

**Filosofia africana e etnofilosofia:
Uma abordagem da concepção de Paulin Hountondji a partir do
baraperspectivismo**

Rodrigo dos Santos¹

Resumo: Este trabalho é uma abordagem da concepção de filosofia africana em Paulin Hountondji e de sua crítica ao livro *Filosofia bantu*. Tal abordagem se desenvolve com base no conceito de baraperspectivismo, um paradigma de produção teórica que nasceu do desejo de superar as determinações do lógos e os preconceitos da ciência produzidos na modernidade.

Palavras-chave: filosofia africana, etnofilosofia, Paulin Hountondji, filosofia bantu, Placide Tempels, baraperspectivismo, filosofia do trágico.

Abstract: This work is an approach to the design of African philosophy in Paulin Hountondji and his criticism of the book *Bantu philosophy*. Such an approach is based on the concept of baraperspectivism, a theoretical production paradigm that was born from the desire to overcome the determinations of lógos and the prejudices of science produced in modernity.

Keywords: African philosophy, ethnophilosophy, Paulin Hountondji, Bantu philosophy, Placide Tempels, baraperspectivismo, tragic philosophy.

Introdução

O estudo da produção filosófica africana e o diálogo permanente com autores africanos são indispensáveis ao desenvolvimento de filosofia preta no Brasil. Qualquer estudo que se arvore em propor paradigmas de pensamento enraizados em valores estéticos, éticos e epistemológicos oriundos de fontes africanas deve necessariamente buscar referências imediatas no pensamento filosófico dos africanos. Essa busca pode ser caracterizada, por exemplo, eu diria, a partir da referência de Asante, como um produto do impulso de criação do sujeito

¹ Doutorando em Filosofia (CAPES) – PPGF/UFRJ.

de conhecimento africano, o qual encontra na “afrocentricidade” sua razão de ser: “os africanos devem ser vistos como atores no palco planetário, ou seja, como criadores” (ASANTE, 2009, p.103). Compreendendo a afrocentricidade como “*um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos, atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos*” (ASANTE, 2009, p.93). A meu ver, a necessidade de recorrer ao diálogo com autores africanos deve-se ao fato de que na África houve uma experiência fundamental de produção filosófica geradora de um embate radical, que pode ser formulado nos termos da célebre dicotomia – *orientes versus ocidentes*. Ora, se tomarmos o conceito de afrocentricidade, de acordo com sua formulação em Asante, e passarmos a investigar sua provável aplicação na discussão sobre filosofia africana, tal e qual ela se dá no próprio continente africano, *antes de mais nada*, teremos de considerar pelo menos duas vertentes básicas produzindo dois modelos de pensamento respectivamente. Digo “antes de mais nada”, porque me parece de fato radical e incontornável a problemática produzida a partir do embate entre aquelas duas vertentes básicas.

As sociedades contemporâneas estão eivadas de racismo. Fruto do imperialismo eurocentrista impulsionado pela sanha do acúmulo de capital, das políticas coloniais e do investimento no desenvolvimento do conhecimento científico a partir da modernidade, o “complexo de superioridade” europeu produziu amplamente, em escala mundial, sociedades precipuamente racistas. É uma invenção europeia inculcada na mente dos indivíduos das coletividades brancas, da mesma forma que o *famigerado* complexo de inferioridade é uma invenção europeia inculcada na mente dos indivíduos das coletividades pretas. Com efeito, de acordo com Frantz Fanon, “a inferiorização é o correlato nativo da superiorização europeia. Precisamos ter a coragem de dizer: *é o racista que cria o inferiorizado*” (FANON, 2008, p.90). Daí, racismo, colonialismo e ciência, de acordo com sua acepção na modernidade, serem três modalidades da experiência humana que marcaram indelevelmente a história das relações entre orientes e ocidentes, reverberando sobremaneira na produção dos saberes. De modo a contextualizar, portanto, o embate produzido pelo encontro entre os dois modelos

de pensamento que caracterizam a produção de filosofia na África, é imprescindível compreender a correlação entre complexo de superioridade e complexo de inferioridade na conjuntura da *situação colonial*: essa é a localização empírica do nosso debate.

Por situação colonial (FANON, 2011, p.452) deve-se compreender que as sociedades formadas pelo colonialismo europeu são divididas entre colonizados e colonizadores, entre dominados e dominadores, e que a dualidade, pretos e brancos, deve ser compreendida de acordo com aquelas dicotomias. Para Kabengele Munanga (MUNANGA, 2009, p.24), o conceito de situação colonial expressa “uma relação de forças entre vários atores sociais dentro da *colônia*, sociedade globalizada, dividida em dois campos antagonistas e desiguais: a *sociedade colonial* e a *sociedade colonizada*”. Ora, o seio da discussão sobre uma concepção de filosofia africana se encontra no que Munanga chamaria de “sociedade colonizada”, já que o nascimento do pensamento filosófico na África contemporânea se dá em função da necessidade contemplativa e especulativa dos intelectuais nativos africanos. Além disso, evidentemente, todas as tensões e relações de força que a situação colonial comporta se refletem nessa produção filosófica que nos interessa. Haveria, portanto, uma relação direta entre a produção de filosofia africana no contexto da situação colonial e um esforço de superação do complexo de inferioridade, conforme uma afirmação de Kwame Anthony Appiah, que vê, dentre vários aspectos, no conjunto das obras de filosofia africana contemporânea, uma “tentativa de lidar com o sentimento de inferioridade cultural redefinindo o folclore como filosofia” (APPIAH, 1997, p.152).

O cerne de nossa reflexão, portanto, consiste no esforço de fazer uma apresentação dos principais aspectos que caracterizam as duas vertentes básicas, as duas modalidades de pensamento, que se configuram na produção de filosofia africana, de acordo com a concepção de Paulin Hountondji. E, de modo a explicitar o sentido daquilo que apresentei como a dicotomia genérica *oriente versus ocidente*, devemos considerar que, em primeiro lugar, no âmago da discussão de Hountondji sobre filosofia africana, há uma relação fundamental entre folclore e ciência que determina a distinção que ele faz entre etnofilosofia e filosofia africana.

Paulin Hountondji é um filósofo contemporâneo, nascido na Costa do Marfim em 1942. Foi aluno de Althusser e Derrida em Paris e atualmente é professor de filosofia da Universidade Nacional do Benim. Também é diretor do Centro Africano para Estudos Avançados. Para ele, o primeiro passo no sentido de se produzir conhecimento filosófico na África com autonomia, diante da verticalidade com que os acadêmicos africanos têm estabelecido suas discussões com seus parceiros ocidentais, seria talvez formular problemáticas originais (HOUNTONDJI, 2010, p.140). Dessa forma, todos os trabalhos que ele classifica como etnofilosofia seriam propriamente uma pseudofilosofia africana, por não tratarem justamente de problemáticas originais. Seriam textos de pretensão filosófica destinados ao público europeu, o que leva Hountondji a defini-los como uma “literatura alienada”, um produto de exportação criado para o público europeu, como discursos acerca dos saberes tradicionais africanos (HOUNTONDJI, 1996, p.45). Modelo do pensamento que, nos termos de Hountondji, deve ser definido como etnofilosofia, análogo ao trabalho de diversos autores africanos que se debruçaram, após sua publicação, sobre os saberes das sociedades tradicionais africanas, *Filosofia bantu* é um marco na história da filosofia africana contemporânea. Escrito por um estrangeiro, o missionário belga Placide Tempels, o livro, por um lado, é uma tentativa de revelar um sistema filosófico subjacente a todas as práticas da vida cultural da sociedade baluba, demonstrando como uma ontologia das forças vitais é inerente a todos os aspectos da cultura baluba, sejam éticos, psíquicos ou políticos; por outro, o livro procura fornecer ao leitor europeu, o “colonizador de boa vontade”, através da concepção filosófica das forças vitais, uma base sólida para o pleno desenvolvimento do processo civilizatório europeu no continente africano.

Se julgo pertinente avaliar a concepção de Hountondji sobre filosofia africana a partir da relação entre folclore e ciência, é porque, assim como a etnofilosofia está para as produções do “folclore”, ou melhor, dos saberes das sociedades tradicionais africanas, a produção de filosofia africana enquanto tal, para Hountondji, deve se desenvolver, privilegiando o método científico,

estritamente, com base no discurso racional. Para ele, a filosofia na África não pode deixar de ser um produto do *lógos*.

Finalmente, o baraperspectivismo é uma ideia que surge de uma interpretação do simbolismo dos mitos de Èsù. É ao mesmo tempo a base e o vigor de um pensamento que se define como filosofia do trágico. Possui, por um lado, uma inspiração nietzschiana, com a qual, por sua vez, aprendeu a fazer e continuamente refaz a crítica da racionalidade conceitual e da vontade de verdade fundamentais à produção dos saberes na modernidade que destituíram os povos pretos da faculdade racional, animalizando-os e corroborando os institutos da escravidão e do colonialismo. Dessa forma, o baraperspectivismo é uma denúncia da ciência e da razão. Por outro lado, o baraperspectivismo também pode ser definido como um impulso de afirmação do pensamento preto, da alegria africana de pensar e, portanto, de criar conceitos e teorias-tochas que iluminem problemas relevantes para o pensamento preto, para a afetividade preta, tais como o racismo, o colonialismo e a história da ciência. É o pensamento que opõe bara (o rei do corpo) ao *lógos*, o instinto ao princípio, a interpretação à verdade, os impulsos à racionalidade. Corresponde à definição de amor elaborada por Fanon, “tensão absoluta de abertura” (FANON, 2011, p.175) e, assim, se assemelha também à *devoração* oswaldiana, ao impulso antropofágico que se lança sobre a civilização – ocidental – que estamos comendo. Procurando constantemente refletir em suas produções o epíteto de Èsù, segundo o qual ele é apresentado como *Enú gbárijó*, a boca coletiva, o baraperspectivismo é uma trama de vozes pretas, reverberando os discursos dos mais velhos e dos mais novos que, no exercício do pensamento e da criação artística, vêm afirmando ao longo da história a potência constitutiva de suas diferenças em relação ao modelo decadente instituído pelo paradigma civilizatório ocidental. Além disso, procurando refletir o epíteto de Ògún, segundo o qual ele é apresentado como *asiwajú*, o que segue na frente, o que toma a vanguarda, o baraperspectivismo quer abrir os caminhos para a constituição de uma filosofia do trágico que seja, ao mesmo tempo, uma filosofia da cultura, desvelando, sob todos os irracionalismos que marcaram e continuam marcando a formação da cultura brasileira, a própria crença na primazia da razão.

