

Nascida do desastre:

Crítica da etnofilosofia, pensamento social e africanidades¹

Norman Ajari²

Tradução: Cleber Daniel Lambert da Silva³

L'ordre qu'établissent les fantômes hégémoniques se conquiert chaque fois. Sur quoi ? Sur l'abîme sans nom, où nous engouffre l'expérience négative (celle de l'injustifiable, le mal présupposant celle de l'inéluctable, la mort). Contre cette expérience travaillent les consolations et les consolidations fantasmagoriques. [...] La violence intégrative des fantômes se conquiert sur la violence dissolutive du singulier.

Reiner SCHÜRMANN, *Des Hégémonies brisées*.⁴

Resumo

O debate que, em meados do século 20, opôs o fundamentalismo cultural das "etnofilosofias" aos seus críticos progressistas é decisivo para compreender as ciências sociais e a filosofia africanas contemporâneas. Este texto aborda um lado desconhecido desse momento: as divergências no interior do próprio campo crítico. Contra o cientificismo preconizado por Paulin Hountondji, sustentamos a interpretação ética e existencial das tradições africanas proposta por Fabien Eboussi Boulaga. Tomando distância ao mesmo tempo da busca de ancestrais gloriosos e da redução do discurso teórico a uma epistemologia, Boulaga defende a revalorização da humanidade africana negada, em favor de uma ética fundada na negatividade que antecipou a interpretação do Ubuntu, ou seja, aquela de Nelson Mandela e de Desmond Tutu na África do Sul pós-apartheid.

Palavras-chave: Ubuntu; etnofilosofia; filosofias africanas

Résumé

Le débat qui, au milieu du XX^e siècle, oppose le fondamentalisme culturel des "ethnophilosophes" à ses critiques progressistes est décisif pour comprendre les sciences

¹ Artigo publicado originalmente com o título *Née du desastre. Critique de l'ethnophilosophie, pensée sociale et africanité*, *AUC Interpretationes*, Toulouse, n°1, vol. V, 2016, pp. 115-129. Agradecemos ao autor pela gentil disponibilização do trabalho para a tradução para o português.

² Filósofo e professor (*Part-time Lecturer*) na Université de Toulouse Jean Jaurès. É autor do livro *La Dignité ou la mort. Éthique et politique de la race* (Paris, La Découverte, no prelo - previsão fevereiro 2019), bem como de artigos, sobretudo em torno da filosofia francesa contemporânea e da filosofia africana, com ênfase para a atualidade do pensamento de Frantz Fanon em contexto decolonial.

³ Professor na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira. É co-organizador do livro *Deleuze, hoje* (São Paulo, FAP-UNIFESP, 2014) e autor de capítulos de livro e artigos em torno da filosofia francesa contemporânea e seus deslocamentos a partir das filosofias africanas e do pensamento antropológico contemporâneo.

⁴ "A ordem estabelecida pelas fantasias hegemônicas é conquistada a cada vez. Sobre o que? Sobre o abismo inominável em que nos precipita a experiência negativa (a do injustificável, o mal que pressupõe a do inevitável, a morte). Contra essa experiência trabalham as consolações e as consolidações fantasmáticas [...] A violência integradora dos fantasmas conquista-se sobre a violência dissolutiva do singular" (SCHÜRMANN, 1996).

sociales et la philosophie africaines contemporaines. Ce texte en aborde un versant méconnu: les dissensions à l'intérieur même du camp critique. Contre le scientisme prôné par Paulin Hountondji, on défend l'interprétation éthique et existentielle des traditions africaines que propose Fabien Eboussi Boulaga. S'écartant à la fois de la recherche d'ancêtres glorieux et la limitation du discours théorique à une épistémologie, il plaide pour une revalorisation de l'humanité africaine niée, à la faveur d'une éthique fondée sur la négativité qui anticipait sur l'interprétation de l'ubuntu qui sera celle de Nelson Mandela et de Desmond Tutu dans l'Afrique du Sud *postapartheid*.

Mots-clef: Ubuntu; ethnophilosophie; philosophies africaines.

Introdução

Quando se deixa as fronteiras da Europa, o problema “Geofilosófico” torna-se mais espinhoso, pois não se trata mais, então, somente de admitir que o ato de pensar “se faz [...] na relação do território e da terra” (DELEUZE & GUATTARI, 2005, p. 82). É a própria natureza filosófica desse ato, ou seja, mais precisamente, o seu valor, que está em questão. E quando é a filosofia africana que está em questão, à suspeição, ordinária, acerca da ilegitimidade acrescenta-se uma dúvida mais profunda, tal como pode sê-lo a intensidade de uma dor. Como escreveu o filósofo camaronês Marcien Towa, em seu *Ensaio sobre a problemática filosófica na África contemporânea* (TOWA, 1981), a questão da filosofia africana foi associada, durante muito tempo, às investigações sobre a mentalidade pré-lógica dos Negros. Esse estado de coisas, coexistente com o colonialismo Europeu moderno, suscitou, ao longo do século XX, respostas em forma de projetos de pesquisa que buscavam afirmar uma especificidade africana. Nem sempre essas ambições não foram acolhidas com benevolência. A tais trabalhos, o antropólogo francês Jean-Loup Amselle (2008) procurou responder através de uma estratégia de refutação sistemática das pretensões hiperbólicas à africanidade de certos intelectuais e decretou, finalmente, a impossibilidade de uma ciência social ou de uma filosofia autenticamente africanas.

