

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

**CLAUDIA SILVA LIMA**

**DE UMA ÁFRICA SEM HISTÓRIA E RAZÃO À FILOSOFIA AFRICANA**

São Luís - MA  
2017

**CLAUDIA SILVA LIMA**

**DE UMA ÁFRICA SEM HISTÓRIA E RAZÃO À FILOSOFIA AFRICANA**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Maranhão para obtenção do título de Mestre em História.

Área de Concentração: História Social.

Orientador: Prof. Dr. Antonio Evaldo Almeida Barros

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).  
Núcleo Integrado de Bibliotecas/UFMA

Silva Lima, Claudia.

DE UMA ÁFRICA SEM HISTÓRIA E RAZÃO À FILOSOFIA AFRICANA  
/ Claudia Silva Lima. - 2017.

147 f.

Orientador(a): Antonio Evaldo Almeida Barros.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em  
História/cch, Universidade Federal do Maranhão, São Luís-  
MA, 2017.

1. África. 2. Filosofia Africana. 3. Filosofia e  
Pensamento Ocidental. 4. História. I. Almeida Barros,  
Antonio Evaldo. II. Título.

Ao meu pai, Antonio, e minha mãe, Maria, por  
semear dentro de mim o amor e a fé. E a  
todos os meus amigos (as) desta e de outras  
Instituições, que me possibilitaram encontrar  
sentido nessa minha pesquisa.

O racismo e o colonialismo deveriam ser entendidos como modos socialmente gerados de ver o mundo e viver nele.

*Frantz Fanon*

## AGRADECIMENTOS

Sinto a sensação de dever cumprido e o coração repleto de alegria por mais um sonho realizado. Nessa trajetória de lutas e conquistas, várias pessoas contribuíram de forma salutar nesse processo de construção acadêmica e intelectual. Às vezes as palavras escapam frente ao bem que as pessoas nos fazem.

Agradeço aos meus familiares que sempre fortaleceram a minha busca pela realização dos meus objetivos e que por vários momentos, souberam compreender minhas ausências.

Louvo a Deus, ao amor incondicional de meu pai, Antonio Moreira Lima, (meu sempre Badi) próximo ou distante, sabe ser a canção de que preciso no tempo certo, na hora certa de minha existência. Suas palavras de apoio a todo instante me fazem acreditar que a vida vale a pena ser vivida - com simplicidade e alegria de alma. Amo-te e sou reflexo da sua educação generosa.

Agradeço com o coração cheio de ternura à minha mãe Maria do Carmo Silva Lima, ainda que as condições lhe sejam adversas devido a seu problema de saúde, sempre foi uma grande referência para mim de perseverança; solidariedade; sensibilidade feminina e amor. Não consigo encontrar palavras que a definam em seu modo peculiar de humanidade. A cada encontro com minha mãe (minha Diguinha) um novo aprendizado e a todo instante descubro que a amo com a forma mais pura que um coração pode suportar.

Agradeço a meus amados Irmãos: Sidney; Rodney; Tatiane; Simone; Daiane e Tiago que sempre, em atitude de prontidão e amor, souberam regar dentro de mim os mais belos sentimentos.

Aos meus amigos: Clever Luiz Fernandes e Marcus Baccega, minha sincera gratidão pela graça do encanto à filosofia. Suas aulas me proporcionaram um forte desejo de adentrar no mistério indecifrável do pensamento humano.

A meu professor/orientador e amigo, Antonio Evaldo Almeida Barros, minha sincera gratidão por tudo que tem significado desde o dia em que tive a graça de conhecê-lo. Difícil é encontrar palavras para expressar tamanho louvor em relação ao bem que tem me proporcionado. Sua orientação, regada por uma sabedoria peculiar de vida e uma bagagem teórica invejável, ultrapassa qualquer forma superficial de teoria, pois se assenta em princípios verdadeiramente humanos. Sua orientação e amizade são para mim, a cada dia, a motivação de que preciso para continuar acreditando em meus objetivos. Saiba que mesmo quando oficialmente não

está me orientando continuo aprendendo muito com você, com seu jeito generoso; afetuoso e muito amigável de ser e de se relacionar com as pessoas que estão à sua volta.

Agradeço a professora Viviane Barbosa pelo incentivo e pelo significativo apoio que sempre me deu para continuar firme e animada em minha jornada acadêmica.

Agradeço à Congregação das Irmãs Franciscanas de São José por terem me acolhido em sua fraternidade religiosa durante treze anos. Com essas Irmãs aprendi a grandiosidade do amor cristão; do carisma franciscano e da beleza que existe em tentar possuir, a cada dia, o maior de todos os tesouros: um coração simples que seja capaz de amar a todos sem distinção.

Agradeço à FAPEMA pela bolsa concedida durante todo o período da minha pesquisa de mestrado, sobretudo durante os três meses em que passei na África de Sul. O financiamento foi de suma importância para conseguir fazer minha pesquisa bibliográfica e atingir êxito na conclusão de mais um trabalho acadêmico.

Agradeço de coração ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Maranhão, a todos os professores e profissionais envolvidos; aos amigos (as) de curso pelo bem que me proporcionaram ao longo de dois anos de muitas leituras; angústias; compartilhamento de ideias com novos e frutuosos recomeços teóricos. Ao grupo Neáfrica agradeço a formação recebida; as amizades construídas; ao encontro afetuoso que tive com os estudos africanos para lá do Atlântico.

Agradeço a Jesus de Nazaré, pelo seu amor e bem querer para comigo. É Nele, é por Ele e para Ele que encontro cotidianamente a totalidade que dá sentido a toda minha existência. Saiba Deus, que sua proximidade silenciosa, mesmo quando meu coração está aflito ou até mesmo distante; vazio; há muito tempo tem sido o sentido que encontro para ser verdadeiramente quem sou. À aproximação com sua simplicidade e ternura; sua compreensão quando desisti da Vocação Religiosa Consagrada me possibilitaram perceber que o *ser religioso* jamais descontinuará dentro de mim. Enfim, louvo ao Senhor que é Amor absoluto e a totalidade que embeleza toda existência humana e não-humana.

## RESUMO

A chamada filosofia africana constitui um campo de análise privilegiado para se ter acesso a aspectos significativos da história e das sociedades africanas. Aos Estudos Africanos internacionais estão relacionados diretamente a produção histórica e a produção filosófica. No Brasil, entretanto, apenas na historiografia se vê um interesse mais destacado sobre África; apenas recente e muito timidamente se começa a pensar sobre África desde uma perspectiva filosófica. Nesta pesquisa, pretende-se conectar aos Estudos Africanos tanto a Filosofia quanto a História. Considera-se que o pensamento africano nasce em permanente confronto e diálogo com o chamado pensamento ocidental. Assim, no presente trabalho, que consiste numa pesquisa exploratória, sobretudo de caráter bibliográfico e documental, em primeiro lugar, faz-se uma reflexão sobre como no Ocidente tem-se definido o tempo e a história, em sua conexão com a construção do outro, especialmente, do outro africano e do outro negro; evidenciando-se o caráter temporal e espacial, racista e racista da filosofia e do pensamento ocidental, discute-se sobre a possibilidade de epistemologias e gnosiologias outras; analisam-se obras de alguns dos principais expoentes da filosofia ocidental, a exemplo de Hegel e Kant, que apresentam formulações descritivas e explicativas sobre África, negro e africano; levanta-se a suspeição de que a raça e o racismo são elementos constituintes da própria história e do estatuto gnosiológico da filosofia ocidental. Em segundo lugar, descreve-se a constituição e algumas reverberações do campo da filosofia africana. Finalmente, discute-se acerca das concepções centrais que norteiam o debate da filosofia africana nos dias atuais, tais como raça, a ideia de África, razão, capitalismo, humanidade, nas obras de três dos mais relevantes e influentes pensadores e filósofos africanos contemporâneos, Kwame Anthony Appiah, Achille Mbembe e Nkolo Foé.

Palavras-chave: África. História. Filosofia e Pensamento Ocidental. Filosofia Africana.



## ABSTRACT

The African philosophy is a privileged field of analysis for gaining access to significant aspects of African history and societies. Internationally, African Studies are directly related to historical production and philosophical production. In Brazil, however, only historiography shows a greater interest in Africa; it is only a very recent and very timid beginning to think about Africa from a philosophical perspective. In this research, it is intended to connect to African Studies both Philosophy and History. It is considered that African thought is born in permanent confrontation and dialogue with the Western thought. Thus, in the present work, which consists of an exploratory research, mainly of bibliographical and documentary character, in the first place, a reflection is made on how in the West time and history have been defined in their connection with the construction of the other, especially, of the other African and the other black; evidencing the temporal and spatial, racist and racialist character of Western philosophy and thought, the possibility of epistemologies and other gnosiologies is discussed; the works of some of the leading exponents of Western philosophy, such as Hegel and Kant, are analyzed, which present descriptive and explanatory formulations about Africa, Black and African; the suspicion arises that race and racism are constitutive elements of the history itself and of the gnosiological status of Western philosophy. Secondly, the constitution and some reverberations of the field of African philosophy are described. Finally, we discuss the central conceptions that guide the debate of African philosophy today, such as race, the idea of Africa, reason, capitalism, humanity, in the works of three of the most relevant and influential contemporary African thinkers and philosophers, Kwame Anthony Appiah, Achille Mbembe and Nkolo Foé.

Keywords: Africa. History. Western Philosophy and Thought. African Philosophy.

## SUMÁRIO

|   |     |
|---|-----|
| 1 INTRODUÇÃO .....  | 10  |
| 2 A FILOSOFIA E O PENSAMENTO OCIDENTAL E SUA CUMPLICIDADE COM O RACISMO E O ETNOCENTRISMO .....                                     | 19  |
| 2.1 Notas sobre tempo, história e a construção do Outro no Ocidente .....   | 19  |
| 2.2 Sobre a determinação espacial, temporal e racial da filosofia, e a possibilidade de outras epistemologias e gnosiologias .....  | 28  |
| 2.3 Raça, Humanidade e Filosofia Ocidental .....  | 38  |
| 2.4 Raça, Cultura e História em Kant e suas reverberações na teoria racial.....   | 47  |
| 3 CONSTITUIÇÃO E REVERBERAÇÕES DO CAMPO DA FILOSOFIA AFRICANA ....  | 61  |
| 3.1 Notas sobre a dominação europeia em África: a colonização pelo poder.....   | 61  |
| 3.2 A etnofilosofia: a origem da filosofia africana no pensamento do Padre Tempels e as críticas estabelecidas à obra de 1949 ..... | 67  |
| 3.3 A filosofia africana em suas várias vertentes .....   | 81  |
| 4 RAÇA, DIFERENÇA E HUMANIDADE EM INTERPRETAÇÕES DE INTELLECTUAIS AFRICANOS CONTEMPORÂNEOS.....                                     | 93  |
| 4.1 África, filosofia e cultura em Kwame Anthony Appiah .....   | 93  |
| 4.1.1 As bases do pan-africanismo .....   | 93  |
| 4.1.2 A etnofilosofia .....   | 104 |
| 4.1.3 Identidades africanas em perspectiva filosófico-histórica .....   | 108 |
| 4.2 África, Negro e Razão em Achille Mbembe .....   | 110 |
| 4.2.1 <i>Crítica da Razão Negra</i> .....   | 110 |
| 4.2.2 As formas africanas de auto-inscrição .....   | 120 |
| 4.2.3 Para além da ideia de raça e diferença.....   | 127 |
| 4.3 A questão negra do mundo moderno para Nkolo Foé .....   | 131 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS .....  | 138 |
| BIBLIOGRAFIA  |     |

## 1 INTRODUÇÃO

Esta pesquisa está irremediavelmente conectada à minha trajetória de vida e ao meu percurso acadêmico. Sempre fui movida por reflexões e questões teóricas capazes de suscitar em mim certo estranhamento, de contribuir positivamente para minha compreensão de mundo, especialmente quando nesse entendimento se entrelaçam relações humanas, históricas e sociais. Mais significativo ainda se torna quando tal conhecimento consiste numa reflexão, numa maneira nova e significativa de pensar a filosofia.