Filosofia bantu

Além da ciência, o século XIX se lançou sobre a África, munido de outra arma poderosa: o cristianismo. Foram os missionários europeus, ao se instalar em diversas partes do continente africano, os primeiros a estabelecer um contato supostamente não violento com os grupamentos humanos nativos, com o propósito de aprender suas línguas, seus costumes, suas instituições e, principalmente, suas *religiões*, para viabilizar sua catequese.

Um exemplo profundamente significativo da relação entre o projeto missionário europeu para o continente africano e a produção de filosofia africana contemporânea se encontra no trabalho do padre belga, Placide Tempels. Ele foi enviado como missionário à África, na primeira metade do século XX. A partir de sua experiência junto aos *baluba*, grupo étnico-racial pertencente aos povos *bantu*, habitante das regiões de Kasai e Katanga, na atual República Democrática do Congo, ele formulou um sistema de pensamento baseado no que ele compreendeu como três noções fundamentais: *força vital*, *intensificação das forças* e *influência vital*. Tempels acreditava que, por trás de todos os costumes dos baluba, havia uma *ontologia* da interação das forças vitais que, no entanto, ainda permanecia oculta, desconhecida, para os próprios africanos. Ele assume, então, a tarefa de expor sistematicamente esta ontologia, ciente das dificuldades que a tradução dos conceitos do pensamento dos baluba, numa terminologia ocidental, poderia acarretar.

Com efeito, seu discurso é orientado no sentido de esclarecer os europeus a respeito dos pressupostos que, do seu ponto de vista, se encontram na base da cultura bantu; é um discurso que faz parte de um projeto colonial, reservado para os “povos primitivos” e para as “raças primitivas”. Neste sentido, seu discurso apresenta um traço etnocêntrico evidente. Os africanos aparecem apenas como objeto de estudo, como portadores de uma “filosofia primitiva”, que, de acordo com a formulação de Tempels, também deve ser compreendida como uma visão de mundo coletiva, espontânea e informal; isto é, como um sistema de saberes tácito, implícito, vigente na tradição oral, nos atos e gestos da comunidade, ou seja, à

margem da escrita e da instituição de escolas filosóficas, tal como se dá, segundo os moldes da tradição ocidental. Tal sistema de pensamento é denominado por Tempels precisamente como *filosofia bantu*, em cuja formulação ele estabelece uma ontologia, uma psicologia e uma ética. Para que possamos compreender os conceitos de etnofilosofia e de filosofia africana, conforme a concepção de Hountondji, devemos examinar as análises de Tempels sobre a sociedade tradicional dos baluba, que o levaram a formular seu sistema filosófico. Evidentemente, há uma generalização quando Tempels atribui o resultado de seus estudos sobre o comportamento dos baluba à totalidade dos povos bantu. Isso pode ser explicado como um traço característico da etnofilosofia, que Hountondji definiu como “mito da unanimidade primitiva”, que consiste na falsa impressão de que entre os povos “primitivos”, os indivíduos sempre concordam uns com os outros (HOUNTONDI, 1996, p.60).

De acordo com seu livro, *Filosofia bantu*, existe um princípio filosófico central, que determina todo o comportamento dos povos bantu. Esse princípio é o da força vital, ao qual Tempels atribui a realidade do próprio ser. Para o bantu, segundo Tempels, o ser é idêntico à noção de força. Com efeito, a noção fundamental sob a qual o ser é concebido repousa na categoria das forças (TEMPELS, 1969, p.49). Assim, “vida”, “força vital” e “ser” são termos correlatos na concepção de Tempels da filosofia bantu; isto é, ele afirma que a vida é o valor supremo para o bantu: “esse valor supremo é vida, força, viver forte, ou força vital” (TEMPELS, 1969, p.44). Se a força vital constitui não apenas toda a realidade, mas também equivale ao valor supremo para o bantu, é porque ele deve se esforçar para aumentar sua própria força vital, intensificá-la cada vez mais como se ela correspondesse exatamente à *coisa em si*, uma vez que ele, enquanto força vital, pode aumentar ou diminuir, dependendo do tipo de influência externa que possa interferir em sua vida. A doença, a tristeza e o cansaço: tudo isso representa para o bantu a diminuição de sua força vital, sua diminuição ontológica como coisa em si. Por outro lado, a felicidade suprema para ele é possuir o máximo de força vital. Toda a argumentação do padre franciscano se baseia no modelo fornecido pela

filosofia escolástica e reitera diversas vezes ao longo do texto a disparidade radical em relação à natureza mental do europeu e a do africano.

Nós podemos conceber a noção transcendental do “ser” distinguindo-o de seu atributo, “Força”, mas os bantu não podem. “Força”, em seu pensamento, é um elemento necessário do “ser”, e o conceito de “força” é inseparável da definição do “ser”. Não há entre os bantu a ideia do “ser” divorciada da ideia de “força”. Sem o elemento “força”, o “ser” não pode ser concebido. Nós consideramos uma concepção *estática* do “ser”, eles, uma *dinâmica* (TEMPELS, 1969, p.50).

É interessante observar que da maneira que Tempels apresenta a noção de ser como força vital para o bantu, é fácil ser induzido a afirmar sua semelhança com o *àse* dos yorùbá. Roger Bastide, reproduzindo a opinião de Maupoil, define o *àse* como a “força invisível, a força mágico-sagrada de toda divindade, de todo ser animado, de todas as coisas” (BASTIDE, 2001, p.77). Para Juana Elbein dos Santos, é a “força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o *devenir*” (SANTOS, 2008, p.39). Muniz Sodré estabelece uma correspondência explícita entre o *àse* e a concepção elaborada por Tempels, afirmando que “os bantu também o têm como *princípio essencial*, designado pelo *mntu*” (SODRÉ, 2005, p.97); sendo este um conceito que examinaremos em breve².

Outro princípio que está na base da filosofia bantu, de acordo com Tempels, é o da interação das forças, ao qual se combina o da influência vital. No sistema que ele apresenta, todos os seres da existência estão interligados, relacionando-se uns com os outros, sendo que os mais fortes influenciam os menos fortes sob dois aspectos: um é sensível, empírico, e corresponde à interação das forças, tal como podemos percebê-la nos fenômenos químicos, físicos e mecânicos, como Hountondji observou com precisão (HOUNTONDJI, 1996, p.35); e outro é suprassensível, ontológico, e corresponde à interação das forças, tal como se dá em relação à *essência* das coisas, ou seja, às coisas em si mesmas, concebidas *essencialmente* como força: “Na categoria das coisas visíveis, os bantu distinguem

² Os grifos são meus.

aquilo que é percebido pelos sentidos e a ‘coisa em si’. Por ‘coisa em si’, eles indicam essa natureza interior individual, ou, mais precisamente, a *força da coisa*.” (TEMPELS, 1969, p.53). Neste sentido, deve-se compreender este princípio de interação das forças a partir da interação entre Deus, o ser supremo, o Criador, e suas criaturas.

O conceito de seres distintos, de substâncias (para utilizar novamente o termo Escolástico), que se encontram lado a lado, totalmente independentes uns dos outros, é estranho ao pensamento bantu. Os bantu sustentam que os seres criados preservam um vínculo uns com os outros, uma íntima relação ontológica, comparável com o laço causal que liga criatura e Criador. Para o bantu, existe uma interação de ser para ser, isto é, de força para força. Além da interação mecânica, química e psicológica, eles enxergam uma relação de forças, que deveríamos chamar de ontológica (TEMPELS, 1969, p.58).

Aqui, há uma indicação crucial que nos levará a compreender a relação do sistema criado por Tempels com o cristianismo e sua contribuição para o projeto civilizatório europeu, que se refere à ideia da ligação entre criaturas e Criador. Com efeito, é preciso abordar duas noções que se destacam na interpretação de Tempels sobre a filosofia bantu, que são complementares, e cuja articulação fará com que possamos compreender o significado ulterior de seu projeto civilizatório, que só se depreende da análise e da revisão de sua obra como um todo – e, por conseguinte, esta compreensão também nos auxiliará na abordagem da crítica de Hountondji ao livro de Tempels.

Em primeiro lugar, de acordo com a concepção da hierarquia das forças, o ser humano é investido de uma posição privilegiada no interior do sistema classificatório de interação das forças vitais. Ele ocupa o centro do sistema, como a força vital soberana sobre a terra, governando tudo o que nela vive: pessoas, animais ou plantas.

O bantu vê no homem a força vital; a força ou o ser que possui a vida, que é verdadeiro, completo e grandioso. O homem é a força suprema, o mais poderoso dentre os seres criados. Ele domina as plantas, os animais e os minerais. Estes seres inferiores existem, por decreto divino, apenas

para a assistência do ser criado superior, o homem (TEMPELS, 1969, p.97).

