* - Prof. Dr. Francisco Antonio de Vasconcelos (Brasil);
- 3) *A filosofia na academia africana* - Profa. Dra. Rosa Alfredo Mechiço (Moçambique);
- 4) *A filosofia na atualidade africana* - Prof. Dr. Luís Thiago Freire Dantas (Brasil).

A todos(as) que contribuíram, de modo direto ou indireto, para tornar essa proposta uma realidade, a nossa mais profunda gratidão.

O Organizador

Teresina, 10 de fevereiro de 2022.

SUMÁRIO

PREFÁCIO	13
O SINGULAR É MÚLTIPLO!	17
ABERTURA AO MUNDO	23
ACHILLE MBEMBE: CIRCULAÇÃO SEM FRONTEIRAS	23
FELWINE SARR: O TÓPOS ÁFRICA	28
MOGOBE RAMOSE: HUMANIDADE EM RELAÇÃO	32
A EXPERIÊNCIA NO MUNDO	37
NADYA YALA KISUKIDI: MODALIDADES DA DESCOLONIZAÇÃO	37
SEVERINE KODJO GRANDVAUX : INDISCIPLINA AFRICANA	42
IVY GODUKA: PRINCÍPIOS INDÍGENAS	46
PERCEBER O MUNDO	50
SEVERINO NGOENHA: INTERCULTURALIDADE NA FILOSOFIA	50
NKOLO FOÉ : A ARMADILHA PÓS-COLONIAL	54
FOLUKÉ ADIBISI : EDUCAÇÃO PÓS-COLONIAL	58
ORGANIZAR-SE PELO MUNDO	63
BAYIBAYI MOLONGWA : EPISTEMOLOGIA BUKAM	63
NKIRU NZGEWU: CONTEXTUALIZAR AS LEITURAS DE ÁFRICA	67
JOSÉ CASTIANO: O GLOCAL DA SAGACIDADE	71
ÚLTIMAS PALAVRAS	75
REFERÊNCIAS	77

PREFÁCIO

A Filosofia Africana na Atualidade surge no contexto em que se faz ainda mais necessário fortalecer o barulhamento e o tremor do humano no mundo. Apresenta-se em um momento em que a poética do genocídio insiste em nos habitar e ser habitada, promovendo o aniquilamento do diverso e os persistentes projetos econômico, político e cultural da subjugação da vida aos planos mortificadores, em que o desencanto, o horror, a monocromia e a violência racial materializam-se em forma e conteúdo na imaginação política.

Acredito que, diante do projeto de desencanto da vida, o livro apresenta outras vozes e olhares possíveis para a humanidade, para além dos já dogmáticos e arbitrariamente impostos pelo exercício do pensamento, o qual atualiza a destruição do humano e o aniquilamento do mundo.

O livro ecoa a necessidade e urgência de re-criar as formas de viver. Como nos informa Thiago Dantas, a humanidade, no pensamento filosófico africano “transforma-se em um fenômeno relacional com a natureza, fundamentando a compreensão de mundo”.

A realização de *A filosofia africana na atualidade* promove o deslocamento do filosofar com crítica e criatividade, estabelecendo a descolonização como horizonte a ser alcançado. O autor nos convida para a possibilidade de produzir sentidos no território brasileiro desde África. E nos presenteia com uma paisagem filosófica marcada pelo diverso, através de filósofas e filósofos, pensadoras e pensadores africanas agenciadas na tessitura do livro desde os territórios moçambicano, camaronês, nigeriano, sul-africano, marfinense, senegalês e os das diásporas, os quais mobilizam o pensamento contemporâneo e a cena do pensamento filosófico africano, mas que ainda são desconhecidos ou poucos trabalhados, estudados e debatidos no contexto do pensamento filosófico brasileiro.

O livro nos apresenta quatro caminhos, os quais têm a perspectiva de destacar a multiplicidade do singular no debate acerca da filosofia africana: a abertura do mundo, experiência do mundo, perceber o mundo e organizar-se pelo mundo. É uma viagem pela ontologia, a epistemologia, a estética, a educação e a política,

a fim de afirmar o pensamento filosófico africano e sua diversidade epistemológica.

Ao longo dos capítulos, se constroem paisagens do “habitar o mundo”: inicialmente, discute o afropolitanismo na crítica ao projeto da colonialidade/modernidade de exploração e subjugação do humano e do mundo, com o seu fundamento racial. Estabelecendo, com isso, a urgência utópica de reimaginar econômica e culturalmente o habitar humano no mundo. Traz a perspectiva *ubuntu*, no modo como interpreta a relação humano e natureza, apresentando-a através da pluriversalidade, na humanidade em relação.

No capítulo seguinte, debate-se “a experiência do mundo”, mobilizada pelo exercício filosófico da descolonização no caminho para a crítica do enclausuramento epistemológico e na busca de seguir as trilhas da transgressão e indisciplina intelectual de produzir o próprio conhecimento.

A paisagem que se constrói, no terceiro capítulo, problematiza as condições para a produção do conhecimento, em torno da dimensão da interculturalidade, do debate pós-colonial e da discussão de uma filosofia africana da educação, na disputa da política do conhecimento de “como perceber o mundo”.

E, por fim, a paisagem “Organizar-se pelo mundo” dialoga com a egiptologia como filosofia africana, a necessidade política e epistemológica de contextualizar as leituras de África e a saída pela intersubjetivação, como leitura que relaciona o saber tradicional com a academia, mobilizado pela atitude filosófica da glocalidade. Portanto, o livro mostra-nos a possibilidade da abertura do mundo para a multiplicidade desde África.

Dentre diversos aspectos de muita importância no livro, destaco a contribuição para o campo da filosofia africana no Brasil, para o pensamento social brasileiro, assim como para a filosofia, em geral, e para a filosofia da educação brasileira, em particular. O livro possui contribuições significativas para a Educação das Relações Étnico-raciais, no caminho para a descolonização do pensamento.

Acredito que a leitura do livro fecunda uma imaginação e nos engaja para a importância de engendrar um pensamento filosófico produzido pelos sentidos epistêmicos e políticos desde a experiência africana, com o intuito de “desoci-

dentalização” da vida. A filosofia africana tem fortalecido o projeto político de que todos e todas participem da dança do “todo-mundo”, como nos diz Édouard Glissant.

Estou repleto de contentamento pelo convite de Thiago Dantas. Ele, com a sua generosidade, talento e sagacidade, oferta-nos um livro potencializador da descolonização das epistemologias. Oferece-nos mais uma ferramenta para uma dança de encontros com a liberdade. É um chamado para a recusa em ser morto diante do permanente e sofisticado racismo contemporâneo.

Luís Carlos Ferreira dos Santos

Professor de Filosofia da Educação (UEFS)

Doutor em Difusão do Conhecimento (UFBA)

Membro da Rede Africanidades (UFBA)

O SINGULAR É MÚLTIPLO!

Uma afirmação que desperta um sentimento de correção, como se a construção frasal soasse contraditória ou esvaziada de significado. É quase o mesmo sentimento, ainda recorrente, quando se lê: filosofia africana. Nem menciono sobre a falsa questão da existência, mas pelo entendimento de que o singular homogeneiza as complexidades culturais, linguísticas de um continente repleto de diversidade. Porém, escrevo filosofia africana justamente para destacar que nesse singular há multiplicidade. Tal afirmação opõe-se ao desejo pelo “plural” em grande medida movimentado por um sentimento de “boa vontade” contrário a um colonialismo linguístico. No entanto, aprofundando a nossa análise percebe-se a ausência desse sentimento na leitura das expressões: filosofia europeia, filosofia oriental ou até mesmo filosofia latino-americana. Expressões que também deveríamos escrever no plural.

O fato do incômodo ser maior para a experiência territorial “africana” talvez esteja relacionado ao que Marcien Towa¹ denominou de “culto da diferença”² que imobiliza o colonizado em sua condição e o torna incapaz de imaginar a superação. Assim nesse sentido, o “cuidado” excessivo provoca tanto a impossibilidade do continente africano em compartilhar um projeto global baseando-se na experiência comum de diferentes povos quanto fomenta uma ingenuidade permeada pelo vitimismo projetada de maneira contínua ao continente. Em síntese, o “culto da diferença” fixa o continente africano na incapacidade de externar os problemas locais e contribuir globalmente.

Por isso, a afirmação de filosofia africana enfatiza uma multiplicidade epistemológica que abarca interpretações sobre eventos recorrentes no continente africano: xenofobia; estado-nação; tradicional e moderno; oralidade e escritura. Além disso, o “africana” não se reduz ao continente, mas também à diáspora, ou como Lewis R. Gordon³ comenta: “Por filosofia africana, quero dizer a explora-

1 Camaronês. Professor da Universidade Yaoundé I – Camarões; foi filósofo e pesquisou sobre a História da Filosofia africana, Crítica à Etnofilosofia e à Negritude e Filosofia Política. Faleceu em 2 de julho de 2014.

2 TOWA, Marcien. *A ideia de filosofia negro africana*, p. 67.

3 Estadunidense. Professor da Universidade de Connecticut – EUA. Filósofo tem os seus escritos voltados para Filosofia africana, Estudos da Raça e Racismo, Arte e Estética.

ção da vida moderna, tal como é entendida através de contradições levantadas pela realidade vivida do povo diaspórico africano”⁴.

Nesse ínterim, o ato de escrever acerca da filosofia africana requer atenção para os argumentos e se neles evocam a potencialidade dessa tradição com suas singularidades e reflexões de maneira equânime com outras tradições. Isso transforma as temáticas filosóficas em dinâmicas atreladas a uma história e a uma geografia que não esgotam a realidade e relaciona o indivíduo a comunidades, sempre envolvendo diversos protagonistas. Um protagonismo construído epistemologicamente entre os sujeitos humanos e não-humanos, não se reduzindo à dicotomia sujeito-objeto. Dessa forma, a filosofia africana é um conflito de pensamentos, de interpretações, e não uma disciplina conformada a exigências metodológicas afastada dos anseios continentais e diaspóricos.

Com tais características, há uma oposição ao que Gordon denomina como “decadência disciplinar”, baseada em um solipsismo e em uma solidão literária. Pois há nas linhas transcritas pensamentos de atores e atrizes que circulam a experiência do indivíduo no mundo e seu engajamento nele. Ainda seguindo Gordon, acrescentamos o cuidado em não reproduzir a “inveja disciplinar”⁵ que entende aquilo fora do seu circuito como irrelevante e, por efeito, o historiador, o cientista social, o filósofo interpreta e valoriza os conhecimentos adequados às estruturas do seu ponto de vista disciplinar. Por isso, “A *inveja disciplinar* é também uma forma de decadência disciplinar. É impressionante, por exemplo, quantas disciplinas nas ciências humanas e sociais estão agora engajadas na história intelectual com foco no cânone filosófico ocidental”⁶.

Desse modo, a utilização aqui da palavra filosofia é contrária ao desenvolvimento e à manutenção colonial que fizeram dela uma ferramenta para legitimar um conhecimento e, por fim, determinar o grau de humanidade de um povo. Tanto mais, a mera substituição dessa palavra por outra que não carregue uma relação originária com a Europa – muitas vezes, sugerida como maneira de combater um colonialismo linguístico – não se mostra como suficiente para impor as condições de possibilidade de um discurso epistêmico de certos grupos humanos. Valentim

4 GORDON, Lewis. *Decadência disciplinar*, p. 119.

5 GORDON, Lewis. *Decadência disciplinar*, p. 118.

6 GORDON, Lewis. *Decadência disciplinar*, p. 118.

Yves Mudimbe⁷ sugere o uso da palavra “gnose” no sentido de que ela se aprofunda mais na experiência africana de investigação e conhecimento do mundo: “referindo-se a um conhecimento mais elevado e esotérico e, dessa forma, a um conhecimento estruturado, comum e convencional, mas sob o controle estrito de procedimento científicos tanto para o seu uso quanto para a sua transmissão”⁸. Podemos entender que tal estratégia de Mudimbe ainda perdura num horizonte que conecta a definição de filosofia africana como aquela de tradição escrita e feita por africanos no continente⁹. Porém, essa substituição de “filosofia” por “gnose” não abala o racismo colonial que se constrói, conforme Towa, através de um silogismo¹⁰ para justificar os europeus como os únicos produtores de conhecimento. Por isso, o autor nos convida a pensar o seguinte:

Eu vejo duas maneiras de refutar o raciocínio racista e imperialista: seja ampliando o sentido da palavra ‘filosofia’ para reduzi-lo ao mito - nesse caso, é necessário modificar, também, a premissa maior do silogismo e propor uma nova definição do [ser humano], elaborar uma nova antropologia filosófica; seja conservando à palavra filosofia seu conteúdo racional e mostrando que os africanos produziram tais filosofias ou, pelo menos, que podem produzi-las¹¹.

Sendo assim, a proposta de escrever nesse volume 4 sobre a atualidade na filosofia africana aproxima-se da problematização de uma antropologia filosófica que precisamente indica quem é humano a partir de certas referências e categorias. Isso demanda uma tarefa complexa, pois como lemos até aqui, a tradição africana se concretiza pela multiplicidade e como tal possibilita inúmeros caminhos. Seguiremos aquele caminho que considera a posição do pesquisador ou

7 Congolês. Professor da Duke University – EUA. Filósofo e seus escritos versam sobre a História da Filosofia africana, História da África, Epistemologias e Literaturas.

8 MUDIMBE, Valentim Yves. *A invenção da África*, p. 9.

9 Aqui aludo à definição forjada pelo beninense Paul Hountodji no livro *Sur la philosophie africaine*.

10 O silogismo apresentado por Towa no livro *A ideia de filosofia negro-africana* é o seguinte: “O homem é um ser essencialmente pensante, racional. Ora, o negro é incapaz de pensamento e raciocínio. Ele não tem filosofia, ele tem uma mentalidade pré-lógica etc. Portanto, o negro não é verdadeiramente um homem e pode ser, legitimamente, domesticado, tratado como um animal” (p. 27).

11 TOWA, Marcien. *A ideia de filosofia negro-africana*, p. 28.

da pesquisadora como referência na interpretação da filosofia africana. Por isso, podemos dizer que este livro tratará de uma filosofia africana pensada e recebida por um pesquisador no território brasileiro. Com essa marca sublinhamos que não se dará um comentário sobre filósofos e filósofas africanas, e sim como os pensamentos e conceitos produzidas por eles e elas instigam e afetam na interpretação no/do mundo.

Para nos servir de guia deixo aqui uma interrogação que nos acompanhará neste livro: como a subjetividade africana é forjada na comunidade global? Uma interrogação que enfatiza as dificuldades de uma época permeada pelos conflitos étnicos e raciais, de gênero e de sexualidade, de classes e ambientais. Ao mesmo tempo é uma interrogação que exige uma percepção do mundo e de tais conflitos como confluências capazes de modificar a estrutura epistemológica, ontológica, estética, política e educacional da humanidade.

Para aprofundar nas implicações provenientes dessa interrogação recorremos às considerações feitas pelos pensadores Felwine Sarr¹² e Achille Mbembe¹³ na introdução à compilação de textos do *Ateliers du Pensament*¹⁴. Nessas observações destacamos ao momento decisivo da epistemologia contemporânea: o descentramento da Europa¹⁵. Um descentramento que não incorre na deslegitimação da produção de conhecimento europeu, mas que o pensamento enformador da humanidade recorre a outras epistemologias – da África, da América Latina, da Ásia e da Oceania – para compreender as transformações do planeta.

Com esse cenário, após os percursos dos volumes anteriores dessa coleção adentramos nas contribuições de filósofos e filósofas africanas para pensar a “desterritorialização e reterritorialização” do pensamento humano não como outro modo de antinomias e sim que toma “sujeito e objeto fazendo parte de uma só

12 Senegalês. Professor e pesquisador da Universidade Gaston-Berger em Saint-Louis. Filósofo, economista e músico com pesquisas focadas em teoria pós-colonial, políticas econômicas, epistemologias e história das ideias religiosas.

13 Camaronês. Professor e pesquisador da Universidade Witwatersrand na África do Sul. Historiador, Cientista Político com pesquisas focadas em teoria pós-colonial, história da África, filosofia política, ciência política.

14 Essa coletânea diz respeito a uma organização de palestras de pensadores e pensadoras do continente africano e europeus e europeias com descendência africana na Universidade de Dakar - Senegal. Tais palestras abarcaram temáticas que a contemporaneidade suscita para o pensamento humano e justamente interroga sobre a posição da África no mundo.

15 MBEMBE, Achille; SARR, Felwine. Introdução, p. 7.

e mesma trama. Aqui e em outro lugar se entrelaçam. A natureza na cultura e vice versa. Seres humanos e outros existentes mantêm relacionamento de co-constituição”¹⁶. Por consequência insere a história humana como um meio intersubjetivo diante dos conjuntos técnicos, dos objetos, da matéria mineral, orgânica, vegetal e, por que não, dos espíritos: “Nessas condições, *descentrar o pensamento*, é antes que todas as coisas retornem a certa ideia de Todo. Ou para dizer nos termos de Edouard Glissant, o ‘Todo-do-Mundo’”¹⁷.

No intuito de aprofundar esse “Todo-do-Mundo” estruturamos como exposição da atualidade na filosofia africana em quatro vias: Abertura, Experiência, Percepção e Organização. Sendo assim, no capítulo “Abertura ao mundo” trataremos da África na comunidade global como sendo um espaço de criação, de invenção de condições epistêmicas em que a filosofia se torna uma ponte dialógica entre as culturas, com as fronteiras disciplinares rompendo-se junto com as geográficas. Em “A Experiência no Mundo” a análise volta-se ao ser humano e suas experiências no mundo, contrariando ao projeto colonial de atribuir à pessoa africana uma falta, um ajuste, entre outras coisas, por causa da proximidade com a natureza. Nisso leremos a descolonização sendo um meio de libertação desse projeto colonial que adentrou inclusive nos centros universitários. Uma penetração conformada a uma ideologia repleta de universalismo que forma um ser humano para não sentir as vias visíveis e invisíveis da particularidade, por efeito, afastando-se das dicotomias coloniais.

No capítulo “Perceber o mundo” problematizaremos a construção de uma subjetividade africana diante dos paradoxos pós-coloniais, como tradição e modernidade, oralidade e escrita, particularidade e universalismo. Principalmente pelo convite do pós-colonialismo em percebermos os cruzamentos das subjetividades humanas com as da comunidade influenciando o entendimento acerca da formação humana como um processo dialógico entre os conhecimentos indígenas e os exógenos. Por fim, em “Organizar-se pelo mundo” apresentamos como a filosofia africana orienta-se por uma temporalidade agregada a uma espacialidade que constitui um território comum à dimensão animal e espiritual. Nessa comunidade a política abarca a diferença e o continente africano se torna uma orientação

16 MBEMBE, Achille; SARR, Felwine. *Penser pour un nouveau siècle*, p. 10, grifos dos autores.

17 MBEMBE, Achille; SARR, Felwine. *Penser pour un nouveau siècle*, p. 10.

para a perspectiva política que estabelece a localidade como um dos protagonistas da ação humana.