Uma fórmula como a de “filosofia africana” é, geralmente, considerada com desconfiança: seja porque ela poderia estar comprometida com uma narrativa racista, seja por ser suspeita de servir de cavalo de tróia a um essencialismo indulgente, ela corre o risco de se passar por uma ideologia vazia, com efeitos inconfessáveis. Ora, o aparente bom senso que assevera, por exemplo, não haver mais sentido em falar de *uma* filosofia africana do que de *uma* filosofia ocidental, enraíza-se em uma negligência

filosófica fundamental, pois o fato é que existe, precisamente, uma filosofia ocidental. Dito de maneira precisa, ela existiu como tal desde o momento em que a atividade de retomada consciente e de reinterpretação, de “digestão” de uma trama histórica, de seleção de acontecimentos e de obras destacadas de acordo com temas interpretativos, pôde constituir a matéria prima de formas contemporâneas de pensamento filosófico. Desde Hegel, e em seguida Heidegger, Derrida ou Schürmann, pode-se falar de filosofia ocidental - com a condição de não esquecer que tal filosofia é o produto de uma atividade, ela mesma filosófica, de construção e de escrita de sua própria história. Não há motivo para pensar que uma filosofia africana não poderia surgir de uma atividade semelhante de retomada teórica.

As filosofias da história, como a de Hegel ou de Heidegger, desenvolveram-se explicitamente traçando fronteiras geográfico- raciais, homogêneas às violências sociais mundiais das quais seus autores foram contemporâneos. O primeiro assim procedeu através da evidente exclusão dos africanos de sua trama, enquanto o segundo o fez através do confinamento dos judeus em um gueto da história do ser⁵. Os filósofos africanos sabiam que não era possível para eles a reiteração de tais gestos. Por isso é insustentável a afirmação de Giorgio Agamben (2013, p. 8) segundo a qual a necessidade de lançar mão da arqueologia como recurso para se compreender a si mesma seria uma especificidade da Europa, já que ela condena mais uma vez as vítimas inumeráveis do Ocidente a errar sem passado nem pensamento, prisioneiros de uma imediatez simiesca. O que é chamado hoje de Sul global teria muito a dizer a esta Europa, pois a sua própria narrativa não pode se dar ao luxo de excluir a alteridade. Esta última se impôs com muita força. Tomar a África como ponto de partida será, então, menos a celebração de uma especificidade do que a identificação de relações ou mesmo sua cartografia. Este ensaio não busca oferecer um olhar exaustivo, mas espera colocar algumas bases com vista a uma investigação mais detalhada, na perspectiva de uma teorização a partir do Sul global.

Os desenvolvimentos apresentados a seguir limitam-se a examinar determinados textos significativos redigidos em línguas européias ao longo da segunda metade do

⁵ Ver respectivamente MBEMBE A., *De La Postcolonie*, Paris: Karthala, 2000, pp. 221-222 e TRAWNY P., *Heidegger et l'antisémitisme*. Trad. Julia Christ. Paris: Seuil, 2014. Heidegger, se tomamos como apoio a descrição que Trawny oferece, pode legitimamente ser visto como um etnofilósofo germânico.

século XX. Com efeito, é nesse contexto que surge um questionamento reflexivo sobre a relação da África e dos seus habitantes com a filosofia. Esse trabalho sustentará a ideia de que esse momento é o verdadeiro ponto de partida de toda “filosofia africana”, inclusive as releituras de discursos antigos ou pré-coloniais enquanto filosóficos. Examinaremos, inicialmente, a partir da obra de Paulin Hountondji, uma tentativa de deslegitimação desse momento problemático e de exportação de uma definição europeia da filosofia. Em seguida, uma leitura de Fabien Eboussi Boulaga permitirá apontar os limites dessa abordagem a fim de melhor identificar na filosofia africana a oportunidade de um pensamento a partir de um lugar abandonado por uma filosofia ocidental obnubilada pela pureza de seus princípios: o lugar do desastre. Contudo, veremos que esse pensamento implica, enfim, uma meditação acerca da reparação ética, do *ubuntu*, que é igualmente uma teoria do socius.

Paulin Hountondji e a crítica epistemológica da etnofilosofia

Falar de filosofia africana contemporânea implica necessariamente falar do que foi, a partir de Towa e Hountondji (ainda que o ganense Kwame Nkrumah seja o real criador do termo), designado de “etnofilosofia”. “O livro do missionário belga Placide Tempels, publicado em 1945 com título *A filosofia Bantu*, é provavelmente o primeiro texto no qual o termo 'filosofia' é aplicado a uma realidade africana” (KODJO-GRANDVAUX, 2013, p. 26). Esse termo é empregado e mesmo reivindicado, mas seu uso será contestado. A fim de caracterizar o projeto dessa obra, que almeja depreender uma espécie de ontologia espontânea dos Africanos a partir dos seus provérbios, das estruturas formais e das etimologias de suas línguas, o filósofo beninense Paulin Hountondji lança mão do vocábulo etnofilosofia. Ele a definiu como um discurso fundado sobre a suposição de três teses. Primeiramente: existe uma ou um pequeno número de visões de mundo largamente partilhadas pelos Negros-Africanos. Em segundo lugar: essas visões de mundo podem ser qualificadas de filosofia. Enfim, em terceiro lugar: essas filosofias merecem hoje ser redescobertas e amplamente transmitidas através do continente africano⁶. Se as ambições explícitas da obra de Tempels consistiam em facilitar a colonização e a evangelização do continente negro, tornando possível aos Europeus melhor conhecer a complexidade da caracterização