De um modo diferente ao de Muniz Sodré, que faz uma relação explícita entre o *àse* e o conceito de *muntu*, me parece que ele corresponde menos à noção de força do que à de ser humano. A palavra “*muntu*”, segundo Tempels, inclui inerentemente a ideia de excelência ou plenitude (TEMPELS, 1969, p.101). O termo existe na língua *kiluba*, idioma falado pelo povo *luba*, em que o termo “*baluba*” representa precisamente sua designação plural. De acordo com Tempels, entretanto, seria incorreto traduzir “*muntu*” como “homem”, apesar do fato de que o *muntu* possui a força do conhecimento³. Propriamente, “*muntu*”, tal como é empregado pelos *baluba*, tem o significado de “pessoa”. Tempels, por sua vez, o define como “força vital dotada de inteligência e vontade” (TEMPELS, 1969, p.55). A meu ver, portanto, no contexto do livro de Tempels, o *muntu* deve ser considerado como força vital personificada, embora muitas vezes ele empregue o termo “homem” para explicar as funções exercidas pelo *muntu* no interior do sistema de interação das forças vitais.

Intensificar-se, fortalecer-se, potencializar-se: o *vir-a-ser muntu*, ou seja, a dinâmica das influências vitais que levam alguém a se tornar, ele mesmo, uma força ativa propagadora da vida, segundo a interpretação de Tempels, é um processo que ocorre de acordo com leis metafísicas, universais, imutáveis e estáveis, assim como o processo contrário, isto é, o de enfraquecimento, declínio e aniquilação do *muntu*. São essas leis que Tempels designa como “Leis Gerais da Causalidade Vital” (TEMPELS, 1969, p. 66). São essas leis que regulam, em geral, a interação entre os seres; e Tempels estabelece três definições:

- I. Um homem pode fortalecer ou enfraquecer outro homem diretamente, atuando sobre sua essência;
- II. A força vital humana pode influenciar em si mesmos outros seres-forças inferiores;

³ Com efeito, Tempels afirma que os *baluba* consideram a sabedoria e o conhecimento como forças vitais (TEMPELS, 1969, p.99).

- III. Um ser racional pode agir indiretamente sobre outro ser racional pela comunicação de sua influência vital a uma força inferior, através da qual influencia o ser racional.

A meu ver, em contiguidade a essa teoria que descreve a supremacia do muntu, cujo pressuposto fundamental é a ideia da intensificação da força vital, ou seja, do crescimento ontológico, é a doutrina do cristianismo, tal como se dá na abordagem do livro de Tempels, que se destaca em sua interpretação. Com efeito, em *Filosofia bantu*, Tempels só menciona o cristianismo nas últimas páginas do livro; porém, lhe atribui uma função bem específica no contexto de sua missão civilizatória em relação ao conhecimento dos pressupostos da filosofia bantu.

O título do último capítulo do livro é “Filosofia bantu e nossa missão civilizatória”. O capítulo condensa toda a energia do esforço do padre belga empregada na análise da experiência cultural da vida dos baluba. Constatamos, assim, que o problema central que se coloca a Tempels é o da “evolução da raça negra” (TEMPELS, 1969, p.182). Embora ele procure restituir a condição humana e a racionalidade dos africanos, reproduzindo um sistema de pensamento supostamente implícito nas concepções de mundo dos baluba, ele sustenta, durante toda a argumentação, a hierarquia que estabelece uma distinção básica entre brancos e negros, europeus e africanos, civilizados e primitivos. Ora, se vejo a necessidade de enfatizar o aspecto da supremacia do muntu, de acordo com a perspectiva de Tempels, para que possamos compreender o sentido de seu projeto civilizatório, é porque a concepção da hierarquia das forças determina o tipo de relação que ele estabelece entre os europeus, colonizadores, e os africanos, colonizados.

Nós carregamos o peso da responsabilidade de examinar, de avaliar e de julgar esta filosofia primitiva, e de não fracassar na descoberta daquele núcleo de verdade, que deve necessariamente ser encontrado em um sistema tão completo e tão universal, que constitui o bem comum de uma massa imponente de povos primitivos ou semi-primitivos (TEMPELS, 1969, p.174).

Ouso afirmar que, muito mais do que responsabilidade, há uma *culpa* instalada no discurso de Tempels, paternalismo, arrependimento e compaixão, mesclados com uma lógica perversa que busca garantir a estabilidade da situação colonial. Só existe filosofia bantu em função de uma missão civilizatória. Sou obrigado a concordar com Fanon, quando ele diz que a filosofia nunca salvou ninguém; faço de suas palavras as minhas, “pois, se é em nome da inteligência e da filosofia que se proclama a igualdade dos homens, também é em seu nome que muitas vezes se decide seu extermínio” (FANON, 2008, p.43). Por outro lado, Tempels acredita que a opinião do bantu sobre o europeu só poderia ser enunciada, levando-se em consideração a estrutura psicológica que se assenta sobre as noções de força vital, intensificação das forças vitais e interação das forças. Isso significa que ele sustenta a crença de que, para o bantu, o europeu também é um muntu, uma força vital personificada, integrada na dinâmica da interação das forças, e, por conseguinte, participando da hierarquia das forças vitais, como força causal de vida. É ao que sou levado necessariamente a deduzir a partir dessa observação:

Os bantu nos consideram – nós, os brancos – desde o nosso primeiro contato, de acordo com o único ponto de vista possível para eles, o de sua filosofia bantu. Eles nos incluíram em sua hierarquia das forças, em um nível elevado. Eles acreditam que devemos ser forças poderosas. Não parece que controlamos forças naturais que jamais foram controladas? Para eles, esta prova foi conclusiva. A aspiração natural da alma bantu, portanto, foi poder se apropriar de alguma parte em nossa força vital (TEMPELS, 1969, p.178).

Contra esse ideal da “aspiração natural da alma bantu”, estabeleço uma comparação com a concepção da *inveja do colonizado*, formulada por Fanon como um *sonho de apropriação*: uma apropriação que se efetue de todos os modos; sentando-se à mesa do colonizador, deitando-se em sua cama – e “com sua mulher, se possível”; pois, “não há um colonizado que não sonhe, pelo menos uma vez por dia, em se instalar no lugar do colonizador” (FANON, 2011, p.454)⁴. Com efeito, a

⁴ Cf. Frantz Fanon, *Os condenados da terra*: “Esse mundo compartimentado, esse mundo partido em dois é habitado por duas espécies diferentes. A originalidade do contexto colonial, é que as

psicologia de Fanon contribui para uma reversão real da situação colonial, enquanto a artificialidade da filosofia bantu de Tempels procura colaborar com a preservação real dessa situação. Sua estratégia se passa justamente por apreender a estrutura dos mecanismos de pensamento bantu; mas, não vai além da tentativa de adaptar os conteúdos e a estrutura do pensamento cristão à realidade dos baluba. Na verdade, ele reformulou algumas noções do pensamento baluba, que julgou fundamentais, a partir de seu próprio modo de pensar, a partir dos seus próprios preconceitos, de tal maneira que ele pôde reproduzir, com isso, a pertinência de suas próprias conclusões.

O que a grande maioria dos bantu espera de nós, e que aceitarão com intensa alegria, com profunda gratidão, é a nossa sabedoria, nossos meios de aumentar a força vital. Por outro lado, se desejamos levar alguma coisa aos bantu e se desejamos que eles aceitem nossos benefícios, vamos oferecer-lhes como formas assimiláveis pelo pensamento bantu, vamos presentear-lhes com modos de crescimento e de fortalecimento de seu ser, de sua força vital, e não com modos de aniquilação do espírito bantu (TEMPELS, 1969, p. 179).

Considerando essa dinâmica de fortalecimento e de aniquilação do espírito bantu, Tempels estabelece uma distinção entre dois modelos de civilização. O primeiro é objeto de uma crítica, pelo fato de se revelar impotente na *educação* dos bantu e, portanto, como empecilho ao processo de desenvolvimento do que ele acredita ser uma civilização bantu. Esse modelo, de acordo com Tempels, é baseado na “filosofia da riqueza” e prescreve o advento de uma “civilização econômica”. A implantação deste modelo entre os bantu se reflete no comportamento dos indivíduos mais jovens, os mais “avançados”, denominados por Tempels como os “evoluídos”. Com efeito, a crítica de Tempels sobre os evoluídos se arvora na opinião dos baluba mais antigos, segundo a qual o dinheiro – *lupeto*, em kiluba – se tornou o valor supremo para os mais jovens. Além disso, nessa perspectiva, civilização significa principalmente melhoria das condições materiais de vida. Enquanto o progresso dessas condições não for acompanhado

realidades econômicas, as desigualdades, a enorme diferença dos modos de vida não conseguem mascarar as realidades humanas” (FANON, 2011, p.454).

pelo progresso do ser humano, de acordo com a análise de Tempels, jamais haverá um pleno desenvolvimento de uma civilização bantu.

O segundo modelo de civilização, que merece o elogio do autor, está justamente relacionado ao progresso da personalidade humana. Na opinião de Tempels, não é exatamente o avanço econômico, nem a melhoria das condições materiais de existência que interessam ao bantu diante dessa relação que se estabelece com os europeus, no contexto da situação colonial. Ele acredita que o desejo mais forte que anima os africanos, e, principalmente, muitos dos evoluídos, é o desejo de serem reconhecidos como seres humanos pelos brancos.

O que eles querem mais do que qualquer coisa, não é a melhoria de suas condições econômicas e materiais, mas o reconhecimento e o respeito pelo seu pleno valor como homens pelos brancos. Sua maior e mais profunda tristeza é a de que eles são continuamente tratados como “imbecis”, como “macacos” (TEMPELS, 1969, p.178).