Recordo-me do que muito bem salientou Mário Aldighieri: “o cientista de qualquer ciência tem um lugar na sociedade em que vive e que o condiciona” (ALDIGHIERI, 1993, p. 36). Nessa perspectiva, fazendo coro a vasta literatura, especialmente da filosofia, da história e das ciências sociais, não reitero a ideia de uma ciência imparcial, técnica e neutra. A filósofa Marilena Chauí (1986, p. 29-30) sabiamente argumentou: “Pensar que o historiador pode ser neutral, que a história seja o retalhamento de um cadáver submetido à autópsia por alguém que vive fora do mundo, é pensar o absurdo”.

Parto do pressuposto de que a escrita do filósofo, do historiador, do cientista social ou de qualquer outro pesquisador, terá nela inscrita seu lugar de fala, “sempre terá o marco do seu jeito de sentir, do seu jeito de interpretar, do seu jeito de ler, organizar, unir as fontes e os dados levantados” (ALDIGHIERI, 1993, 37). Ora, por conseguinte, se o pesquisador já escolheu seu objeto de pesquisa é porque, de certa forma, por razões prévias à análise a ser empreendida, esse objeto lhe interessa. Assim, a escolha está ligada a esquemas mentais e sociais prévios.

Max Weber, em texto escrito em 1904, intitulado *A objetividade do conhecimento na ciência social e na ciência política* suscita um debate significativo. Em que sentido há “verdades objetivamente válidas” na área das ciências que se ocupam da vida “cultural”? (WEBER, 1992, p. 108) Para este cientista social, existe uma total relação entre o dado empírico e as interpretações que, por sua vez, o pesquisador realiza, e essa relação, em outras palavras, depende muito da perspectiva das experiências de vida do próprio pesquisador.

Somos dotados da capacidade e da vontade de assumirmos uma posição consciente em face do mundo e de conferir-lhe um sentido [...] Qualquer que seja o conteúdo desta tomada de posição, esse fenômeno possui para nós

uma significação cultural que constitui a base única do seu interesse científico (WEBER, 1992, p. 131)

Assim, a partir das perspectivas weberianas, não se poderia acreditar numa lei geral que norteia a análise e determinação de um dado objeto de pesquisa. As leis carregam a objetividade dogmática e absoluta do pensamento, como se fosse possível apreender a realidade, a causalidade de forma total. Segundo Weber, para o conhecimento das condições concretas dos fenômenos históricos, as leis mais gerais são frequentemente as menos valiosas, por serem as mais vazias de conteúdo. Trata-se apenas de uma “explicação causal de um fenômeno cultural – ou de uma “individualidade histórica”, “o conhecimento das leis da causalidade não poderá constituir o fim, mas apenas o meio da investigação” (WEBER, 1992, p.129).

Ademais, deve-se reconhecer que cada pesquisa é sempre nova, a realidade não é estática, está sempre se modificando, bem como o pensamento humano e suas experiências dentro da realidade cultural. Ou seja, “os problemas culturais que fazem mover a humanidade renascem a cada instante, sob um aspecto diferente, e permanecem variáveis, [...] à vida sempre inesgotável” (WEBER, 1992, p. 133).

Assim, reafirmo que não concebo a ciência na sua neutralidade: reconhecer esta neutralidade já é em si assumir um tipo de discurso que, ao que tudo indica, favorece os ditames da dominação legitimada pelo conhecimento filosófico e científico, e pelo pensamento ocidental de caráter totalitário e totalizante.

O fato de estar vinculada à Universidade Federal do Maranhão, ao Núcleo de Ensino, Pesquisa e Extensão sobre África e o Sul Global (NEÁFRICA), possibilitou-me o encontro com os Estudos Africanos e, mais precisamente, com o pensamento e a filosofia africana.

Ao longo da minha trajetória acadêmica, na fase da minha primeira graduação (Licenciatura em Ciências Humanas-Sociologia), encontrei-me com o pensamento denso de Friedrich Nietzsche, com a alteridade de Emmanuel Lévinas, com o poder e a discussão da subjetividade de Michel Foucault, mas confesso que foi na minha segunda graduação (Licenciatura em Filosofia) e, sobretudo, no mestrado acadêmico, a partir da leitura de intelectuais e pensadores africanos, bem como de textos sobre o que se tem chamado de “filosofia africana”, alguns dos quais serão considerados ao longo dessa pesquisa, que fui levada a “navegar” para outros caminhos teóricos, epistemológicos e gnosiológicos, por mim nunca pensados. Fui,

finalmente, convocada a discutir outros tipos de fronteiras epistemológicas e gnosiológicas que me possibilitaram pensar a respeito da importância de se partir de outros pressupostos filosóficos. Esse ponto de partida, para mim, é filosofia. É pensamento que se conecta com a complexidade da vida e seus entrelaçamentos sociais, históricos, culturais, identitários.

Nesse caminho cheio de descobertas, motivada pelo meu orientador, Dr. Antonio Evaldo Almeida Barros, também realizei uma das experiências mais enriquecedoras da minha existência, tanto no seu aspecto pessoal, mas, sobretudo em relação a minha trajetória acadêmica. Entre os meses de janeiro a abril de 2016, vivenciei minha primeira experiência de campo no continente africano. Senti-me muito feliz em conhecer a África do Sul, especificamente, a cidade chamada Pietermaritzburg, na região de Kwazulu-Natal, banhada pelo Oceano Índico.

A viagem teve como objetivo principal o estudo da língua inglesa e, sobretudo, o contato com o debate acadêmico sobre filosofia africana no continente africano. Afinal, o que, atualmente, nas universidades africanas, discute-se e é tomado como relevante no debate que relaciona Filosofia e África?

Minha perspectiva inicial e que, em grande medida, permanece neste trabalho em sua versão atual, é que um estudo sobre a história da filosofia africana desde África teria muito a nos informar sobre a história desse continente. Afinal, no Brasil, quando entramos em contato com os Estudos Africanos, salta a vista que alguns dos nomes mais reconhecidos no debate atual sobre o continente são filósofos, a exemplo de Kwame Anthony Appiah, Achille Mbembe e Valentim Mudimbe.

É importante ressaltar que meu ingresso no campo dos Estudos Africanos se deu, sobretudo, pelo meu apreço pela Filosofia. A possibilidade de pesquisar outra e nova gnosiologia, diferentemente das bases sistêmicas do pensamento eurocêntrico, animou-me a ir nessa viagem. Além disso, deve-se reconhecer que apenas nos últimos dois ou três anos, começam a surgir reflexões acadêmicas produzidas a partir do Brasil sobre filosofia africana.

Nesses termos, havia uma pretensão inicial em comparar que tipo de filosofia africana se praticaria no Brasil, e que tipo de filosofia africana se praticaria em África. Trata-se de uma questão que pode ser considerada transversal neste trabalho.

Na África do Sul, chegamos um grupo de 4 estudantes de pós-graduação da UFMA e da UEMA, todos iniciando pesquisas sobre África do Sul ou Moçambique.

Realizamos, durante três meses, um curso intensivo de inglês no Language Institute da University of Kwazulu-Natal/KZN.

Logo nas primeiras semanas comecei a perceber os percalços que precisava enfrentar para progredir no estudo da língua. A convivência diária com pessoas provenientes do lugar e o cotidiano de pesquisadora vasculhando bibliotecas, com o passar dos dias foram sendo regados de muita satisfação. Paulatinamente, a cada nova visita às bibliotecas, por sinal, muito organizadas em Pietermaritzburg, fui descobrindo o quão significativo é a pesquisa no campo de onde se origina um dado debate ou problema. Não demorou para chegar à conclusão de que o campo dos estudos africanos, especificamente da Filosofia Africana, há anos tem sido palco de debates e de surgimento de inúmeras pesquisas de intelectuais de quase todo o continente. Fui identificando diversificados livros, artigos, ensaios, produzidos por grandes intelectuais africanos, grande parte muito lida pelos estudantes universitários de Kwazulu-Natal.

Obviamente, meu interesse pelo pensamento africano conecta-se à minha compreensão de pesquisa científica na linha das ciências sociais, pois compartilho da ideia de pesquisa engajada, pois precisamos “romper com a dicotomia teoria versus prática” (ANDRADE, 2005, p. 176), no sentido de pensar outras epistemologias e gnosologias, enfim, entendo ser possível construir um outro mundo.

Desse modo, o trabalho dentro da academia tem que suscitar novas formas de construção de conhecimento, bem como uma contribuição positiva em relação à transformação social, modificando os sujeitos em termos mais éticos e humanos, pois teoria por teoria não significa muito nessa realidade tão complexa e desumana. Precisamos pensar novas possibilidades de existência, e a filosofia africana tem conseguido pensar pressupostos teóricos extremamente significativos, no sentido de cessar tantos atos de crueldade contra os seres humanos pela via de um discurso ainda racial, movido por decisões econômicas e políticas que em nada tem contribuído para construir uma sociedade com justiça social e dignidade humana para todos.

Ora, esta dissertação, portanto, tem total conexão com o campo dos Estudos Africanos, que tem crescido de forma significativa, e tem questionado e problematizado a suposta universalidade e imparcialidade de certos temas e métodos históricos e filosóficos.

De fato, houve uma época em que os historiadores e filósofos pensavam que certas civilizações, aquelas ocidentais, apresentavam seus problemas naturais, e

que, portanto, determinados períodos e desenvolvimentos particulares, a exemplo do Renascimento, do Iluminismo, e do surgimento do Estado-Nação, deveriam merecer a atenção do estudioso. Nesse contexto, outros lugares, outros povos, outros desenvolvimentos sociais e culturais menos centrais para o curso da civilização ocidental não contariam. Evidente que tudo isto foi colocado em questão. Os acadêmicos começaram a escrever sobre fragmentação e caos. Dentre as mudanças que levaram a isso, destaca-se a perda da crença na ideia de sujeito histórico, e o crescimento do número de historiadores que começam a duvidar de seus próprios métodos. Muitos, atualmente, entendem que é impossível sustentar a convicção que um dia parecem ter tido segundo a qual suas escolhas de temas e métodos são baseadas num conhecimento objetivo. Assim, hoje, tem-se ciência de que os próprios escritos e os modos de construção da narrativa do historiador escondem alguns tipos de conhecimento histórico mesmo quando eles apresentam outros. Além disso, reconhece-se que as escolhas de temas e métodos é um produto de seu próprio tempo e circunstâncias, não algo que brota inevitavelmente do progresso impessoal da ciência histórica. Essa mudança, saliente-se, tem raízes, de um lado, na filosofia contemporânea e, de outro lado, emerge da evolução do próprio ofício do historiador. Nesse contexto, a evolução da historiografia africana – que é marcada por sociedades e histórias, processos sociais, muitas vezes não explicáveis pelos métodos, teorias e modelos interpretativos ocidentais – mostra exatamente o quão dramaticamente o crescimento dos estudos africanos impactou na estrutura da história como conhecimento objetivo. (FEIRMAN, 1993, p. 166-168)

Esse tipo de abordagem corrobora com a influência de diversos autores do século XX que começaram a construir uma historiografia e antropologia dos estudos africanos, no intuito de criticar categorias, sobretudo as teorias que, ao longo da história, estiveram na base de toda forma de preconceito. Um exemplo disso é a ideia de que os brancos têm capacidades mentais superiores, em contraposição aos negros, como muito bem aborda o filósofo africano Emmanuel Chukwudi Eze ao tecer sérias críticas a essa ideologia racial quando afirma que o pensamento europeu, por muito tempo, sustentou que algumas raças têm altos níveis de capacidades mentais e outras não (EZE, 2002).

Ora, a divisão epistemológica de mundo em linhas abissais desiguais só reafirma o que muito bem salientou Boaventura de Sousa Santos: “não há epistemologia neutra e as que reclamam sê-las são as menos neutras” (SANTOS,

2009, p. 07). Santos, portanto, concebe formas abissais de pensamento considerando linhas cartográficas que demarcavam o Velho e o Novo Mundo na era colonial. Nesse sentido, essa cartografia de discurso subsiste estruturalmente no pensamento moderno ocidental. As mesmas se constituem nas relações políticas e culturais excludentes mantidas no sistema mundial contemporâneo. Ou seja, “o pensamento abissal moderno se destaca pela capacidade de produzir e radicalizar distinções”. (SANTOS, 2007, p. 72). Fanon, filósofo francês, ao ressaltar a categoria dessas representações na sua obra *Pele negra, máscaras brancas*, sabiamente expressa a força ideológica dessa construção ocidental.