⁶ VER HOUNTONDJI P., *Knowledge as a development issue*, In WIREDU, K. (org.), *A Companion to African Philosophy*, Malden – Oxford, Blackwell Publishing, 2004, p. 529.

espiritual dos indígenas – e, sobretudo, sua compatibilidade com a revelação cristã - o projeto etnofilosófico será retomado, de maneira mais ou menos crítica, por diversos intelectuais Africanos. Os trabalhos que mais se destacam dessa corrente são certamente os de outro homem da Igreja, a saber, o ruandês Alexis Kagame, que cruza elaboradas análises lingüísticas com categorizações escolásticas.

Apesar da evidente solidariedade objetiva de um Kagamé com o projeto de evangelização, não há dúvida de que o sentido do projeto etnofilosófico é redirecionado a partir do momento em que ele é assumido pelos Negros que, até então, haviam sido excluídos da República das Letras. O filósofo beninense Stanislas Adotevi (1974, p. 54) destaca, assim, a influência que o pensamento de Tempels exerceu sobre a negritude de Leopold Senghor que, como se sabe, buscava colocar o Africano na mesa da civilização universal. A oportunidade que tais pensadores encontraram ao descobrir Tempels é, aos olhos de Hountondji (1976, p. 31-32), a de se reabilitar enquanto seres humanos. Mas, ao mesmo tempo, eles teriam ignorado o duplo movimento imperialista agindo, em profundidade, no texto do Belga: de um lado, a exibição de um “suplemento de alma” exótico, com o qual o Ocidente tecnizado e afastado das suas raízes telúricas poderia se inspirar; de outro lado, e simultaneamente, uma missão civilizatória visando impor pela força os elementos decretados universais dessa mesma civilização ocidental. Pelo fato de terem se precipitado sobre a primeira dimensão do texto de Tempels, os intelectuais africanos teriam silenciado o inevitável corolário colonialista.

Tendo em vista esses argumentos, não causa surpresa que o debate inaugural da filosofia africana contemporânea seja geralmente percebido como o que opõe dois campos: os etnofilósofos, de um lado, e seus críticos, de outro. Mas, na verdade, mais importantes e mais consistentes eram os diferendos que opuseram, uns aos outros, os representantes do pretense “campo crítico”. A etnofilosofia, mais do que um adversário válido (e é salutar que ela seja atualmente objeto de algumas tentativas de reabilitação), apresentou-se como um pretexto ao desenvolvimento de teses originais, desenhando os contornos de um espaço de produção intelectual que a ultrapassa largamente. Sem dúvida o livro de Hountondji, *Sobre a Filosofia Africana*, de 1976, é a obra que, através dessa controvérsia, adquiriu a maior notoriedade. Entretanto, apesar de sua excepcional erudição, ela não foi a contribuição mais original, nem a mais robusta.

Nos anos de 1970, o principal argumento de Hountondji (nuançado mais tarde por ele) consiste em recusar o que ele chama de “o unanimismo” da abordagem etnofilosófica. Essa fórmula designa a tese de uma harmonia e de um acordo intelectuais e culturais fundamentais de que as línguas africanas seriam o receptáculo. Trata-se de um “mito que faz pensar que, nas sociedades 'primitivas', ou seja, na verdade, a sociedades não ocidentais, todos estão de acordo entre si” (HOUNTONDJI, 1976, p. 51). O postulado unanimista confirma, então, a tese, popularizada pela psiquiatria colonial, de que não emergiria qualquer individualidade no seio das coletividades africanas⁷, quer dizer, qualquer inventividade capaz de fazer bifurcar a vida coletiva. Referindo-se, com ironia, aos debates que opuseram os etnofilósofos entre eles, Hountondji acrescenta que, apesar do fato de terem tomado por objeto vidas filosóficas pretensamente orgânicas da África pré-colonial, eles permaneceram visivelmente incapazes de realizar em seus trabalhos respectivos a própria unanimidade que atribuíam a elas.

A estratégia do filósofo beninense, diante disso, consiste em re-injetar conflitualidade nos trabalhos dos etnofilósofos e nos seus objetos, a fim de precipitar a dissolução do postulado unanimista. Com isso, ele atrai os etnofilósofos para uma armadilha, substituindo à compreensão que eles têm de sua própria pesquisa (a saber: uma restituição dos modos de pensar da África tradicional) uma visão que ele considera mais adequada à realidade: os que acreditam ser apenas intérpretes são, na verdade, criadores, inventores de doutrinas, que adotaram as línguas africanas como matéria prima. Por essa razão justamente não podem se conformar de uma vez por todas ao unanimismo tranqüilo com o qual, no entanto, sonham. Eles não podem se subtrair às leis da história da filosofia. Aos olhos de Hountondji (1976, p. 96-97), toda doutrina filosófica progride colocando entre parênteses o que a precede e, ao mesmo tempo, situando-se em relação a essa herança (assim, por exemplo, a crítica kantiana, que se apresenta ao mesmo tempo como ruptura radical com a *Kampfplatz* da história da metafísica, mas não pode se situar fora das coordenadas traçadas por Wolff, Hume,

⁷ Cf. CAROTHERS J. C., *The African Mind in health and disease. A study in ethnopsychiatry*, Genève, World Health Organization, 1953.