Uma leitura ingênua do texto de Tempels certamente passará ao largo daquilo que, de acordo com Fanon, é uma evidência cabal – o racismo da sociedade. “Defendemos, de uma vez por todas, o seguinte princípio: uma sociedade é racista ou não é. Enquanto não compreendermos essa evidência, deixaremos de lado muitos problemas” (FANON, 2008, p.85). Tanto a tristeza do evoluído, que não passa de um indivíduo assimilado pela cultura do colonizador, como o sentimento confuso de Tempels, mesclado de compaixão, culpa e perversidade, para mim, são casos de *miopia*. No caso do assimilado, a dificuldade em enxergar o racismo da sociedade no contexto da situação colonial o impede de superar sua condição de infeliz. No caso de Tempels, se há realmente essa dificuldade, ela simplesmente o impele a reproduzir sua estrutura racista; e a superioridade europeia sobre a inferiorização do africano.

Do ponto de vista de Tempels, se a ontologia das forças vitais é a razão de ser de todas as instituições, organizações políticas e sociais da vida dos bantu, então o êxito da missão civilizatória europeia vai depender de uma estratégia de investimento em seu pensamento ontológico. Assim, o cerne da questão civilizatória deve ser o fortalecimento ontológico do muntu. Sem o conhecimento

dessa ontologia, isto é, a partir de uma perspectiva estritamente técnica, industrial e mercadológica, o processo civilizatório que se pretende aplicar sobre os bantu estaria arruinado; esse conhecimento deve ser um complemento necessário.

Os bantu podem ser educados, se tomarmos como ponto de partida sua aspiração imperecível ao fortalecimento da vida. Se não, eles não serão civilizados. As massas afundarão, em números cada vez maiores, em falsas aplicações de sua filosofia; ou seja, em práticas de “magia” degradantes; e, enquanto isso, os outros, os evoluídos, formarão uma classe de pseudo-europeus, sem princípios, caráter, propósito ou sentido (TEMPELS, 1969, p.184).

Para ele, a doutrina cristã possui uma função civilizatória precípua. O cristianismo é o modelo sugerido por Tempels para atender a vontade de intensificação das forças da alma bantu. Ele acredita que o cristianismo é um sistema de pensamento ocidental alternativo em relação ao modelo baseado na técnica, na indústria e no mercado, que, paralelamente ao pensamento bantu, também valoriza o fortalecimento da vida. O que a doutrina cristã da graça ensina, baseada na certeza da revelação, é o crescimento interno e intrínseco do ser, o fortalecimento ontológico. Por isso, seria o único modo de proporcionar o alívio e a satisfação do espírito bantu. E isso é o que foi afirmado de forma categórica:

Não é senão no cristianismo que os bantu encontrarão alívio para sua nostalgia secular e a plena satisfação de suas aspirações mais profundas, que sem o dom gratuito de Deus, deveriam ficar para sempre insatisfeitas. E isso é o que me foi repetido por tantos bantu pagãos (TEMPELS, 1969, p.186).

O equívoco de Tempels chega a ser monstruoso e ridículo. A proposta de empregar o cristianismo como a base da formação de um povo colonizado não elimina o sentimento de tristeza gerado nos indivíduos. Se o sentimento de inferioridade nasce do sepultamento da originalidade cultural, de acordo com Fanon (FANON, 2008, p.34), ele se intensifica com uma formação determinada pela doutrina cristã. O cristianismo não se contenta em sepultar, ele tem que ser a cruz na vida e na morte das pessoas. O projeto da missão civilizatória apresentado

por Tempels representa, num certo sentido, aquela inversão de valores que Nietzsche formulou nos termos da oposição, “Roma contra Judeia; Judeia contra Roma” (GM/GM, I, §16). Mesmo sem adentrar no problema da originalidade e da autenticidade das culturas africanas, estou convicto de que em meio às suas representações, encontram-se subsídios e valores incontestáveis para a criação de saberes mais honestos com a vida, mais corajosos e mais alegres, aptos a constituírem-se como alternativas à superação da tristeza e da alienação promovidas pela situação colonial. O que Tempels não enxerga é que o século XIX, ao redefinir os paradigmas da ciência, promovendo o avanço da técnica, da indústria e do mercado, também promoveu o imperialismo europeu na África e nas Américas, lançando-se contra seus povos com as garras do cristianismo. Uma coisa atrelada à outra. Esse modelo civilizatório nunca esteve em condições de fortalecer realmente um indivíduo ou uma cultura, basta examinar o que o jovem Nietzsche formulou a alguns quilômetros de distância e há cerca de setenta anos antes da publicação de *Filosofia bantu*, quando publicou sua *IV Consideração extemporânea, Wagner em Bayreuth*, fazendo uma reflexão sobre a sociedade, o trabalho e a arte na modernidade:

Assim como essa sociedade soube, através do uso mais cruel e mais hábil de seu poder, tornar o mais despossuído, o povo, sempre mais dócil, humilde e estranho a si próprio, e soube criar, a partir dele, o moderno “trabalhador”, ela também soube subtrair do povo o mais grandioso e o mais puro, o que este produz a partir de uma necessidade profunda e que comunica, como verdadeiro e único artista, generosamente de sua alma – seu mito, seu canto, sua dança, suas criações de linguagem –, para destilar de tudo isso um remédio voluptuoso contra o esgotamento e o tédio de sua existência: a arte moderna (WB/WB, §8).

O que a crítica do jovem Nietzsche aborda como aquilo que foi subtraído pelo trabalho na modernidade, ou seja, aquilo que tem o poder de exprimir a grandiosidade de uma cultura através de seus mitos, dos corpos de seus indivíduos e de suas “criações de linguagem”, corresponde a uma potência análoga à mesma força subtraída aos corpos de africanos e africanas na situação colonial; algo que, de certa forma, também equivale à “força propulsora” da alma de um grande artista,

como diria Burckhardt (BURCKARDT, 1943, 275); e que é semelhante ao elemento trágico de uma cultura; ao seu aspecto afirmativo; esse, sim, ao contrário do que defendeu Tempels como ideal da alma bantu, um sentimento de plenitude de todas as forças, sua potência de transformação do caos em um ideal estético; pois, de acordo com Nietzsche, “idealizar não consiste, como ordinariamente se crê, em subtrair ou descontar o pequeno, o secundário. Decisivo é, isto sim, ressaltar enormemente os traços principais, de modo que os outros desapareçam” (GD/CI, “Incursões de um extemporâneo”, §8). Assim, decisivo numa interpretação que procura ressaltar os principais traços da cultura tradicional de um povo colonizado no contexto da situação colonial, é ter a certeza de que tipo de ideal se quer construir. Tempels acertou em ressaltar o fenômeno das forças vitais, mas errou em subordiná-las ao cristianismo. Principalmente porque, com isso, não percebeu que as desligava de um fundamento irresistível; contra o qual, no fundo, não se pode lutar – o *corpo*.

Com a elaboração de seu sistema filosófico sobre os baluba, Tempels também está determinado a cumprir mais um objetivo. Não se trata somente de fornecer as bases de uma missão civilizatória, nem de adequar os valores baluba ao pensamento cristão. Devemos considerar como um terceiro elemento na elaboração de *Filosofia bantu*, seu esforço em elevar a alma do africano perante o leitor europeu, o “colonizador de boa vontade”, a quem o livro foi endereçado.

Trata-se de restituir a *racionalidade* negada ao negro que, depois de Kant e de Hegel, passando por Carl Gustav Carus e Gobinaeu, até Lucien Lévy-Bruhl, havia se tornado privilégio dos brancos da Europa⁵. Entretanto, parece que até o século XX a racionalidade permaneceu enclausurada na escuridão da “alma primitiva” do negro, já que necessitou do auxílio de um Tempels para ganhar uma expressão digna de sua soberania perante o mundo ocidental. Na verdade, toda a argumentação do missionário belga, ao se esforçar para demonstrar a lógica que permeia a linguagem, a organização social e as instituições na vida dos baluba, pretende contribuir para a compreensão, por parte dos colonizadores, das

⁵ Veremos adiante as respectivas colocações de Kant e de Hegel a respeito do negro.

necessidades do “homem primitivo”, ou seja, dos mais profundos anseios, desejos e aspirações da “alma” bantu. Com isso, sua missão civilizatória ficaria completa.

O trabalho de Tempels é exemplar e expõe de um modo tão completo as características que permitem classificá-lo como etnofilosofia que, antes mesmo de examinarmos o argumento do próprio Hountondji, permito-me a afirmação de que o projeto da etnofilosofia para a África e para os povos pretos em geral é *messiânico*. Porque, na tentativa de reabilitar a condição humana e a racionalidade desses povos, ele implica, em primeiro lugar, em sua salvação; e, em segundo lugar, de um modo mais fundamental, implica na própria salvação do mundo ocidental.

Conforme examinamos, Tempels acredita que o cristianismo seria o único sistema de pensamento ocidental capaz de corresponder às necessidades mais básicas da “alma” bantu, devido a uma homologia de princípios, que ele identifica na doutrina cristã e na base da filosofia bantu. Tanto no cristianismo, quanto na filosofia bantu das forças vitais, ele aponta para o princípio de intensificação das forças, atribuindo-lhe a causalidade de uma peculiar operação civilizatória: a passagem de uma perspectiva pagã das forças vitais, para uma perspectiva propriamente sagrada – porque espiritualizada, eclesiástica. Dito de outro modo, a compreensão desta noção de intensificação das forças vitais, ou de fortalecimento da vida, tal como ela aparece na formulação de Tempels sobre a filosofia bantu, permitiria ao colonizador efetuar a catequese e o domínio daquela população, suplementação necessária ao êxito do projeto civilizatório europeu. Com efeito, existe uma continuidade entre dominação política e econômica – um dos aspectos de sua missão civilizatória, tal como devemos compreender, segundo o livro de Tempels, e dominação *moral* – outro aspecto que caracteriza essa missão; como podemos deduzir da seguinte afirmação:

Uma das melhores coisas que os europeus trouxeram para os africanos foi seu ensinamento e o exemplo em matéria de produção. A industrialização, entretanto, a introdução de uma economia europeia, o aumento permanente da produção – tudo isso não é necessariamente medida de civilização. Ao contrário, isso pode levar à destruição da civilização, se não houver uma devida consideração do homem, da personalidade humana. (TEMPELS, 1969, p.172).