Na Europa, o mal é representado pelo Negro. É preciso progredir lentamente, nós sabemos, mas é difícil. O carrasco é o homem negro. O satã é negro, [...] das trevas, ser asqueroso é ser negro, asquerosidade física ou moral [...] é, de outro lado: o olhar claro da inocência, a pomba branca da paz. Uma magnífica criança loura, quanta paz nesta expressão, quanta alegria, e, principalmente, quanta esperança! Nada de comparável a uma magnífica criança negra. Literalmente é algo absolutamente insólito. (FANON, 2008, p. 153-154)

Nesse sentido, a problemática dessa pesquisa parte do reconhecimento de que o pensamento africano nasce em permanente confronto e diálogo com o chamado pensamento ocidental. Nesse sentido, o presente trabalho consiste numa pesquisa exploratória, sobretudo de caráter bibliográfico e documental, sobre o campo da filosofia africana. Ao mesmo tempo, reconhece-se que não há como pensar esse campo sem considerar algumas questões centrais seja dos Estudos Africanos, em geral, seja da própria história das sociedades africanas, e de sua relação com a Europa e outros continentes. Assim, temas como escravidão, colonialismo, raça, racismo e etnia, negro e branco, tradição e modernidade, universal e particular, cultural e lógico, se constituem como as próprias teias que dão sentido e forma ao que se chama de filosofia africana. Portanto, pretende-se refletir sobre esses temas explorando-os desde as formas e maneiras como são apresentados nas produções e debates do campo da filosofia africana.

Destaque-se que a ideia de África é construído imaginado e inventado tanto fora como dentro do continente africano. Ao nos debruçarmos sobre os significados e a constituição do campo da filosofia africana, muito aprenderemos sobre as representações acerca de África e africanos.

Tem sido objeto de investigação crítica da intelectualidade africana o próprio pensamento racista e racista, no qual frequentemente o Outro negro é



construído negativamente pelo Eu branco, não tendo sua alteridade e humanidade reconhecidas.

Assim, este trabalho pretende apresentar uma reflexão crítica sobre a forma como o conceito de raça afeta consideravelmente as bases históricas e epistemológicas da filosofia africana, e a possibilidade de transcendê-la em vista da construção de uma identidade africana livre da dominação eurocêntrica, defensora do princípio da alteridade e do pensamento filosófico múltiplo e complexo por si mesmo e que sejam, finalmente, capazes de libertar a humanidade construída de forma preconceituosa pelo peso da raça.

Ora, essa pesquisa também tem o objetivo de questionar sobre até que ponto a filosofia africana pensa África e como através da filosofia africana se pensa a África, se pensa o africano e se pensam os próprios destinos dos países africanos. Tenta-se analisar também a relação entre pensamento, filosofia e o contexto social, a saber, uma história das ideias que não é desencarnada dos contextos sociais.

A pesquisa, portanto, está conectada ao emergente campo dos Estudos Africanos no Brasil. Como afirma Valdemir Zamparoni, não se pode pensar mais a África de forma homogênea e fechada em suas próprias questões, a mesma deve ser pensada no sentido multi e pluricultural, possibilitando novos estudos aqui e para lá do Atlântico. Novas pesquisas devem ser suscitadas, levando-se em consideração a dinamicidade dos estudos africanos e sua contribuição peculiar para os vários campos do conhecimento. (ZAMPARONI, 2011)

Se, há algum tempo, a África ocupava parte do espaço do esquecimento das ciências humanas, atualmente, vê-se o florescimento de diversos estudos sobre o continente, através dos quais se tem problematizado teorias, e mesmo questionado a ordem social, desmistificando-se conceitos e práticas assentadas nas ideias hegemônicas ocidentais, bem como o predomínio de uma escrita histórica e de uma análise filosófica que, muitas vezes, silencia a existência de outras epistemologias e gnosologias bem mais libertadoras.

Assim, este trabalho está dividido em 4 capítulos. No primeiro deles, se fará uma introdução contextualizando a importância dos Estudos Africanos e a relevância de se pensar uma outra epistemologia filosófica. Além, de estabelecer conexões com a parte metodológica de toda a pesquisa. No segundo, por sua vez, intitulado *A filosofia e o pensamento ocidental e sua cumplicidade com o racismo e o etnocentrismo*, em primeiro lugar, faz-se uma reflexão sobre como no Ocidente tem-

se definido o tempo e a história, em sua conexão com a construção do outro, especialmente do outro africano e do outro negro. Em seguida, discute-se sobre a possibilidade de epistemologias e gnosologias outras, a partir da evidência do caráter temporal e espacial, e mesmo racalista, da filosofia e do pensamento ocidental. Finalmente, analisam-se obras de alguns dos principais expoentes da filosofia ocidental que apresentam formulações explicativas e descritivas sobre África, negro e africano, a exemplo de Hegel, Hume e Kant.

A intenção do capítulo, portanto, é mostrar como o pensamento ocidental, especialmente aquele classicamente entendido como filosofia, construiu um conjunto de representações e ideias sobre África e os povos e sociedades desse continente. Verdadeiras filosofias da história, que grassaram a partir do século XVII, mas sobretudo entre os séculos XVIII e XIX, em geral a maioria dos textos analisados estão tentando responder ao seguinte questionamento: o que explica o declínio e a queda, ou o surgimento e desenvolvimento de uma civilização? Ao tentarem responder a essa pergunta, algumas vezes, apresentam a raça como o motor determinante da história. Assim, o que se pretende investigar é até que ponto a raça e o racismo são elementos constituintes, não apenas um episódio estranho, um elemento residual, da própria história e do estatuto gnosiológico da filosofia ocidental.

No terceiro capítulo descrevemos e analisamos a constituição e algumas reverberações do campo da filosofia africana. Partindo-se do reconhecimento de que existe uma conexão essencial entre teorias raciais da superioridade branca e a justificativa para a expansão europeia, sugerimos que nessa operação não apenas as ciências, as artes, a cultura (como acentua Young, 2005), mas também a própria filosofia e o pensamento ocidentais, tornam-se cúmplices do racismo. Dessa forma, o capítulo se inicia com uma discussão sobre o processo de dominação colonial. Em seguida, aborda-se a obra tida como inauguradora da filosofia africana, o texto de 1949, intitulado *Filosofia Bantu*, do padre belga Tempels. Finalmente, apresentam-se as principais visões sobre filosofia africana, desenvolvidas sobretudo após a produção da obra de Tempels, e que, até os dias atuais, balizam o debate sobre filosofia africana.

Finalmente, o quarto e último capítulo versa sobre as concepções centrais que norteiam o debate da filosofia africana, a saber, os conceitos fundamentais da área, tais como raça, África, razão, capitalismo, humanidade, nas obras de três dos mais relevantes e influentes pensadores e filósofos africanos contemporâneos, Kwame Anthony Appiah, Achille Mbembe e Nkolo Foé.

## 2 A FILOSOFIA E O PENSAMENTO OCIDENTAL E SUA CUMPLICIDADE COM O RACISMO E O ETNOCENTRISMO

### 2.1 Notas sobre tempo, história e a construção do Outro no Ocidente

Teria a história um sentido a percorrer? Qual o destino histórico da humanidade? Afinal, quem somos, de onde viemos e para onde vamos? Essas questões um tanto complexas caracterizam a compreensão do ocidente ao construir a ideia de “homem”, seu destino e condição de existência no mundo, enfim, de pensar a história humana nos seus diversos contextos temporais.

Ademais, considera-se que as formas de experimentar o tempo não foram sempre as mesmas. Em diferentes momentos históricos as sociedades estabeleceram formas peculiares de conceber o tempo. No entanto, percebe-se que o modo como o Ocidente construiu a noção de tempo (nas suas diversas especificidades e contextos) colocou à margem a alteridade a partir da ideia da sua não-identidade. A saber, uma não-identidade da diferença que exclui e subjuga o não-semelhante.

Ora, sabe-se que a atribuição de sentido é característica forte do pensamento humano. Possivelmente, a busca pelo princípio da “totalidade”, seja ela humana, econômica, religiosa ou até mesmo temporal (cíclica ou linear), foi o fundamento de uma série de discursos pelo sentido histórico na cultura do Ocidente. Um sentido por vezes construído como forma de enaltecimento próprio, como forma de expressão do poder.

Sabe-se que desde os tempos de Heródoto e Tucídides, a história tem sido escrita sob o prisma dos grandes feitos, dos grandes heróis, voltada para uma crônica monástica, memória política de cunho hegemonicamente eurocêntrico.

Heródoto, com seu diário de viagem, contudo, inaugurou na historiografia a busca incessante pela verdade histórica do acontecimento. Nesse sentido, torna-se o grande fundador de um novo estilo literário: *a História*, justamente por procurar encontrar a verdade dos fatos mediante documentação geográfica, étnica e política, que possibilitasse um relato de dominação dos grandes reis.

Nessa perspectiva, a História, portanto, não pode ser esquecida. Heródoto, por ser um grego que viveu antes de Cristo, ainda está envolvido por uma cosmovisão metafísica de que os grandes feitos heróicos e tudo o que é verdadeiramente importante precisam se eternizar no tempo. Porém, deve-se ressaltar uma diferença

fundamental: a história escrita por Heródoto passa a ser um relato e não mais a epopeia dos deuses, como na *Ilíada* e na *Odisseia*, de Homero (DOSSE, 2003).

Na busca pelos grandes feitos e heróis políticos, o paradigma tradicional supunha que se deveria aceitar como dignos de confiança tão somente os registros oficiais, os documentos da classe dominante, como se somente esses fossem legítimos e revelassem a veracidade do *acontecimento*.

Os registros oficiais, em geral, expressavam a perspectiva dominante grega e posteriormente greco-romana que viam na escravisão uma estratégia eficaz para institucionalizar as diferenças. É daí que surgem a ideia de que o estrangeiro é bárbaro. Define-se o outro, portanto, como “inferior” e “superior”; “livre e escravo”, civilizado e bárbaro, primitivo e selvagem, dentre outros. Essas nomeações serão melhor discutidas ao longo do trabalho.

O sentido histórico, entretanto, para a compreensão filosófica grega e também de dominação greco-romana encontrava “consciência histórica” nos processos de subjugação e inferiorização da alteridade. Algumas ideias do próprio Aristóteles nos ajudam a compreender melhor essa construção epistemologicamente inferiorizada da diferença. Ora, em seu livro *A política*, o filósofo estagirita afirma que “[...] o homem civilizado é o melhor de todos os animais, aquele que não conhece nem justiça nem leis é o pior de todos” (ARISTÓTELES, 1998, p. 06) Ainda segundo Aristóteles (1998, p. 13), “Em todas as espécies, o macho é evidentemente superior à fêmea”. Em outra explicação em relação a sua compreensão de escravidão, Aristóteles considera que:

Assim, em toda parte onde se observa a mesma distância que há entre a alma e o corpo, entre o homem e o animal, existem as mesmas relações; isto é, todos os que não têm nada melhor para nos oferecer do que o uso de seus corpos e de seus membros são condenados pela natureza à escravidão. Para eles, é melhor servirem do que serem entregues a si mesmos. Numa palavra, é naturalmente escravo aquele que tem tão pouca alma e poucos meios que resolve depender de outrem. Tais são os que só têm instinto, vale dizer, que percebem muito bem a razão nos outros, mas que não fazem por si mesmos, uso dela. Toda a diferença entre eles e os animais é que estes não participam de modo algum da razão, nem mesmo têm o sentimento dela e só obedecem a suas sensações. Ademais, o uso dos escravos e dos animais é mais ou menos o mesmo e tiram-se deles os mesmos serviços para as necessidades da vida (ARISTÓTELES, 1998, p. 13-14)

É muito evidente para o filósofo grego que os escravos são por natureza inferiores ao homem livre; como o corpo é inferior a alma. Ora, o filósofo, partindo desse pressuposto, tem plena certeza que o cidadão livre e o escravo são de espécies

diferentes, talvez por isso, correlaciona no mesmo texto a semelhança que existe, segundo ele, entre o escravo e o animal doméstico por estarem submetidos tão somente às necessidades naturais da vida, e não aos aspectos racionais que caracterizam a vida política e social.