Rousseau). Essa história é a sucessão de rupturas radicais, conscientes daquilo com o que elas rompem.

Se Hountondji fratura, dessa maneira, a concordância fantasiosa do discurso etnofilosófico, isso se dá em proveito da erística civilizada que exige a busca pela verdade, moldada segundo uma idealização da pesquisa científica, herdada da epistemologia histórica francesa (Bachelard, Canguilhem, o jovem Althusser), presente em sua formação através de cursos na *École Normale Supérieure* de Paris e na *Sorbonne*. Hountondji mantém uma cesura entre a filosofia e suas condições práticas, ou seja, seu contexto. Segundo ele, a história do pensamento se insere na história geral da sociedade, no sentido marxiano, mas permanece regulada por sua própria ordem e suas leis particulares. Ela se manteria como um grão gnosiológico no meio do império das relações de classe. Rapidamente essa descrição revela o preconceito normativo que a fundamenta e determina: “a única perspectiva fecunda que se oferece hoje à nossa filosofia consiste em seguir estreitamente o devir da ciência, integrando-se ao imenso movimento de apropriação do saber que se desenvolve atualmente no domínio das ciências, no continente africano” (HOUTONDJI, 1976, p. 120).

O nível de generalidade em que essa proposição do pensador beninense está situada não lhe permite considerar a história africana em sua singularidade e, portanto, o papel particular da filosofia no momento em que essa história a convoca. Conseqüentemente, Hountondji não considera que a filosofia nasce desse momento. A ideia de que a filosofia deveria ser uma simples parceira da ciência está em contradição com o próprio objeto da obra *Sobre a Filosofia Africana*, que ia ao encontro das mais arriscadas tentativas de revalorizações da condição histórica dos Negros. Hountondji tem toda liberdade para supor - ele teria Platão como aliado - que a filosofia procede da contemplação das verdades eternas da ciência. Mas isso equivaleria a esquecer e reduzir a nada o que, ao sul do Mediterrâneo, provocou o próprio questionamento filosófico: uma inquietude vital em relação à dignidade humana dos Negros. Na África, uma definição da filosofia centrada, dessa maneira, sobre a ciência não pode servir senão de meio para escapar à reflexividade, ou seja, ao próprio ato de *se* pensar a si mesmo. Como lembra Towa (1981, p. 25-26), é o fato de que a filosofia foi compreendida como atributo de uma humanidade autêntica que constituiu o ponto de partida para os

discursos etnofilosóficos. Os trabalhos sobre a filosofia *Bantu* visavam demonstrar a humanidade africana e é justamente a injunção a responder com provas, mais do que os próprios filosofemas, que forma o núcleo da problemática fundadora da filosofia africana.

Não há Africano nem Negro da diáspora que não seja descendente de colonizado ou de escravo transbordado. Eis uma “questão do ser” que dá o que pensar; ela não está submetida à condição das ciências. Não se pode criticar de maneira conseqüente a etnofilosofia, assim como suas iterações contemporâneas, tais como o afrocentrismo, denunciando apenas a ambição, terapêutica mais do que cognitiva, desses textos⁸. Ao contrário, é preciso fazer da necessidade vivida e refletida de uma terapia o próprio objeto da investigação. Uma pesquisa dessa natureza é movida pela ambição de tratar a ferida da desumanização africana de outra forma que não através do entorpecimento confortante de uma fantasia arcaizante, sem que para isso seja preciso lhe opor abstrações da ciência que desviam a atenção da questão primeira, à qual é necessário dar uma resposta. Hountondji não desejou responder a essa pergunta, da qual a etnofilosofia africana nasceu: a das conseqüências epistêmicas e existenciais de uma violência racista desenfreada. Ele alterou os termos e propôs o que o interessava, a saber, uma tese relativamente consensual sobre a origem e a função da filosofia européia, arbitrariamente estendida ao continente africano. E isso sem considerar o que ele mesmo decidiu qualificar de “filosofias”, a saber: as etnofilosofias tanto quanto suas críticas. Ora, o mínimo denominador comum entre esses campos consiste no fato de que nem um nem outro puderam ignorar a “recusa originária do humano no Africano” (MBEMBE, 2010, p. XI) manifesta pelo fato dos colonialismos modernos.

Estranhamente, Hountondji acaba por adotar a “potente relação de fascinação mimética com o pensamento ocidental” (MANGEON, 2010, p. 103) característica, segundo Anthony Mangeon, da obra de Kagame. Emulado pelas melhores intenções e armado com argumentação sólida, o filósofo beninense termina, assim, por sufocar a historicidade africana através de uma problematização diretamente derivada de uma

⁸Cf. WALKER C. E., *L'Impossible retour. À propos de l'afrocentrisme*. Tradução Roger Meunier. Paris, Karthala, 2004. Apesar das críticas, aliás bastante convincentes, a ausência de empatia e de compreensão das fontes político-existenciais do projeto afrocentrista (que não é, no final das contas, senão uma variação norte-americana do que a etnofilosofia foi na África sub-sahariana) condena Clarence Walker a uma oposição frontal, incapaz de superar e de responder àquilo que ela combate.

epistemologia européia, que parece surgir sem nenhuma localização e arbitrariamente decalcada. Esse gesto é reforçado por uma vontade de separar a filosofia das questões sociais: “Nós supomos [...] a autonomia do político como nível de discurso e acreditamos ser inútil fundá-lo sobre outra instância discursiva” (HOUNTONDI, 1976, p. 192)⁹. Sob o pretexto de independência do político, o purismo de Hountondji acarreta o isolamento da filosofia do resto do mundo social. Ele refuta (provavelmente com razão) a ideia de uma fundação metafísica do político, porém sem jamais considerar a possibilidade inversa, a saber, um fundamento originariamente político da abordagem filosófica africana.