Evidentemente, o aspecto político e econômico e o aspecto moral são apenas duas faces do mesmo problema. No contexto da situação colonial, na vida da escravidão, do trabalho, da guerra, da política e da cultura, na realidade, esses aspectos se encontram em amálgama. Porém, constituem-se como dois polos bem definidos por Tempels, devido à sua necessidade de contrapor o modelo civilizatório cristão, com o qual ele privilegia a *formação* da personalidade humana, ao modelo baseado no incremento dos meios de produção, que privilegia a técnica e a indústria. Mas, do ponto de vista dos próprios povos africanos e, por extensão, a partir do baraperspectivismo, são dois modelos que se complementam. Por um lado, Tempels supõe uma descontinuidade entre ambos; por outro, são vistos como dois modelos que colaboram com a manutenção da ordem na situação colonial, não eliminam a condição de indigência dos povos pretos e impedem e diluem intensivamente a possibilidade de qualquer modo de expressão de um pensamento negro independente dos valores projetados pelos modelos europeus de pensamento. Se é que o fenômeno da racionalidade consiste efetivamente numa *dádiva* de todos os seres humanos, então, depois que o preto foi embrutecido, animalizado e usurpado desse dom pelos discursos científicos e filosóficos na modernidade, a razão é algo que não precisa nos ser restituído. Pois, tal como já observamos com Fanon, foi em nome da razão que se decidiu, e que ainda se decide, o extermínio da humanidade. A contribuição de Kant para o desenvolvimento da ciência e da filosofia é algo que marcou para sempre a história do pensamento mundial, assim como seu *juízo de valor* sobre os povos africanos:

Os negros da África não possuem, por natureza, nenhum sentimento que se eleve acima do ridículo. O senhor Hume desafia qualquer um a citar um único exemplo em que um negro tenha demonstrado talentos, e afirma: dentre os milhões de pretos que foram deportados de seus países, não obstante muitos deles terem sido postos em liberdade, não se encontrou um único sequer que apresentasse algo grandioso na arte ou na ciência, ou em qualquer outra aptidão; já entre brancos, constantemente arrojaram-se aqueles que, saídos da plebe mais baixa, adquirem no mundo certo prestígio, por força de dons excelentes. Tão essencial é a diferença entre essas duas raças humanas, que parece ser tão grande em relação às capacidades mentais quanto à diferença de

cores. A religião do fetiche, tão difundida entre eles, talvez seja uma espécie de idolatria, que se aprofunda tanto no ridículo quanto parece possível à natureza humana. A pluma de um pássaro, o chifre de uma vaca, uma concha, ou qualquer outra coisa ordinária, tão logo seja consagrada por algumas palavras, tornam-se objeto de adoração e invocação nos encantamentos. Os negros são muito vaidosos, mas à sua própria maneira, e tão matraqueadores, que se deve dispersá-los a pauladas (KANT, GSE: AA 02: 102).

Dignos de nada além da irrisão e da violência – que suspeita mais apropriada não deveríamos lançar sobre a *universalidade* do imperativo categórico? Com efeito, o que se tornou universal foi o discurso da diferença antropológica e epistêmica entre negros e brancos, ou, como diria Kabengele Munanga, essas diferenças se tornaram “definitivas”, “absolutas” (MUNANGA, 2009, p.33). Num texto sobre o imperativo categórico, Giacoia, reproduzindo Kant, informa que o único fim que não é meio para nenhum outro é o próprio ser racional; e descreve a fórmula do reino dos fins, como uma variante do imperativo categórico: “age de modo tal a jamais tratar o ser racional, em tua própria pessoa ou na pessoa de todo outro, somente como um meio, senão sempre também como um fim” (GIACOIA JUNIOR, 2012, p.62). Por aí, se deduz porque Kant determina que o negro deve ser dispersado a pauladas; o negro não é um ser racional. Nisso, consiste o dogma que justifica a exploração do negro pelo branco. A ironia é que, com a exploração exacerbada e violenta da África e das populações africanas, não parece que o ocidente logrou alcançar seu estimado ser racional; mas, pelo contrário, propiciou a criação do ambiente perfeito para a disseminação de infinitos modos de irracionalismo. O absolutismo das diferenças entre pretos e brancos também expressa sua perenidade em Hegel. Para ele, o negro também se encontra exclusivamente sob a condição da animalidade:

(...) a principal característica dos negros é que sua consciência ainda não atingiu a intuição de qualquer objetividade fixa, como Deus, como leis (...); o negro representa como já foi dito o homem natural, selvagem e indomável (...). Neles, nada evoca a ideia do caráter humano (...). Entre os negros, os sentimentos morais são totalmente fracos – ou, para ser mais exato, inexistentes (HEGEL apud NOGUERA, 2011, p.18).

Para Dimas Masolo, há dois pontos importantes para entender a definição de Hegel sobre a história e a cultura, que se articulam fundamentalmente com a sua concepção de racionalidade. O primeiro é saber que a razão funciona “como a ferramenta subjetiva com a qual o homem cria e organiza o mundo; e como a realidade objetiva que dialeticamente se manifesta como uma imposição sobre o espírito natural, através da transformação da cultura e do desenvolvimento”. O segundo ponto é saber que “os africanos são excluídos desse valor fundamental. Não possuem a razão. Por carecerem da razão, carecem também da história, do desenvolvimento e da cultura” (MASOLO, 1995, p.5). Ou seja, de acordo com Hegel não resta nada ao negro, senão a condição de coisa ou a de animal.

Kabengele Munanga, em seu texto sobre o uso e os sentidos do conceito de *negritude*, traça um rico panorama dos discursos que consolidam a imagem do negro destituída de humanidade e que o definem a partir de aspectos monstruosos, além dos traços animais que a ideia de ausência total do caráter humano, confirmada por Hegel, leva a crer⁶. Do século XV ao século XVII, as imagens produzidas por europeus para representar os negros apresentam “gente sem cabeça ou com ela no peito, com chifres na testa, ou com um olho só, gente com rosto de cão faminto”; a autoridade de Kant e de Hegel, com efeito, muito mais do que lhes permitir a reprodução do teor dessas imagens em linguagem filosófica, chancela as práticas mais convenientes à expansão colonial das sociedades europeias sobre o continente africano. Além disso, o próprio Munanga confirma também que, a partir dessas imagens, tentou-se mostrar todos os males do negro pela via da ciência (MUNANGA, 2009, p.28). “A teorização da inferioridade racial ajudou a esconder os objetivos econômicos e imperialistas da empresa colonial” (MUNANGA, 2009, p.33). Ou, como diria um professor da Universidade do Sul da

⁶ Cf. Dimas Masolo, *A filosofia africana em busca de identidade*. Negritude é um conceito que aparece pela primeira vez com o poeta, dramaturgo e ensaísta martinicano, como Fanon, Aimé Césaire, em 1939. Atribui-se, por isso, a Césaire a criação do conceito, como um neologismo, que consta em seu poema, *Retorno à minha terra natal*. “Nesse poema famoso, Césaire usa a palavra ‘negritude’ seis vezes diferentes para conceituar a dignidade, a personalidade ou a humanidade de pessoas negras” (MASOLO, 1995, p.1). Apesar da pertinência do conceito em relação ao tema desse trabalho, não foi possível desenvolver a discussão. A reflexão em torno da etnofilosofia, em Hountondji, da filosofia bantu e do simbolismo dos òrisà, se impôs com mais urgência diante da necessidade da formulação de uma filosofia do trágico.

Flórida, o filósofo ganense Kwasi Wiredu, “o colonialismo inclui um programa sistemático de desafricanização” (WIREDU, 2004, p.1), pela ênfase na inferioridade de aspectos importantes das culturas africanas.

Em Tempels, a pretensão de restituir a racionalidade dos pretos é insuficiente. A animalidade, a falta de história e a falta de cultura se tornaram estigmas indelévels. A técnica e a indústria são frutos do desenvolvimento da ciência, que se arvorou nos mesmos princípios que foram historicamente denegados aos pretos. O cristianismo não poderia jamais atender plenamente às necessidades afetivas das populações pretas, pois, a partir da instalação dos missionários europeus no território africano, de acordo com Munanga, a igreja católica fez do preto a representação do pecado e da maldição divina (MUNANGA, 2009, p.29). O próprio òrìsà Èsù, elemento chave e raiz do baraperspectivismo, foi diretamente relacionado ao diabo da igreja católica e essa representação desfigurou seu significado fundamentalmente na África e no Brasil.

A crítica de Hountondji

Apesar de representar um grave equívoco na história da filosofia africana, *Filosofia bantu* é um marco na produção de filosofia no continente e emerge, num certo sentido, como modelo de sistematização do pensamento tradicional africano em geral. A filosofia no Brasil, como um projeto de coordenação entre as perspectivas europeias e africanas, poderia usufruir de um modo assaz pertinente do debate que se estabelece na África acerca da constituição de um discurso filosófico que se apropria das perspectivas das culturas tradicionais, considerando especialmente o simbolismo de seus mitos, com base numa orientação metodológica que evoca a tradição europeia.