Na mesma obra, Aristóteles afirma que os escravos são por natureza propriedade e instrumentos de trabalho e ação do seu senhor. Nesse sentido, tece um dos argumentos centrais em que trata da desigualdade entre os homens, ao relacioná-la pela via de uma determinação natural. Para tanto, compreende a escravidão a partir da seguinte ideia:

Não é apenas necessário, mas também vantajoso que haja mando por um lado e obediência por outro; e todos os seres, desde o primeiro instante do nascimento, são, por assim dizer, marcados pela natureza, uns para comandar, outros para obedecer. [...] Quando aquele que manda e aquele que obedece são de espécies diferentes, cada um sacrifica algo de seu. (ARISTÓTELES, 1998, p. 12)

Possivelmente, esse paradigma da diferença grega da falta de *consciência do escravo*, por que não seriam donos de si mesmos, e sim seres que deveriam obedecer ao homem livre, acabou por corroborar uma série de implicações negativas sobre o *outro*, advindos de um sistema de pensamento moderno que ainda perdura no imaginário até os dias de hoje.

Pode-se afirmar que a inferiorização do negro e a concepção forjada de que não teriam “consciência histórica” que os capacitasse a assumirem a si mesmos encontram nesse discurso seu lugar de origem, embora, lembre-se, os discursos dos gregos se referissem sobretudo a diferença entre gregos e não gregos, independentemente se estes outros fossem brancos ou não brancos. Além disso, embora não se deva desconsiderar a força de cada contexto histórico e social, não se pode também deixar de observar uma espécie de processo histórico de longa duração quando se trata da construção do outro como inferior: a mulher e o negro, por exemplo.

Perceberemos ao longo do trabalho que as concepções filosóficas de Hegel, Kant, Hume e tantos outros filósofos ocidentais estão ligadas a um imaginário de ideias que foram no passado, trazidas à tona, embora em outros termos, pelos filósofos gregos, um pensamento que com o passar do tempo foi sendo ressignificado em formas dominantes de se pensar a vida e as relações sociais entre os povos.

Nesse sentido, o relato de Heródoto e sua compreensão de escrita histórica, assemelha-se as ideias filosóficas de Aristóteles em relação ao seu modo de conceber o outro.

Os assírios marchavam portando na cabeça capacetes de bronze, traçado segundo um processo *bárbaro* difícil de descrever [...] Os helenos lhes davam o nome de sírios, mas eles eram conhecidos pelos *bárbaros* como assírios [...] Os etíopes habitantes além do Egito e os árabes eram portanto comandados por Arsames, enquanto os etíopes orientais (havia realmente *duas espécies* deles no exército) estavam incorporados aos indianos; eles não se distinguem em coisa alguma dos outros etíopes a não ser pela língua que falam e pelos cabelos, *pois os etíopes orientais têm os cabelos lisos e os etíopes da Líbia são entre todos os homens os de cabelos mais crespos* (HERÓDOTO, 1988, p. 360-361, grifos meus)

Sabe-se também que os gregos concebiam o tempo histórico, sobretudo a partir de Heródoto, tão somente a partir de documentos visuais e orais, na medida em que só quem fosse testemunha ocular do evento teria autoridade máxima para relatar o acontecimento. Aqui, “o historiador só podia oferecer aos homens a felicidade individual, atribuindo a eles uma reputação de heróis, a forma eterna, a lembrança do seu nome e dos seus feitos” (REIS, 2006, p. 16). Como muito bem considera Mário da Gama Kury ao introduzir a obra *História* escrita por Heródoto no século VI a. C:

[...] desde o início da História, Heródotos expõe candidamente o seu objetivo, completamente diferente daquele de seus dois sucessores mais ilustres na historiografia grega (separados um do outro por um grande lapso de tempo). De fato, escrevendo suas Histórias Tucídides e Políbios deixaram clara a sua intenção, que era antes de tudo ser úteis; considerando imutáveis as leis que governam a conduta humana eles acharam que, pesquisando o passado, é possível aprender a prever o futuro e a enfrentá-lo melhor. Esse ponto de vista positivo e pragmático não é ainda o de Heródotos, cujas primeiras palavras são para dizer que vai contar feitos maravilhosos e admiráveis dos helenos e dos bárbaros, para que eles não deixem de ser lembrados (KURY, 1988, p. 11)

Problematizando a questão, o historiador Marc Bloch (2001, p. 07) afirma que “cada época elenca novos temas que, no fundo, falam mais de suas próprias inquietações e convicções do que de tempos memoráveis”, Michel de Certeau (2002), por sua vez, também nos ajuda a entender que a organização da história é relativa a um lugar e a um tempo, pois cada sociedade é historicamente determinada. Nesse sentido, considera a “operação historiográfica ligada a um lugar social, de práticas científicas e de uma escrita” (CERTEAU, 2002, p. 66).

Certamente, é dentro dessa perspectiva de sentido histórico, acerca de quem tem a autoridade de determinar sobre o que é ou não histórico, é que se pode compreender a afirmativa que por muito tempo foi construída a partir do mundo

ocidental segundo a qual o continente africano não é uma entidade histórica. Retornaremos a esta questão, mas desde já é relevante ressaltar o argumento de Bow a esse respeito

Embora a *Ilíada* e a *Odisséia* tenham sido, com razão, considerados fontes essenciais da História da Grécia antiga, a tradição oral africana, memória coletiva dos povos que fornece a trama de tantos acontecimentos que marcaram suas vidas, sempre foi vista como inútil (BOW, 1982, p. 09)

Voltando as questões temporais do sentido histórico é necessário evidenciar que os fundadores da cultura ocidental não concebiam a ideia de uma *humanidade universal*, a saber, uma temporalização acelerada pela via do progresso civilizatório da humanidade. Essa aceleração é característica forte da modernidade, sendo que o conceito de história universal começou na verdade a ser pensada pelos romanos (KOSELLECK, 2006; REIS, 2006).<sup>1</sup> Os gregos, portanto,

[...] não buscavam o sentido do ser da história. Para pensarem o cosmo, faziam abstração da história, que, para eles, era o lugar sublunar da mudança, da desordem. Aboliam o tempo, submetendo o universo a uma explicação natural e racional, o *logos*, a ordem, que a mudança esconde. Eu olhar sobre o mundo buscava a perfeição do movimento circular. Os gregos se interessavam pelo imutável, perceptível na ordem fixa dos corpos celestes. A mudança não poderia levar ao ser, pois um ser que muda já não é (REIS, 2006, p. 16-17)

Os gregos, na verdade, compreendiam a história de forma cíclica, imutável, fixa e repetitiva, o que muito bem afirmou Reis a partir dos conceitos paradoxais de “crescimento e decadência, vida e morte” (REIS, 2006, p. 17). O ser nessa perspectiva é estático e a história não é nem linear e muito menos teleológica.

O sentido não era procurado na mudança, na história como o faria o historiador ocidental posterior. A história que então nascia, não gozava de nenhum apreço filosófico. Uma filosofia da história seria um contra-senso (REIS, 2006, p. 17)

A cultura grega, portanto, era anti-histórica. Significa afirmar que os primeiros historiadores gregos tiveram uma importância significativa ao colocarem o “*relato*” como fonte histórica, mesmo afirmando que sua narração não visava uma

---

<sup>1</sup> Deve-se, contudo, lembrar que alguns autores consideram que o início da filosofia da história (tempo marcado pela noção de progresso) se daria em Santo Agostinho, em sua concepção de tempo, explicitada em suas *Confissões* na *Cidade de Deus*, a concepção de uma temporalidade linear e teleológica, que visa o progresso: da criação do homem e do mundo, passando pela vinda de Cristo, até o Juízo Final (parusía).



perspectiva teleológica de futuro, mas tão somente ciclos, períodos, eventos que necessitariam ser rememorados. (REIS, 2006).

Pode-se afirmar a partir das reflexões até o momento desenvolvidas que, de fato, inexistia na concepção grega a ideia de que a humanidade humana teria uma característica universal. Teria sido somente a partir dos pressupostos da cultura romana que a ideia de uma *história universal* começou a aparecer no cenário das discussões históricas, rompendo de forma drástica com a consciência grega de pensar o tempo. (REIS, 2006)

Em Políbio, por exemplo, a história universal se concretizaria pela via da romanização do mundo. Roma se torna, portanto, o arquétipo de um povo grandioso e merecedor de grandes prodígios pelo fato de buscar reunir em torno de si os povos mais avançados do mundo. Dentro dessa configuração, os não-romanos identificados como bárbaros não poderiam pertencer a essa humanidade declarada.

O Cristianismo, por sua vez, por intermédio do seu discurso teleológico de salvação da humanidade, também excluía os indetificados como pagãos pelo fato de não conhecerem a verdade salvífica de Cristo. No contexto medieval, segundo Gislene Aparecida dos Santos (2002), o demônio (diabo, satanás...) começa a ser ideologicamente identificado pela cor preta, Satã recebe a denominação de cavaleiro Negro e de Grande Negro.

Santos, citando Nogueira, escreve em seu texto que João Cassiano, monge do século V, um dos mais importantes autores dos manuscritos mais antigos e mais lidos sobre os Padres da Igreja, descreve em seus escritos como sujeito à tentação um eremita que estando atormentado pelo diabo estava “disfarçado em uma ‘mulher negra, impudica e lasciva’” (ibi dem). Ou seja, pode constatar através dessa informação seja “na forma humana ou na forma animal, Satã é freqüentemente negro ou escuro, como convinha ao Príncipe das Trevas” (NOGUEIRA Apud SANTOS, 2002, p. 278). Percebe-se, portanto, um forte indicío de que os negros eram concebidos também como símbolo do mal, do feio e do repugnante.

Nesse sentido, as noções de império, tempo e eternidade, história e Cristo simultaneamente se entrecruzavam como objetivo determinante. Ora, “sua revolução cultural consistiu em aceitar o tempo e a história como meio de salvação” (REIS, 2006, p. 19). O tempo, nessa nova configuração interpretativa da história, passa a ser concebido de forma linear, teleológica em vista do juízo final. Só os pertencentes ao Império Romano e a verdade revelada de Cristo seriam salvos no juízo final. Nesse

sentido, José Carlos Reis, por sua vez, acredita que “a civilização ocidental após os gregos se interessou mais pelo futuro e avalia o presente e o passado a partir de seu horizonte de espera, de sua expectativa em relação ao futuro” (REIS, 2006, p. 09).

Até o século XVII, o futuro era integrado ao tempo na qualidade de elemento constitutivo da Igreja e configurado como o possível fim do mundo. Entretanto, no século XVIII, a Igreja perde o monopólio da manipulação do futuro, pois as previsões escatológicas foram dominadas por determinantes aparentemente naturais. Ao reprimir as previsões apocalípticas e astrológicas, o Estado apropriou-se à força do monopólio da manipulação do futuro. Tornou-se possível referir-se ao passado como uma Idade Média.

Koselleck considera que os repetidos adiantamentos do fim do mundo pela escatologia cristã com o passar do tempo foram gerando um enfraquecimento das profecias apocalípticas. Isso ocasionou, sobretudo a partir do século XVII e XVIII, pelas várias mudanças ocorridas no ocidente (reforma; novas conquistas, guerras, e, principalmente, o movimento da Revolução Francesa) uma nova concepção de tempo baseada no progresso da humanidade. Portanto, a *experiência moderna do tempo* tem seu momento de configuração exemplar no fim do XVIII; seu marco é a Revolução Francesa. (KOSELLECK, 2006)

Portanto, o trabalho de Koselleck (2006) torna-se uma ferramenta primordial para se entender que foi com o advento da filosofia da história que essa incipiente modernidade desligou-se de seu próprio passado, inaugurando, por meio de um futuro inédito, a modernidade, fundamentada na idéia de *progresso*.

O prognóstico implica um diagnóstico capaz de inscrever o passado no futuro. O futuro do progresso é caracterizado pela aceleração com que se apresenta e pelo caráter desconhecido do futuro. O filósofo moderno é o vetor da moderna filosofia da história; é um cidadão emancipado da submissão absolutista e da tutela da Igreja; elabora expectativas e quer acelerar o futuro.

A aceleração do tempo, antes uma categoria escatológica, torna-se no XVIII, uma tarefa do planejamento temporal. O Iluminismo, nessa perspectiva, teria atingido seus objetivos: racionalização das organizações sociais e políticas; progresso científico e tecnológico; disseminação da educação universal.