Responder ao problema que a filosofia africana contemporânea efetivamente colocou implica, ao mesmo tempo, emancipar-se da miragem positivista européia e confrontar a questão do desastre, quer dizer, da desumanização colonial. É por isso, como sublinha o filósofo jamaicano Lewis R. Gordon (2006, p. 69), que os Africanos, cuja humanidade foi por tanto tempo negada, consideraram a antropologia filosófica como filosofia primeira. Pode-se acrescentar que essa concepção deve ser lida como o duplo de uma concepção da política como filosofia primeira, acompanhando-a como uma sombra, destinada a resolver a situação.

Fabien Eboussi Boulaga ou a crítica da crítica

Kwame Anthony Appiah (1992, p. 106) sublinhava que a resolução dos problemas da África exige uma compreensão do mundo cultural em que vivem seus habitantes. É preciso acrescentar que a insuficiência da etnofilosofia consistiu em não conseguir ultrapassar essa etapa da simpatia cultural, que seria apenas um momento preliminar. Em sua defesa, é necessário sinalizar que o motivo mais decisivo para a elaboração das etnofilosofias não foi o passado tradicional que elas reproduzem, mas o desastre do momento colonial, uma vez que sua memória estimula esse retorno às próprias fontes. O filósofo camaronês Fabien Eboussi Boulaga compreendeu com precisão a impossibilidade de ignorar as desgraças africanas e o passado do continente

⁹ Hountondji tem razão em evocar, um pouco mais longe, a idéia althusseriana de uma “luta de classes na teoria”. Mas é para, com isso, melhor fazê-la desaparecer completamente, escarnecendo os adeptos que tomaram a via da auto-crítica que o filósofo marxista impôs a si próprio e que o levou a condenar seu “teoricismo” dos anos 1960 em nome de uma nova concepção. Mas a possibilidade de seguir ou não a virada althusseriana não é o que importa aqui. O que é preciso considerar são as exigências da situação africana, que implicam um verdadeiro “retorno às coisas mesmas”.

para impor à filosofia uma destinação essencialmente contemplativa e voltada para a ciência. O título e o sub-título, à maneira de um quiasma, do trabalho onde ele aborda essa questão já assinalam seu projeto: *A Crise do Muntu. Autenticidade africana e filosofia* (BOULAGA, 1977). Os “atributos” do pensamento europeu (a crise, ou *Krisis*, e a filosofia) e os do pensamento africano (o Muntu, o humano relacional das línguas bantus, e a autenticidade) interpenetram-se, desfazendo a clivagem binária da etnofilosofia e do pensamento colonialista.

Essa interpenetração não implica, portanto, nenhuma deferência em relação à etnofilosofia. Ao contrário, Eboussi Boulaga endereça-lhe suas próprias críticas. Segundo ele, a constante confusão, de que a etnofilosofia não consegue se livrar, entre costumes (ou culturas) e teoria condena-a a separar o pensamento de todo projeto mais geral de *Bildung*, de formação de si individual e coletiva. Com efeito, a ação e o agente são, então, reduzidos a nada e não podem constituir o objeto de um retorno sobre eles mesmos, de uma reflexividade. Se, sob certos aspectos, essa crítica converge com as de Towa e Hountondji, Eboussi Boulaga vai ainda mais longe, acrescentando uma análise da posição retórica que os discursos etnofilosóficos implicam. Eles se aparentam, no seu entender, a uma argumentação que visa convencer o público erudito europeu a propósito da qualidade das produções culturais africanas e, por conseqüência, elevar seus autores ao plano de interlocutores reconhecidos como tais. A busca de reconhecimento, que anima esses trabalhos, está condenada a se frustrar, em razão de não levar em conta a desigualdade entre os interlocutores, uma vez que não é possível colocar termo a uma situação estruturalmente desigual pressupondo a generosidade dos seus principais beneficiários: as autorizações emitidas por eles fazem parte dos atributos de seu poder e de sua dominação. Para Eboussi Boulaga, essa aporia não deve conduzir ao abandono da ambição de um pensamento situado: ela sinaliza, ao contrário, um retorno do recalcado. “O recalque é o 'não-filosófico', a situação concreta que é o motor do desejo de filosofia, que perpassa esta última, não importa qual seja, que desloca imperceptivelmente suas perspectivas e aciona seus 'conceitos' ” (BOULAGA, 1977, p. 41).