Com a exposição de tais capítulos pretendemos destacar como para o pensamento filosófico africano a humanidade transforma-se em um fenômeno relacional com a natureza, fundamentando a compreensão de mundo.

ABERTURA AO MUNDO

ACHILLE MBEMBE: CIRCULAÇÃO SEM FRONTEIRAS

Na articulação do pensamento filosófico africano com a atualidade, o mundo se apresenta como um elo importante para entender a territorialidade epistêmica de África, pois apesar das barreiras coloniais de silenciamento e apagamento de narrativas, o continente africano manifesta as suas potencialidades. Manifestação difícil de compreender se não atentarmos para conexão humano-mundo como vivência, por mais que o arranjo neoliberal imponha uma imagem de sobrevivência. Uma sobrevivência diante das crises planetárias com soluções muitas vezes insuficientes, somente produzindo restritos protagonistas e relegando aos coadjuvantes uma mera adaptação às suas estruturas econômicas e culturais.

Contra esse arranjo, percebemos nas teorias de Achille Mbembe um discurso propício para elaborar um pensamento humano constituído tal como uma rede de conhecimento com as diversas tradições. Especificamente na filosofia africana, tal discurso traz uma problematização importante que pode ser sintetizada na seguinte pergunta: “como pensar a diferença e a vida, o semelhante e o dessemelhante, o excedente e o em comum?”¹⁸.

Principalmente por depararmos com a armadilha da colonização em sua formação por meio de diferentes máscaras: atenuando as potências das lutas coletivas, atuando pela permanência de privilégios a grupos dominantes e criando dependências econômicas, culturais e epistemológicas em um panorama globalizado. Não gratuitamente, a “circulação de mundos” é um questionamento contínuo para Mbembe¹⁹, pois é atravessado pelas interrogações de “quem é?” e “o que é?” africano. Sendo assim, as narrativas de dispersão e imersão no continente africano são recorrentemente citadas em seu debate intelectual. Sabemos que a dispersão de diferentes povos acontece desde tempos antigos em que “uma história de culturas em colisão, tomadas pelo turbilhão das guerras, das invasões, das migrações, dos casamentos mistos, de religiões diversas que são apropriadas, de

18 MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*, p. 23.

19 MBEMBE, Achille. *Afropolitanismo*, p. 69.

técnicas que são trocadas e de mercadorias que são vendidas”²⁰, mas o problema é que com a presença dos colonizadores europeus a linguagem da crueldade passa a ser um elo fundamental. Uma linguagem que situa como norma o extermínio como meio de vivência nas sociedades pós-coloniais para impedir a produção de vozes que pudessem ser ouvidas, além de articular a segregação como característica única de se relacionar com os outros humanos e não-humanos.

Disso emerge outra estratégia colonial, se a história do continente africano não é compreendida “fora do paradigma da itinerância, da mobilidade e do deslocamento”²¹, então se utilizando de tal paradigma os colonizadores partilham a África para se “fixar através da instituição moderna da fronteira”²². Por que pensar tal continente a partir da ausência de fronteira? A resposta é complexa, mas tem ligação justamente com a outra narrativa da “circulação de mundos”: a imersão. Nela grupos humanos de outras partes do planeta ficam raízes em África e por essa maneira toda a criatividade estética ganha contornos que não são apenas de árabes, indianos, paquistaneses, europeus, chineses, também das diversas diásporas africanas. Diásporas que se complexificam cada vez mais, nessa abertura de mundo, na busca por suas comunidades de origem: “Muitos de seus membros consideram-se inteiramente africanos, ainda que, além disso, eles pertençam igualmente a um alhures”²³. Doravante, as línguas, os costumes, os hábitos alimentares, as vestimentas, ligação com a espiritualidade dialogam com as sociedades africanas em seu modo de ser e de fazer, que complexifica a resposta para quem é, ou não é, africano: “numerosos são, com efeito, aqueles aos olhos dos quais é ‘Africano’ aquele que é ‘negro’ e, portanto, ‘não-branco’, mensurando-se o grau de autenticidade, assim, a partir da escala da diferença racial bruta”²⁴.

Por isso, acentua-se a capacidade de decidir quem pode se movimentar e se estabelecer em uma localidade conforme as condições políticas de soberania, de cidadania, de nacionalismo, de segurança e de liberdade. Com isso para Mbembe, a expansão colonial do Ocidente colocou na geografia do pensamento perguntas como: “a quem pertence a terra? Quem tem o direito de reivindicar partes dela e

20 MBEMBE, Achille. *Afropolitanismo*, p. 69.

21 MBEMBE, Achille. *Afropolitanismo*, p. 69.

22 MBEMBE, Achille. *Afropolitanismo*, p. 69.

23 MBEMBE, Achille. *Afropolitanismo*, p. 70.

24 MBEMBE, Achille. *Afropolitanismo*, p. 68.

os vários seres que nela habitam? Quem determina sua distribuição ou divisão?”²⁵. Tais perguntas simbolizam a forma colonial de regular as populações – humanas e não-humanas – presentes na terra através das fronteiras, marcadas pelas contradições: desejo pela mobilidade e restrição da mobilidade. Geralmente estas contradições são orientadas por uma política de gerenciamento de risco “na medida em que a fronteira biométrica se expande para múltiplos domínios, não apenas na vida social, mas também no corpo, o corpo que não é meu”²⁶. Enfim, percebemos um colonialismo migratório em que a mobilidade é um dispêndio na economia populacional em que as fronteiras se tornam mais um elemento da engrenagem para determinar as “liberdades”.

Nesse sentido, Mbembe argumenta que as liberdades do movimento para o “liberalismo clássico” como sendo a de ir e vir, a de bens, a de serviço, priorizam o indivíduo em sua propriedade diante do coletivo que no ideário liberal de sociedade são formados por inimigos potenciais da própria liberdade. Com a liberdade de ir e vir movimenta-se o capital, como maior prioridade, envolvendo a movimentação de bens com os serviços prestados. Nessa conjunção de liberdade promete-se via globalização a liberdade de pessoas, como coletivos, concretizada pelo fim das fronteiras. A dificuldade é que enquanto promessa constrói-se subterfúgios que determinam quem deve circular livremente no mundo (aqueles pertencentes aos países do chamado Norte global), ratificando um problema de terra quando devia estender a todos os indivíduos por serem humanos:

Não haveria vistos, em algumas instâncias da quarta liberdade de movimento não haveria cotas, e nenhuma categoria bizarra na qual se enquadrar. Seria possível simplesmente pegar a estrada, um avião, um trem, um barco, uma bicicleta. O direito de não ser discriminado seria estendido a todos ²⁷.

Essa limitação do direito não é um produto do acaso, o liberalismo clássico, de acordo com Mbembe, incomoda-se pela circulação de qualquer pessoa, pois ao

25 MBEMBE, Achille. *Um mundo sem fronteiras*, s.p.

26 MBEMBE, Achille. *Um mundo sem fronteiras*, s.p.

27 MBEMBE, Achille. *Um mundo sem fronteiras*, s.p.

fim mostra a incapacidade de gerenciamento estatal para afastar os inimigos das cercanias da propriedade privada. Isso caracteriza a funcionalidade do soberano em “capturar um povo, capturar um território, delimitar fronteiras”²⁸, exercendo uma série de monopólios territoriais com uso legítimo da força e da cobrança dos impostos, já que “não se pode cobrar impostos de quem não tem endereço”²⁹.

Nessa especificação da liberdade e circulação de bens, de serviços, de capital, há como pano de fundo uma caracterização de quem pode ser designado como humano e quem está associado a mercadorias. Por essa via que Mbembe explica como as palavras negro e África para as vertentes contemporâneas de liberalismo tornaram-se signos de “mercadorias” e de “experiência laboratorial”, em que o projeto é condenar à permanente aprendizagem para, por conseguinte, “abraçar sua condição de sujeito solúvel e fungível, a fim de atender à injunção que lhe é constantemente feita – tornar-se um outro”³⁰. Uma vez tornado o “outro” – aquele que se sente estrangeiro em qualquer parte do mundo – facilmente deixa se configurar como “objeto propriamente ameaçador”³¹ legitimando o alterocídio, ou em um processo etnocida de reduzir o dessemelhante à adaptação da imagem colonial de servilismo ou de exotismo. Tudo isso influencia na própria arquitetura da realidade e manifesta o “devir negro do mundo”³².

Desse modo, a resposta de Mbembe para uma posição de África diante dessa situação está no afropolitanismo. Uma estética e uma poética no mundo, não reproduzindo uma identidade vitimista, mas consciente das injustiças e da violência provenientes do colonialismo: “É igualmente uma tomada de posição política e cultural em relação à nação, à raça e à questão da diferença em geral”³³. O afropolitanismo é uma vertente diferente dos movimentos pan-africanistas e da negritude, em que toma a história da África no mundo e a do mundo na África, pois as manifestações da mestiçagem cultural proveniente das migrações internas ou externas ao continente são enfatizadas. Por consequência, há produção de outro horizonte em que percebe o estrangeiro e o distante como extensão de si através da “capacidade de reconhecer sua face no rosto do estrangeiro e de valorizar

28 MBEMBE, Achille. *Um mundo sem fronteiras*, s.p.

29 MBEMBE, Achille. *Um mundo sem fronteiras*, s.p.

30 MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*, p. 17.

31 MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*, p. 27.

32 MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*, p. 11.

33 MBEMBE, Achille. *Afropolitanismo*, p. 70.

os traços do distante no próximo, de domesticar o in-familiar”³⁴.

O afropolitanismo coloca-se como oposição ao “nativismo” e ao “nacionalismo africano”³⁵, o primeiro se baseia na distinção entre os autóctones – aqueles que são daqui – e os alógenos – aqueles que vieram de outro lugar; o segundo invoca os africanos se compreenderem dignamente diante do mundo, dotados de face humana. O problema do “nativismo” estaria, na interpretação de Mbembe, na invenção de valores ditos tradicionais, mas que vieram da mente de missionários; o “nacionalismo africano” sendo cooptado pelos Estados-Nações, verteu-se em uma ideologia sem qualquer núcleo ético. Portanto, “é preciso seguir em frente se queremos reanimar a vida do espírito na África e, por consequência, as possibilidades de uma arte, de uma filosofia, de uma estética que possam dizer algo de novo e de significativo ao mundo em geral”³⁶.

Essa possibilidade de dizer o novo se constrói na percepção do múltiplo constituindo o continente, em que há pessoas africanas vivendo fora de África, ou pessoas de outros países vivendo em África. Nessa multiplicidade pratica-se experiências em uma “riqueza de olhar ou de sensibilidade” por meio de vários idiomas “desenvolvendo, às vezes sem perceber, uma cultura transnacional que eu chamo de ‘Afropolitana’”³⁷. Transnacionalismo que marca o poder utópico de um mundo sem fronteiras, tensionado pelos processos migratórios. É utópico já que nessa ausência de fronteiras se problematiza o campo social, político e até a imaginação estética, “por causa da atual atrofia da imaginação utópica, o espírito do nosso tempo foi colonizado por imaginários apocalípticos e narrativas de desastres cataclísmicos e futuros desconhecidos”³⁸.

Porém, África resiste e desnorteia os próprios esquemas epistemológicos da razão universal, que certo grupo humano se arroga como exclusiva para si. Por isso a África produz um lugar epistêmico no mundo.

34 MBEMBE, Achille. *Afropolitanismo*, p. 70.

35 MBEMBE, Achille. *Afropolitanismo*, p. 70-71.

36 MBEMBE, Achille. *Afropolitanismo*, p. 71.

37 MBEMBE, Achille. *Afropolitanismo*, p. 71.

38 MBEMBE, Achille. *Um mundo sem fronteiras*, s.p.

FELWINE SARR: O TÓPOS ÁFRICA

Uma construção de lugar condicionada pelo possível, em que a passagem pelas grandes civilizações não é necessária, já que o conhecimento filosófico pode encontrar-se nas interferências cotidianas: um encontro familiar, um pastoreio de animais, um conserto de máquinas. Por isso, Felwine Sarr afirma que os limites são sempre mentais, pois com a continuidade entre o real e o possível a concretização dos planos depende das condições estruturais da sociedade, às vezes repletas de entraves. A superação inicia-se com o vislumbre dos espaços vazios que “o mundo engloba [enquanto] possíveis mais vastos do que aquilo que deixa entrever no real sob cujo peso nós nos esfoliamos”³⁹. Criando um *projeto* global de Afrotopos, o “lugar não habitado por essa África vindoura”⁴⁰.

Nisso articula-se, para Sarr, o futuro que se não é visível no presente se movimenta num espaço mental, transformando o presente em um advir nos diferentes espaços seja da literatura, da música, da pintura, das artes visuais, do cinema, das séries televisivas e da moda. Com isso, “o ritmo das cidades são espaços onde se desenham e se configuram as formas vindouras da vida individual e social. O mundo de amanhã está em germe neste e seus sinais são decifráveis no presente”⁴¹. Por conseguinte, a afirmação de uma utopia não é uma entrega ao caminhar do tempo, mas uma interferência nos espaços do real tanto pelo pensamento quanto pela ação. Nesse sentido, Afrotopia acontece como “uma utopia ativa, que se atribui a tarefa de, na realidade africana, trazer à luz os vastos espaços do possível e fundá-los”⁴². Isso suscita outra percepção relacional entre sujeito e objeto, matéria e espírito, pois nessa relação o fim é a desobstrução, a abertura aos horizontes.

Ainda mais, os repertórios linguísticos que canonizam a leitura ocidental sobre o continente africano – em desenvolvimento, emergente – tornam-se insuficientes e em grande medida impedem a “soberania intelectual”. Essa insuficiência deve-se por “esses conceitos tropeçarem na complexidade cultural, social, política e econômica das sociedades africanas, pois o que fizeram foi fundamentalmen-

39 SARR, Felwine. *Afrotopia*, p. 136.

40 SARR, Felwine. *Afrotopia*, p. 136.

41 SARR, Felwine. *Afrotopia*. p. 133.

42 SARR, Felwine. *Afrotopia*, p. 14.

te tomar de empréstimo a outros universos mitológicos sua chave de leitura”⁴³. Com isso, Sarr explica esse fracasso da interpretação colonial por se fundar “no viés quantrofênico: essa obsessão por numerar, avaliar, quantificar, colocar tudo em equações”⁴⁴. Geralmente indicando “evolução”, com o intuito de gerir, estimar, prever, os acontecimentos organizados em sistemas métricos que justamente servem para o uso estatístico, influenciando no sucesso e no fracasso de uma vida. No entanto, se “a vida não se mede nos pratos da balança, ela é uma experiência, não uma performance”⁴⁵, então, como uma humanidade é formada pela Afrotopia?

Essa formação principia pela “desocidentalização do saber”⁴⁶. Esta se orienta pela pluralidade das aventuras do pensamento humano em suas diferentes ramificações científicas, enfatizando uma equanimidade entre as tradições e alargando a dimensão política e estética. A partir de um respectivo horizonte, as singularidades de cada povo se formam em paralelo e adjacente às outras culturas pelas quais se movimentam, criando redes de informações via territórios que constituem os diversos saberes. Em decorrência, “um ato de saber se enraíza no presente, que presta atenção particularmente ao seu meio arqueológico e às tendências reais da sociedade que se apreende”⁴⁷. Desse modo, a percepção de outros modos da realidade ultrapassa o caráter científico por envolver a entrada em “territórios relativamente não abordados que são as ontomitologias e as epistemologias africanas”⁴⁸. Em outras palavras, as sociedades africanas carregam em si diversos saberes para manifestar outro projeto de envolvimento humano com o mundo.

Com isso, há, conforme Sarr, uma crítica recorrente à concepção ocidental de saber. Uma concepção que superestima a fundação do sujeito em suas vias (racionais ou empíricas) para captar a complexidade do real. Principalmente por fragmentar e selecionar uma parte da realidade e destrinchá-la, em prol de uma vontade de produzir matéria ao conhecimento e submeter o mundo ao debate racional: “Isso, para apreender o real, para distinguir o sujeito do objeto. A pontualização do objeto e o corte da realidade em pequenas porções, que depois tentamos

43 SARR, Felwine. *Afrotopia*, p. 17.

44 SARR, Felwine. *Afrotopia*, p. 17.

45 SARR, Felwine. *Afrotopia*, p. 19.

46 SARR, Felwine. *Afrotopia*, p. 116.

47 SARR, Felwine. *Écrire les humanités a partir de l’afrique*, p. 372.

48 SARR, Felwine. *Écrire les humanités a partir de l’afrique*, p. 372.

costurar⁷⁴⁹.

Outro elemento desse projeto trata-se do recentramento epistêmico. Enfatizando as culturas e as cosmologias africanas como “recursos fecundos e inesgotáveis”. Contrariando os esquemas da “biblioteca colonial” que se alinham para observar as culturas africanas conforme a gnosiologia da cultura colonial, o recentramento consiste, conforme Sarr, “em uma tentativa de desocidentalização do saber científico em meio ao conhecimento de África para uma revisão das posturas epistemológicas”⁵⁰. Para isso, os filósofos e as filósofas são necessários para esse debate junto às ciências sociais africanas para problematizar a ideia de transformação da realidade em um aparato puramente científico. Acrescentando que perceber as condições de possibilidades para outras formas de saber envolve uma compreensão em que “é necessário explorar as cosmogonias, os mitos, as expressões culturais diversas, assim como os recursos linguísticos africanos. Interrogando as culturas africanas através de suas próprias categorias”⁵¹.

Contudo, uma ampliação da teoria do conhecimento em que apenas considera uma releitura das epistemes logocêntricas junto às ontomitologias é retirar das fontes uma releitura crítica de narrativas tradicionais. Isso não resolve o problema, já que tais narrativas não são exclusivas das sociedades africanas, mas de toda sociedade onde se veicula a comunicação do pensamento, essencialmente, pela palavra viva. Por isso, quando a proposta requer um meio de apreensão da realidade social africana, abrindo as vozes ao saber, promovendo um agregamento e um alargamento da teoria do conhecimento, então urge como necessidade ir à raiz do ato de conhecer:

A habilidade de passar através das diferentes possibilidades de pensamento, em compreender um e outro, e fazer o diálogo. Trazendo para pensar a verdade como aquilo que é fonte inteligível. O negativo da verdade não é o falso, mas o impensado, o não abordado, o não descoberto, etc. O verdadeiro é o que produz o inteligível e serve para iluminar a experiência⁵².