Voltaremos a essa discussão nos tópicos seguintes, pois é sobretudo dentro dessa nova concepção de temporalidade fundamentada pelos aspectos da Razão, Ciência, Civilização, Progresso, Capitalismo e Humanidade, que poderemos

melhor compreender o imaginário estereotipado da construção do *negro* e da *raça* na história humana.

Na tradição francesa, a civilização é vista desde uma perspectiva evolucionista e otimista. Aqui, as civilizações são “altas culturas”, “uma forma superior de cultura” (CARDOSO, 1997, p. 1-2), representada como uma conquista progressiva, cumulativa e distintamente humana.

É indubitável o fato de que a civilização se desenvolveu plenamente na França, “mas, em princípio ela pode ser usufruída, embora talvez não com a mesma intensidade, por selvagens, bárbaros e outros povos europeus”. Além disso, ela pode convocar a ciência para auxiliá-la. (KUPER, 2002, p. 26)

Os pensadores iluministas tratavam do progresso do ser humano, os alemães se interessavam pelo destino específico de uma nação. Franceses, iluministas; alemães, contra-iluministas. “Vozes ancestrais perseguem os escritores contemporâneos” (KUPER, 2002, p. 27; 31). Assim, disputas contemporâneas entre modernos e pós-modernos podem ser percebidas como reverberações dos conflitos e antitetismos daquelas duas correntes outrora litigantes.

A “modernidade” significou uma revolução cultural, ocorrida apenas no Ocidente, que acompanhou e tornou possível a expansão europeia pelo mundo e, internamente, a constituição de uma nova ordem política (Estado Burocrático), uma nova ordem econômica (ética do trabalho e empresa capitalista) e uma nova ordem social (não-fraternidade religiosa) (REIS, 2006, p. 22)

É dentro dessa configuração dita “moderna” que uma nova forma de consciência histórica começa a ser forjada pelos homens da cidade: os burgueses, comerciantes, homens livres, majoritariamente brancos, que nutrem o forte e grande desejo de conquistar o mundo por intermédio da razão e o auxílio da ciência. Nesse novo contexto,

Os europeus retomam a lógica imperialista dos romano-cristãos e se sentem a serviço da salvação da humanidade quando vencem e submetem os pagãos não-europeus do mundo inteiro. Ao fazê-lo, acreditam que os estão incluindo no caminho da verdade e da Vida (da Civilização) e que os pagãos deveriam ter para com eles, europeus, um sentimento de profunda gratidão (REIS, 2006, p. 23).

Em síntese provisória, pode-se considerar que o projeto moderno de governança racional, do progresso como aceleração histórica suscitou uma série de intelectuais que farão das filosofias da história uma nova maneira de compreender a temporalidade a partir da condição humana no mundo.

Para tanto, existem os críticos e não-críticos da representação que tem no projeto da civilização humana o sentido que absolutiza os seres racionais e capazes de contruir uma sociedade unificada pelos homens livres. O modelo é sempre o Ocidente e o homem branco que se torna o verdadeiro arquétipo da vida civilizada e politicamente estruturada pela ciência e o desenvolvimento econômico.

Ora, predomina nessa interpretação de mundo uma ideia de progresso que caminha em direção à vida perfeita. Ou seja, “a história está à disposição de um sujeito-singular-coletivo, a humanidade universal, que se constrói, construindo-a. A história é a marcha da humanidade em busca da liberdade, garantida pela razão que governa o mundo” (REIS, 2006, p. 35).

Os processos de dominação imperialista, que subjugarão praticamente todo o continente africano, só podem ser compreendidos se estiverem relacionados a esse tipo de sistema de pensamento, historicamente construído, como forma de dominação daqueles que, segundo eles, não tinham capacidade racional de se auto-governar e nem humanidade para civilizar-se.

Entretanto, há de se fazer um parêntese significativo e oportuno para a resistência a esse tipo de construção epistemológica, sobretudo pelo trabalho histórico de grande relevância dentro e fora da África, do literato senegalês Cheikh Anta Diop, denominado *The African origins of Civilisation*. Sua ideia central parte do pressuposto de que a civilização ocidental teve sua origem no continente africano, afirmação também expressa no capítulo I do livro da UNESCO (História Geral da África II), intitulado *Origem dos antigos egípcios*. Segundo Diop,

Há mais de 150 mil anos, a única parte do mundo em que viviam seres morfologicamente iguais aos homens de hoje era a região dos Grandes Lagos, nas nascentes do Nilo. Essa noção – e outras que não nos cabe recapitular aqui – constitui a essência do último relatório apresentado pelo dr. Leakey no VII Congresso Pan-Africano de Pré-História, em Adis Abeba, em 1971. Isso quer dizer que toda a raça humana teve sua origem, exatamente como supunham os antigos, aos pés das montanhas da Lua. Contra todas as expectativas e a despeito das hipóteses recentes, foi desse lugar que o homem partiu para povoar o resto do mundo. Disso resultam dois fatos de capital importância: (a) necessariamente, os primeiros homens eram etnicamente homogêneos e negroides. A lei de Gloger, que parece ser aplicável também aos seres humanos, estabelece que os animais de sangue quente, desenvolvendo-se em clima quente e úmido, secretam um pigmento negro (melanina). Portanto, se a humanidade teve origem nos trópicos, em torno da latitude dos Grandes Lagos, ela certamente apresentava no início, pigmentação escura, e foi pela diferenciação em outros climas que a matriz original se dividiu, mais tarde, em diferentes raças; (b) havia apenas duas rotas através das quais esses primeiros homens poderiam se deslocar, indo povoar os outros continentes: o Saara e o vale do Nilo. E esta última região que será discutida aqui. A partir do Paleolítico Superior até a época dinástica,

toda a bacia do rio foi progressivamente ocupada por esses povos negroides. (DIOP, 2010, p. 01)

Para Diop, portanto, todas as raças descenderam da raça negra, fundadora na sua origem da civilização humana. Nesse sentido, até os gregos usufruíram de forma positiva da contribuição intelectual e cultural negra.

Essa perspectiva histórica será melhor problematizada pelos filósofos contemporâneos no final desse trabalho no que se refere a uma discussão pan-africanista da raça. O importante a ser considerado nessa abordagem é o fato de ter ocorrido uma série de resistências de intelectuais africanos, sobretudo de formação histórica no sentido de problematizar algumas concepções equivocadas e preconceituosas de cunho ocidental.

Ademais, outro grande estudioso das questões africanas, Ki-Zerbo (2010), corrobora também com a abordagem de Diop e acredita que, diferentemente do que o ocidente construiu como verdade, a África tem uma história e a mesma precisa ser reescrita, pois, segundo ele, é preciso reconstruir o cenário verdadeiro, necessita-se de forma urgente modificar o discurso para que o africano assuma sua consciência histórica em direção ao futuro da África. A história da África, segundo Ki-Zerbo,

[...] até o presente momento, ela foi mascarada, camuflada, desfigurada, mutilada. Pela “força das circunstâncias”, ou seja, pela ignorância e pelo interesse. Abatido por vários séculos de opressão, esse continente presenciou gerações de viajantes, de traficantes de escravos, de exploradores, de missionários, de procônsules, de sábios de todo tipo, que acabaram por fixar sua imagem no cenário da miséria, da barbárie, da irresponsabilidade e do caos. Essa imagem foi projetada e extrapolada ao infinito ao longo do tempo, passando a justificar tanto o presente quanto o futuro. (KI-ZERBO, 2010, XXXII)

## **2.2 Sobre a determinação espacial, temporal e racial da filosofia, e a possibilidade de outras epistemologias e gnosologias**

Sabe-se que os conceitos filosóficos não são universais, os conceitos são em certa medida contextuais, nascem em determinadas realidades e assumem significados diferentes, dependendo das suas especificidades locais. Significa afirmar que temos a total autonomia de sermos capazes de criar e ressignificar conceitos (MACHADO, 2014). Nesse sentido, os filósofos Deleuze e Guattari nos ajudam a entender profundamente essa reflexão ao considerarem a filosofia como *criação de conceitos*, quando afirmam que “simplesmente chegou a hora, para nós, de perguntar o que é a filosofia? Nunca havíamos deixado de fazê-lo, e já tínhamos a resposta que

não variou: a filosofia é a arte de formar, de inventar, de fabricar conceitos (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 09). Ora, segundo esses autores, o ato de criar o pensamento, uma criação que em grande medida tem origem contextual e temporalidade, deverá sempre ser chamada de filosofia. Nesse sentido, os conceitos em hipótese alguma são criados do nada.

O conceito é, portanto, ao mesmo tempo absoluto e relativo, relativo a seus próprios componentes, aos outros conceitos, ao plano a partir do qual se delimita, aos problemas que se supõe deva resolver, mas absoluto pela condensação que opera, pelo lugar que ocupa sobre o plano, pelas condições que impõe ao problema. É absoluto como todo, mas relativo enquanto fragmentário (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 32-33)

Por conseguinte, Deleuze e Guattari partem do pressuposto de que a dimensão reflexiva do pensar humano deve adentrar no movimento contínuo da criação conceitual que não cessa, está sempre em constante mudança e movimento. “Daí a produção de conceito ser uma consequência e a sua importância está no sentido que se dá a esse conceito, e não a ele em si. Re-significar!” (MACHADO, 2014, p. 5). Ademais, compreende-se, por meio dessa perspectiva, que a filosofia, afinal de contas, é uma resposta conceitual para os problemas colocados em qualquer época para uma dada sociedade (WIREDU<sup>2</sup>; GYEKYE, 1992).

Para Koselleck, os conceitos são assimétricos, ou seja, “atributos também criados, usados em uma direção e na direção contrárias são diferentes. São conceitos formulados para a manutenção de unidade de ação política e social. No texto abaixo ele esclarece melhor a questão.

Uma unidade de ação política e social só se constitui por meio de conceitos pelos quais ela se limita, excluindo outras, de modo a determinar a si mesma [...] No sentido empregado aqui, o conceito serve não apenas para indicar unidades de ação, mas também para caracterizá-los e criá-los. Não apenas indica, mas também constitui grupos políticos e sociais (KOSELLECK, 2006, p. 192).

Ora, a grande questão de fundo desse debate suscitado por Koselleck (2006) é a ideia de que os conceitos assimétricos são opostos e desiguais. Ou seja,

---

<sup>2</sup>Professor de filosofia na Universidade da Flórida do Sul. Ele nasceu em Gana e estudou na Universidade de Gana e em Oxford. Ele foi, por muitos anos, professor e chefe do departamento de filosofia na Universidade de Gana. Wiredu já foi professor visitante nas universidades de Ibadan (Nigéria), UCLA, Richmond, Carleton College, e Duke, e realizou parcerias com o Willson Center, Washington DC e The National Humanities Centers, North Carolina. Suas publicações incluem *Philosophy and An African Culture* (1980) (Filosofia e Uma Cultura Africana) e *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective* (1996) (Universais e Particulares Culturais: Uma Perspective Africana). (C.f *A Companion to African Philosophy*, 2004, XVIII, tradução nossa)

fundamentam-se no princípio da negação do *outro* e carregam a pretensão de universalidade.

A estrutura dos conceitos antitéticos não depende apenas das palavras com que os pares de conceitos se formam. As palavras podem mudar e, mesmo assim, a estrutura da argumentação assimétrica continuar a mesma (KOSELLECK, 2006, p. 196)

Essa perspectiva de Koselleck se assenta como uma lógica fundante daquilo que, de certa forma, tenho buscado entender em toda essa pesquisa, a saber, a compreensão de que os conceitos (ideias; epistemologias e, mais abrangentemente, gnosiológicas) foram historicamente inventados e construídos, em grande medida, nascidos no pensamento ocidental como consolidação de uma verdade superior em detrimento de uma não-verdade inferior que precisa ser combatida, esquecida, obliterada ou renegada, para que o pensamento eurocêntrico/etnocêntrico prevaleça como principal baluarte da filosofia em sua essência.