O diagnóstico acerca de uma heteronomia que trabalha o pensamento filosófico opõe-se a outra posição normativa de Paulin Hountondji: sua defesa pluralista. Esse

termo subentende duas coisas. Por um lado, significa que os povos negros não esperaram pelo aparecimento da Europa para conhecer em seu seio a multiplicidade dos pontos de vista e das expressões culturais; por outro lado, significa que é essa multiplicidade que deve ser reafirmada na atualidade. Em síntese, tomando o contra-pé do unanimismo que ele menospreza e cujos discretos revivescimentos nas obras de Nkrumah e Towa são deploradas, Hountondji convida a África a se tornar um “sistema aberto de escolhas múltiplas” (HOUNTONDJI, 1977, p. 211). Ao invés de dar de si mesma uma imagem ideal emprestada do unanimismo, é o projeto pluralista que deveria prevalecer. Chega-se, assim, a uma oposição radical que se assemelha a uma antinomia. Ela está destinada a permanecer indecidível enquanto não for sublinhada a importância da história, como o fez Eboussi Boulaga:

A quem vive a destruição de seu 'mundo' em razão da violência feita por outros mundos e que vê as culturas serem hierarquizadas segundo o critério da força, é permitido, no mínimo, não se satisfazer nem com o relativismo que desfruta de modo semelhante do prazer proporcionado por todas as formações culturais, nem com o pluralismo que convida cada um a cultivar a beleza de sua cultura original, como se nada tivesse acontecido (BOULAGA, 1977, p. 78).

Em resumo, unanimismo, relativismo e pluralismo são proposições igualmente insignificantes a partir do momento em que o pensamento é obrigado a levar em conta o relativismo mórbido imposto pela dominação cultural. Com base nisso, uma posição como a de Hountondji pode ser acusada de cumplicidade objetiva com a ordem dominante: “O pluralismo é a ideologia, conservadora, dos que, antecipadamente, estão em posição de força. Ele imobiliza a relação de forças em seu proveito” (BOULAGA, 1977, p. 34). O pluralismo não é o adversário do unanimismo; ele é uma espécie de soma das unanimidades locais, reunidas pelo poder que as administra. Desse modo, este último se reserva o direito, assim como as outras culturas entre as quais ele exerce o poder, de permanecer o que ele é. A saber: o que exerce o poder.

Se a concepção que Hountondji tem da filosofia participa da tradição da epistemologia histórica francesa, a concepção que Eboussi Boulaga elabora assemelha-se mais às posições de um Antonio Gramsci. Para o pensador italiano, longe de designar um sistema coerente, enquanto cristalização hegemônica do saber de uma época, o termo filosofia designa o conjunto de valores e de concepções que constituem a

representação do mundo de um grupo ou de um indivíduo. A especificidade da contribuição do intelectual ou do filósofo profissional não depende, portanto, de uma diferença de natureza. Em razão do tempo que sua profissão de intelectual permite dedicar ao estudo de tais visões do mundo, ele se encontra em condições de retrair sua espessura histórica, de experimentar sua consistência, mas também de propor novas visões, de participar de um esforço de reorientação¹⁰. Da mesma maneira que Gramsci, Eboussi Boulaga entende que a filosofia é inseparável da produção intelectual de uma comunidade, ainda que seja para provocar reviravoltas e disputas em seu seio.

Nesse ponto, portanto, Eboussi Boulaga se aproxima mais de seu compatriota Marcien Towa. Este último sustenta uma concepção abertamente “revolucionária” da filosofia africana e denuncia a propensão dos etnofilósofos em tentar salvar ou ressuscitar ideologias tradicionais que concorreram para a falência da África em face dos colonizadores europeus. A fim de mudar a atual condição africana, ele conchama a uma revolução de si, a deixar para trás qualquer nostalgia pela fraqueza. “A história de nosso pensamento não deve se propor como tarefa a exumação de uma filosofia que nos dispensaria de filosofar, mas sim a determinação do que precisa ser, em nós, subvertido para que seja possível a subversão do mundo e de nossa condição presente no mundo” (TOWA, 1981, p. 75).

Apesar de não se opor à orientação progressista de Towa, Eboussi Boulaga não faz concessão ao voluntarismo que ele promove ao convidar os Africanos a imitar o colonizador no que ele foi mais forte. Eboussi Boulaga tem consciência de que é essa experiência partilhada da violência colonial que torna possível, em primeira instância, o surgimento da ideia de uma tradição comum ao continente africano, o qual é sinônimo, em um primeiro momento, de “colonizabilidade” (BOULAGA, 1977, p. 145). Mas, sustenta o filósofo, pode-se fazer qualquer coisa com o ser-em-comum nascido de uma tal fundação negativa, entrelaçando-se com os modos de vida mais antigos. O pensador camaronês não admite que a restauração do potencial de criação cultural, científica, política dos africanos deva passar pelo sacrifício da própria ideia de uma tradição africana, ou mesmo pela imitação servil da Europa. Nesse ponto, as posições de Eboussi Boulaga remetem a certas páginas de Frantz Fanon. No *L'An V de la révolution algérienne* (FANON, 2009, p. 95-96), o pensador martinicano descrevia a nova maneira

¹⁰Cf. GRAMSCI Antonio, *L'anti-Croce (cahier 10)*. In: *Textes*, Paris, Éditions Sociales, 1983.

pela qual, em contexto revolucionário, os jovens acediam à idade adulta, emancipando-se da autoridade tradicional dos pais e, ao mesmo tempo, participando da luta pela independência. Através desse exemplo extremo, Fanon evidenciava que a responsabilidade não adviria através da fantasia adolescente da ruptura radical, liberação do passado que depende da ilusão de fazer como se nada tivesse acontecido. É mais difícil deixar viver em si a tradição e ao mesmo tempo eliminar seu poder legitimador do que se amputar de uma parte de si mesmo. É mais difícil adquirir a certeza de que não precisamos mais obedecer cegamente às regras ancestrais, mas que temos, ao contrário, o direito de transgredi-las ou de transformá-las em algo melhor, do que se precipitar num mundo onde essas regras não existem, nos braços de novos senhores.