49 SARR, Felwine. *Afrotopia*, p. 116.

50 SARR, Felwine. *Afrotopia*, p. 112.

51 SARR, Felwine. *Écrire les humanités à partir de l’afrique*, p. 374.

52 SARR, Felwine. *Écrire les humanités à partir de l’afrique*, p. 376.

Principalmente pelos pensadores europeus colocarem a questão do conhecimento conforme os interesses da sua época e do seu contexto e, portanto, construir uma epistemologia africana deve atentar às peculiaridades da localidade africana. Sarr expõe algumas características dessa epistemologia: relativizar a onipotência do sujeito; agregar transitoriamente elementos psicológicos e biológicos submetidos à metamorfose e à passagem em diferentes ordens da realidade; desconfiança aos discursos que exaustivamente absorve a realidade. Tais característica se culminam na abertura ao mundo sendo um enigma e afirma como ilusório descrever todas as leis que o regem e fundamentar-se sobre elas. “Nessa perspectiva, o saber sobre o cosmos adquire certamente pelas propriedades do espírito, mas igualmente por aqueles da realidade; uma confrontação com isso permite evitar os excessos de subjetividade e objetividade”⁵³.

Um excesso que sobressai o psicológico como um dos pilares do edifício social para justamente expurgar as feridas coloniais que adentraram na psiquê transformando o africano em um sujeito sem auto-estima, permeado por um complexo de inferioridade:

Uma relação perturbada com o outro, principalmente com o antigo colonizador, que custa a se inscrever no plano da horizontalidade e da reciprocidade. Uma tendência a sempre considerar em termos de excelência, qualidade, discernimento, aquilo que vem do Ocidente como melhor⁵⁴.

O resultado é a autoexclusão do cenário epistemológico e científico pôr se submeter ao “feiticeiro branco”, já que a ocidentalização da ciência privilegia o estrangeiro como especialista até sobre as produções e habilidades locais de África: “desejo desenfreado de certas elites intelectuais e artísticas africanas de serem consagradas e sancionadas pelas instâncias de reconhecimento ocidentais: academia, prêmios literários e artísticos, diplomas universitários, etc.”⁵⁵. O ápice

53 SARR, Felwine. *Écrire les humanités à partir de l’afrique*, p. 375.

54 SARR, Felwine. *Afrotopia*, p. 89.

55 SARR, Felwine. *Afrotopia*, p. 90.

da consagração.

Desse modo, Sarr questiona: “Quais são as condições da regeneração? Como curar o ego ferido e fazer vicejar o próprio impulso vital?”⁵⁶. Questões que caminham para solidificação de uma coletividade em que diante do horizonte Afrotópico adquirem a capacidade de agir em comum. Por consequência, valores positivos são atribuídos às culturas africanas, explorando a dinâmica e os recursos morais, físicos, espirituais e criativos.

Portanto, a Afrotopia consolida-se por meio de uma escrita e de um fala da humanidade, numa perspectiva africana, que expõe o seu tópos na produção de conhecimento, uma “desfragmentação” para perceber o Todo que é o mundo. No entanto, para Sarr, “o pressuposto para o diálogo e para a constituição de uma história compartilhada é o reequilíbrio das relações de força”⁵⁷. Um reequilíbrio enraizado no “eterno inacabamento” do ser humano, uma constante renovação, jamais considerado como uma obra encerrada para assim habitar um pensamento amplo e diferente ao que a ocidentalização impõe a diferentes povos. Enfim, uma “afrocontemporaneidade” repleta de projetos que exibem um presente e um futuro conjugando a liberdade em todas as expressões.

Tais projetos para passarem do plano especulativo para o sensível, de acordo com Sarr, “será preciso também pensar a disseminação do saber no seio do corpo social das sociedades africanas, possivelmente por meio de sua *desacademização*”⁵⁸. Em grande parte por causa das contradições no seio das sociedades africanas que se configura em fenômenos relacionais de abertura ao mundo.

MOGOBE RAMOSE⁵⁹: HUMANIDADE EM RELAÇÃO

Essa relação pode ser enfatizada pela noção de comunidade, que para Mo-

56 SARR, Felwine. *Afrotopia*, p. 91.

57 SARR, Felwine. *Afrotopia*, p. 108.

58 SARR, Felwine. *Afrotopia*, p. 121, grifo do autor.

59 Sul-africano. Professor da Universidade da África do Sul. Filósofo aborda em seus escritos a Filosofia Ubuntu, Filosofia africana, Racismo Colonial.

gobe Ramose se refere à imposição de normas ou leis abstratas na condição existencial humana. O problema é quando tais normas e leis são construídas fora da comunidade e ainda nos fazem acreditar como necessárias, geralmente nessa construção há um pré-conceito que avalia quem merece ser chamado de humano conforme certa relação com o mundo. Um dos exemplos é o racismo colonial, que para Ramose possui uma dupla condição: a racionalidade como elemento avaliador de humanidade e a aparência como determinante dessa racionalidade. Nesse círculo, racionalidade, aparência e humanidade, a natureza é o ponto central, pois para o colonizador quanto mais próximo da natureza menos humano e menos racional lhe parece, pois “a marca registrada do racismo é a alegação de que outros animais de aparência humana não são verdadeiros e completamente humanos”⁶⁰.

Essa incompletude humana pode ser julgada de inúmeras maneiras, espiritual, econômica, cultural, histórica e epistemológica. No julgamento da falta epistemológica sobressai a dúvida sobre a existência da filosofia africana que no fundo avalia se os africanos possuem, ou não, racionalidade e, por consequência, capazes de obterem o estatuto ontológico de seres humanos. Ramose acrescenta que tal dúvida manifesta a arrogância colonial em que se posiciona como autoridade para definir o significado e o conteúdo da filosofia: “O exercício desta autoridade situa a questão no contexto de relações de poder. Quem quer que seja que possua a autoridade de definir, tem o poder de conferir relevância, identidade, classificação e significado ao objeto definido”⁶¹.

Essa invenção da autoridade ocorre desde os conquistadores do continente africano utilizando-se do epistemicídio, o assassinato das formas e fontes de conhecimento, para tensionar o possível diálogo entre as tradições africanas e europeias. Com efeito, a invenção “ser ocidental” tem como um dos pontos atribuir o significado das experiências, de conhecimento e de verdade dos demais povos em conformidade com as regras ocidentais. Nessas regras cria-se um ponto de vista para definir filosofia e expressa a dúvida “a serviço da busca do poder para ter apenas um significado específico determinado pelos detentores da autoridade, como o autêntico da filosofia; o ‘universal’, ou seja, apenas um lado, determina o significado do termo filosofia”⁶².

60 RAMOSE, Mogobe. *An African Perspective on Justice and Race*, 2011.

61 RAMOSE, Mogobe. *Sobre a legitimidade e o estudo de filosofia africana*, p. 8.

62 RAMOSE, Mogobe. *Sobre a legitimidade e o estudo de filosofia africana*, p. 9.

Uma determinação que vai de encontro à multiplicidade e à diversidade daquilo que está aberto ao mundo e possui a condição existencial orientada pelas particularidades específicas, pois “a particularidade assume uma posição primária a partir da qual o ser é concebido. Essa assunção da primazia da particularidade como modo de entender o ser é frequentemente mal colocada como a condição ontológica originária do ser”⁶³. A presença da particularidade na definição “universal” de filosofia implica o ser humano como encapsulado em suas próprias abstrações e aquilo próximo à natureza é deslegitimado científico e filosoficamente. Isso resulta na própria modernidade europeia que põe o homem como fundamento daquilo que aparece e assim pode representar, inventar uma imagem do mundo. Contra essa representação, a relação entre ser humano e natureza precisa ser interpretada numa perspectiva africana.

Ramose contribui a partir de uma interpretação calcada na tradição bantu, cuja a categorização ontológica habitualmente divide-se em quatro: a) *umuntu-abantu*: os humanos ou seres dotados de inteligência; b) *ikintu-ibintu*: os entes que não possuem inteligência; c) *ahantu*: o espaço ou a localidade; d) *ukuntu*: a modalidade dos seres e para o autor há uma quinta, *ubuntu*: “É a categoria ética normativa que prescreve e, portanto, deve permear a relação entre *muntu*, *kintu*, *hantu* e *kuntu*”⁶⁴. A adição de *ubuntu* envolve uma ontologia e uma epistemologia, com *ubu* referindo-se à ideia de ser em geral e *ntu* a dinâmica concreta das ações dos existentes. E sendo um radical que movimenta todas as categorias, o *ntu* produz uma junção comunicativa entre o visível e o invisível. Uma comunicação mediada pelo que “permanece desconhecido do lado dos vivos. No entanto, é crível e por causa dessa crença que tem uma influência direta na vida dos vivos”⁶⁵.

Uma influência que torna factível a existência de uma “estrutura onto-triádica”⁶⁶ que integra os vivos, os mortos-vivos e os vindouros. Desse modo, a comunicação entre esses níveis propõe a harmonia e a manutenção da paz que constrói não somente uma ideia de justiça que difere da concepção ocidental, mas também uma infinita rede de transformações na multiplicidade de formas e de organismos. Tal transformação se conforma a uma contínua busca de justiça

63 RAMOSE, Mogobe. *Sobre a legitimidade e o estudo de filosofia africana*, p. 10.

64 RAMOSE, Mogobe. *The ethics of ubuntu*, p. 324.

65 RAMOSE, Mogobe. *The ethics of ubuntu*, p. 278.

66 RAMOSE, Mogobe. *The ethics of ubuntu*, p. 278.

com o intuito de estabelecer um equilíbrio. Com isso, para Ramose a vivência do *muntu* personifica a ontologia do *ubu*, pois *muntu* traduzido por “seres dotados de inteligência” não se limita àquilo que o entendimento ocidental trata como humano, mas se define “como um organismo na completude do se-ndo como uma incerteza fundamental”⁶⁷. Por causa desse se-ndo (*be-ing*) há um desejo para estabilizá-lo que imiscui o ser humano no mundo vivente pelas atividades da filosofia, da arte, da ciência e da religião. Elas fornecem um caminho e exibem a força movente ao mesmo tempo atual e potencial nas inter-relações entre os viventes, os mortos-viventes e os vindouros. Justamente nessa inter-relação se concretiza a correspondência com o desconhecido, o *u-nkulu-nkulu*, o qual “não é nem macho nem fêmea. Mas pode ser generalizado em todo caso como uma fêmea-macho (hermafrodita) de acordo com a lógica *u-* (línguas *Nguni*) ou *mo-* (Línguas *Soto*). Isso preserva a essência do *u-nkulu-nkulu* como ininteligível”⁶⁸.

Entretanto, mesmo com a dificuldade em alcançar o desconhecido, *muntu* utiliza da linguagem para fazer uma mediação com *kintu*, a natureza, que para o Ocidente assume a aparência sujeito-objeto e efetiva o nome ao sujeito para estabilizar o “se-ndo” por meio de uma representação: *cogito*, sujeito transcendental, espírito, entre outros. Uma aparência que esquece progressivamente a manifestação fragmentária, determinando o pensamento humano como centro do universo. Mas o humano, para Ramose, é um substantivo (*noun*) e, como tal, foi inserido nessa posição apenas para uma organização social e política: “A persistência teimosa e tenaz desta ideia significa que o ser humano, como um substantivo (*noun*), é o fator causal no estabelecimento e na preservação da organização social e política”⁶⁹. Não apenas isso, também a adequação sujeito-objeto se baseia em uma falsa equidade “ser e vir-a-ser”, pois a linguagem adentra na dimensão *muntu* como fenômeno relacional perante os outros viventes falantes no *anhantu*, espaço-tempo, do *kintu*. Esse fenômeno relacional é justamente *ubuntu* no sentido *reomodal*, contínua fluência, entidades múltiplas representando “uma aproximação para o entendimento de entidades como dimensões, formas e modos de incessante fluidez e de movimentos multidirecionais”⁷⁰.

67 RAMOSE, Mogobe. *The philosophy of ubuntu and ubuntu as a philosophy*, p. 63.

68 RAMOSE, Mogobe. *The ethics of ubuntu*, p. 278.

69 RAMOSE, Mogobe. *The ethics of ubuntu*, p. 274.

70 RAMOSE, Mogobe. *The ethics of ubuntu*, p. 274.

Com a linguagem reomodal, o “se-ndo” não permanece em total estagnação, pois, na linguagem reomodal o verbo principia qualquer processo: “Neste sentido o fluxo incessante como ‘se-ndo’ é preservado porque o verbo relaciona-se ao fazer preferencialmente do que ao realizar”⁷¹. Isso inclusive personifica *muntu* em uma “variedade infinita de atividades incessantes entre fusão e convergência”⁷². Não gratuitamente, Ramose exemplifica o *ubuntu* como consequência entre a concepção “onto-triádica do se-ndo” e as relações de espécie humana: “Incerteza, medo, alegria, tristeza, solidão, companheirismo e boa saúde, são alguns dos fenômenos que definem a instabilidade fundamental do mundo dos vivos. A pergunta é: como é que podemos responder à instabilidade fundamental de ser?”⁷³.

A resposta para Ramose está na ancestralidade. Os seres humanos para serem *muntu* necessitam por meio do *ubuntu* interagir com os mortos-viventes e estes com o dinamismo do vivente: “Por essa razão, é imperativo que o líder da comunidade juntamente com os anciãos da comunidade deve ter boas relações com os seus mortos-viventes. Isto diz respeito à compreensão *ubuntu* da harmonia cósmica”⁷⁴. Tal harmonia ocupa todos os espaços de expressão africana como religião, política e lei para promover um consenso no interior da filo-práxis *ubuntu* e, por fim, instaurar uma concepção de justiça entre os membros: “Paz através da realização concreta da justiça é a lei fundamental da filosofia *ubuntu*. A justiça sem paz é a negação da luta para a harmonia cósmica. Mas a paz sem justiça é o deslocamento do *muntu* da ordem cósmica”⁷⁵.

Com esse descolamento, a relação com os outros constrói a fraternidade africana fundada na ação concreta da justiça que, por sua vez, manifesta a verdade do “se-ndo”. Uma verdade que nas palavras de Ramose é participativa, interativa e orienta a multiplicidade africana “como um movimento perpétuo e universal de compartilhamento e intercâmbio das forças da vida”⁷⁶. Um intercâmbio que agora nos convida a perceber como a filosofia africana interpreta a experiência humana no mundo.

71 RAMOSE, Mogobe. *The ethics of ubuntu*, p. 275.

72 RAMOSE, Mogobe. *The ethics of ubuntu*, p. 275.

73 RAMOSE, Mogobe. *The ethics of ubuntu*, p. 279.

74 RAMOSE, Mogobe. *The ethics of ubuntu*, p. 279.

75 RAMOSE, Mogobe. *The ethics of ubuntu*, p. 279.

76 RAMOSE, Mogobe. *The ethics of ubuntu*, p. 275.

A EXPERIÊNCIA NO MUNDO

NADYA YALA KISUKIDI⁷⁷: MODALIDADES DA DESCOLONIZAÇÃO

A interrogação sobre o ser humano é uma temática filosófica presente em qualquer tradição. A europeia propagou uma filosofia sem corpo, sem cor e sem lugar, manifestando um desejo de abstrair os rostos, as peles e os lugares em prol de um movimento: o universalismo. O problema disso está na naturalização das diferenças, ou até mesmo no apagamento delas, assim o “mesmo” aparece como elemento fundamental para marcar um pensamento filosófico. A diferença interpretada como acidente faz com que o conteúdo e a forma do discurso filosófico se orientem para aquilo que Nadia Yala Kisukidi definiu como “próprio”: “A questão do ‘próprio’ forma o coração da utopia transportada pelo nome ‘filosofia’: próprio do homem, sinal de atestado excelência de uma humanidade pensante. Onde os corpos e suas selvagerias apenas são um acidente”⁷⁸.

A filosofia com tais especificidades se torna uma mitologia em que, conforme Kisukidi, os sujeitos possuem corpos indiferentes aos estigmas, às marcas de dominação, já que é dominante, um corpo masculino, branco, burguês, europeu e urbano. Tudo isso compõe, para autora, um excedente utópico de nome “filosofia” permeado pela razão soberana, heroica, que nunca enlouquece, contra o poder e as teologias para emancipar intelectual e politicamente o humano. Com uma história formada por páginas arrancadas, repletas com os que “no decorrer da leitura, descubrem que são alvos. Quando estes se veem escritos como sem história, sem civilização, sem racionalidade, sem construção. Tanto negro, mulher, criança, e outros mais”⁷⁹.

Com isso, a “filosofia” mantém intacta sua utopia, reconfigurando-se, adaptando às circunstâncias, reivindicando discursos em gestos de exclusão, delimitando uma geografia do pensamento. Por isso, posicionar-se contra os corpos domi-

77 Franco-congolesa. Professora da Universidade Paris 8. Filósofa trata em suas pesquisas História da Filosofia africana, Negritude, Arte e Estética.

78 KISUKIDI, Nadia Yala. *Laetitia africana*, p. 53.

79 KISUKIDI, Nadia Yala. *Laetitia africana*, p. 54.

nantes da “filosofia” refere-se a reivindicar o direito à filosofia, uma reivindicação que, conforme Kisukidi, possui certas características:

[...] enumerar as propriedades ausentes, as subjetividades excluídas para finalmente abrir espaço; romper com as geografias da razão filosófica; pluralizar suas significações sem abrir mão do único desejo de que seu nome envolve e desperta – participar da ampliação comunitária do saber e dos espíritos ⁸⁰.

Reivindicação presente na filosofia africana, que recebe repetitivas violências simbólicas, e por causa disso posiciona-se contra as mistificações e as fabulações que a filosofia dos corpos dominantes tenta impor como a história. Portanto, “o desafio consiste, sobretudo, a dar conteúdo ao imperativo: aquele da descolonização da filosofia”⁸¹.

Um imperativo que em conjunto com a descolonização do conhecimento traz alguns critérios mínimos: a relação do conhecimento não-europeu com o europeu pode acontecer pela rejeição, pela hibridização, pelo diálogo ou pela desobediência; a compreensão de legitimar o conhecimento como proveniente de uma institucionalização não atenta para as assimetrias culturais. Por isso a discussão acerca da existência da filosofia africana, incluindo a sua origem, assemelha-se à busca espaços de criação, de crescimento e daqueles desertos marcados pela ausência de filosofia, o essencial e o acidental: “isso é um trabalho crítico que convida romper com os procedimentos teóricos por meio dos discursos filosóficos que justificam as topologias” ⁸².

Em grande medida aqui se percebe como o imperativo da descolonização direciona-se para se conectar com a história singular dos corpos envoltos por seus conhecimentos. Geralmente constrangidos por pensar, tais corpos se constituem como permeado de problemas revelando que “o imperativo da descolonização está associado a uma prática pessoal de leitura e de educação” ⁸³, provocando uma ordem para “ressignificar a crítica da neutralidade axiológica sob o conceito

80 KISUKIDI, Nadia Yala. *Laetitia africana*, p. 55.

81 KISUKIDI, Nadia Yala. *Laetitia africana*, p. 55.

82 KISUKIDI, Nadia Yala. *Décoloniser la philosophie...*, p. 84.

83 KISUKIDI, Nadia Yala. *Laetitia Africana*, p. 55.

de ‘diferença colonial’”⁸⁴. Portanto, uma análise sobre a ideia de filosofia como atividade racional mostra os paradoxos dessa atividade, pois se faz por crenças fundadas em uma geografia da mente, um nacionalismo filosófico, uma antropologia racista.