Ora, explicando melhor as bases que estruturam os pares antitéticos de conceitos, Koselleck afirma que

[...] a estrutura do primeiro par, helenos e bárbaros, sempre ressurge com diferentes denominações, que determinados elementos do segundo par, cristãos e pagãos, já estavam contidos no primeiro, mas com novos elementos, e por último que os conceitos antitéticos surgidos no campo conceitual da humanidade em geral trazem em si tanto elementos gregos quanto cristãos, porém sem que eles possam ser reduzidos. Porque nele ingressaram diferentes zonas de experiência histórica (KOSELLECK, 2006, p. 196)

Não é nada errôneo considerar que, possivelmente, os conceitos antitéticos de Civilização e Bárbarie, Razão e Selvageria, Branco e Negro, Europa e África, Feio e Belo, Humano e não-humano, Bom e Mau, Racional e Irracional, Moral e Imoral, Rico e Pobre, Santo e Satânico, Moderno e Tradicional, Cidade e Campo, Culto e Rude, e tantos outros, estejam ainda sendo a todo momento resignificados pela lógica que fundamenta que tudo o que é contrário é diferente e, por ser diferente, precisa ser excluído.

Nesse sentido, é relevante discutir sobre se dentro do campo da filosofia é possível haver outros tipos de análises filosóficas e com características específicas, diferentes daquelas classicamente estabelecidas, a partir de outros pensadores que cruzam tipos de fronteiras epistemológicas e gnosiológicas necessárias de serem pensadas nos dias atuais.

Se o ser africano há muito tempo foi considerado incapaz de produzir conhecimento pela fundamentação conceitual antitética abordada acima, considero ser dentro desse continente que novas formas de conhecimento filosófico poderão indicar também, de forma significativa, as bases necessárias em vista da construção da significação dos conceitos dentro de uma filosofia voltada para as questões mais pertinentes da nossa condição humana no mundo e da nossa vivência/convivência humana em sociedade.

Esse debate emerge de uma abordagem crítica, nas mesmas bases contidas na obra *Epistemologia do Sul*, ao exigir urgentemente outras formas de pensamento. A divisão epistemológica de mundo em linhas abissais desiguais só reafirma o que muito bem salientou Boaventura de Sousa Santos: “não há epistemologia neutra e as que reclamam sê-las são as menos neutras” (SANTOS, 2009, p. 7).

Ora, Santos, na obra *Epistemologia do Sul*, compreende formas abissais de pensamento por linhas cartográficas que demarcavam o Velho e o Novo Mundo na era colonial. Nesse sentido, essa cartografia de discurso subsiste estruturalmente no pensamento moderno ocidental. As mesmas formas se constituem nas relações políticas e culturais excludentes mantidas no sistema mundial contemporâneo. Ou seja, “o pensamento abissal moderno se destaca pela capacidade de produzir e radicalizar distinções” (SANTOS, 2009, p. 24). Eis, portanto, o que muito bem afirma Boaventura de Sousa Santos a esse respeito:

O pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal. Consiste num sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que estas últimas fundamentam as primeiras. As distinções invisíveis são estabelecidas por meio de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o ‘deste lado da linha’ e o ‘do outro lado da linha’. A divisão é tal que ‘o outro lado da linha’ desaparece como realidade, torna-se inexistente e é mesmo produzido como inexistente. Inexistência significa não existir sob qualquer modo de ser relevante ou compreensível. Tudo aquilo que é produzido como inexistente é excluído de forma radical porque permanece exterior ao universo que a própria concepção de inclusão considera como o ‘outro’. A característica fundamental do pensamento abissal é a impossibilidade da co-presença dos dois lados da linha. O universo ‘deste lado da linha’ só prevalece na medida em que esgota o campo da realidade relevante: para além da linha há apenas inexistência, invisibilidade e ausência não-dialética (SANTOS, 2009, p.23-24).

Esse epistemicídio que por anos legou o pensamento africano à invisibilidade nos faz entender a dimensão poderosa das intenções filosóficas ocidentais, outrora dominantes nos diversos campos do conhecimento. Forjou-se uma



ideia assentada na redução da alteridade em relação aos povos africanos e seus descendentes, colocando em total evidência a certeza racionalizada (criada) da sua incapacidade de pensar e, por sua vez, de produzir um campo filosófico sistemático e mesmo uma produção gnosiológica característica ou mesmo humana.

Kant, retomado sobretudo no item 2.4 desta dissertação, irá afirmar que “os negros da África não possuem, por natureza, nenhum sentimento que se eleve acima do ridículo” (KANT, 1993 Apud FOÉ, 2011, p. 61).

Um vídeo publicado no dia 21 de maio de 2015 pela *Casa do Saber* evoca a palestra do Professor Clóvis de Barros Filho intitulada: *A contra-história<sup>3</sup> da filosofia: pensadores esquecidos*. Em alguns de seus trechos encontramos reflexões significativas para iniciarmos o debate em torno do sentido do pensar filosófico. Segue parte da palestra do professor Clóvis de Barros Filho

Os vencedores definem a história, acabam decidindo entre os muitos relatos, entre infinitas narrativas sobre o que aconteceu, aquela que deve ser oficial. E assim, o jornalismo, de certa maneira, consagra um ponto de vista em detrimento de tantos outros. E a cada instante, assistimos uma luta pelo relato legítimo das coisas. As ocorrências, o mundo da vida, podem ser observadas de infinitas perspectivas e, portanto, podem ser objeto de infinitos relatos. Com a filosofia não é diferente. A verdade é que na História das ideias – algumas se consagraram como legítimas, como representantes de uma filosofia *chapa branca*, uma espinha dorsal do que é confiável e isso acaba se convertendo em objeto de exame, de concurso, de livros de história. Assim podemos imaginar uma história da filosofia que comece com Parmênides e Heráclito. Passe por Sócrates, Platão e Aristóteles. Por Agostinho e Tomás de Aquino. Chega em Descartes, depois Kant, Hegel, aí temos uma espinha dorsal do que é confiável. Conhecendo esses, já não fazemos feio. A verdade é que ao longo desses séculos, muita gente disse o contrário desses e não tiveram a mesma sorte. Tiveram seus textos queimados, mutilados, amputados. A verdade é que esses foram confinados a uma filosofia paralela, marginal, periférica e acabaram constituindo uma espécie de contra-história da filosofia [...] Ah, meus amigos, como é linda e lúcida a investigação da contra-história da filosofia. Só alarga perspectivas, aperfeiçoa repertórios e nos dá a certeza de que a pluralidade de pensamento, essa riqueza da complexidade da inventividade humana, nos enobrece mais do que nos confunde (BARROS FILHO, 2015).

---

<sup>3</sup>Termo cunhado pelo filósofo Michel Foucault e melhor sistematizado pelo francês Michel Onfray. Se Foucault entende contra-história como uma nova forma de escrever a história que, por meio da memória, revela que as leis enganam, que os reis se mascaram, que o poder ilude e que os historiadores mentem (FOUCAULT, 2010, p. 61), Michel Onfray, no entanto, o situa em torno da história das ideias no campo da filosofia. Nesse sentido, resgata os filósofos que foram colocados à margem da história da filosofia, ou seja, seu trabalho pretende questionar e colocar em evidência a verdade de que certas correntes historiográficas tendem por valorizar demasiadamente certos filósofos em detrimento de outros. O autor se debruça sobre a contribuição do pensamento de Leucipo, Demócrito, Antífon, Eudócio, Pródico, Diógenes de Sinope, Aristipo de Cirene, Epicuro, Lucrécio, Filodemo de Gádara, Diógenes de Enoanda e outros. Esse termo um tanto subversivo, assemelha-se também ao pensamento periférico cunhado por Devés-Valdés (2008), que tem problematizado teorias, e mesmo questionado a ordem social e epistemológica presente, desmistificando conceitos e práticas assentadas nas ideias hegemônicas ocidentais, bem como o prevalecimento de uma escrita histórica que muitas vezes silencia a existência de diversos sujeitos históricos.

Essa ideia de pensamento da periferia pode ser compreendida por meio da pesquisa de Devés-Valdés (2008), intitulada *O pensamento africano subsaariano: conexões e paralelos com o pensamento Latino-Americano e o Asiático (um esquema)*. Para este autor, o pensamento africano deve ser considerado na sua dimensão periférica, trata-se de descobrir uma parte da intelectualidade africana, asiática, latino-americana que se pensa em relação e em diferenciação ao centro. O pensamento periférico procura resolver o grande dilema “ser como o centro” *versus* “ser como nós mesmos”. (DEVÉS-VALDÉS, 2008, p. 12)

Devés-Valdés está convencido de que o centro continua pensando a partir de se seus próprios pressupostos, na intenção sacrificial de reduzir o outro a si mesmo. A base, portanto, da importância dessa condição periférica, segundo Devés-Valdés, insere-se na seguinte compreensão, quando afirma que

[...] busca descobrir as maneiras pelas quais o pensamento da África Sul-Saariana modulou os motivos periféricos, quer dizer, aqueles tópicos recorrentes nessas regiões, como, por exemplo, que os seres humanos da África não são inferiores aos do centro, que as contribuições culturais dessas regiões são de alto valor, que a África possui um passado esplendoroso, entre outros. Mas não somente isso, procura mostrar também aspectos do pensamento africano irredutíveis ao de outras regiões (DEVÉS-VALDÉS, 2008, p. 13).

Como poderá haver uma filosofia universalmente válida, absoluta e originária se o que verdadeiramente existe e há muito tempo existiu e continua em movimento, é nossa humana capacidade de fazer circular ideias com os seus mais diversos conceitos e significados?

Por conseguinte, esse trabalho também pretende levar adiante a sugestão de Devés-Valdés (2008), segundo a qual seria necessário considerar a “circulação de ideias”, as “redes de intelectuais” que possibilitaram o estudo e o fortalecimento da democracia através da circulação externa e interna de redes teosóficas, comunistas, pan-africanistas, de cientistas sociais, de filósofos, de estudiosos do desenvolvimento, de teólogos, historiadores, feministas que suscitem numerosos cruzamentos dos múltiplos ecossistemas intelectuais africanos, fazendo surgir outros tipos de pensamentos.

De fato, sabe-se que não é incomum que, na margem e dentro dos processos de exclusão, novas ideias surjam sendo capazes de revolucionar os rumos da humanidade. Pois, pensar filosoficamente talvez seja uma aventura, resultado das

diversas e múltiplas experiências humanas. É dentro dessa multiplicidade, fruto de uma história de lutas, dores e conquistas que o pensamento africano poderá contribuir de forma significativa para uma outra forma de pensar a vida, a partir da ideia de Devés-Valdés de eidodiversidade.

Machado, pensando de certa forma nessa mesma diversidade de pensamento, considera que não pode existir filosofia sem a troca de experiência, pois é na experiência da vida e suas múltiplas vivências que o pensamento se vincula às diversas realidades humanas. A saber, [...] “a interação do meio social em que vive com o todo. Ela é atitude, é acontecimento e por isso é estética” (MACHADO, 2014, p. 12).

O filósofo e teólogo brasileiro Leonardo Boff têm intuído com significativa maestria a compreensão de um pensamento ético em contraponto a uma racionalidade que não tem permitido pensar outros modos de existência. Segundo ele, o ponto de partida deve ser sempre o “sentimento do cuidado” para que as múltiplas experiências humanas sejam de fato valorizadas na *totalidade* do seu sentido. Ora, para ele, o cogito cartesiano, *penso, logo existo*, deveria ser reformulado pelo *sinto, logo existo*.

Daí se evidencia que o dado originário não é o logos, a razão e as estruturas de compreensão, mas o pathos, o sentimento, a capacidade de simpatia e empatia, a dedicação, o cuidado e a comunhão com o diferente. Tudo começa com o sentimento. É o sentimento que nos faz sensíveis ao que está à nossa volta, que nos faz desgostar. É o sentimento que nos une às coisas e nos envolve com as pessoas. É o sentimento que produz encantamento face à grandeza dos céus, suscita veneração diante da complexidade da Mãe-Terra e alimenta enternecimento face à fragilidade de um recém-nascido. (BOFF, 1999, s.p.)

Esse grande teórico da espiritualidade ecológica, portanto, parte do princípio que nos originamos do cuidado. Para tanto, precisamos renunciar à vontade de poder que reduz tudo a objetos, renunciar a tudo aquilo que favorece uma subjetividade humana da dominação, obcecada pela eficácia a qualquer custo. Passar de uma ditadura da racionalidade fria e abstrata para dar lugar ao cuidado, princípio que unifica, e dar sentido a existência de tudo o que existe. (BOFF, 1999).