Para Masolo, Hountondji é o “crítico da etnofilosofia mais esclarecido” (MASOLO, 1995, p.195). Sua posição em relação a esse debate, como pretendo demonstrar, possui duas características fundamentais. Por um lado, ele contribui com um elemento crítico, que atribui uma ideia de inautenticidade à produção de pensadores como o próprio Tempels e o filósofo e clérigo de Ruanda, Alexis Kagamé, que se debruçam sobre as culturas tradicionais africanas munidos de um

aparato metodológico eminentemente europeu. Com efeito, Hountondji considera que o livro de Kagamé, *A filosofia bantu-ruandesa do ser*, em relação à *Filosofia bantu*, é uma “tentativa de estabelecer um ponto de vista autóctone” sobre a questão (HOUNTONDJI, 1996, p.39). Segundo Hountondji, através do estudo de sua língua nativa, o *kinyarwanda*, Kagamé procura enfatizar os aspectos universais da filosofia bantu, pelos quais, dentre outros, ela é vinculada à filosofia europeia. (HOUNTONDJI, 1996, p.40).

Por outro lado, Hountondji privilegia o desenvolvimento da ciência e do conhecimento técnico da filosofia e, junto com eles, a apropriação do legado filosófico europeu por parte dos “filósofos profissionais” africanos, como condição *sine qua non* do desenvolvimento da produção filosófica na África. A ideia de etnofilosofia e a de filosofia africana emergem, portanto, no contexto desse debate em que se coloca Hountondji. O principal aspecto da crítica de Hountondji sobre a etnofilosofia está relacionado à concepção que trata dos saberes tradicionais africanos como filosofia. Para que possamos obter uma dimensão de seus significados, vejamos algumas noções próprias desse debate.

Em primeiro lugar, devemos começar com a definição de filosofia africana como um “conjunto de textos escritos por africanos e definidos como filosóficos pelos próprios autores” (HOUNTONDJI, 1996, p.33). Hountondji não considera como filosofia africana o trabalho de Tempels sobre a filosofia bantu, mas, precisamente, como um trabalho de etnofilosofia. Dentre todos os seus motivos para esta avaliação, alguns dos quais veremos em seguida, o principal está relacionado à nacionalidade de Tempels. Entretanto, a produção de alguns filósofos e pensadores africanos, como seria o caso de Kagamé, segundo Hountondji, também deve ser considerada como etnofilosofia, por atender, precisamente, ao modelo fornecido pela análise de Tempels sobre a filosofia bantu.

A filosofia africana não está onde há muito tempo a procuramos, em algum canto misterioso de nossa alma supostamente imutável, uma visão de mundo inconsciente e coletiva, com a qual nossa incumbência é estudar e reanimar, mas que nossa filosofia consiste essencialmente no próprio processo de análise, naquele mesmo discurso pelo qual estamos tentando obstinadamente nos definir – um discurso, portanto, que

devemos reconhecer como ideológico e que agora cabe a nós *libertar*, no sentido mais *político* da palavra, para nos equiparmos com um discurso verdadeiramente teórico que será indissolúvelmente filosófico e científico (HOUNTONDJI, 1996, p.33).

A questão da ciência e da filosofia em relação aos saberes das sociedades tradicionais africanas, os quais são definidos por Hountondji pela ideia de uma “visão de mundo inconsciente e coletiva”, também foi abordada por Wiredu. Entretanto, ele faz uma ressalva à opinião de Hountondji, ao afirmar que seria pouco vantajoso para as sociedades africanas contemporâneas se beneficiarem exclusivamente do avanço científico e tecnológico ocidental, sob o risco de perderem as qualidades da “espontaneidade e do sentimento de solidariedade da essência humanista”, que caracteriza as culturas africanas tradicionais em geral (WIREDU, 1980, p.21). Com efeito, Wiredu ressalta alguns aspectos positivos e outros negativos da experiência na vida cultural das sociedades tradicionais de seu próprio país, Gana; a partir dos quais ele formula um conceito genérico de “cultura tradicional africana”. Os aspectos mais significativos, que podem ser considerados como sinais do atraso e do subdesenvolvimento dessas sociedades em relação às sociedades europeias, são classificados de três maneiras por Wiredu: são *anacronismos*, *autoritarismos* e *sobrenaturalismos*; essa última categoria engloba a crença na magia, na feitiçaria, nos espíritos e no mundo *sobrenatural* (WIREDU, 1980, p.1).

Um exemplo do anacronismo das culturas tradicionais africanas é o que ele descreve como o privilégio de uma “atitude mental intuitiva, não científica e não analítica”, que está atrelado à dependência da oralidade, em detrimento do uso dos registros da escrita; uma atitude que deve ser compreendida como um obstáculo ao desenvolvimento político, econômico e social dessas sociedades. Nesse sentido, ele dirige uma crítica diretamente à tese capital do filósofo e poeta senegalês, Léopold Sédar Senghor, segundo a qual a *emoção* é africana, enquanto a razão é propriamente helênica, instituindo, de acordo com Wiredu, a celebração do aspecto intuitivo e não científico da mentalidade africana (WIREDU, 1980, p.12). Para ele, Senghor exagerou com sua interpretação do papel da emoção no pensamento africano. Essa crítica encontra ressonância na posição de Hountondji

sobre a importância do papel da ciência para o desenvolvimento do continente africano; mas, para Wiredu, uma abordagem filosófica das culturas tradicionais também é capaz de revelar os aspectos positivos da tradição que devem ser preservados com vistas ao desenvolvimento das próprias sociedades tradicionais. Assim, a ideia de solidariedade, por exemplo, se torna bastante significativa, pois indica uma peculiaridade da sociedade tradicional africana que, de acordo com Wiredu, deve ser preservada como um aspecto de seu “humanismo essencial”. Além do sentimento de solidariedade, o companheirismo e o senso de “pertencimento comunitário”, que podem ser considerados como traços originários da tradição da vida familiar africana, mais o “*páthos*” da espontaneidade, se infundem na vida comunitária mais ampla da sociedade, gerando o humanismo e a pujança de vida, que caracterizam fundamentalmente as sociedades tradicionais africanas (WIREDU, 1980, p.21).

De um modo análogo ao ponto de vista de Wiredu sobre a atitude mental intuitiva e ao privilégio da oralidade, a crítica de Hountondji ao status de filosofia concedido aos saberes constituídos e transmitidos pela tradição oral, por sua vez, está relacionada ao caráter dogmático da oralidade, dependente de técnicas mnemônicas, pelas quais o conhecimento só poderia ser transmitido precisamente como dogma; em que o exercício crítico característico do pensamento filosófico seria dificultado pela ausência de uma documentação favorecida pela técnica da escrita. A tradição oral, para Hountondji, não é filosofia, pois “favorece a consolidação do conhecimento em sistemas intangíveis, dogmáticos, ao passo que a transmissão por arquivos promove melhor a possibilidade de uma crítica do conhecimento entre os indivíduos e de uma geração à outra” (HOUNTONDJI, 1996, p.103). “Hountondji enxerga a filosofia mais como uma atividade do que como um sistema” (MASOLO, 1995, p.199). Além disso, segundo a observação de Masolo, são mitos, provérbios, histórias, poemas épicos e dinásticos que não possuem nenhum significado filosófico que seja relevante ao “rigor científico” (MASOLO, 1995, p.197). Em *Religiões africanas e filosofia*, o filósofo e teólogo queniano, John Mbiti, sustenta uma opinião diferente, motivo pelo qual é arrolado por Hountondji na categoria dos autores africanos da etnofilosofia. Para ele, “os sistemas filosóficos

dos diferentes povos africanos ainda não foram formulados, mas algumas das áreas em que eles podem ser encontrados consistem na religião, nos provérbios, nas tradições orais, na ética e na moral da sociedade em questão” (MBITI, 1970, p.2).

Mesmo assim, segundo a linha de pensamento de Hountondji, não seria o caso de confiar o registro desses sistemas de pensamento, se os houver, nem a transcrição dessas filosofias, à competência do colonizador europeu. Dois aspectos correlatos, a missão civilizatória e a interlocução exclusiva com o público europeu, estão implicados na definição dos textos da etnofilosofia como uma “literatura alienada”.

Isso é preciso aceitar: todo projeto teórico como esse, toda tentativa de sistematizar a visão de mundo de uma população dominada destina-se necessariamente a um público estrangeiro e pretende abastecer um debate ideológico que está centrado *em outro lugar* – nas classes dirigentes de uma sociedade dominante (HOUNTONJJI, 1996, p.49).

O que Hountondji classifica como “tentativa de sistematizar a visão de mundo de uma população dominada” também se encontra nos estudos etnográficos sobre o culto aos òrìsà no Brasil. A herança da cientificidade, que reverberou nos discursos produzidos em meados do século XX como a tentativa de sistematização dos valores das culturas tradicionais africanas, também agradeceu as formulações de Roger Bastide e de Juana Elbein dos Santos sobre o simbolismo dos òrìsà, a partir do estudo sobre o candomblé no Brasil. Seus trabalhos são de fundamental importância para o baraperspectivismo, pela abordagem que fazem do simbolismo de Èsù. Esse òrìsà foi frequentemente associado ao demônio da religião cristã, desde o estabelecimento de missionários no continente africano até a experiência do encontro dos africanos e seus descendentes, no Brasil, com os colonos europeus e seus respectivos descendentes. Porém, são abordagens insuficientes, porque reproduzem o lastro da cientificidade; apesar de reabilitarem a figura de Èsù, suas análises ainda o submetem à perspectiva da ciência e, portanto, da Europa, ao considerá-lo como princípio filosófico de um sistema de pensamento; o que coloca esses textos, pela concepção de Hountondji de “literatura alienada”, portanto, sob a sombra da etnofilosofia.

Mas, no continente africano, o modelo de interpretação dos saberes tradicionais, empregado pelos próprios autores africanos que, na ótica de Hountondji, fazem etnofilosofia, está estruturalmente relacionado ao projeto de Tempels, no que concerne à sistematização da visão de mundo tradicional desses povos e ao direcionamento de seus respectivos discursos ao público europeu.