Nesse sentido, a ideia funciona tal como patologias de um tipo de razão e, por conseguinte, a descolonização da filosofia trata-se de apontar os paradoxos dos seus defensores que subjagam a razão para a própria finitude. Sempre construindo linhas de divisões e de exclusões sumárias que se arrogam sendo uma atividade crítica e justifica a soberania em seu exercício de prática filosófica. Assim, para Kisukidi, duas proposições para a “descolonização” são postas:

[...] rejeitar a suposta importação de um trabalho de tradução, a passagem dos conceitos de uma língua a outra; desfazer o oxímoro implicado em desmontar a assimilação de uma prática filosófica, manifestação e excelência da humanidade, a uma terra, o Ocidente e a um corpo, o corpo branco⁸⁵.

Para isso Kisukidu formula como essenciais algumas questões: “Quem são os sujeitos que tomam parte para elaboração dessas teorias? Quais são seus objetos? Sobre quais territórios são produzidos?”⁸⁶. As respostas implicam um rompimento de geografias, reais ou fabuladas, operando uma redistribuição de seus sujeitos, de seus lugares e de seus objetos. Assim, os corpos negros até então subalternizados são trazidos à tona como sujeitos em um espaço discursivo que outrora era estranho ou impossibilitado de elevar-se à universalidade. Desse modo, os povos africanos saem da província global: “No Norte [do continente], a exigência à descolonização do conhecimento perpassa certas vozes diaspóricas que, às vezes e nem sempre, falam de seu lugar uma história traumática que apreende, segundo modalidades diferentes, o continente africano”⁸⁷.

Isso deturpa um modelo teológico de origem, a narrativa do milagre grego,

84 KISUKIDI, Nadia Yala. *Laetitia africana*, p. 56.

85 KISUKIDI, Nadia Yala. *Décoloniser la philosophie...*, p. 86.

86 KISUKIDI, Nadia Yala. *Décoloniser la philosophie...*, p. 90.

87 KISUKIDI, Nadia Yala, *Laetitia Africana*, p. 57.

recordando a história das circulações, cruzamentos, ou outros lugares da vida do espírito – Kemet, Kush, Etiópia, Akan. Indo de encontro às práticas de filosofia para enfatizar as possibilidades de reprodução – sapienciais, modo de vida, atividade crítica – e do seu proceder – oral ou escrito – em abertura aos novos objetos teóricos. Por conseguinte, a reivindicação ao direito à filosofia, não à generalizante palavra pensamento, institui e marca reconhecimentos de discursos como relevantes à filosofia. A reivindicação “manifesta, mais profundamente, uma demanda por justiça que, nos espaços pós-coloniais, baseia-se na observação de um conjunto de injustiças específicas: as epistêmicas ligadas ao colonialismo”⁸⁸.

Outro ponto, os sujeitos colonizados definem em sistema de percepção produtos históricos e coletivos, construindo um quadro de valores que avalia a vida individual ou coletiva. Nesse sentido, há como busca principal para “a reivindicação de uma dignidade antropológica”⁸⁹, em que práticas de assujeitamento são estabelecidas como interação entre as estruturas de conhecimento e aqueles discursos que visam a si mesmos. “Mas, mais do que isso, eles compartilham a mesma ironia circumspecta na construção de uma biblioteca filosófica, que pode ter ligado a vida racional e especulativa da mente ao fetiche de uma terra, um povo, uma geografia”⁹⁰. Em suma são partes daquilo que é a tarefa da descolonização: a destruição dos mitos de origens.

Uma tarefa que se confunde com uma reparação, em plano político-institucional e simbólico, encaminhando para as formas de “injustiças epistêmicas” que preservam uma axiologia cultural e de prática institucional fundamentalmente classista, generificada e racializada: “Essas figuras do sujeito indicam que uma prática da descolonização epistêmica é necessariamente enfrentada nisso que se poderia nomear ‘indecronizável’”⁹¹. Esse termo designa, para Kisukidi, que a possibilidade de crítica à descolonização não pode ser ausentada, tendo em vista que há um limite ao projeto de descolonização epistêmica efetuada restritamente nos seios institucionais da Universidade quando a consideram como morada solitária das normas dos conhecimentos. Em outras palavras, a descolonização precisa ser conduzida como atividade diante de qualquer impossibilidade intrínseca

88 KISUKIDI, Nadia Yala. *Décoloniser la philosophie...*, p. 98.

89 KISUKIDI, Nadia Yala. *Décoloniser la philosophie...*, p. 98.

90 KISUKIDI, Nadia Yala. *Décoloniser la philosophie...*, p. 98.

91 KISUKIDI, Nadia Yala. *Laetitia Africana*, p. 61.

direcionada a todo e qualquer projeto epistêmico.

Essa atividade descolonial permite a Kisukidi analisar como essa impossibilidade do conhecimento articula-se com a disposição afetiva da melancolia, que conecta a filosofia à dor da consciência diaspórica. Tal conexão na atualidade da filosofia africana cada vez mais muda de perspectiva ao circular em seu discurso “as escritas diaspóricas *africana* em sua singularidade”⁹². Constituída pela melancolia, “a operação crítica da descolonização se especifica distintamente: construir, produzir, imaginar sobre o plano teórico os fundamentos de um mundo que pode se oferecer como suporte”⁹³. Ao mesmo tempo, a melancolia lembra que o sujeito é um vivente, com desafios e privações, incapacitando de antever a longo prazo. Assim sendo, as práticas de descolonização propõem melancolicamente uma rememoração múltipla de histórias, de heterogeneidade, de localidades, mas igualmente conectadas em suas partes. Contudo, o perigo se desenrola na transformação sub-repticiamente e na “reificação do gesto crítico no cerne de práticas repetitivas e indefinidas de desmontagem do ‘grande recinto moderno’ que fabricou seres ausentes e deficientes”⁹⁴ como uma história ontológica de faltas.

Contra isso, Kisukidi propõe uma interrogação sobre a descolonização epistêmica em sua possibilidade permanente de ressignificar o conhecimento utópico em uma *Laetitia*, uma alegria, africana: “definindo a descolonização epistêmica como uma operação crítica afirmativa, apoiada em escutas diaspóricas”⁹⁵. Por consequência, a “alegria” da filosofia africana constitui-se em tentativas teóricas, no sentido diaspórico, de ensaiar uma percepção de mundo além das fixações melancólicas de falta para uma atividade criadora rejuvenescente.

Com isso, as modalidades da descolonização epistêmica passam de uma melancolia como resultado de uma memória de faltas, enfatizando as experiências traumáticas de ausência e de dispersão, para uma prática descolonizadora de questionamento disciplinar inscrevendo-a no interior de rotinas abertamente políticas. Com esse trajeto, o sentido de repensar o nosso arcabouço filosófico diz respeito a ir contra os efeitos coloniais que se “alimenta da brutalização e do apagamento

92 KISUKIDI, Nadia Yala. *Laetitia Africana*, p. 62.

93 KISUKIDI, Nadia Yala. *Laetitia Africana*, p. 63.

94 KISUKIDI, Nadia Yala. *Laetitia Africana*, p. 65.

95 KISUKIDI, Nadia Yala. *Laetitia Africana*, p. 66.

repetitivo de corpos e memórias mutiladas”⁹⁶. Portanto, nessa leitura em conjunto com a Kisukidi percebemos como a descolonização epistêmica afirma pela alegria – *Laetitia* – a filosofia africana em sua experiência no mundo.

SEVERINE KODJO GRANDVAUX⁹⁷: INDISCIPLINA AFRICANA

Normalmente encontramos argumentos que afirmam a experiência no mundo estando presente em qualquer filosofia, mas processos coloniais inventaram sobre o continente africano na sua proximidade com o mundo como sendo incapaz de abstrai-lo e, por consequência, de conceituar e de categorizar. Porém, Severine Kodjo-Grandvaux argumenta que para “descentrar e produzir um novo pensamento crítico que permite a todo e cada um de participar do movimento do mundo”⁹⁸ é importante interrogar sobre as condições de possibilidade, a qual se refere à “como um sujeito pode ser levado a ousar trilhar os caminhos incertos da transgressão intelectual e invocar a indisciplina para se construir?”⁹⁹.

Uma pergunta que problematiza o enclausuramento epistemológico de uma filosofia baseada em um “eu” herdado da tradição iluminista que, paradoxalmente, se torna o ápice da afirmação cartesiana *cogito ergo sum* e desaparece diante da impessoalidade do “nós” da escrita acadêmica. Kodjo-Grandvaux observa assim que a ordem do conhecimento está “perdida de vista na história das ideias e também na história das emoções”¹⁰⁰. Tradicionalmente construída em uma história individual e em um sentimento que fazem do ato de pensar a produção de um pensamento objetivo, e os indivíduos inscritos em memórias pessoais e coletivas singularizam “uma época e uma cultura, cujas declarações emanam de um lugar específico”¹⁰¹.

96 KISUKIDI, Nadia Yala. *Laetitia Africana*, p. 67.

97 Marfinense. Filósofa, jornalista, escritora, os seus escritos versam sobre a Filosofia africana.

98 KODJO-GRANDVAUX, Severine. *s’estimer, faire sens*, p. 219.

99 KODJO-GRANDVAUX, Severine. *s’estimer, faire sens*, p. 219.

100 KODJO-GRANDVAUX, Severine. *s’estimer, faire sens*, p. 219.

101 KODJO-GRANDVAUX, Severine. *La philosophie africaine comme praxis*, p. 220.

Uma alternativa decolonial a tal filosofia não se limita, para Kodjo-Grandvaux, em apresentar as modalidades da descolonização conceitual, mas trazer os sentimentos para o interior da interrogação intelectual, principalmente aquelas que nos colocam diante do sistema hegemônico colonial para confrontá-lo mediante a produção de outras epistemologias, realização de si e criação de espaços de individualização. “Essas são as três dimensões complementares da operação constitutiva de um indivíduo, de um sujeito. Ser para si. Ser no coração da cidade, e para com os outros. Ser produtor de conhecimento”¹⁰². Em outras palavras, os caminhos da minha inscrição no mundo têm o sentido para que eu sozinho defina, perceba e faça a ponte com o outro a partir do estimar-se, pois “ter estima de si mesmo, é ser consciente de seu valor, de suas capacidades e de sua capacidade de ser você mesmo, de se realizar como projeto, ser um possível de si mesmo tornando-se um sujeito autônomo”¹⁰³. Com tal condição advém a pergunta: até que ponto o estimar-se contribui para a descolonização conceitual na filosofia africana?

Inicialmente, para desafiar a redução em minorias que são entendidas como faltando humanidade, pois “as situações minoritárias são múltiplas, às vezes se sobrepõem e sempre acompanhadas de violência física e simbólica que levam à morte”¹⁰⁴. Conforme Kodjo-Grandvaux, a existência de uma filosofia africana compõe uma política filosófica que expõe a descolonização como uma desconstrução da maioria das leituras ocidentais para construir uma filosofia política ou do direito orientada por epistemes próximas à sociedade africana. Com a atenção às necessidades dos cidadãos e cidadãs africanas, pois “a reflexão dos filósofos africanos pode então ser entendida como um projeto. Eles precisam pensar sobre o futuro, como as sociedades africanas podem finalmente alcançar uma vida melhor e mais significativa em conjunto”¹⁰⁵.

Um conjunto carregado de historicidade, já que na década de 1970 e 1980 o debate girava em torno das críticas à etnofilosofia e à filosofia da identidade que se desdobrou nas problemáticas: “não africanos em busca de exotismo; nacionalistas ou pan-africanistas em busca de uma identidade africana; e intelectuais negros

102 KODJO-GRANDVAUX, Severine. *La philosophie africaine comme praxis*, p. 220.

103 KODJO-GRANDVAUX, Séverine. *La philosophie africaine comme praxis*, p. 220.

104 KODJO-GRANDVAUX, Séverine. *La philosophie africaine comme praxis*, p. 221.

105 KODJO-GRANDVAUX, Séverine. *La philosophie africaine comme praxis*, p. 195.

americanos¹⁰⁶ na busca por suas raízes africanas”. Em seguida houve uma retomada de consciência em diferentes contextos determinando uma descolonização mental como marca desconstrutivista dos sistemas conceituais que filósofos e filósofas africanas herdaram do pensamento ocidental. Nesse cenário, a descolonização constitui-se em uma atividade que igualmente visasse os setores tecnológicos, científicos e filosóficos:

Após o período crítico da etnofilosofia e filosofias de identidade, uma nova era está surgindo. As diferentes filosofias africanas estão agora tentando extrair-se da episteme ocidental do discurso europeu e estadunidense, na África e nos africanos. Eles os desmontam, deslocam. E, assim, desejam reapropriar o discurso sobre si ¹⁰⁷.

Porém, Kodjo-Grandvaux atenta que o movimento filosófico da descolonização obtém sucesso justamente por causa da formação universitária africana permeada por sistemas epistemológicos das antigas metrópoles, inclusive com alguns dos filósofos e das filósofas tendo a formação na Europa ou nos Estados Unidos. Assim, é necessário continuamente que “os filósofos africanos [e as filósofas africanas] devam se compreender na filosofia que descontrói”¹⁰⁸ para tornar a filosofia africana uma desconstrução do próprio termo filosofia, deslocando o contexto de produção conceitual na articulação em torno do pensamento europeu. Um pensamento que faz dos seus dualismos metafísicos uma questão universal. Por isso, “a vontade explícita à desconstrução da filosofia testemunha uma apreensão consciente do contexto em que o pensamento africano se coloca” ¹⁰⁹.

Um colocar-se que demanda a percepção de que a colonização, a industrialização, uma ciência e uma tecnologia europeia induziram em forma e conteúdo uma disciplina filosófica. Por isso, conforme Kodjo-Grandvaux, a descolonização conceitual implica em uma “indisciplina africana” por justamente desconstruir

106 A autora com o termo “americanos” pensa nos estadunidenses, mas convido a pensar-mos “os americanos” no sentido continental.

107 KODJO-GRANDVAUX, Séverine. *La philosophie africaine comme praxis*, p. 162.

108 KODJO-GRANDVAUX, Séverine. *La philosophie africaine comme praxis*, p. 162.

109 KODJO-GRANDVAUX, Séverine. *La philosophie africaine comme praxis*, p. 162.

os conceitos clássicos da filosofia ocidental, considerando as filosofias antigas e modernas, para forjar uma filosofia africana que atenda aos anseios contemporâneos. Principalmente pelos dualismos conceituais do Ocidente que atestam sua validade de universais, mas são dependentes de uma língua e uma cultura, por efeito, avaliam as condições de possibilidade de um conceito ser traduzido em uma língua africana. Essa armadilha é desarmada no momento em que se enfatiza a particularidade da cultura e desviando-se de um enriquecimento da filosofia ocidental, pois colonialmente se imagina que para construir uma filosofia precisa se orientar pelos conceitos ocidentais. Por outro lado, seguindo as teorias de Kwasi Wiredu¹¹⁰, a autora encontra o problema de “diante do Ocidente castrador” como erguer a singularidade sem reproduzir o “particularismo exclusivo”? Essa é justamente “a preocupação de que Wiredu compartilha com um grande número de filósofos africanos [e filósofas africanas] é ser capaz de conciliar universalismo e particularismo, universalismo e relativismo. É sempre sobre afirmar a sua africanidade e sua humanidade”¹¹¹.

Dessa problemática apoia-se a positividade da descolonização conceitual por visar justamente as línguas africanas. Aprofundando-se nos esquemas conceituais locais propondo uma série de reflexões críticas para, por conseguinte, distanciar “os filósofos [e filósofas] africanos da mentalidade colonial e oferecerem aos filósofos [e às filósofas] ocidentais uma maneira diferente para abordar um conceito e construir problemas filosóficos”. Nessa construção, a tarefa da descolonização situa-se tanto interno quanto externo à episteme ocidental, pois desafia os conhecimentos institucionalizados e questiona os modelos de transmissão codificados ocidentalmente nas universidades.

No campo filosófico apresenta-se a força discursiva em quaisquer idiomas, não estando apenas nas línguas greco-europeias, já que “toda língua é filosófica”¹¹². Portanto, construir epistemes a partir de *ubuntu*, da *bisoidade*, de *teranga* e de *mbokk* trata-se de “questionar, testar sua validade, enriquecer e ver como podem expressar melhor as realidades africanas, mas também como às vezes podem vir

110 Ganês. Foi professor da Universidade de Gana e mais recentemente na Universidade de Duke – EUA. Filósofo tem como principais escritos acerca da Filosofia africana, Descolonização da Mente, Filosofia da Cultura.

111 KODJO-GRANDVAUX, Severine. *s'estimer, faire sens*, p. 180.

112 KODJO-GRANDVAUX, Severine. *s'estimer, faire sens*, p. 225.

a enriquecer uma reflexão não africana sobre justiça, intersubjetividade, reconhecimento, preocupação consigo mesmo e com os outros”¹¹³. Em suma é a audácia de ser indisciplinado e indisciplinada.

Kodjo-Grandvaux acrescenta que tal indisciplina manifesta-se na consciência de atitude, de capacidade, ajudando a reagir e estabelecer os limites dos adversários para enfim construir um “mundo-em-comum”. O “estimar-se” está no cerne da indisciplina como uma ação decolonial em que insere o “eu” até então subjugado como possível, como produtor de sentido. Nesse caminho, “estimar-se” é uma libertação sem a qual reproduz um si-mesmo colonial mudo e repleto de ignorância. Como também se pode perceber, a ruptura decolonial do “estimar-se” vai além da epistemologia, da maneira como produzimos conhecimento e reconhecemos as legitimidades das fontes, enraizando-se em uma ética para construção de uma humanidade, pois o “motor principal do processo decolonial, a autoestima leva-me a não aceitar ser invisível e estar fora do mundo, a recusar em pertencer de facto a uma colonialidade /modernidade que me separa do resto da humanidade”¹¹⁴.

Com as premissas do “estimar-se” numa ação decolonial, Kodjo-Grandvaux contribui para percebemos uma experiência no mundo onde a indisciplina da filosofia africana é conduzida para além das dicotomias ocidentais. Mas, para ir além, necessita-se de uma descolonização do sistema universitário.