Ora, a crítica ao pensamento ocidental deve ser considerada dentro desse debate de se encontrar outras formas de se pensar nossa condição humana e histórica. É dentro dessa reflexão crítica ao pensamento ocidental que a filosofia africana ganha sentido, fazendo surgir uma série de intelectuais preocupados com os

rumos da África em particular, e da humanidade em geral, ou, como poderia sugerir A. Mbembe, da humanidade que se vê através da África.

Essa reflexão, entretanto, nos remete inicialmente aos pressupostos que fundamentam o legado da tradição filosófica clássica, ocidentalizada, que contribuiu para a compreensão da história e do pensamento humano. Porém, em hipótese alguma, precisam ser consideradas absolutos, ou até mesmo a única e suprema via para se entender quem somos e os grandes dilemas da humanidade, sobretudo se pensarmos que cada cultura e contexto histórico carregam em si os seus próprios problemas filosóficos e conceitos a eles inerentes. Por conseguinte, uma única “cultura” não deve se achar responsável por criar um sistema de pensamento universal de cunho dominante. Ora, Machado nos faz entender sabiamente que se faz filosofia fazendo, para tanto, “o filosofar não deve estar preso às normas, conceitos e regras, pois tudo é movimento, assim a filosofia também é, é desterritorializada, e não necessita de “donos” (MACHADO, 2014, p. 5).

Perguntamo-nos, portanto: que tipo de atividade intelectual poderia ser chamada de filosofia? Ou melhor, quem deverá ter autoridade sobre a capacidade reflexiva humana para obter o estatuto final de uma obra filosófica? É possível pensar em uma filosofia africana?

Para Appiah<sup>4</sup> (1997, p. 131), “Filosofia é um rótulo de maior *status* no humanismo ocidental”. Porém, se a filosofia é essencialmente uma atividade reflexiva, filosofar, como muito bem afirma Omoregbe<sup>5</sup> (2002), é, antes de tudo, refletir sobre a experiência humana para responder algumas questões fundamentais a seu respeito.

Assemelhando-se ao argumento de Omoregbe, o filósofo Appiah muito bem advoga: “Naturalmente, é possível não haver em todas as sociedades pessoas

---

<sup>4</sup>Kwame Anthony Appiah é um filósofo e escritor anglo-ganês, nasceu em 1954 na Inglaterra. Filho de uma aristocrata inglesa e de um africano ashanti, de Gana. Viveu grande parte da sua infância e juventude em Kumasi, capital do povo de seu pai. Esse filósofo, portanto, foi criado em duas realidades bem distintas: a europeia e a africana. Têm inúmeros parentes em diversas localidades, com culturas específicas, reunindo diversas línguas e, conseqüentemente, variadas tradições religiosas. Um dos seus mais significativos trabalhos acadêmicos chama-se: *Na casa de meu Pai: a África na Filosofia da Cultura*. Nessa obra, propõe uma reflexão aguçada e questionadora, em torno da grande questão: o que significa África e ser africano? Para tanto, aborda os problemas das identidades raciais, étnicas, pan-africanas que se constituíram, sobretudo, ao longo do período colonial e pós-colonial, tentando mostrar em sua análise os perigos de se partir da mesma perspectiva de alguns intelectuais formados com as ideias do Novo Mundo, na defesa incondicional de uma identidade africana. Lança ainda um olhar crítico sobre a chamada etnofilosofia.

<sup>5</sup> É um filósofo e professor nigeriano. Foi educado na Pontifícia Universidade Gregoriana, em Roma, Pontifícia Universidade Lateralense, de Roma, e Universidade Católica de Louvain, Bélgica. Possui três graus de doutorado em Filosofia, Teologia e Estudos Religiosos, respectivamente. É autor de mais de vinte livros e vários artigos nessas áreas. Tornou-se professor titular em 1992.

que realizem uma investigação conceitual, crítica, sistemática, mas, pelo menos, em toda cultura há trabalho a ser feito por um filósofo, se aparecer algum” (APPIAH, 1997, p. 129). Pensar, portanto, nessa perspectiva, é levar em consideração a condição humana e o amor pelo saber (se esse for, de fato, o estatuto da filosofia). O pensar filosoficamente pode nascer em qualquer pensamento humano, pois independe do espaço geográfico em que este filósofo estiver inserido, de suas relações e cosmovisão. Com efeito, o filósofo Omoregbe de forma sábia argumentou

O mundo ocidental tem sido beneficiado desde que a escrita surgiu na antiguidade e tornou possível preservar substancialmente as reflexões desses filósofos. Com efeito, podemos falar a respeito de Sócrates, Platão, Aristóteles, Kant, Hegel etc. Mas, quem pode dizer que outras civilizações não tinham seus próprios filósofos? Quem pode dizer que homens de outras civilizações não pensam, não refletem sobre questões básicas sobre a condição humana e o universo? Homens do mundo ocidental não são os únicos abençoados com racionalidade, com inteligência, com pensamento e com instinto de curiosidade. Todos esses elementos são característicos da natureza humana e são encontrados em todos os povos do planeta. Todas as civilizações e todos os povos têm os seus próprios filósofos – seu próprio Sócrates, seu próprio Platão, seu próprio Descartes, seu próprio Hegel, etc. A África não pode ser uma exceção. Infelizmente, devido à ausência de registros escritos nos últimos tempos, as reflexões filosóficas de pensadores africanos não têm sido preservadas efetivamente (OMOREGBE, 2002, p. 23).

Obviamente, é impossível falar em filosofia se não se levar em consideração a formação do pensar. No seu sentido mais profundo, a filosofia, como afirma Soares (2005, p. 91), “sempre se preocupará em tentar buscar os porquês ou responder a um problema”. A filosofia tornaria incomuns e significativas as situações que na vida cotidiana são corriqueiras e monótonas. É uma noção que aproxima a filosofia da sua primeira noção, de seu significado etimológico: *amor à sabedoria*.

A filosofia deve ser entendida também como método, problema, análise rigorosa do pensamento e da dimensão humana. A cada conclusão, no exercício filosófico, corresponde uma nova dúvida e a cada dúvida, um problema. Refletir filosoficamente é refletir extensa e intensamente a realidade. Ora, nesse sentido Chauí (1986) considera que filosofar é dizer o que as pessoas já sabem, com a diferença de localizar as questões em lugares que elas não suspeitariam. Filosofar, portanto, é deslocar a questão, tornar incomum a abordagem ao objeto, é ver onde ninguém está enxergando. É filósofo aquele que pensa aquilo que o resto da humanidade vive.

O que isto quererá dizer? Quer dizer que o mais interessante para nós é a atividade de filosofar, ou seja, a procura (ou amor pela busca) desse saber que implica uma certa clareza metodológica e uma certa constância no fazer

filosófico, do que propriamente a chegada a um saber acabado. (CASTIANO<sup>6</sup>, 2010, p. 66).

Discutir sobre o estatuto e legitimidade da Filosofia não é tão simples assim. Considere-se um texto um tanto emblemático escrito por Heidegger, intitulado *O que é isto - a Filosofia?* Resultado de uma conferência pronunciada em agosto de 1955, nele está expresso que a filosofia não é apenas algo que pertence ao âmbito da racionalidade, mas que é a própria guarda da *ratio*. E acrescenta: “Onde e por quem foi decidido o que é a razão? [...] A língua grega, e somente ela, é logos [...] A philosophia determina também a linha mestra de nossa história ocidental-europeia”. (HEIDEGGER, sd). Ora, é do nosso conhecimento que por muito tempo se forjou um discurso, sobretudo durante os processos de colonização e imperialismo, com o aval dos argumentos filosóficos, de que somente os seres humanos do Ocidente eram, por natureza, a única e autêntica personificação da famosa afirmação aristotélica o homem é um animal racional (RAMOSE<sup>7</sup>, 2011).

Naquilo que podemos chamar de longa história das ideias, vários filósofos construíram sistemas de pensamento que se tornariam significativos na história do mundo ocidental. Filósofos como Kant, Hegel, Marx, Heidegger e outros, são alguns deles. Mas, muitos desses filósofos, com destaque a Hegel, algumas vezes emitiram em seus argumentos algumas ideias preconceituosas em relação ao outro. Foram filósofos do seu tempo, um tempo de um imaginário que ainda perdura como longa duração (OLIVA, 2003). Voltaremos a esse debate no subtítulo seguinte.

Ademais, pode-se afirmar que “o debate em torno da existência da filosofia africana é, fundamentalmente, um questionamento acerca do estatuto ontológico de seres humanos dos africanos” (RAMOSE, 2011, p. 8). De fato, o fundamento da questão pertence a uma dimensão da autoridade, a saber, de quem está apto e legitimado para definir o conteúdo e o significado da filosofia.

---

<sup>6</sup>José P. Castiano é de Moçambique. Professor associado de Filosofia da Educação da Universidade Pedagógica de Moçambique. Tem publicado diversos livros e artigos em revistas internacionais, além de ter se interessado pelo debate em torno da filosofia Africana com sua obra: *(Referenciais da Filosofia Africana: em busca da intersubjetivação)*.

<sup>7</sup>Mogobe B. Ramose é um filósofo sul-africano. Professor de Filosofia na Universidade da África do Sul (UNISA), Pretória. Sua área de pesquisa é a filosofia, ciência política e relações internacionais. Um foco de seu trabalho é o Ubuntu, o conceito africano em que a filosofia, ontologia e ética são combinados. Ele deriva seus pontos de vista sobre as reparações a serem pagas por crimes cometidos durante o colonialismo a partir das concepções de justiça ubuntu. Em sua opinião, o entendimento africano ubuntu da justiça como o equilíbrio ea harmonia exige a restauração da justiça, invertendo as consequências desumanas da conquista colonial e pela eliminação do racismo.

Esta lógica da exclusão foi experimentada historicamente, como o foi para nós, na cristianização e colonização dos outros povos do mundo. O significado filosófico desses eventos históricos é a afirmação de que uma perspectiva particularista pode reivindicar o direito de se impor como a primeira e única experiência, conhecimento e verdade de se encaixam e que se tornam válidos para todos os outros seres humanos independentemente de suas condições existenciais (RAMOSE, 2011, p. 11).

Contudo, a filosofia, como afirma Boaventura de Sousa Santos (2009), sempre esteve assentada em uma epistemologia da dominação. Essa dominação, entretanto, só foi possível por “intermédio da intervenção política; econômica e militar do colonialismo e do capitalismo moderno que se impuseram aos povos e culturas não-ocidentais e não-cristãs” (SANTOS, 2009, p. 10). Segundo ele, todas as formas de conhecimento ocidentalizado carregam em si uma pretensão de universalidade.

É mediante essa pretensão de universalidade que o conceito de raça foi racionalizado na perspectiva filosófica de alguns intelectuais europeus, que são de suma importância para o sistema de pensamento humano atualmente reconhecido, e para a história das ideias e da formação do agir e viver em sociedade. Uma perspectiva teórica da “diferença” e redução do outro ao mesmo que ainda perdura.

Ora, como argumenta Robert Young (2005, p. 109-110), as ideias das ciências são culturalmente determinadas, “um racismo implícito subjaz às noções ocidentais de cultura. Ele é velado, mas difundido. As artes e as ciências foram fortemente determinadas por ideias sobre raça.”. Dessa forma, “a teoria racial não pode ser reduzida a um intervalo embaraçoso do conhecimento ocidental – o cientificismo biológico. A história da cultura [da filosofia] mostra que o racismo ocidental não é um simples episódio aberrante e discreto, facilmente extirpável” Nesse sentido, “o esquecimento da cumplicidade entre racismo e cultura [inclusa a filosofia] foi um processo pelo qual a cultura apaga a cena da sua própria produção”.

### **2.3 Raça, Humanidade e Filosofia Ocidental**

Sabemos que as bases nas quais a tradição acadêmica até a contemporaneidade se encontra fundada frequentemente não respeitou a pluralidade de pensamento e a complexidade humanas. De fato, na história das ideias – algumas se consagraram como legítimas, a carta magna da confiabilidade, como muito bem afirmou Barros Filho (2015). Obviamente, cada sociedade tem seu regime estabelecido de verdade, a saber, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os

enunciados verdadeiros dos falsos. Um regime de verdade movido por seleção, escolhas e intenções epistemológicas no campo do saber. (FOUCAULT, 1981)

Em hipótese alguma existe ingenuidade nos discursos. O saber é poder, ou seja, “o poder produz saber [...], não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder” (FOUCAULT, 2010, p. 30). Relações de um saber/poder também presente no pensamento de Boaventura de Sousa Santos (2009).