Ao invés de abandonar pura e simplesmente qualquer referência à tradição africana, substituindo-a pelas idealizações de referentes hegemônicos tais como a ciência ou a Europa, Eboussi Boulaga afirma os direitos de uma concepção revolucionária e razoável da tradição. O modo como a etnofilosofia compreendeu a tradição, ou seja, enquanto harmonia e pura positividade, tornou impossível pensá-la em termos existenciais, enquanto pro-jeto: “a tradição tal como ela se apresenta implica um imperativo de realização no porvir sob a forma de uma comunidade de destino, de direção. O passado não existe senão em relação com uma atividade e um projeto” (BOULAGA, 1977, p. 151). O autor da *Crise do Muntu* destaca três vertentes existenciais, ou três *ek-stases* temporais, dessa reconfiguração do conceito de tradição, voltadas respectivamente para o passado, o presente e o porvir.

Primeiramente, existe o que ele chama de “memória atenta”, com a qual a tradição deve considerar as experiências-limites da colonização e da escravidão que evidenciaram sua vulnerabilidade e sua finitude enquanto partes integrantes de sua historicidade e de sua consciência de si mesma. O gesto negativo da atenção deve ser acompanhado por um outro, a saber, o gesto de “identificação”, ou seja, de uma produção da comunidade, o viver-junto através de uma afirmação de si não abstrata, mas que envolva a criação religiosa, cultural, científica, de um mundo da vida africano. Por fim, a tradição deve se converter em “utopia”, propor contra-modelos a fim de contestar as normas presentes, sem deixar de respeitar as realidades locais: “A tradição é a relação ética com as pessoas do passado assim como a esperança é a relação ética com

as pessoas do futuro, para quem meus atos serão apresentados como um destino a ser transformado, um destino sensato, e que reconhecerão em nós a expectativa de sua aparição” (BOULAGA, 1977, p. 171). Portanto, Eboussi Boulaga propõe uma concepção existencial da tradição: ela não deve ser vista como um unanimismo que se impõe, ou qualquer norma dessa natureza, mas como o simples fato de herdar, de possuir um passado e de ser livre para repeti-lo ou traí-lo, em conformidade com uma exigência ética.

O pensamento do desastre e o espírito de ubuntu

O que Paulin Hountondji entreviu, mas de que desviou rapidamente os olhos, optando por voltá-los para a ciência, é a idéia que Fabien Eboussi Boulaga ousou afrontar: que a filosofia africana, ou seja, sua necessidade, nasce do desastre, da extrema violência, do mal. “O que é primeiro, para o Muntu, não é nem o espanto nem a admiração, mas somente o estupor causado por uma falência completa” (BOULAGA, 1977, p. 15-16). Como mostrou Reiner Schürmann em sua monumental arqueologia da filosofia ocidental, *Des Hégémonies brisées*, o que a caracteriza é ter desejado fundar o pensamento sobre positivities absolutas - o Uno, a Natureza, a Consciência. Sucessão dos “funcionários da Humanidade” (SCHÜRMAN, 1996). Ora, tal como Adorno, e antes dele Horkheimer, Schürmann faz questão de sublinhar as conseqüências desastrosas que esse pensamento “afirmativista” causou, tão pouco atento ao que devia à negatividade, ou seja, às destruições violentas que não deixam jamais de acompanhar o enganador esquecimento pela missão do Bem, com sua tendência em considerar explorados, cadáveres e mutilados em termos de perdas e ganhos.

A esse respeito, a filosofia africana, tal como a entende Eboussi Boulaga, enraizada no negativo, conduz ao caminho do que poderia ser um pensamento desde o Sul global. Ao invés da realização do Bem, ela toma como ponto de partida as conseqüências do desastre e as condições da interrupção de sua incessante repetição. Não causa surpresa o encontro desse pensamento com as teses de pensadores Judeus (a Escola de Frankfurt, Levinas) ou com aquelas marcadas profundamente pela memória dos crimes nazistas (Schürmann). Ao aquiescer, portanto, em rejeitar o ideal de pura afirmação que há muito guia a Europa, a filosofia africana assegurará sua singularidade,

não enquanto particularismo cultural, mas como a exata compreensão das forças de sua própria gênese, que liga o continente negro ao mundo em seu conjunto.