IVY GODUKA¹¹⁵: PRINCÍPIOS INDÍGENAS

As críticas oriundas da descolonização estabelecem perspectivas sobre as sociedades pós-coloniais para ultrapassar as normas inventadas pelo colonialismo. No entanto, na interpretação de Ivy Goduka isso não acontece tão facilmente, principalmente quando o ensino superior reproduz tais normas. Assim aconte-

113 KODJO-GRANDVAUX, Severine. *s'estimer, faire sens*, p. 225.

114 KODJO-GRANDVAUX, Severine. *s'estimer, faire sens*, p. 230.

115 Sul-africana. Professora aposentada da Universidade de Michigan – EUA. Filósofa, Feiticeira da etnia Xhosa, seus escritos versam sobre Filosofia indígena africana, Currículo e Educação Infantil.

ce na África do Sul que no período “pós-colonial-apartheid” testemunha-se um movimento de revolução educacional, modificação de paradigmas científicos, reconstrução social da realidade, desconfianças sobre as crenças de objetividade, conhecimento e verdade. Porém, esse movimento resultou, paradoxalmente, no desprezo às “práticas culturais e valores espirituais, perda de terra — fonte de tudo o que nos torna indígenas, perda de línguas indígenas, perda de nossas autênticas identidades indígenas, perda do direito de existir como seres indígenas”¹¹⁶, pois a vivência nas escolas/universidades é mergulhada em culturas e tradições eurocêntricas.

Esse entendimento de Goduka acerca dos modelos educacionais no período pós-apartheid na África do Sul diz respeito à reprodução de regras exteriores a própria comunidade africana, deslegitimando os saberes indígenas. Incluindo os princípios filosóficos africanos acerca dos modos de conhecimento tratados tanto no passado quanto no presente como desvalorizados e subestimados academicamente. Assim, mesmo com as pretensas mudanças no pensamento, a história legitimada continuam sendo a das epistemologias racionais Newton-Cartesianas: “É um método de investigação em que o conhecimento válido é o pensamento determinado pela racionalidade, e está desconectado de relações ambientais/ecológicas, de práticas culturais e de sabedorias centradas espiritualmente”¹¹⁷.

Nesse sentido, Goduka questiona a dificuldade de pensar, de falar e de escrever academicamente em língua *isiXhosa* e da mesma maneira abordar a sua cultura e seus valores espirituais que estão enraizados em “*epistemes* indígenas”: “Eu reclamo o direito de usar minha voz indígena/Africana para falar do coração e dos corações dos mais velhos, *ookhokho*, de minha vila *kwaManxeba*, *eHeshela*, que são os guardiões desses saberes espirituais”¹¹⁸. Nesse cenário alguns princípios dessa filosofia indígena africana dos *bantu Xhosas* devem ser incluídos nos currículos universitários.

Os princípios são descritos da seguinte maneira: i) *Responsabilidade individual pela interioridade*: destaca o cuidado consigo mesmo (comer, dedicar um tempo específico para o repouso, exercitar, repousar) antes do relacionamento

116 Goduka, Ivy. *African/Indigenous philosophies*, p. 65.

117 GODUKA, Ivy. *African/Indigenous philosophies*, p. 63.

118 GODUKA, Ivy. *African/Indigenous philosophies*, p. 64.

com os outros de maneira que “conecta seu *self* interior e sua paz interior com o Grande Espírito, *uQamata*”¹¹⁹; ii) *Responsabilidade coletiva em cuidar da mãe terra*: compreensão de que a Natureza é o resultado da *criação* do grande espírito e os antepassados atrelados a ela nos transmite a “sabedoria centrada na espiritualidade”¹²⁰; iii) *Inter-relação, inter-conexão e interdependência entre os humanos e as criaturas vivas e não-vivas*: nada existe isolado, tudo está relacionado ao outro visível ou invisível; iv) *Identidades individuais e familiares não estão separadas do contexto sociocultural e espiritual*: nesse princípio enfatiza a identidade como relações entre certos números de crenças, padrões comuns de comportamento e práticas culturais.

Com isso o Nome torna-se uma via importante para a produção da identidade: “meu nome indígena, *Nomanulengo luQobo Iwam*, me concede uma autêntica identidade cultural e indígena. Significa direitos (humanos). É enraizado no solo africano [...], que reflete a unidade humana, uma comunidade coletiva”¹²¹; v) *A Natureza, as criaturas vivas e não-vivas são o fundamento da realidade espiritual*: o entendimento de que as culturas e as tradições africanas constituem-se através da comunicação com as várias formas de espiritualidade.

Com a presença de tais princípios, o contexto de dominação do passado e do presente seriam contrapostos pelo meio do intelectual africano que atenta para a sabedoria espiritual de que “*umuntu ngumuntu ngabantu*” ou seja, “Eu estou em você e você está em mim”. Despertando para um senso comunitário em que o pluralismo e a multidimensionalidade estão implícitos e operando filosoficamente. Ressaltando que “você” é aquilo pelo qual o “eu” encontra relacionado seja pensando, sentido, aprendendo, ensinando e falando.

Isso se complexifica na situação colonial, pois, como alerta Goduka, há desconfiança da profundidade histórica dos povos colonizados e da maneira como se organizam antes da colonização. Uma desconfiança que, na África, intensificada pelo racismo colonial que coloca como suspeito qualquer afirmação de identidade ou escrita histórica de um povo subalternizado. Por isso, “nós precisamos engajar numa massiva e séria cruzada cultural para sintonizar e configurar os princípios e

119 GODUKA, Ivy. *African/Indigenous philosophies*, p. 74.

120 GODUKA, Ivy. *African/Indigenous philosophies*, p. 74.

121 GODUKA, Ivy. *African/Indigenous philosophies*, p. 79.

padrões da civilização africana”¹²². Porém, Goduka alerta para que nesse afã não romantizemos em excesso as práticas culturais da antiguidade africana ou em outros continentes, já que pode reproduzir uma ingenuidade acrítica que não percebe os próprios limites discursivos. Assim, não rejeitando ou assumindo acriticamente as contribuições pré-coloniais: “Estudiosos indígenas na África e em outros lugares estão convencidos de que essas sabedorias espiritualmente centradas devem servir como trampolim a partir do qual o sistema educacional atual pode começar”¹²³. Caso contrário, apenas perdurará um modelo educacional que distante cultural e espiritualmente dos contextos locais tornam-se insensíveis e desconectados da cultura, da sociedade, da espiritualidade, da política e da economia de África.

Portanto, acompanhando Goduka, “no processo de reivindicação/afirmação de nossa história indígena, voz e identidade cultural, precisamos descolonizar a academia, para contar nossas histórias e afirmar nossas vozes e identidades culturais indígenas”¹²⁴. E, doravante, abrir uma experiência em que múltiplas vozes filosóficas atuem na percepção do mundo.

122 GODUKA, Ivy. *African/Indigenous philosophies*, p. 80.

123 GODUKA, Ivy. *African/Indigenous philosophies*, p. 80.

124 GODUKA, Ivy. *African/Indigenous philosophies*, p. 80.

PERCEBER O MUNDO

SEVERINO NGOENHA¹²⁵: INTERCULTURALIDADE NA FILOSOFIA

O mundo é um enigma e como tal precisa ser conhecido. Essa afirmação seria um adágio da modernidade europeia em vista certos pensadores europeus que a inventaram e a justificaram como processo de emancipação humana. Como tal o desbravamento em territórios desconhecidos pelo planeta seria necessário, principalmente por serem locais que a visão ocidental precisaria observar detalhadamente¹²⁶. Certo que nesse período o Ocidente e a Europa eram ideias nascentes e por isso requeria fundamentações, entre as quais vale destacar o conhecimento e sua validade de fonte. Nesse ponto, o ato de conhecimento iniciaria com um distanciamento do problema (o mundo) para melhor observar as partes, diferenciando aquilo que é daquilo que não-é verdadeiro para que com exatidão identificar as faltas, os erros e enfim aperfeiçoar as respostas conforme um modelo, um padrão de validade.

Todo esse processo fundamentado num tipo de razão humana, criando uma imagem do mundo em sua conformidade que não se limitaria às coisas, aos objetos, mas também a grupos humanos. Justamente a partir disso, Severino Ngoenha problematiza a modernidade e tal início com seus interesses estendendo ao redor do globo, tanto que o autor afirma: “Todo ato de conhecimento depende das condições históricas da sua concepção assim como do contexto no seio do qual o seu objeto de estudo se constrói”¹²⁷. Com isso, a modernidade acontece num horizonte influenciado pelo desejo de um grupo humano em fazer do mundo um recinto seguro para si mesmo. Em decorrência estabelece a norma desenvolvimentista em oposição às tradições, percebendo-as de maneira negativa, desvalorizando práticas, costumes, ideias, crenças vivenciadas cotidianamente por estarem fora dos

125 Moçambicano. Professor da Universidade Pedagógica de Moçambique. Filósofo tem as pesquisas voltadas para Filosofia africana, Filosofia Política, Filosofia da Educação.

126 Isso fundamenta toda a questão sobre o colonialismo e sua permanência na sociedade pós-colonial, pois o poder imperial adentra indiretamente pelas ações governamentos em várias áreas do mundo. Tanto que o sociólogo jamaicano Stuart Hall ao perguntar *Quando foi o pós-colonial?* Considera o seguinte: “Creio que significa o processo inteiro de expansão, exploração, conquista, colonização e hegemonia imperial que constituiu a ‘face mais evidente’, o exterior constitutivo, da modernidade capitalista europeia e, depois, ocidental, após 1492” (p. 112-113).

127 NGOENHA, Severino. *O bom selvagem*, p. 67.

limites da razão. Nesse sentido, a globalização moderna invade as mentes colonizadas tratando como obscurantismo aquilo pertencente às vivências pós-coloniais enquanto aquilo que se contrapõe aos valores ocidentais, por consequência, “Estamos a nível de preconceitos racionalistas. Isto porque a modernidade constitui o verdadeiro critério para dissociar radicalmente, no domínio individual, social e cultural, o verdadeiro do falso, até mesmo o bem do mal”¹²⁸.

Com esses critérios, o caráter universalista é estabelecido para guiar certos valores como autonomia individual, democracia e direitos humanos sempre com a intenção de mensurar as realidades socioculturais de outros povos se são pertencentes à humanidade. No entanto, Ngoenha observa que esse universalismo se agregou a um sistema econômico para organizar a sociedade no intuito de definir o indivíduo como aquele constituído de um capital humano, ou seja, “O ser humano já não é simplesmente uma coisa, um instrumento para os outros, com todas as formas possíveis de exploração, mas também para si próprio”¹²⁹. Uma auto exploração que impõe a sensação de “subdesenvolvimento” nas próprias culturas e fomenta o desejo de progresso, como meio de emancipação e, por fim, associando uma sociedade democrática a uma distribuição generalizada de mercadorias. Uma dominação mental daquilo que se nomeia como Norte Global que se consolida como intenção pedagógica, um encaminhamento de diretrizes para alcançar uma verdade, mas invariavelmente se relaciona via violência por trata-la como necessária em prol de uma ação “civilizadora e modernizadora”.

Com a naturalização dessa dependência aparenta em certo momento que inexistente possibilidade de modificações, porém para Ngoenha uma das respostas está na filosofia intercultural. Esse termo sublinha um “diálogo entre culturas”, uma troca de informações sobre como compreender o pensar e o viver refutando qualquer naturalização universalista que acabam fixando um sentido e ocultando as diferenças: “A interculturalidade é importante quando ela não procura não fixar as diferenças culturais, mas fortalecê-las. Uma coisa é tentar fixar a todo custo aquilo que é particular, outra é tentar fortalecer, fazer que nossas particularidades e as nossas diferenças tragam frutos”¹³⁰. Assim, os saberes locais projetam

128 NGOENHA, Severino. *O bom selvagem*, p. 73.

129 NGOENHA, Severino. *O bom selvagem*, p. 65.

130 NGOENHA, *Intercultura, alternativa à governação e à biopolítica*, p. 125.

sentidos a cada instante em que trazem outras percepções acerca de um problema em comum, sem obviamente reduzir os questionamentos a “verdade única e definitiva”, mas conforme coloca Ngoenha, “mostrar e manifestar que existem filosofias diferentes, que há possibilidade de diferentes racionalidades; que a única racionalidade não é a moderna como foi pensado desde Descartes ou Kant”¹³¹. As racionalidades são manifestações humanas conforme o seu contexto histórico e geográfico para relacionar e perceber o mundo.

Agora se, como lemos, a modernidade impõe-se como uma maneira pedagógica, então outro caminho de resposta é pela educação. Filosofia e Educação mediadas pela interculturalidade constituem a proposta de Ngoenha para ratificar aquilo que constitui a racionalidade como múltiplo e formando o ser humano. Uma mediação possível pela interculturalidade não se limitar a uma atitude, mas por ser também “uma experiência ou uma vivência que, por tirar de nossas seguranças teóricas e práticas, permite-nos perceber o analfabetismo cultural do qual nos fazemos culpáveis quando cremos que basta uma cultura, a ‘própria’, para ler e interpretar o mundo”¹³². Tal percepção torna-se crucial, pois se contrapõe à crença exacerbada na particularidade, a qual não atenta para o perigo da universalidade – o etnocentrismo. Um perigo recorrente na filosofia que se pretende universal, pois essa pretensão revela, para Ngoenha, que “muitas vezes, aquilo que passava por universal era extensão de uma particularidade a uma dimensão universal”¹³³. Diante disso, o autor destaca uma questão: “há produtores e consumidores de universais ou todas as particularidades podem, apesar de partirem das particularidades culturais que lhes são próprias, chegar a algo que é de dimensão e de conotação universal?”¹³⁴.

Um questionamento que evoca a própria escrita filosófica e no caso da filosofia africana a tensão entre universalismo e particularidades, modernidade e tradição sempre volta à temática. Se há uma desconfiança acerca da capacidade intelectual africana em contribuir para a formação humana, esta provém das justificativas modernas que o conhecimento é seguro a partir das fontes europeias e

131 NGOENHA, Severino. *Intercultura, alternativa à governação e à biopolítica*, p. 125.

132 NGOENHA, Severino. *Intercultura, alternativa à governação e à biopolítica*, p. 125.

133 NGOENHA, Severino. *Intercultura, alternativa à governação e à biopolítica*, p. 118.

134 NGOENHA, Severino. *Intercultura, alternativa à governação e à biopolítica*, p. 1118.

especificar um “saber africano” decai em um relativismo, em um antropologismo que justamente não dialoga com o universal – com a “particularidade europeia”. Isso intensifica com as dificuldades históricas que a própria filosofia africana encontrou durante o processo de afirmação, já que invariavelmente filósofos e filósofas africanas uma vez ou outra interrogava “se os saberes africanos locais, aquilo que os africanos descobrem olhando introspectivamente para si mesmos, as suas traduções, as suas culturas, estão à altura de ajudá-los a melhorar as condições de existência”¹³⁵. Ou então interrogava a si mesmos sobre a necessidade em abandonar tais particularidades para assumir acriticamente os arcaísmos conceituais filosóficos e científicos ocidentais ditos como universalizáveis.

Essas interrogações não produzem uma retórica, mas uma percepção de outras vias culturais fluindo pelo diálogo, principalmente com o cenário de um epistemicídio e de um etnocídio impedindo uma formação humana a partir do dessemelhante. Portanto, o diálogo intercultural afirma uma variação de caminhos, com suas inúmeras contribuições, acrescentando que “o saber tem que ser uma constante articulação entre o paradigma da universalidade ligada a filosofia e o paradigma das particularidades ligado às pertencas culturais”¹³⁶.

Sendo assim, Ngoenha propõe um contrato cultural orientado para a coletivo sem retirar as liberdades individuais, ou ainda, a priorização do diálogo contínuo fundado no consenso – *a palabre africana* – para enfim dirimir as desigualdades sociais em equalização de oportunidades. Com a presença de tal contrato, a filosofia intercultural em sua produção de conhecimento não se limita a uma dimensão intramuros nem uma negligência à dimensão extramuros, “mas se esforça também em formular concepções alternativas de universal e critérios válidos de justiça”¹³⁷.

Nesse bojo, a aproximação e a discussão entre os intelectuais de diferentes tradições convergem na busca de fundamentos teóricos sólidos, opostos ao naturalismo biológico que consolida uma sociedade neoliberal. Uma consolidação permeada pela invenção moderna do “ser negro”, diante da qual a soberania política se antes movia pela vitalidade do corpo agora cada vez mais pela descarta-

135 NGOENHA, Severino. *Intercultura, alternativa à governação e à biopolítica*, p. 123.

136 NGOENHA, Severino. *Intercultura, alternativa à governação e à biopolítica*, p. 125.

137 NGOENHA, Severino. *Intercultura, alternativa à governação e à biopolítica*, p. 125.

bilidade dos corpos. O problema acentua no momento em que a atenção de sair desse cenário se limita a uma descrição dos eventos sem um compromisso de transformar a estrutura.

NKOLO FOÉ ¹³⁸: A ARMADILHA PÓS-COLONIAL

O entendimento sobre “África” modifica-se conforme o plano teórico em que ela é percebida. As várias correntes filosóficas africanas são uma prova disso, a sua variação em certos momentos promove um conflito, uma oposição epistemológica que dependendo ajusta-se à imagem colonial de África ou distancia-se de qualquer imagem exterior ao continente. Tanto uma quanto outra posição provoca para a atualidade uma rede complexa de argumentações. Nesse sentido, Nkolo Foé tem uma posição de duras críticas às teorias da negritude e do pós-colonialismo africano, pois para o autor tais teorias “esquecem” que o “ser negro no mundo” é uma condição inseparável do capitalismo e sua atribuição racial a cada grupo humano.

Para melhor entendermos essa crítica, atentemos como Foé analisa o pós-colonialismo. Para o autor, no plano epistemológico a procura em reescrever a África num contexto de reconhecimento da pluralidade epistêmica tende a afirmar a contingência social e histórica, por consequência há um privilégio à linguagem em que “desativa o elo explosivo entre o poder de explicação e a capacidade de transformar o mundo, privando as ciências sociais de toda legitimidade em termos de análise, interpretação e previsão” ¹³⁹. Não apenas as ciências sociais encontram-se com certa privação, a filosofia passa a ter uma identidade colonial e as traduções que o pós-colonialismo faz da etnofilosofia e da negritude criam outras perspectivas à filosofia. Essa criação para Foé apenas alinha grupos humanos ao abismo da subalternidade, pois não atenta às formas do regime capitalista em expulsar os povos vencidos da história e os relegar à particularidade. Tal falta de atenção cada vez mais reivindica uma essência negra substanciada à intui-

138 Camaronês. Professor da Universidade da Yaoundé – Camarões. Filósofo, Foé tem suas pesquisas voltadas para História da Filosofia Africana, Marxismo e Filosofia Política.

139 FOÉ, Nkolo, *The multiple politics of philosophy in Africa*, p. 127.

ção, à emoção e ao instinto: “A negritude e a etnofilosofia são o sintoma de uma crise cultural profunda ou um índice de que o povo africano já perdeu a iniciativa histórica”¹⁴⁰.