Os sucessores africanos de Tempels, qualquer que seja a distância – que pode ser importante – que os separa do missionário belga, têm isso em comum com ele: que eles escolheram dirigir-se principalmente a um público europeu. Essa escolha explica amplamente o conteúdo de seus discursos. Seu objetivo foi descrever as principais características da civilização africana para o benefício de seus colegas europeus, para assegurar seu respeito pela originalidade cultural africana – mas nos próprios termos da Europa (HOUNTONDJI, 1996, p.50).

Kwame Anthony Appiah, como vimos na introdução deste trabalho, diria que a etnofilosofia praticada por filósofos africanos, ao ser dirigida para um público europeu, é uma tentativa de lidar com o sentimento de inferioridade através da redefinição do folclore em filosofia (APPIAH, 1997, p.152). No caso do baraperspectivismo, que nasce de uma interpretação do simbolismo dos mitos de Èsù, para a constituição de uma filosofia do trágico no Brasil, não se trata de estabelecer nenhum diálogo com o público europeu, nem com o público *eurocentrado*, na tentativa de superar qualquer sentimento de inferioridade. O baraperspectivismo é uma afirmação dos corpos pretos, impulsionada também pela negação histórica e sistemática desses corpos. Mas, atrelado a isso, há um impulso de gratidão e alegria que precisa extravasar; pois, como diria Nietzsche, “o que não me mata me fortalece” (GD/CI, “Máximas e flechas”, §8). Não nego a opressão de um sentimento de inferioridade, de medo e de tristeza na gênese do conceito, dado que seu pressuposto mais radical é o próprio corpo do autor. Mas, se houvesse alguma tentativa de resposta ao público europeu ou eurocentrado, ela assumiria menos a forma de uma tentativa de reabilitação, do que a da afirmação categórica da diferença através de um gesto violento; a “violência desintoxica”, como diria Fanon, ela “liberta do complexo de inferioridade” (FANON, 2011, p.496). O baraperspectivismo não é uma etnofilosofia.

Também não se trata de tomar o simbolismo dos *òrìsà* nem como “folclore”, nem como “visão de mundo inconsciente e coletiva”; pois a ideia de folclore relacionada aos eventos de criatividade artística, que se encontram na vida cultural do Brasil, foi produzida por um olhar alheio aos próprios centros de produção desses eventos; é uma categoria que nasce “de fora para dentro”; e o baraperspectivismo eclode “de dentro para fora”. E, segundo Hountondji, é o próprio olhar alheio do estrangeiro, que vê “de fora para dentro”, que enxerga nas culturas tradicionais africanas, o que se aplica também ao caso do culto aos *òrìsà* no Brasil, essa visão de mundo inconsciente e coletiva, o que ele chama também de “mito da unanimidade primitiva”, segundo o qual, “as sociedades não ocidentais são ‘simples’ e homogêneas em todos os níveis” (HOUNTONDJI, 1996, p.165).

O encontro decisivo não é entre a África como um todo e a Europa como um todo: é o encontro contínuo entre a África e ela mesma. O pluralismo no sentido verdadeiro não resultou da intromissão da civilização ocidental em nosso continente; não chegou de fora para uma civilização unânime anteriormente. É um pluralismo interno, nascido dos perpétuos confrontos e ocasionais conflitos entre os próprios africanos (HOUNTONDJI, 1996, p.165).

As próprias culturas tradicionais africanas são “contraditórias e heterogêneas, um conjunto de opiniões aberto”, dado que o próprio conceito de tradição implica num “sistema de descontinuidades” (HOUNTONDJI, 1996, p.161). É nesse sentido que ele propõe um novo ângulo para a observação da oposição entre África e Europa. As culturas tradicionais africanas não são mais homogêneas do que as culturas europeias, pois todas as sociedades possuem um “pluralismo inerente” (HOUNTONDJI, 1996, p.165). Seria um falso pluralismo, portanto, estabelecer uma oposição nos termos de uma cultura africana e uma cultura europeia, o que representaria uma “polarização perigosa”, que não leva em consideração o pluralismo da diversidade cultural vigente no interior do próprio continente africano.

Toda a discussão sobre etnofilosofia e filosofia africana, que emerge nos textos de Hountondji da primeira metade da década de 1970, se constitui, em termos gerais, a partir da expressão “*mito e realidade*”. Com efeito, ele define como

o pressuposto primordial de todos os projetos de etnofilosofia o “mito da unanimidade primitiva”, essa crença de que todos concordam com todos nas sociedades primitivas, isto é, nas sociedades dominadas pelo colonialismo europeu – para utilizar uma expressão mais apropriada à terminologia de Hountondji.

Assim como no caso de *Filosofia bantu*, em cuja formulação conceitual se manifesta o modelo de pensamento da tradição metafísica europeia, orientando a articulação das noções características do pensamento bantu, de acordo com Hountondji, toda a produção da etnofilosofia consiste na projeção dos valores e da maneira de pensar dos próprios autores sobre o material recolhido a partir das formas de organização da vida e da cultura dos povos africanos.

A etnofilosofia, por outro lado, afirma-se como a descrição de uma visão de mundo inexpressa, implícita, que jamais existiu, a não ser na imaginação do antropólogo. A etnofilosofia é uma pré-filosofia disfarçada de metafilosofia, uma filosofia que, ao invés de apresentar sua própria justificação racional, se instala preguiçosamente por trás da autoridade de uma tradição e projeta suas próprias teses e crenças naquela tradição (HOUNTONDJI, 1996, p.63).

Se, por um lado, um dos problemas da etnofilosofia, conforme o ponto de vista de Hountondji, está relacionado ao que Masolo define como uma “busca imaginária por uma filosofia imutável e coletiva, comum a todos os africanos” (MASOLO, 1995, p.197); por outro lado, a questão da perspectiva também é colocada em toda sua relevância. Quando se trata de um intérprete projetar seus próprios valores sobre a experiência que pretende examinar, no caso de essa experiência corresponder aos eventos produzidos no seio de uma sociedade tradicional africana, o contexto da situação colonial precisa ser observado e considerado como um fator decisivo na determinação da pesquisa em relação à experiência que ela pretende descrever, analisar e avaliar. É difícil determinar, no caso, por exemplo, da “etnofilosofia” africana, as características das análises desenvolvidas por um pesquisador europeu, das desenvolvidas por um pesquisador africano, no sentido de estabelecer a diferença formal entre elas. Além da simetria em termos de metodologia, o emprego da língua europeia também se constitui

como fator que realça essa dificuldade. Por mais que o fato da pertença ao contexto onde se desenvolvem os valores de uma sociedade tradicional possa representar a característica de uma originalidade em relação ao olhar estrangeiro, se não houver clareza a respeito das condições prefiguradas pela situação colonial e a respeito da filiação da pesquisa em relação a um dos termos polarizados segundo essas condições, ou seja, se a raiz da pesquisa se encontra sob as representações do colonizador ou sobre as representações do colonizado, então, a própria determinação dos interesses mais prementes da pesquisa se torna mais difícil, mais complexa, mais sutil e delicada.

Por exemplo, uma rápida comparação entre Tempels e Mbiti. Ambos são clérigos. Foi afirmado com veemência a respeito de Tempels que seu projeto de uma filosofia bantu atende aos interesses de uma missão civilizatória, atrelados à vontade de restituição da condição humana dos africanos. Mbiti, à medida que pretende demonstrar a existência de sistemas filosóficos ainda não formulados no material simbólico integrante das culturas tradicionais, também parece querer restituir a condição humana que fora negada aos africanos. Além disso, como clérigo, ele afirma que a missão cristã na África contribuiu efetivamente para o “progresso” do continente (MBITI, 1970, p.314). Entretanto, ao analisar, por exemplo, o conceito tradicional de tempo para os africanos, ele fornece informações preciosas que nos permitiriam deduzir o sentido da originalidade africana em relação à Europa. É fundamental quando ele afirma que para algumas sociedades tradicionais africanas o “tempo precisa ser experimentado para que faça sentido ou se torne real” (MBITI, 1970, p.23); isto é, o tempo, em sua concepção africana tradicional, é marcado por eventos. Com base no exame da vida do povo *ankore*, de Uganda, e do povo *latuka*, ele demonstra como um dia pode ser contado a partir da experiência com a criação do gado bovino; e como o ano é contabilizado pelos períodos da seca, da colheita, das chuvas ou da caça, independentemente de “o mês da caça durar vinte e cinco ou trinta e cinco dias” (MBITI, 1970, p.26). Isso está relacionado com as ideias de “tempo potencial” e “tempo real”. Qualquer evento que esteja na iminência de ocorrer, ou que obedeça ao ritmo dos fenômenos da natureza, pertence à “categoria do inevitável”, é o tempo potencial (MBITI, 1970,

p.21). Tudo que acontece no momento presente, ou que já aconteceu e faz parte do passado, é tempo real, que se movimenta “para trás” e não “para frente”, que faz com que “as pessoas projetem seus pensamentos não nas coisas futuras, mas principalmente nas que já aconteceram” (MBITI, 1970, p.23). Se o pressuposto da situação colonial não fosse levado em conta e não houvesse conhecimento da influência que o cristianismo continua exercendo para preservar seus efeitos reacionários e obscurantistas sobre a autonomia de um pensamento africano insurgente, a contribuição filosófica de Mbiti poderia até ser tomada como um modelo alternativo aos padrões europeus.