Não é, nesse sentido, anódino sublinhar que a palavra bantu “Muntu”, da qual Eboussi Boulaga propõe uma interpretação hermenêutica e existencial, mas também relacional, é a raiz de um termo que adquirira uma importância política fundamental na África do Sul dos anos 1990, com Desmond Tutu, Nelson Mandela e seus esforços por uma saída pacífica do regime do *apartheid*: “ubuntu”. A filósofa do direito estadunidense Drucilla Cornell define esse conceito como “uma ética militante da virtude, segundo a qual o sentido do que ser humano quer dizer é eticamente performado, cotidiana e contextualmente, e segundo a qual a vida comum é constantemente evocada e colocada em questão” (CORNELL, 2014, p. 40). Os antropólogos Jean e John Comaroff (2012, p. 60) mostraram que existia uma continuidade entre essa teoria e a maneira pela qual os Tswanas, um povo bantu da África do Sul, concebiam a identidade pessoal durante o período colonial. Segundo os Tswanas, o si não reside somente no corpo, mas na soma de todas as relações e de todos os esforços: não é possível existir a não ser em relação com um amplo conjunto de outros e a identidade que decorre disso se encontra indefinidamente em construção através de uma atividade e de práticas. Eboussi Boulaga caminha nessa mesma direção : “O indivíduo que eu sou é um segmento empírico do mundo, uma forma momentânea de relações, um núcleo provisório de atributos e de papéis em um contexto determinado, um lugar” (BOULAGA, 1977, p. 232). Cornell parece confirmar essa proximidade quando sublinha que, segundo o ubuntu, não é possível manter-se em um devir humano sem o apoio constante dos outros e sem aceitar certa responsabilidade (CORNELL, 2014, p. 69) para com esse mundo humano.

As noções de Muntu e de ubuntu oferecem exemplos de retornos às tradições africanas ao mesmo tempo sóbrias da embriaguês unanimista e desembaraçadas de um julgamento eurocentrista proeminente. Há um liame entre o relacionismo que elas pressupõem e o desastre; Desmond Tutu ele mesmo, pensando sua teologia do ubuntu, tinha consciência disso. O ser em relação permite uma definição ética do indivíduo, mesmo quando ele surgir de um passado doloroso, violento, marcado pela desumanização. A “tradição” tem importância somente quando permite pensar uma relação ética para viver o presente e não quando envolve uma vassalidade em relação à

sua própria memória. Nesse sentido, os termos emprestados aos léxicos bantus não devem ser apreciados primeiramente por alguma ligação com um passado pré-colonial idealizado, já que este é, em parte, inacessível devido à violência, mas devem ser revisitados através do esforço de uma reinvenção filosófica, ética e política, no interior de culturas vivas e crioualizadas, a fim de pensar o comum para além da catástrofe.

Considerações finais

A recusa dos métodos da etnofilosofia, de seu ideal e de seus valores fundamentais pode ser feita sem que seja preciso, para isso, negar a necessidade do problema que lhe deu origem. O que quer que pensemos desse problema, o fato é que ele participa amplamente do nascimento da filosofia africana. Mas é preciso sublinhar que as tradições africanas passaram a ser reatualizadas, tanto intelectual quanto praticamente, a partir do interior de um pensamento crítico, distinto da etnofilosofia e atento às conseqüências da dominação colonial e neocolonial européia. Desse modo, a abordagem crítica realça que “ter” uma cultura, prová-la ou afirmá-la, não é de maneira alguma um fim em si. O que importa são as necessidades, os interesses sociais que a perpassam. Eles podem ser traduzidos teoricamente e muito ganhariam em sê-lo. Numerosos são os que se recusam a entender isso e que idealizam ancestrais milenares e gloriosos. Porém, a filosofia africana nasceu do desastre e não da embriaguês das conquistas que, em uma palavra, desfazem mundos. Nisso reside sua primeira virtude.

Referências bibliográficas

- ADOTEVI S., *Négritude et Négrologues*. Paris: Union Générale d'Éditions, 1972
- AGAMBEN G., *Qu'Est Ce Que Le Commandement ?*, trad. Joël Gayraud. Paris: Payot, 2013.
- AMSELLE, J.-L., *L'Occident décroché : enquête sur les postcolonialismes*. Paris: Stock, 2008.
- APPIAH, K. A., *In My Father's House. Africa in the philosophy of culture*. Oxford – New York: Oxford University Press, 1992.
- BOULAGA, F. E., *La Crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*. Paris: Présence Africaine, 1977.

- COMAROFF, J., COMAROFF, J., *Theory from the South. Or, how Euro-America is evolving toward Africa*. Boulder – Londres: Paradigm, 2012
- CORNELL, D., *Law and Revolution in South Africa. Ubuntu, dignity and the struggle for constitutional transformation*. New-York: Fordham University Press, 2014
- DELEUZE, G. et GUATTARI, F., *Qu'est-ce que la philosophie ?*. Paris: Minuit, 1991.
- FANON, F., *L'An V de la révolution algérienne* (1959). Paris: La Découverte, 2009
- GORDON, L., *Disciplinary decadence. Living thought in trying times*. Boulder: Paradigm, 2006.
- HOUNTONDI, P., *Sur La « Philosophie africaine » : Critique de l'ethnophilosophie* (1976). Bamenda: Langaa Research & Publishing, 2013.
- KODJO-GRANDVAUX, S., *Philosophies africaines*. Paris: Présence Africaine, 2013.
- MANGEON, A., *La Pensée noire et l'Occident*. Paris: Sulliver, 2010.
- MBEMBE, A., *De La Postcolonie*. Paris: Karthala, 2000.
- SCHÜRMAN, R., *Des Hégémonies brisées*. Mauvezin: Trans-Europ-Repress, 1996.
- TOWA, M., *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle* (1971). Yaoundé: Éditions CLE, 1981.