Uma perda que faz voz à compreensão do africano como incapaz de forjar a sua própria história e qualquer noção de utopia, de liberdade, de emancipação tornam-se vazias de conteúdo. Por conseguinte, o horizonte deixa de ser um campo de possibilidades já que há uma fragmentação de sujeitos, desarticulados da história, retroalimentando a impotência diante da circunstância que o cenário global imputa à pessoa negra africana. “É essa impotência que é teorizada e ideologicamente adotada pelo pós-colonialismo”¹⁴¹, pois atrela-se ao plano individual “a impotência da pessoa diante do mercado e do Estado”¹⁴². Com isso, a postura da “violência revolucionária” torna-se uma quimera, pois com o monopólio ocidental das armas de destruição em massa essa postura é interpretada como uma “lógica do suicídio”. Acrescentando ainda, conforme análise de Foé, a violência passa a ser “metafísica” sem qualquer aplicação concreta e transformação da realidade, pois o privilégio que os pós-coloniais dão à linguagem marca uma realidade repleta de signos, na qual o ato individual desloca-se do coletivo. Por efeito, há um rompimento com a família, com a comunidade, com a linhagem e o negro africano sente-se um pária no mundo. Justamente absorvendo esse sentimento que o pós-colonialismo imputa à tal pessoa uma sanção e a santificação das escolhas são recheadas com expressões “como a ‘mudança espetacular de identidade’, ‘entrar no tempo do outro’, ‘hibridização’, a ‘redistribuição dos costumes’”¹⁴³. Por isso, nas pequenas brechas em que os indivíduos subalternizados ocupam os espaços dominantes há uma acomodação por estarem “compartilhando” os mesmos sonhos dos grupos dominantes.

Um compartilhamento suscitado pela doutrina da mestiçagem e do hibridismo por precisamente incentivar uma adequação às normas, tal como uma submissão, que regem as pós-colônias em sua relação com o imperialismo: “Então, ao invés de tentar compreender o mundo e dominar as leis que o constituem, devemos simplesmente interpretar a realidade, mesmo se esta realidade parece intolerável

140 FOÉ, Nkolo. *A questão negra no mundo moderno*, p. 64.

141 FOÉ, Nkolo. *The multiple politics of philosophy in Africa*, p. 127.

142 FOÉ, Nkolo. *The multiple politics of philosophy in Africa*, p. 127.

143 FOÉ, Nkolo. *The multiple politics of philosophy in Africa*, p. 128.

e se nossa condição presente seja indigna”¹⁴⁴. Em outras palavras constrói-se uma prisão confundida como liberdade em negociar e em consumir.

Uma das consequências desse cenário é o esvaziamento da ideia de cultura em que se direciona para ações específicas de cada grupo humano, preservando e isolando cada um em seu espaço, permitindo somente o caráter de interpretação de signos que compõem determinada cultura. Isso propicia o surgimento o multiculturalismo, que apesar de reconhecer o processo de subjetivação cultural reproduz um jargão e obscurece as relações sociais e econômicas. Outra consequência também é a exposição de dois artifícios metodológicos e políticos que, de acordo com Foé, são armadilhas pós-coloniais para a filosofia africana: a hermenêutica e a topologia.

No que se refere à hermenêutica, o mundo não mais regido por uma lei racional, objetiva, impossibilita uma transformação radical, apenas uma contínua interpretação dos signos lidos nas sociedades e na história antiga e contemporânea. Por conseguinte, a hermenêutica serve ideologicamente para perceber os limites de um projeto global de emancipação e enfatizar “a sobrevivência no meio dos mitos, dos símbolos, das tradições mortas e ultrapassadas, das culturas emascaradas e das identidades imobilizadas ou bastardas que cercam o indivíduo”¹⁴⁵. Inclusive, como observa Foé, nos países africanos em que suas lutas de independência foram abatidas fortemente pelo colonialismo e pelo imperialismo, a exaltação metodológica à hermenêutica foi acentuada ao invés da filosofia da libertação, por esta enfatizar “a necessidade de compreender, com os instrumentos da razão, o real antigo ou tradicional com a intenção transformá-lo”¹⁴⁶.

No caso da topologia, a compreensão do espaço sem fim, sem início, sem limite promove uma desterritorialização que pretende cessar com o problema das diferenças e da identidade: “No contexto da filosofia africana, a topologia significa que a questão da identidade não pode ser resolvida com os argumentos da história, mas da geografia que implica a ausência de lugar privilegiado ou sagrado como, por exemplo, o Egito antigo”¹⁴⁷. Com isso, a ancestralidade torna-se um proble-

144 FOÉ, Nkolo, *A questão negra no mundo moderno*, p. 69.

145 FOÉ, Nkolo. *A questão negra no mundo moderno*, p. 71.

146 FOÉ, Nkolo. *A questão negra no mundo moderno*, p. 71.

147 FOÉ, Nkolo. *A questão negra no mundo moderno*, p. 74.

ma, pois “o pós-colonialismo celebra o tempo presente, o instante, o instantâneo ou também, a falta do tempo longo, da profundidade da história e das raízes”¹⁴⁸ e distancia-se de uma gênese fundadora das práticas éticas e das leis científicas. Porém, para Foé, o pós-colonialismo utilizando-se das noções topológicas direciona-se para construção de espaços dos diversos grupos humanos na intenção de unificá-los no processo de globalização tais como objetos que se alinham num espaço estrutural: “Isso implica também a fragmentação, a flexibilidade do ser, das formas culturais e das identidades. O vazio do ser e das origens impõe a exigência de tornar relativa à questão fundamental das origens da filosofia e da própria civilização africana”¹⁴⁹.

Assim, se os pós-colonialistas justificando o “fim da história” recusa “o culto aos heróis negros” e “aos lugares sagrados de África” por outro lado continuam a “celebrar os heróis greco-latinos (filósofos, heróis militares, santos da Igreja) e a elogiar os lugares sagrados do mesmo Ocidente (Atenas, Roma, etc.)”¹⁵⁰. Essa contradição não é gratuita para Foé, pois nessa perspectiva há uma guetização das identidades subalternizadas, no sentido de que o pós-colonialismo “não conhece as classes sociais, as nações ou os estados; ele só conhece as tribos, as comunidades linguísticas, culturais e religiosas”¹⁵¹.

Portanto, o pós-colonialismo, na leitura de Foé, abre uma armadilha para a atualidade da filosofia africana, pois em suas bases argumentativas há um movimento de acomodação à estrutura hegemônica com a intenção de fazer uma crítica interna. O problema é que tal crítica não abala as expectativas coloniais sobre os povos vencidos, já que há uma perpetuação de teorias que criam barreiras para uma transformação radical da realidade. “Ao desacreditar qualquer ambição de tornar inteligível a dimensão social, o pós-colonialismo reforça o dogma pós-moderno do complexo, segundo o qual a realidade do mundo (natureza, história, sociedade, economia, direito, política etc.) é opaca e inacessível à razão”¹⁵². Se assim acontece, em qual caminho a descolonização propicia outra percepção de mundo?

148 FOÉ, Nkolo. *A questão negra no mundo moderno*, p. 74

149 FOÉ, Nkolo. *A questão negra no mundo moderno*, p. 72.

150 FOÉ, Nkolo. *A questão negra no mundo moderno*, p. 74

151 FOÉ, Nkolo. *A questão negra no mundo moderno*, p. 74.

152 FOÉ, Nkolo. *The multiple politics philosophy in Africa*, p. 136.

FOLUKÉ ADIBISI ¹⁵³: EDUCAÇÃO PÓS-COLONIAL

A tarefa educacional constitui um desafio na medida em que os interesses governamentais fazem uso da precariedade para controlar e estratificar regiões no interior da própria sociedade: “A qualidade da educação colonial era intencionalmente precária. Os gastos com educação eram baixos e as potências europeias gastavam consideravelmente mais com educação em seus próprios estados. Em 1935, na Nigéria, apenas 3.4 por cento do imposto colonial era gasto na educação”¹⁵⁴.

Desse modo, Foluké Adébísí explica que um projeto educacional nos Estados Africanos precisa levar em conta as características da disponibilidade, da acessibilidade, da aceitabilidade e da adaptabilidade justamente para atenuar o menosprezo dos sistemas oficiais de avaliação perante os contextos da região com suas dificuldades e as particularidades de cada sociedade. Isso com o intuito de contrariar a experiência colonial e sua dinâmica em reduzir a educação à interlocução colonizador e colonizado ignorando-a como “atividades organizadas que acontecem nas escolas que se destinam a transmitir habilidades, conhecimentos”¹⁵⁵.

Normalmente essa transmissão eivada pela colonização europeia em África estabeleceu os parâmetros de linguagem, conhecimento, jurídico e pensamento legítimos e, assim, “O conhecimento indígena africano raramente aparece neste processo”¹⁵⁶. Conforme Adébísí, essa estratégia colonial ocorreu pela assimilação e associação cultural com o intuito de silenciar a história africana e os seus projetos de autonomia e produção de conhecimento. Por isso, a teoria pós-colonial surge como meio para analisar como as ideias e as imagens do continente africano reproduzem um olhar “exótico do colonizado” revivida pelas novas mídias, ainda mais porque “A ideia ou invenção da África não pode ser divorciada da ideologia que impulsionou a colonização – a distinção entre o civilizado e o não civilizado”

153 Nigerian. Professora da Universidade de Bristol – Reino Unido. Filósofa tem pesquisas sobre Filosofia africana, Estudos Africanos, Direito, Estrutura do Ensino Superior e pensamento decolonial.

154 ADÉBÍSÍ, Foluké, *Decolonising education in Africa*, p. 443.

155 ADÉBÍSÍ, Foluké, *Decolonising education in Africa*, p. 435.

156 ADÉBÍSÍ, Foluké, *Decolonising education in Africa*, p. 434.

Adébísí adverte também que a descolonização não deve ser uma atividade que possui como objetivo um retorno à África pré-colonial apenas por acreditar que nesse período o processo de “aculturação” não é presente. Se assim proceder decaí em um erro, já que tal processo acomete de maneira global como um fato da história humana. A proposta da autora trata-se de desconstruir o pós-colonial via educação, principalmente pelo fato de que “a educação formal não pode ser totalmente substituída pelo conhecimento indígena, a descolonização deve apontar para a frente, não para trás”¹⁵⁸. E, portanto, “desconstruir o pós-colonial fala do que pode ser, apesar do trauma do colonialismo e da incapacidade do Estado pós-colonial”¹⁵⁹. Além disso, a desconstrução atua para não assumirmos o discurso ideológico da falta como verdadeiro, pois acabamos aceitando que “Toda teorização sobre a África se estende do nosso ‘conhecimento’ da África como não existindo antes do colonialismo, uma África sem estruturas políticas ou sociais, sem história, literatura ou filosofia, sem arte ou ciência, uma África sem educação”¹⁶⁰.

Uma ideologia presente na costura de uma linha que percorre do período pré-colonial ao pós-colonial com a intenção de avaliar os fenômenos atuais no continente africano. Em outras palavras, avalia-se o continente conforme o colonialismo. Adébísí percebe que a reprodução acrítica dessa ideologia afeta a implementação do direito à educação como atrelado ao ambiente cultural africano, pois o importante para o colonialismo é aprendizagem dos textos da literatura ocidental. Com isso, para a autora o nosso olhar deve projetar-se “para além do texto ou da ‘representação’ e questionarmos a normalização da construção da África, permitindo nos reescrever / reinventar a África, retirar a vitimização da África, ecoar África no contexto de um futuro possível igual”¹⁶¹.

Esse movimento é difícil já que reeducar a nossa visão requer trazer à tona as feridas do colonialismo, que como tal ultrapassa o nosso olhar, invadindo os outros sentidos e até mesmo o contato com o mundo. Geralmente o colonialismo nos acomoda para as imagens obtusas que desafiam a nossa memória e cada vez

157 ADÉBÍSÍ, Foluké, *Decolonising education in Africa*, p. 436.

158 ADÉBÍSÍ, Foluké, *Decolonising education in Africa*, p. 437.

159 ADÉBÍSÍ, Foluké, *Decolonising education in Africa*, p. 438.

160 ADÉBÍSÍ, Foluké, *Decolonising education in Africa*, p. 441.

161 ADÉBÍSÍ, Foluké, *Decolonising education in Africa*, p. 437.

mais ignoramos o sujeito africano em favor do “projeto africano”: “Isso é evidenciado pela coleção de pesquisas na África por acadêmicos não africanos que está imbuída de representações pré-concebidas da África e, portanto, se concentra em objetivos congruentes com a agenda de pesquisa, mas incongruentes com as necessidades dos pesquisados”¹⁶².

Na diferença sujeito e objeto de pesquisa, o continente africano depara-se com a dificuldade em construir um projeto educacional em que entre a retomada de um “passado glorioso” e a desconfiança de pensar um futuro regido por “modelos exógenos” não invalida as contribuições tradicionais. Isso de acordo com Adébí sí é um problema recorrente, já que “reconceitualizar a África prevê a possibilidade de implementar o direito à educação na África sem matar a alma africana; a ‘situacionalidade’ requer ferramentas indígenas para descolonizar a educação, evitando a reprodução das ideias coloniais”¹⁶³. Justamente pela situacionalidade que a autora propõe um pensamento acerca da educação pós-colonial, pois a introdução colonial de línguas europeias não líricas e predomínio do texto escrito promove uma “fissura sociocultural no espaço comunicativo”¹⁶⁴. Tal fissura decorre em contraste com a presença histórica da tradição oral na qual preserva “um senso de comunidade, conectividade e continuidade. Essas comunidades tinham uma forte dependência cultural de provérbios musicais (e principalmente legislativos) e poesia lírica”¹⁶⁵.

Com isso, um processo de aprendizagem não atento ao território do/da estudante somente manifesta uma série de impedimentos no ato de ensinar, ainda mais se concordar com o movimento colonial de privilegiar as línguas europeias ao invés das africanas. Esse privilégio faz com que o/a estudante exiba dificuldades perante “a linguagem e o texto, levando a traduções falsas e lentas do pensamento à escrita e de volta ao pensamento”¹⁶⁶ e, por exemplo, “Os estudantes de literatura africana aprenderão mais Shakespeare do que Soyinka, mais Wallace do que Wa Thiong’o”¹⁶⁷. Portanto, urge a necessidade de uma reforma curricular que enfatize o senso de comunidade; e na história do pensamento africano há exemplos que

162 ADÉBÍ SÍ, Foluké, *Decolonising education in Africa*, p. 442.

163 ADÉBÍ SÍ, Foluké, *Decolonising education in Africa*, p. 442.

164 ADÉBÍ SÍ, Foluké, *Decolonising education in Africa*, p. 443.

165 ADÉBÍ SÍ, Foluké, *Decolonising education in Africa*, p. 443.

166 ADÉBÍ SÍ, Foluké, *Decolonising education in Africa*, p. 444.

167 ADÉBÍ SÍ, Foluké, *Decolonising education in Africa*, p. 444.

orientam o ensino para essa direção:

Ubuntu geralmente é ilustrado pela frase ‘*umuntu ngumuntu ngabantu*’, que significa ‘um ser humano é um ser humano por causa de outros seres humanos’. *Ujamaa* foi popularizada por Nyerere da Tanzânia e é a ideia da ‘família’ da sociedade africana baseada nos ideais de igualdade, liberdade e unidade. *Umunna bu ike* (Igbo / África Ocidental), ‘irmandade é poder’, sugere solidariedade social, enfatiza a unidade e abomina a divisão social. A ideia de *Omólúàbí* (Ioruba / África Ocidental) é a de uma pessoa definida por seu bom caráter, conhecimento, humildade, respeito, trabalho árduo e sabedoria que se envolve em uma relação cíclica com sua comunidade ¹⁶⁸.

Desse modo, os conteúdos devem dialogar com a experiência africana em sua cosmo percepção de maneira circular entre o “ser” e o “pertencer” na medida em que “eu sou” em conformidade ao território em que “eu pertencço”. Com isso, a descolonização trata-se de um projeto social e político para desfazer os cenários coloniais de uma reparação comunitária e restabelecer os valores, as filosofias e os conhecimentos indígenas. Adébí sí ainda enfatiza que “A descolonização da educação envolve a desconstrução, reconstrução, reavaliação e recontestação do conhecimento na África e no mundo. Nosso conhecimento da e na África deve ser completado pela sua história” ¹⁶⁹. Outro fator decorrente é abertura de um novo humanismo em que a identidade é uma autoconstrução em pleno dinamismo e a responsabilidade individual se conecta com a comunidade:

[...] a ênfase principal na descolonização da educação na África deve envolver um processo de engajamento crítico contínuo e persistente de incorporação seletiva do conhecimento africano (pré-colonial ou pós-colonial), ao mesmo tempo em que resiste à atração da atribuição instintiva de inferioridade a diferentes sistemas de conhecimento ¹⁷⁰.

168 ADÉBÍ SÍ, Foluké, *Decolonising education in Africa*, p. 448.

169 ADÉBÍ SÍ, Foluké, *Decolonising education in Africa*, p. 449.

170 ADÉBÍ SÍ, Foluké, *Decolonising education in Africa*, p. 451.

Uma resistência para defrontar o “epistemicídio” em que o apagamento também acontece pela crença do colonizado de que o seu conhecimento é por si mesmo inferior. Contra isso, a descolonização é uma arma que humaniza e vocaliza africanos para um projeto educacional oposto à padronização e à hierarquização de quem pode conhecer o mundo. Assim feito, uma educação pós-colonial faz uso da descolonização como possibilidade de perceber o mundo e se organizar por ele.

ORGANIZAR-SE PELO MUNDO

BAYIBAYI MOLONGWA¹⁷¹: EPISTEMOLOGIA BUKAM

Na dinâmica de como nós percebermos o mundo, a descolonização é apresentada com uma tarefa: construir um outro humanismo; o qual abarque as múltiplas vozes humanas e não-humanas de maneira que a realidade seja apreendida em sua multiplicidade de formas. Essa apreensão possui nas práticas educativas o horizonte de uma “filosofia por vir” em diálogo com o seu passado, com as suas bases, para melhor seguir nos caminhos futuros. Atento a isso, Bayibayi Molongwa sustenta a egiptologia como via epistemológica africana fundante para reativar a prática científica e filosófica em África. O autor reflete que para nos organizarmos pelo mundo faz necessário uma potencialização da gênese cultural Bukam (na língua copta do antigo Egito significa preto), pois “analisando a tradição científica africana, nos encontramos na presença de uma epistemologia africana, cujo lugar epistemológico específico é o BuKam (a cultura Egito-Núbia)”¹⁷².