Finalmente, em relação à constituição de uma ideia de filosofia africana, Hountondji busca justificá-la a partir de uma correspondência com a atividade científica. Para ele, a questão do desenvolvimento da produção filosófica na África deve estar associada ao desenvolvimento da ciência. Com efeito, ele propõe para o caso africano um modelo de produção acadêmica inspirado, no entanto, na experiência alemã, mas que, a seu ver, pode contribuir precisamente com o projeto de desenvolvimento de uma atividade filosófica “autônoma e autoconfiante” na África. Ele resume este modelo, tal como se dá na Alemanha, em quatro pontos principais: em primeiro lugar, é um modelo que fala a própria língua, o alemão; em segundo lugar, dirige-se a um público que fala alemão e processa-se de acordo com um debate interno que se dá dentro da Alemanha e dos países onde se fala alemão; terceiro, as questões debatidas são muito significativas para a comunidade acadêmica falante do alemão; e, por último, o fato de se debaterem questões endógenas não conduz necessariamente a uma limitação intelectual (HOUNTONDJI, 2010, p.139).

Assim, ele define quatro pontos a partir do modelo alemão: primeiro, sugere a produção de textos de filosofia em línguas africanas. Em segundo lugar, propõe o estabelecimento de um diálogo primordialmente entre os próprios filósofos africanos. Terceiro: propõe a formulação de problemáticas originais. E, em quarto e último lugar, propõe como critério de definição de um trabalho de filosofia africana a origem geográfica do autor, mesmo que o conteúdo do trabalho comporte elementos da tradição filosófica ocidental.

O ponto essencial é que aqui produzimos uma definição radicalmente nova de filosofia africana, o critério sendo agora a origem geográfica dos autores e não uma especificidade de conteúdo determinada. O efeito disto é ampliar o horizonte restrito que até agora se impôs sobre a filosofia africana e considerá-la, como agora é concebida, como uma investigação metódica com os mesmos objetivos universais de qualquer outra filosofia do mundo. Em suma, isso destrói a concepção mitológica dominante de africanidade e restabelece a verdade óbvia, simples, de que a África é, sobretudo, um continente e o conceito de África, um conceito geográfico, empírico, e não metafísico. O propósito desta “demitificação” da ideia de África e de filosofia africana é simplesmente libertar nossa faculdade de teorização de todos os impedimentos intelectuais e preconceitos que até então a impediram de alçar voo (HOUNTONDJI, 1996, p.66).

Na medida em que os saberes científicos na modernidade produziram o discurso da irracionalidade e da animalidade dos negros, uma abordagem do problema da originalidade de um discurso filosófico de pressupostos africanos e até mesmo uma abordagem do próprio problema do racismo, que evoquem princípios baseados no modelo da ciência, defendendo a universalidade da natureza humana e o primado da racionalidade, precisam ser encaradas com suspeita; de um modo semelhante ao que levou Fanon a afirmar que um “negro que cita Montesquieu deve ser vigiado” (FANON, 2008, p.47). Hountondji, a meu ver, ao exigir o desenvolvimento da filosofia africana atrelado ao desenvolvimento da ciência, talvez não contribua, efetivamente, com a produção de uma filosofia africana autêntica em toda sua radicalidade; pelo menos, enquanto não produzir uma crítica da ciência, a partir de uma perspectiva própria. Se ele rechaça a etnofilosofia baseado na ideia de que ela constitui uma literatura alienada, que serve aos interesses de um projeto civilizatório eurocêntrico, que é inconsistente, por sustentar-se sobre a autoridade dos saberes tradicionais, e, ao mesmo tempo reivindica o procedimento metodológico da ciência, ele permanece no mesmo terreno de seus desafetos. Pois no contexto da situação colonial, a especificidade de sua reivindicação, no que concerne ao desenvolvimento da filosofia africana com base no modelo da ciência, não parece conceder uma alternativa convincente

aos meios de produção dessa filosofia. Para ele, a filosofia “não é nada mais do que uma reflexão sobre os propósitos da ciência”; e, assim como essa, a filosofia repousa precisamente sobre o “lógos (isto é, sobre o discurso ou a *descrição teórica*) como elemento decisivo da verdade científica”, sobre a “busca infinita de provas e demonstrações” (HOUNTONDJI, 1996, p.73). Masolo afirma que assim ele recupera o “sentido socrático original da filosofia” (MASOLO, 1995, p.200).

Supor uma alternativa ao modelo privilegiado por Hountondji também não se trata de recorrer ao que ele chama de “concepção mitológica dominante de africanidade”. Pois na raiz dessa concepção existe a crença numa coisa que pode ser denominada como “alma africana”; um elemento metafísico tomado como a essência de tudo que é africano, semelhante ao conceito de negritude criado por Senghor como a “concepção de mundo do homem negro”, ou como a “metafísica negra” (HOUNTONDJI, 1996, p.59). Não se trata evidentemente de buscar na alma negra nem no *ser negro* a medida do valor constitutivo de um pensamento africano alternativo ao modelo ocidental da racionalidade conceitual. Pois, atrelada à crença na alma negra e no *ser negro*, existe também uma crença em *valores absolutos*, em conceitos gerais, tais como Deus, o Bem, a Verdade, o Incondicionado. Isso também seria incorrer no mesmo erro apontado por Nietzsche, que consiste em “confundir o último e o primeiro”: fazer com que esses conceitos “mais elevados” se tornem princípios e pressupostos gerais de todo um sistema filosófico. Esses valores absolutos, de acordo com Nietzsche, seriam frutos de uma busca por fundamento efetuada segundo a dinâmica de uma reflexão cíclica que, ao alcançar o apogeu de seu processo de abstração, se encontraria com seus conceitos “mais vazios”; os quais, pelo dever filosófico de valorizar como fundamento a universalidade desses conceitos “mais gerais” e “mais elevados”, tiveram que ser colocados na base do mesmo sistema de pensamento que proporcionou seu nascimento (GD/CI, “A ‘razão’ na filosofia”, §4).

Ora, a partir da crítica nietzschiana do pressuposto moral da ciência moderna, que reconhece em sua base, e na base do cristianismo, a *vontade de verdade*, a crença na divindade da verdade, que Nietzsche identifica com a vontade de nada, que, por sua vez, se instaura como denúncia contra a vida, reproduzindo

valores niilistas em todos os domínios da cultura; à medida que o simbolismo dos òrìsà fornece as figuras de seus deuses precisamente como deuses dançarinos; à medida que o corpo nessa perspectiva ocupa o mesmo lugar de importância que o pensamento – será que a produção de uma filosofia do trágico no contexto da experiência cultural da diáspora africana não devesse incorporar, em algum sentido, as figuras desses deuses? Não como valores absolutos, elaborados em função da perenidade do verdadeiro, do universal e da racionalidade; não como valores absolutos, elaborados em função de uma descrição do mundo teórica e racionalmente válida, mas como elementos constitutivos de um pensamento comprometido com a finitude da vida humana, em que a primeira coisa que se dá como incondicional é a própria afirmação da vida em sua totalidade; um pensamento comprometido com a condição perspectivista da vida humana, que procura se impor e contribuir com a formação dos seres humanos apenas como mais um ponto de vista sobre a realidade. Por isso, o baraperspectivismo não pode assumir nenhum compromisso com Deus, com o Bem e com a Verdade, isto é, com qualquer valor absoluto.

Referências

ANDRADE, Oswald de. *A utopia antropofágica*. 4ª Edição. São Paulo, Globo, 2011.

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Tradução de Vera Ribeiro, revisão de Fernando Rosa Ribeiro, Rio de Janeiro, Contraponto, 1997.

ASANTE, Molefi Kete. “Afrocentricidade”: notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. Tradução de Carlos Alberto Medeiros, São Paulo, Selo Negro, p. 93-110, 2009.

BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

BURCKHARDT, Jacob. *Reflexiones sobre la Historia Universal*. Tradução de Wenceslao Roces Suárez, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1943.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira, Salvador, EDUFBA, 2008.

_____. *Les damnés de la terre*. In: *Oeuvres*. Paris, La Découverte, 2011.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche x Kant: uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever*. Rio de Janeiro, Casa da palavra. São Paulo, Casa do saber, 2012.

HOUNTONDJI, Paulin. *African philosophy. Myth and reality*. 2ª Edição. Tradução de Henri Evans. Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press, 1996.

_____. Conhecimento de África e conhecimento de africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos. In: SANTOS, Boaventura S.; MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. Revisão de Margarida Gomes. São Paulo, Cortez Editora, p.131-144, 2010.

KANT, Emmanuel. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*. Tradução de Vinícius de Figueiredo, Campinas, Papirus, 1993.

MASOLO, Dimas. *African philosophy in search of identity*. Nairobi, East African Educational Publishers, 1995.

MBITI, John S. *African Religions and philosophy*. Garden City, Anchor Books, 1970.

MUNANGA, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2009.

MURICY, Katia. Nietzsche, crítico da cultura. *Revista Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, v.143, p.55-71, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. *Wagner em Bayreuth*. Tradução de Anna Hartman Cavalcanti, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2009.

_____. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza, São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

_____. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Souza, São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

_____. *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

_____. *O caso Wagner / Nietzsche contra Wagner*, tradução de Paulo César de Souza, São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza, São Paulo, Companhia das Letras, 2006.

_____. *O anticristo*. Tradução de Paulo César de Souza, São Paulo, Companhia das Letras, 2007.

NOGUERA, Renato. *O ensino de filosofia e a lei 10.639*. Rio de Janeiro, CEAP, 2011.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nàgô e a Morte*. Petrópolis, Vozes, 2008.

SODRÉ, Muniz. *A verdade seduzida*. Rio de Janeiro, DP&A, 2005.

TEMPELS, Placide. *Bantu philosophy*. Tradução de Colin King, Paris, Présence Africaine, 1969.

WIREDU, Kwasi. *Philosophy and an African culture*. Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

_____. Introduction: African philosophy in our time. In: *A companion to African philosophy*. Editado por Kwasi Wiredu. Oxford, Blackwell Publishing, 2004.