Com a delimitação dessa cultura, Molongwa argumenta que a estrutura científica e filosófica africana influenciada pela egiptologia possui em si uma reconstrução da biblioteca da humanidade baseada na história do Vale do Nilo. Partindo da egiptologia, o autor explica que o fator principal para pensarmos as fontes de conhecimento desde África trata-se de compreender como o “Uno se autotransforma em múltiplo”¹⁷³, já que os pressupostos cósmicos Bukam envolvem uma comunicação entre a realidade e o Uno, em que as divindades narram a organização o mundo pela autogêneses e pela autotransformação: “O pensamento do Um e do múltiplo, o Um como múltiplo, o que se torna múltiplo, o que se torna milhões, que gera milhões é Atum, é Osíris, é Shu, é Amon, é Ptah, etc”¹⁷⁴. Assim, o enfoque da egiptologia volta-se para a manifestação do Uno em interlocução com o outro, a possibilidade no novo, o que possibilita tanto a construção do discurso filosófico quanto pensar os problemas científicos, pois essa interlocução mesmo

171 Congolês. Professor da Universidade. Filósofo, egiptólogo tece suas pesquisas em Filosofia africana, Filosofia Antiga, Filosofia da Religião, História das Religiões.

172 MOLONGWA, Bayibayi. *Epistemología Africana y Concepciones Teóricas*, p. xi.

173 MOLONGWA, Bayibayi. *Epistemología Africana y Concepciones Teóricas*, p. 378.

174 MOLONGWA, Bayibayi. *Epistemología Africana y Concepciones Teóricas*, p. 379.

se orientando por “um modelo metateórico de hipóteses e de práxis científica não isenta em abrigar a falibilidade e a testabilidade das teorias científicas”¹⁷⁵.

A egiptologia – a qual parte do continente africano como horizonte epistemológico – funda-se nas investigações de Cheikh Anta Diop¹⁷⁶, Théophile Obenga¹⁷⁷, em que trabalhando de maneira interdisciplinar demonstra hipóteses de fontes egípcias-núbias como raízes das ciências e da filosofia: “estes autores têm renovado o debate de interesse metodológico, cada vez mais sistemático, no âmbito da investigação filosófica e científica em contexto africano”¹⁷⁸. Esse cenário para Molongwa marca uma contraposição à “arrogância epistemológica” que desconsidera e até justifica como inexistente a racionalidade filosófica e científica fora do Ocidente. Isso agrava-se em uma “intolerância epistemológica” que diz respeito ao “pretexto de que uma única abordagem teórica – aqui a grecológica – permite a pesquisa científica, e a gênese da atividade filosófica. Pensar assim, supõe um alerta heurístico. Repensar estratégias heurísticas é inevitável para a aventura universal do pensamento, da ciência e da filosofia”¹⁷⁹.

A proposta do autor então é uma “desocidentalização” da ciência e da filosofia, uma deslocação do centro de gravidade dado como essencial para considerar outros lugares, outros métodos e construir uma filosofia que compreenda o devir, o processo multiforme, do pensamento na história: “A abordagem egiptológica da pesquisa científico-filosófica desocidentaliza, desvela e refuta a visão falaciosa do que foi dito e escrito sobre a África”¹⁸⁰. Desse modo, Molongwa define a filosofia como uma tradução grega do conceito egípcio *Sebayita*: uma atividade do pensamento humano que possui “conotações de cura, de ensinar a orientar a vida. É a relação entre curar e refletir. Nesse sentido, o filósofo é o médico da civilização”

175 MOLONGWA, Bayibayi. *Epistemología africana y concepciones teóricas*, p. 57.

176 Senegalês. Professor da Universidade de Dakar – Senegal. Químico, Arqueólogo, Filósofo, Cientista Social, Egiptólogo fez pesquisas em várias áreas científicas e filosófica sempre com orientada para investigar Ciências e Filosofia Egípcias (*Kmt*), Cultura africana. Por muitos considerado o maior cientista africano do século XX. Morreu em 7 de fevereiro de 1986.

177 Congolês. Professor da Universidade de San Francisco – EUA. Filósofo, Egiptólogo, linguista e historiador suas pesquisas destacam os Estudos da Antiguidade Africana, Linguagens Africanas e Pan-africanismo.

178 MOLONGWA, Bayibayi. *Epistemología africana y concepciones teóricas*, p. 81.

179 MOLONGWA, Bayibayi. *Epistemología Africana y Concepciones Teóricas*, p. 58.

180 MOLONGWA, Bayibayi. *Epistemología Africana y Concepciones Teóricas*, p. 62.

¹⁸¹ e a filosofia torna-se uma interrogação profunda que questiona a própria possibilidade da sabedoria.

Outro ponto refere-se à definição de filosofia como “amor a sabedoria”, pois de acordo com o autor, a definição Bukam compreende como “seguir o amor”, seguir no sentido de “identificar-se com” e amor como a junção entre verdade, justiça e retidão personificada na deusa *Ma’at*. Assim, filosofia significa identificar-se com a verdade, com a justiça e com a retidão. Tal identificação acontece por *Ma’at* avaliar as ações e os pensamentos humanos em sua afecção com o mundo com a finalidade de encontrar equilíbrio cósmico entre humanos e divindades. Mungowa acrescenta que na epistemologia Bukam seguimos e vivemos conforme aquilo que ensinamos, por isso “Não é um pensamento como uma atividade conceitual simples e matematizada, pelo contrário, é uma concepção filosófica que requer, sobretudo, a dimensão de colocar em prática tudo o que ensina” ¹⁸².

Com essas considerações sobre a filosofia (*sebayita*) Bukam a existência contemporânea da egiptologia africana propicia uma consciência cultural como potência criadora e Molongwa analisa que o pensamento de uma África (produtora de conhecimento) permite uma reconciliação da humanidade consigo mesma. Principalmente por “não ser um exercício exclusivamente arqueológico, mas interdisciplinar, transdisciplinar” ¹⁸³, como também não se limita a uma escola “ao contrário, verifica através da história e das culturas africanas os postulados das investigações científica e filosófica” ¹⁸⁴. Porém é recorrente, de acordo com o autor, deparar-se com perguntas acerca do estatuto científico da egiptologia, por isso devemos destacar a capacidade de geração de conhecimento na dinâmica da investigação científica, já que a egiptologia “descodifica o pensamento da tradição africana conforme à teoria científica mais avançada do nosso tempo, reatualiza e revitaliza o pensamento africano” ¹⁸⁵. Não apenas o pensamento africano, esta ciência integra e justifica em todas as ciências humanas um diálogo com a filosofia egípcia, com a astronomia, com a matemática entre outras.

A desconfiança sobre o grau de cientificidade, podemos dizer, acontece

181 MOLONGWA, Bayibayi. *Epistemología Africana y Concepciones Teóricas*, p. 66.

182 MOLONGWA, Bayibayi. *Epistemología africana y concepciones teóricas*, p. 67.

183 MOLONGWA, Bayibayi. *Epistemología Africana y Concepciones Teóricas*, p. 83.

184 MOLONGWA, Bayibayi. *Epistemología Africana y Concepciones Teóricas*, p. 80.

185 MOLONGWA, Bayibayi. *Epistemología Africana y Concepciones Teóricas*, p. 83.

por se tratar de uma filosofia do cosmo que como tal não acontece isolada, pois, para Molongwa, há um encontro com a Bantu. Esse encontro se dá pelo “*corpus* egíptológico” no qual “se consolida a exegese filosófica e teológica da fisiologia do *corpus* Bukam-Bantu”¹⁸⁶ direcionada justamente pela emanção do Uno no múltiplo, compondo o invisível do real visível: “Deus sendo Uno, manifesta-se em suas criaturas como o Múltiplo. Autotransformação chamando o cosmos à existência e à vida”¹⁸⁷.

Desse modo, a tese de autogênese e autotransformação do Uno em múltiplo estão presentes tanto na tradição Bukam quanto na Bantu e para Molongwa “ambas as tradições não podem ser compreendidas sem a outra. O discurso filosófico faraônico ainda está vivo no pensamento bantu”¹⁸⁸. Portanto, a epistemologia Bukam vitaliza a potência cultural Egípcia-Núbia contribuindo para pensar a realidade como um processo multiforme que ressoa na atualidade filosófica africana. Como também, abre um caminho para o ser humano organizar-se pelo mundo “em sua procura na satisfação das necessidades materiais, e do sentido profundo de sua própria existência, assim como de sua comunidade de linguagem na história e na sociedade; no tempo e no espaço”¹⁸⁹.

Essa presença da linguagem torna-se crucial para um problema que acompanha a retomada da epistemologia Bukam, a superação da “ocidentologia”. Tal termo denota um modo de ser humano em conformidade com uma série de territórios validados por um tipo de racionalidade que impõe normatizações a partir da invenção do Ocidente. Esta invenção ocorre geralmente centralizando investigações e quaisquer condições de possibilidade do pensamento, por isso Molongwa afirma que o perigo para a filosofia africana é requerer uma adequação ao arquivo ocidental “ou seja, a filosofia africana condicionada pelos critérios de ciência proposta, ou melhor, impostos pela visão de mundo ocidental”¹⁹⁰. Caso isso aconteça então ela “seria uma filosofia ocidentalizada”¹⁹¹.

Tal ocidentalização justamente perpassa pela atenção ao modo como privi-

186 MOLONGWA, Bayibayi. *Epistemología Africana y Concepciones Teóricas*, p. 383

187 MOLONGWA, Bayibayi. *Epistemología africana y concepciones teóricas*, p. 382.

188 MOLONGWA, Bayibayi. *Epistemología Africana y Concepciones Teóricas*, p. 383.

189 MOLONGWA, Bayibayi. *Epistemología Africana y Concepciones Teóricas*, p. 537.

190 MOLONGWA, Bayibayi. *Epistemología Africana y Concepciones Teóricas*, p. 62.

191 MOLONGWA, Bayibayi. *Epistemología Africana y Concepciones Teóricas*, p. 62.

legiamos certos conceitos para fundamentar nossa leitura do mundo. Desse modo, para elaborar modelos teóricos além da “ocidentologia” devemos “trabalhar os pressupostos teóricos da própria tradição cultural na elaboração de uma meta-teoria da teoria, sem excluir o diálogo frutífero com os pressupostos das outras tradições”¹⁹². Esse perigo invade até as leituras das organizações sociais de tradições milenares de África, assim vale interrogar: como uma leitura ocidentalizada desvirtua a própria compreensão de organizar-se em comunidade?

NKIRU NZGEWU¹⁹³: CONTEXTUALIZAR AS LEITURAS DE ÁFRICA

O sucesso no Ocidente de uma obra literária, científica ou filosófica centrada em uma das comunidades étnicas africanas geralmente se consolida através de equívocos de interpretações ocidentais, principalmente pelo objeto nunca ser interpretado em sua cultura e sim apenas uma manifestação, uma adequação à cultura do interpretante. Nkiru Nzewu¹⁹⁴ exemplifica isso por meio da leitura da filósofa estadunidense Martha Nussbaum sobre o personagem Okonkwo do romance “O mundo se despedaça” de Chinua Achebe¹⁹⁵. A cena do personagem em questão se trata de ter matado Ikemefuna, quem tinha tratado até então como filho, e Okonkwo se pune por ter se despedaçado por esse assassinato, ainda mais que tinha matado 5 pessoas antes em batalha. Okonkwo preocupa-se em ter-se tornado “uma velha trêmula” e justamente por essa autodefinição que Nussbaum analisa a sociedade Igbo em seu tratamento com as emoções como sendo sexista. Tratando como mais um exemplo em que ser emotivo “nas tradições ocidentais e não ocidentais, tem sido usada por milhares de anos de várias maneiras para excluir as mulheres da participação plena na comunidade humana”¹⁹⁶.

192 MOLONGWA, Bayibayi. *Epistemología africana y concepciones teóricas*, p. 261.

193 Nigeriana. Professora da Universidade do Estado de Nova York em Binghamton – USA. Filósofa, Pintora e Historiadora da Arte, os temas em que mais se destaca são Estudos Africanos de Gêneros, Cultura Africana, Filosofia africana, Arte e Estética Africana.

194 NZEGWU, Nkiru. *Impact and limits of the metaphysics of gender*.

195 Nigeriano. Romancista, poeta e crítico geralmente abordando a tradição igbo é reconhecido como um dos principais escritos africanos, os seus principais romances são: Mundo em pedaços. Morreu em 21 de março de 2013.

196 NUSSBAUM, Martha. *Emotions and Women's Capabilities*, p. 360 apud. Nzewu,

Essa leitura de acordo com Nzegwu é, primeiramente, uma tentativa de “obscurecer o fato de que Nussbaum está tratando sem problemas o romance de Achebe como um documento sociológico-filosófico verídico e omitindo o exame das sociologias e filosofias específicas das culturas em questão”¹⁹⁷, depois talvez mais agravante, essa literariedade sociológica do romance “pode ser sintomática da tendência de supor que todas as sociedades – ocidentais e não ocidentais – têm os mesmos valores éticos e que não há nada de complexo ou diferente nas categorias conceituais das sociedades não ocidentais (incluindo a sociedade Igbo)”¹⁹⁸. Assim tanto uma leitura quanto a outra baseia-se na homogeneização cultural que intelectuais ocidentais fazem para adequar o outro na sua organização de mundo, obstruindo qualquer filosofia transcultural. Nzegwu conclui que “O problema é que, na pressa de universalizar a leitura da emoção de uma cultura específica, Nussbaum leu a passagem muito literalmente. Ela, portanto, apresentou uma interpretação distorcida da concepção Igbo de emoção”¹⁹⁹. Se Nussbaum adentrasse na problemática Igbo perceberia inclusive que há uma expectativa entre eles que homens ou mulheres emocionem em determinadas situações. Na cena específica do romance, as pessoas em volta de Okonkwo incomodaram-se não por ele expressar emoção, mas por ter interpretado “um comportamento socialmente permitido e seu estado psicológico correspondente como fraqueza. Isso é um sinal de sua disfunção, ao invés de uma revelação da lógica cultural Igbo”²⁰⁰.

Nzegwu exemplifica, assim, como uma leitura ocidentalizada reduz a multiplicidade de sentidos em uma visão sobre mundo, até mesmo a crítica interna ao entendimento ocidental, razão = homem e emoção = mulher, também está contaminada com essa leitura. Na maioria das vezes não atenta que esse entendimento tem como fonte costumes e normas da tradição judaico-cristã das culturas europeias e estadunidense que, para Nzegwu, “refletem também a oposição binária subjacente à epistemologia ocidental na qual as mulheres são definidas em oposição aos homens, ou seja, possuem atributos inversos”²⁰¹. Por consequência, a inserção da categoria “mulher” como igual e subjacente a qualquer cultura e con-

Nkiru. *Impact and limits of the metaphysics of gender*, p. 561.

197 NZEGWU, Nkiru. *Impact and limits of the metaphysics of gender*, p. 561.

198 NZEGWU, Nkiru. *Impact and limits of the metaphysics of gender*, p. 561.

199 NZEGWU, Nkiru. *Impact and limits of the metaphysics of gender*, p. 562.

200 NZEGWU, Nkiru. *Impact and limits of the metaphysics of gender*, p. 562.

201 NZEGWU, Nkiru. *Impact and limits of the metaphysics of gender*, p. 560.

texto impossibilita formular a seguinte pergunta: existem mulheres na sociedade Igbo?

Nzegwu responde que “Uma resposta automática seria, ‘Sim, existem’. No entanto, mudando para a lógica cultural da sociedade *Onitsha* (Igbo) nos leva à palavra ‘*nwanyi*’, o singular de ‘*umunwanyi*’, que significa descendentes que são fêmeas”²⁰² e se distingue categorialmente de *nwoke* (masculinos) em referência ao sexo biológico da criança. Porém, entre *nwanyi* e *nwoke* não há uma oposição binária, mas a uma questão anatômica atribuída tanto às crianças quanto aos adultos. Inclusive *nwanyi* e *nwoke* são categorias que não expressam submissão, superioridade ou determinados papéis sociais, pois nelas as “identidades sociais ainda precisam ser desenvolvidas de forma independente”²⁰³.

Assim, a discussão acerca dos papéis de gênero na sociedade Igbo ganha contornos complexos na comparação com a leituras ocidentais, inicialmente pelo fato de que a nomeação mais próxima à imaginação ocidental acerca da identidade “mulher” é *agbala*. Porém, com a identidade não sendo definida em relação aos homens, mas como “mulheres autoconfiantes e assertivas, que podem ou não ser casadas [...] Em suma, *Nwanyi* e *agbala* referem-se ao sexo feminino, mas não atribuem atributos sociais específicos, papéis ou identidades a eles”²⁰⁴. A diferenciação social se dá pela linhagem, a qual determina as seguintes categorias: “*umuada* (filhas de linhagem), *okpala* (filhos de linhagem), e *inyemedi* (esposas de linhagem). [E] O princípio de organização dentro de cada uma dessas categorias socialmente significativas é a senioridade”²⁰⁵. Então nessa diferenciação, em “seus múltiplos papéis sociais, as mulheres Igbo não têm uma identidade de gênero”²⁰⁶. Acrescentando ainda que as categorias de *umuada* e *inyemedi*, também traduzidas por mulheres, correspondem a “marido” e “esposa”, porém na dependência de que a pessoa seja familiar ou estranha à linhagem: “Sob o sistema de linhagem, *umuada* (mulheres, filhas) e *okpala* (homens, filhos) compartilham o mesmo papel social dominante de ‘marido’ para outro grupo de mulheres que são estranhas à linhagem. Como estranhos, *inyemedi* ou as esposas são socialmente

202 NZEGWU, Nkiru. *Impact and limits of the metaphysics of gender*, p. 562.

203 NZEGWU, Nkiru. *Impact and limits of the metaphysics of gender*, p. 562.

204 NZEGWU, Nkiru. *Impact and limits of the metaphysics of gender*, p. 563.

205 NZEGWU, Nkiru. *Impact and limits of the metaphysics of gender*, p. 563.

206 NZEGWU, Nkiru. *Impact and limits of the metaphysics of gender*, p. 563.

subordinadas a filhas e filhos de linhagem, a quem devem tratar como ‘maridos’”²⁰⁷. Por conseguinte, a relação marido/dominante esposa/subordinada acontece via comunitária e não pela biologia.

Todo esse escopo é importante, conforme Nzegwu, pois os estudos africanos partindo de definições disciplinares ocidentais de gênero caso não delimite o alcance teórico incorporam políticas sociais que “refletem também a oposição binária subjacente à epistemologia ocidental na qual as mulheres são definidas em oposição aos homens, ou seja, são atribuídas características inversas”²⁰⁸. Levando em conta que a construção social das “mulheres”, conforme expõe Nzegwu, acontecem num contexto particular de realidade sociopolítica fundados no imperialismo, no colonialismo, na modernidade e no capitalismo, esses quatro elementos combinados estruturam as questões das mulheres e o feminismo está imiscuído nessa combinação. Por isso, a autora propõe uma “ontologia ordinária”, uma filosofia baseada na terra para realocar a realidade do feminismo num discurso mais amplo, anterior à intervenção do projeto colonial, já que há “muitas culturas indígenas que não são versadas ou investidas no projeto do feminismo porque elas entendem que há uma realidade diferente da que o projeto feminista está propondo”²⁰⁹.

Apenas abstraindo o contexto, de acordo com Nzegwu, que a convergência com o feminismo acontece e modifica “um projeto de filosofia africana que é literalmente uma extensão da filosofia ocidental”²¹⁰. Inclusive, a filosofia africana necessita de outro eixo que ultrapasse o colonialismo, o imperialismo e o capitalismo, pois “essa mudança de perspectiva gera conjuntos de condições e normas que são interpretadas separadamente em diferentes sociedades indígenas e na África gera a maior multiplicidade de culturas e tradições que não centralizaram o homem como base da sociedade”²¹¹.

Portanto, a interpretação de Nussbaum acerca do romance de Achebe é apenas uma identificação do horizonte da autora sobre as relações interpessoais, já que ignora o contexto cultural Igbo e até o enquadra na perspectiva

207 NZEGWU, Nkiru. *Impact and limits of the metaphysics of gender*, p. 563.

208 NZEGWU, Nkiru. *Impact and limits of the metaphysics of gender*, p. 560.

209 NZEGWU, Nkiru. *Feminism and African Philosophy*, 5’39”.

210 NZEGWU, Nkiru. *Feminism and African Philosophy*, 7’09”.

211 NZEGWU, Nkiru. *Feminism and African Philosophy*, 26’30”.

ocidental de diferenciação de gênero. O agravante nisso tudo é filósofos e filósofas africanas interpretarem eventos, problemas sociais a partir de conceitos e categorias ocidentais sem atentar para as complexidades do próprio contexto cultural. Sem essa atenção acaba por produzir uma filosofia ocidentalizada, especialista das leituras exógenas, ao invés das oriundas da própria sociedade.

Toda essa consideração é crucial para pensar uma filosofia africana que, para Nzegwu, deve refutar práticas e estratégias coercitivas que para ser parte da civilização precisa adentrar no Ocidente. Se concordarmos com isso, então “pensamos que estamos fazendo progresso, mas nós realmente não estamos fazendo quaisquer mudanças radicais”²¹². Mudanças precisam ser aquelas que envolvem quem produz filosofia além dos circuitos universitários.

JOSÉ CASTIANO²¹³: O GLOCAL DA SAGACIDADE

O entendimento sobre a produção filosófica caso pensamos profundamente, como já foi apontado, traz enormes tensões: tradição e modernidade; universalidade e particularidade; escrita e oralidade. Especificamente dessa última tensão vale perguntar: Por que dialogar filosoficamente com os ensinamentos orais? O provérbio é um recurso de potência filosófica? Tais perguntas suscitam uma situação que José Castiano expõe como um “espectro” pairando sobre a filosofia africana contemporânea: “é o ‘fantasma’ das tradições africanas expressas pelos seus guardiões e embaixadores culturais – os ‘filósofos’ pela sagacidade”²¹⁴. A sagacidade corresponde aos ensinamentos dos sábios e das sábias da cultura cotidiana que discorrem acerca dos recorrentes problemas humanos em seu caráter glocal: “Isto é, interpelam o global a partir do local, interpelam os problemas globais enriquecendo-os com soluções locais”²¹⁵.

Com tal glocalidade, a sagacidade filosófica orienta-se pelas vozes das mulheres e dos homens (letrados, ou não, residentes do campo ou da cidade) que

212 NZEGWU, Nkiru. *Feminism and African Philosophy*, 34’12”.

213 Moçambicano. Professor da Universidade Pedagógica de Maputo. Filósofo seus temas versam sobre a História da Filosofia africana, Filosofia Política, Filosofia da Educação.

214 CASTIANO, José. *Filosofia africana: da sagacidade à intersubjetivação*, p. 13.

215 CASTIANO, José. *Filosofia africana: da sagacidade à intersubjetivação*, p. 13.

transmitem o conhecimento pelos discursos cultivados pelos debates da atualidade. Com isso, Castiano alerta aos filósofos e às filósofas universitários para que ao fazermos uma série de questionamentos a tais sábios “devemos desmistificar a ideia de que corremos em busca de ‘fundamentos últimos’ ou de quaisquer espiritualidades por trás e por debaixo da africanidade da nossa filosofia”²¹⁶. O interesse deve voltar-se em construir uma intersubjetividade para manifestar a “experiência intercultural africana com o pensamento, valores e instituições da modernidade ocidental e oriental”²¹⁷. De tal modo, Castiano explica que a nossa contemporaneidade deve se movimentar em uma filosofia intercultural para romper fronteiras e perceber o “Outro do Ocidente”, sem esquecer as diversidades nas culturas filosóficas locais.

Essa filosofia então cria um espaço de intersubjetividade onde a oralidade traduz-se em provérbios que acompanham as pessoas em diferentes etapas do tempo. Também há um cuidado epistemológico aos provérbios que, para Castiano, geralmente não estão presentes em muitos filósofos universitários, pois há um entendimento de que nos provérbios existe uma “questão bastante ingênua por demonstrar certo tradicionalismo já ultrapassado”²¹⁸. Em decorrência, pouco se questiona por que não legitimamos outras formas de sabedoria com “princípios filosóficos”. Isso acontece, de acordo com o autor, pela crença em observar certas tradições como ultrapassadas, presas na sua gênese e origem, sem perceber “os princípios adjacentes, sobretudo os de natureza axiológica, continuarem a ‘viver’ e serem funcionais para as comunidades africanas, dado garantirem um ambiente de harmonia e solidariedade social”²¹⁹.

Por isso, aos filósofos e às filósofas universitárias é necessária uma “humildade intelectual” para conversarem com os “sages” através de uma conversa e não um jogo de perguntas e questionamentos. Castiano expõe ainda que a abertura à oralidade permite irmos além dos livros como recurso filosófico evitando “deixar, na periferia, uma boa parte da produção intelectual local sob a qual se poderia construir e constituir [novos] referenciais endógenos”²²⁰. Isso não sugere

216 CASTIANO, José. *Filosofia africana: da sagacidade à intersubjetivação*, p. 13.

217 CASTIANO, José. *Filosofia africana: da sagacidade à intersubjetivação*, p. 13.

218 CASTIANO, José. *Filosofia africana: da sagacidade à intersubjetivação*, p. 40.

219 CASTIANO, José. *Filosofia africana: da sagacidade à intersubjetivação*, p. 46.

220 CASTIANO, José. *Filosofia africana: da sagacidade à intersubjetivação*, p. 46.

abandonar os referenciais filosóficos ocidentais, mas perceber as singularidades endógenas e abrir uma ponte com as tradições do Ocidente e do Oriente.

Desse modo, de acordo com Castiano, é necessário desconstruir o conceito de cultura, reservada primordialmente à origem ocidental ocultando a concepção afro-ameríndia. Esse ocultamento se dá pela dificuldade europeia em lidar com a alteridade de maneira que “A ‘cultura’ destes povos africanos, asiáticos e ameríndios se torna, aos olhos da antropologia e etnografia coloniais, reduzida a ‘hábitos e costumes’ ou simplesmente uma moralidade reduzida em ‘tabus’, i.e., sem reflexões por cima destes”²²¹. Uma redução que parte do entendimento de que a cultura ocidental é aquela à serviço do desenvolvimento com suas peculiaridades – ciência, civilização e progresso – diferente, por exemplo, da cultura africana que restrita às tradições, aos hábitos e aos costumes, estes “devem ser adaptados ao desenvolvimento ou ‘superados’ para criar espaços para a modernização das sociedades africanas; em alguns casos até apela-se ao seu abandono como condição para se aderir ao desenvolvimento”²²². A proposta de Castiano contrária a tal reducionismo orienta-se para construção de uma cultura formada em um “espaço de intersubjetivação” “onde indivíduos, *sages* e filósofos com formação profissional, possam transcender as barreiras tradicionais de cultura, principalmente entre as formas acadêmica e não-acadêmica de cultivar a filosofia africana”²²³.

Para ilustrar esse cultivo, recorreremos ao *sage* Alberto Viegas entrevistado por Castiano que faz uma série de considerações acerca da filosofia ocidental e da africana. Primeiro sobre a diferença de temporalidade: “Qual é a filosofia mais antiga entre a ocidental e a africana? Acho que nenhuma, porque a filosofia é tão antiga como o próprio homem”²²⁴, depois acerca da similaridade: “A filosofia africana é igual à filosofia ocidental? Eu penso que não, porque a interpretação das coisas ou fenômenos depende da concepção que cada povo tem sobre tais coisas”²²⁵. Essas considerações revelam pontos fundamentais para a filosofia africana e sobre aquilo que globalmente se compreende por filosofia, pois refuta uma questão de origem primordial e ao mesmo tempo expõe a diferença intrínseca às

221 CASTIANO, José. *Filosofia africana: da sagacidade à intersubjetivação*, p. 54

222 CASTIANO, José. *Filosofia africana: da sagacidade à intersubjetivação*, p. 56.

223 CASTIANO, José. *Filosofia africana: da sagacidade à intersubjetivação*, p. 56.

224 CASTIANO, José. *Filosofia africana: da sagacidade à intersubjetivação*, p. 231.

225 CASTIANO, José. *Filosofia africana: da sagacidade à intersubjetivação*, p. 231.

filosofias no contato com a localidade. Além disso, Viegas nos apresenta uma reflexão própria da filosofia *makwa* acerca relação coisa e humano:

A pessoa africana diz que tudo que tem nome existe. A ocidental, quando não consegue identificar e provar algo, diz que não existe. Por exemplo, diz que a água não tem cor, não tem cheiro, não tem sabor... É verdade absoluta? Como se consegue distingui-la dos outros líquidos? E através de quê a mesma chega a ser agradável ao nosso paladar? Através de outras substâncias a ela associadas? Será realmente isso? E por que se diz ‘esta água é boa’ e não se diz ‘as substâncias desta água são boas’? ²²⁶

Tais colocações ressoam naquilo que Castiano afirma como sendo a filosofia moçambicana a porvir, aquela capaz de apreender o espírito de valores e de práticas tradicionais endógenas como decifração da atualidade. Acrescentamos que a filosofia a porvir encobre África e sua diáspora de maneira que a *experiência africana* diz respeito a uma transformação da própria concepção de filosofia. Uma transformação para que filósofos e filósofas universitárias dialoguem com os e as *sages* da nossa cultura cotidiana e, por conseguinte, compreender como a *organização pelo mundo* acontece *percebendo* e *abrindo* nossa localização para interpelar o global.

226 CASTIANO, José. *Filosofia africana: da sagacidade à intersubjetivação*, p. 231.

ÚLTIMAS PALAVRAS

O horizonte traçado nesse livro pensou a atualidade na filosofia africana em confronto com o eurocentrismo para ampliar a nossa percepção às outras vozes filosóficas. Nesse horizonte também elencamos alguns filósofos e filósofas nos guiando pela pergunta: como a subjetividade africana é forjada na comunidade global? A resposta deixamos em aberto para que a leitora ou o leitor a formule após as leituras dos fragmentos filosóficos que compuseram esse livro.

Uma leitura que tão logo notará algumas palavras como importantes para formular a resposta, por exemplo, “descolonização”, “desocidentalização”, “intercultural”, “conhecimento indígena”, “localidade”, “utopia”, “contextualizar”. Elas são amostras de como a multiplicidade estando na unidade “africana” manifesta uma experiência do pensamento orientada para sentir e pressentir a “totalidade-mundo em sua diversidade física e nas representações que ela nos inspira”²²⁷. Por isso, esperamos que tais sensações tenham sido acionadas pelos argumentos dos filósofos e das filósofas que ilustraram cada capítulo.

Ademais, mesmo com a proposta desse livro ser uma introdução, convidamos a pensarmos o nosso século que para alguns se iniciou com a tragédia da pandemia do coronavírus e abriu um alerta para o habitar humano no mundo. Um alerta há muito tempo presente, entretanto, sem atenção do Ocidente, já que primordialmente se guiando pelo ver, pelo visível, ficou incapaz de ouvir os sussurros que requeriam outras racionalidades para interagir com seres visíveis e invisíveis do mundo. Por esse modo, Mbembe e Sarr afirmam que “a africanização da questão planetária constituirá possivelmente, sobre o plano filosófico e estético, o evento maior do século XXI”²²⁸, pois a africanização pretende romper com as fronteiras disciplinares do pensamento humano e não somente a geográfica.

É fato que a filosofia africana expõe outra geografia da razão contra um universalismo que mais exclui ao invés de incluir os diversos grupos humanos e suas filosofias. Um universalismo em “circulação” no mundo é o desejo para que o pensamento humano seja compreendido em sua totalidade. Uma totalidade – contra

227 GLISSANT, Edouárd. *Traité du Tout-monde*, p. 176.

228 MBEMBE, Achille ; SARR, Felwine. *Penser pour un nouveau siècle*, p. 12.

a regulação do colonialismo em suas vertentes culturais, econômicas e epistemológicas – para assim perpetuar a singularidade de cada grupo humano e entender o pós-colonialismo não apenas como um desejo e sim como uma descolonização dos saberes para, enfim, dar corpo ao universal. Um corpo resistente à brutalização das memórias mutiladas e acionando uma ação decolonial “suficientemente sólida [para] ir reencontrar o outro e dotá-lo de uma coragem animada por uma pulsão de vida”²²⁹.

Uma vida conectada ao cósmico que, de acordo com Molongwa, cada vez mais encontra uma ruptura, pois “a solução dos problemas da vida passa necessariamente em sua desapareição. Saber que a mesma vida, enquanto ‘realidade radical’, segue mais além da procura incessante do conhecimento”²³⁰. Em suma há sempre algo da vida que escapa da nossa razão e para tanto é imprescindível a existência de uma polirracionalidade²³¹ que justamente impõe uma posição diante do exercício filosófico em que, de acordo Adébísí, “outra universidade é possível. E porque outra universidade é possível, outro mundo é possível – um melhor”²³².

Nesse outro mundo revela-se disciplinas diversas envolvendo uma nova jornada de uma mutação plena “abrindo-se ao universo da pluralidade e ao amplo”²³³. Enfim, se pretendemos tecer um novo horizonte, então deixo o convite de pensarmos a atualidade da filosofia africana como uma conversa com a ocidental, a oriental e a latino-americana. Uma conversa que coloca em nós a tarefa desse horizonte: descolonizar as epistemologias presentes no mundo.

229 KODJO-GRANDVOUX, Séverine. *S'estimer, faire sens*, p. 231.

230 MOLONGWA, Bayibayi. *Epistemología africana y concepciones teóricas*, p. 537.

231 Esse termo é apresentado pelo filósofo ugandense Dismas Masolo (2009).

232 ADEBISÍ, Foluké. *Decolonization and the Law School: initial thoughts*. p. 9.

233 MBEMBE, Achille ; SARR, Felwine. *Penser pour un nouveau siècle*, p. 13.

REFERÊNCIAS

ADÉBÍSÍ, Foluké Ifejola. Decolonising education in Africa: implementing the right to education by re-appropriating culture and indigeneity. *The Northern Ireland legal quarterly*. December, 2016, p. 433-451.

ADÉBÍSÍ, Foluké Ifejola. *Decolonization and the Law School: initial thoughts*. Africa Skies. 22 de julho de 2019. Disponível em: <https://folukeafrica.com/decolonisation-the-law-school-initial-thoughts/> Acesso em 26/06/2021

CASTIANO, José P. *Filosofia africana: da Sagacidade à Intersubjectivação com Viegas*. Maputo: Educar Universidade Pedagógica, 2015.

GODUKA, Ivy N. African indigenous philosophies: legitimizing spiritually centred wisdoms within the academy. In: HIGGS, Paul et al. (Org.) *African Voices in Education*. Landswone: Juta & Co. Ltd, 2000.

HALL, Stuart. Quando foi o pós-colonial? Pensando os limites. In: HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: EDUFMG, 2003.

KISUKIDI, Nadia Yala. Laetitia africana - Philosophie, décolonisation et mélancolie. In: SARR, Felwine; MBEMBE, Achille (Org.) *Les Ateliers de la pensée*. Paris : Philippe Rey, 2017.

KISUKIDI, Nadia Yala. Décoloniser la philosophie : ou de la philosophie comme objet anthropologique, *Présence Africaine*, 2015, v.2, n. 192, p. 83-98.

KODJO-GRANDVAUX, Séverine. *Philosophies africaines*. Paris : Présence Africaine Éditions, 2013.

KODJO-GRANDVAUX, Séverine. S'estimer, faire sens. In: SARR, Felwine; MBEMBE, Achille (Org.) *Les Ateliers de la pensée*. Paris : Philippe Rey, 2017.

MASOLO, Dismas. Filosofia e conhecimento indígena: uma perspectiva africana. In: MENESES, Maria Paula; SANTOS, Boaventura Souza. *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009.

MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Tradução de Sebastião Nascimento

to. São Paulo: Editora N-1, 2018.

MBEMBE, Achille. Afropolitanismo. Tradução de Cleber Daniel Lambert da Silva. *Áskesis*, v. 4, n. 2. julho/dezembro. 2015, pp.68 – 71. Disponível em: <https://www.revistaaskesis.ufscar.br/index.php/askesis/article/view/74> Acesso em 26/06/2021.

MBEMBE, Achille; SARR, Felwine. Penser pour un nouveau siècle. In: SARR, Felwine; MBEMBE, Achille (Org.) *Les Ateliers de la pensée*. Paris : Philippe Rey, 2017.

MBEMBE, Achille. A ideia de um mundo sem fronteiras. *Revista Serrote*. Tradução de Stephanie Borges. Maio de 2019. Disponível em: <https://revistaserrote.com.br/2019/05/a-ideia-de-um-mundo-sem-fronteiras-por-achille-mbembe/> Acesso em 26/06/2021.

MOLONGWA, Jesús Bayibayi. *Epistemología africana y concepciones teóricas: Reevaluar el impacto de los presupuestos sobre la filosofía de lo real*. Tesis doctoral. Universidad Autónoma Barcelona. 2017.

NZGEWU, Nkiru. Feminism and Africa: Impact and Limits of the Metaphysics of Gender. In: WIREDU, Kwasi (Ed.). *A Companion to African Philosophy*. Malden: Blackwell Publishing, 2004.

NZGEWU, Nkiru. *Africana philosophy and feminism*. Oxford public philosophy. 8 de dezembro de 2020. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=_mh-m9P9F1A&t=1619s Duração: 1h55min.47seg.

SARR, Felwine. *Afrotopia*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: Editora N-1, 2020.

RAMOSE, Mogobe. The philosophy of *ubuntu* and *ubuntu* as a philosophy. In: COETZEE, P. H.; ROUX, A.J. (org.) *African Philosophy Reader*. London: Routledge, 2003.

RAMOSE, Mogobe. The ethics of *ubuntu*. In: COETZEE, P. H.; ROUX, A.J. (org.) *African Philosophy Reader*. London: Routledge, 2003.

RAMOSE, Mogobe. Sobre a legitimidade e o estudo de filosofia africana. *Ensaaios Filosóficos*. Volume IV, outubro, p. 6-25, 2011.

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