Eis uma passagem de uma das obras de Foucault, *Arqueologia do Saber*, em que aborda com maior detalhe essa relação de poder proveniente do saber e do discurso.

Um saber é aquilo de que podemos falar em uma prática discursiva que se encontra assim especificada: o domínio constituído pelos diferentes objetos que irão adquirir ou não um status científico; [...] um saber é, também, o espaço em que o sujeito pode tomar posição para falar dos objetos de que se ocupa em seu discurso; [...] um saber é também o campo de coordenação e de subordinação dos enunciados em que os conceitos aparecem, se definem, se aplicam e se transformam; [...] finalmente, um saber se define por possibilidades de utilização e de apropriação oferecidas pelo discurso (FOUCAULT, 2013, p.220).

Ademais, o filósofo Mudimbe<sup>8</sup> tem plena razão ao afirmar que “os discursos não só têm origens sócio-históricas, mas também dependem de contextos epistemológicos [...] Houve um lugar epistemológico de invenção de uma África” (MUDIMBE, 1988, p. 2). Epistemologia entendida aqui como toda “noção ou ideia, refletida ou não, sobre as condições do que conta como conhecimento válido [...] Não há, pois, conhecimento sem prática e atores sociais” (SANTOS; MENESES, 2009, p. 9). Significa dizer que toda e qualquer forma de epistemologia carrega em si suas intenções e ideologias como forma de dominação e controle sobre os indivíduos e suas coletividades.

Em outros termos, como acentua Hernandez, o “saber ocidental construiu uma nova consciência planetária constituída por visões de mundo, autoimagens e estereótipos que compoem um olhar imperial sobre o universo” (HERNANDEZ, 2008, p.17-18). Ou seja, “trata-se de uma perspectiva cognitiva [...] que naturaliza a

---

<sup>8</sup> Filósofo que nasceu no Congo Belga - atual República Democrática do Congo. É autor de poemas, romances, bem como livros e artigos sobre a cultura africana e história intelectual. Atualmente é professor emérito no Programa de Literatura na Universidade de Duke (Estados Unidos). O seu trabalho tem tido um grande impacto em muitas disciplinas, incluindo Filosofia, Sociologia, Antropologia, Linguística, Literatura e História.



experiência dos indivíduos neste padrão de poder” (QUIJANO<sup>9</sup>, 2009, p. 75) e que continua a dividir o mundo em duas linhas abissais dos humanos e sub-humanos (SANTOS; MENESES, 2009).

Por conseguinte, entrar nesse debate epistemológico da possibilidade de se pensar uma filosofia africana, com outras formas de abordagens, com outros problemas a discutir, é levar em consideração uma série de autoimagens e representações negativas criadas pela epistemologia dominante em relação aos povos africanos, que o pensamento africano, por sua vez, tenta desconstruir. Tais como

O branco é símbolo da divindade ou de Deus. O negro é o símbolo do espírito do mal e do demônio. O branco é o símbolo da luz... O negro é o símbolo das trevas, e as trevas exprimem simbolicamente o mal. O branco é o emblema da harmonia. O negro, o emblema do caos. O branco significa a beleza suprema. O negro, a feiúra. O branco significa a perfeição. O negro, significa o vício. O branco é o símbolo da inocência. O negro, da culpabilidade, do pecado ou da degradação moral. O branco, cor sublime, indica a felicidade. O negro, cor nefasta, indica a tristeza. O combate do bem contra o mal é indicado simbolicamente pela oposição do negro colocado perto do branco. (COHEN, 1980 Apud SANTOS, 2002, p. 279)

Essa tentativa de auto-consciência e auto-afirmação de um pensamento crítico às construções pejorativas do Ocidente não é um culto à vitimização pelos processos que, posteriormente, caracterizaram a colonização, pelo contrário, hoje outras abordagens já são concebidas. Contudo, devem-se afirmar categoricamente os fundamentos dos discursos de invenção de África e do Negro fazendo uma síntese crítica da questão complexa sobre o conhecimento e o poder do Ocidente que, ao longo da história, oficializam seu pensamento como absolutos (RAMOSE, 2011, HERNANDES, 2008; MUDIMBE, 1988).

Nesse sentido, o trabalho de Moore (1993) também nos ajuda a entender que a África como objeto de análise tem mudado as formas de pensamento, dentro do campo do desenvolvimento teórico. Dentro dessa perspectiva, a África não tem sido somente um campo crescente para um resultado profícuo dos estudos culturais e sociais não-Europeus, mas também, de modo crescente, como um local para o estudo de diversas transformações.

---

<sup>9</sup> Aníbal Quijano é um importantíssimo sociólogo e teórico político do Peru. Atualmente é diretor do Departamento da América Latina e da colonialidade do poder da Universidade Ricardo Palma em Lima. Tem se dedicado a docência na área de sociologia na Universidade de Binghamton, Nova York (Estados Unidos).

Certamente, a construção da epistemologia ocidental tem mascarado uma superioridade que marca o eurocentrismo e o etnocentrismo. É esse sistema de pensamento que, a todo o momento, renasce constantemente e torna-se base fundante da central hegemonia do pensamento filosófico defensor do *universalismo*, do homem como centro do conhecimento racional e moral, sobretudo cunhado no século XIX pela corrente idealista por acreditar que toda realidade objetiva seria produto do espírito humano, sendo o negro, o aborígine e outros povos subalternos não participantes dessa humanidade declarada.

Nessa vertente epistemológica, o homem europeu e branco se apresenta como superior, um ser universal. É essa leitura que permite a Edward Said considerar que o Ocidente inventa o Oriente e, lançando mão deste discurso, projeta sobre ele suas próprias questões. (SAID, 1995)

No século XIX, os povos africanos costumavam ser vistos como estando num estado de seres sem história. O filósofo alemão Friedrich Hegel (1770-1831) na primeira metade do século XIX declara a inexistência da História em África subsaariana, ou de sua insignificância para a humanidade (OLIVA, 2003). África, aqui, é condenada ao esquecimento e à inferioridade.

Esse filósofo da totalidade, em vista do devir histórico foi capaz de elaborar todo um sistema de pensamento que tem na razão o sentido fundante da história e do progresso humano, base do pensamento iluminista moderno. Segundo o autor, a razão governa mundo, nesse sentido, compreende que a história universal é também um processo racional. (HEGEL, 1998) Contudo, Hegel

[...] traz em suas teses as características marcantes da história cristã, concebendo o desenvolvimento histórico como um plano divino e da história progressista, fundamentada no Esclarecimento e na noção de progresso característica do período moderno (PRADO, 2010, p. 100).

A filosofia da história hegeliana, portanto, parte do princípio de que o mundo e toda a realidade que a cerca é governada pela razão histórica. O filósofo, partindo desse pressuposto, deve-se deixar governar pela razão no sentido de encontrar sentido histórico nos acontecimentos. Escreve, em 1815, Hegel (1995, p. 17): “o estudo da história universal resultou e deve resultar em que nela tudo aconteceu racionalmente, que ela foi a marcha racional e necessária do espírito universal”.

As grandes civilizações representam estágios necessários que o espírito precisou ultrapassar para o homem adquirir a consciência de que é livre e transformar essa consciência, ainda subjetiva, em realidade. [...] A história

universal aparece para Hegel, como o processo no qual o espírito que abandona a si mesmo, se reconhece e se desenvolve no tempo e no espaço, retornando a si mesmo. A liberdade em si mesma, enquanto substância do espírito é a única finalidade da história racionalmente ordenada. [...] As realizações da história universal convergiram para esse objetivo final, para o autorreconhecimento do espírito (PRADO, 2010, p. 103-104).

Sabe-se que o conceito de Estado recebe na filosofia hegeliana uma importância singular. Sem possibilidades de maiores análises sobre essa questão, faz-se importante apenas ressaltar o agir humano guiado pelo espírito racional, a partir da prática da liberdade e da vontade, ocorre dentro do Estado.

Todavia, é somente por intermédio do Estado que a liberdade se materializa enquanto ação. Só se pode entender a compreensão negativa de Hegel em relação aos povos africanos se se levar em consideração os pressupostos elencados acima, pois está muito claro para ele que só fazem parte da história universal os povos que constituíram um Estado, europeicamente definido. Por conseguinte, se os povos não têm Estado, não tem História, e não devem fazer parte da História universal, pelo simples fato de serem pré-históricos e, por isso, não conseguem despertar nenhum interesse à filosofia da história (PRADO, 2010).

Partindo dessas considerações, segundo Bellucci (2010), em *O Estado na África*, é muito problemática e cheia de preconceitos essa reflexão sobre se existe ou não um Estado propriamente dito nos países africanos, pois o modelo de concepção de Estado é sempre ocidental. Nesse sentido, acrescenta que

Quando se indaga acerca da tradição no Estado moderno africano, é muito comum referir-se à poligamia, à excisão feminina, às redes de solidariedade, às hierarquias e obrigações sociais, ao peso dos ancestrais, às obrigações dos mais jovens, aos ritos e cultos das religiões pagãs, aos usos e costumes regionais e étnicos, bem como à forma como os africanos se relacionam em suas economias domésticas com o poder (BALLUCCI, 2010, p. 10).

Ora, se o modelo é ocidental em vista da realização absoluta de todas as possibilidades humanas, se o fim é a perfeição futura do Estado que só pode ser compreendido pela existência de um homem moral, racional, livre, que priorize o progresso em vista de uma Humanidade Universal, o seu *oposto* não pode ser considerado dentro desse arquétipo absoluto, pois a forma peculiar do africano se ver a si mesmo e de construir suas próprias formas de organização social e política são peculiares a sua estrutura de sociedade.

Segundo Ballucci, classificam-se, geralmente, o Estado africano em 5 períodos

[...] i) tradicional (ou pré-colonial, até o século XIX); ii) colonial de exploração (de fins do século XIX até a Segunda Guerra); iii) colonial de valorização (da Segunda Guerra ao início dos anos 1960); iv) independente desenvolvimentista (até os anos 1980); e v) Estado neoliberal (dos anos 1980 aos dias atuais) – ajuda a compreender as mudanças que promoveram, em cada um destes momentos, seus tipos de governos, de instituições, de políticas econômicas, sociais e culturais específicas, conferindo-lhes uma “cara” própria em cada tempo, à luz das pressões internas e externas, modernas e tradicionais. (BALLUCCI, 2010, p. 13-14)

O autor em questão considera que os Estados pré-coloniais africanos, diferentemente do que se costuma pensar, eram estruturas dinâmicas e em constante transformação. Essas organizações administrativas “garantiam a unidade, a ordem e a defesa dos territórios que conquistavam, e, ao se instalarem com os órgãos administrativos, judiciários e militares, desorganizavam a organização social anterior”. Eram sociedades que “conheciam a divisão social, tinham aristocratas, religiosos e homens do campo, livres e escravos, e, ainda, diversas castas fechadas por proibições, como as de ferreiros, músicos e escultores”. (idem).

Portanto, o fato de a África segundo Hegel não ter história e, conseqüentemente, Estado, foi uma construção epistemológica inventada pelo modelo conceitual dominante em seu pensamento.

Segue algumas nuances de algumas argumentações estabelecidas pelo filósofo que precisam ser brevemente aqui colocadas. Segundo Hegel, o africano não tinha história, sobretudo pela centralidade da naturalização em seu modo de vida e pela ausência do progresso. Em outros termos: aproximando por analogia o desconhecido ao conhecido considera-se que a África não tem povo, não tem Nação nem Estado; não tem passado, logo, não tem história (HEGEL, 1995). Nesse sentido, Hegel na parte introdutória da obra, no que se refere ao fundamento geográfico da história universal, assim postula:

A principal característica dos negros é que sua consciência não atingiu a intuição de qualquer objetividade fixa, como Deus, como leis, pelas quais o homem se encontraria com sua própria vontade, e onde ele teria uma ideia geral de sua essência. [...] O negro representa, como já foi dito, o homem natural, selvagem e indomável. Devemos nos livrar de toda reverência, de toda moralidade e de tudo o que chamamos de sentimento, para realmente compreendê-lo. Neles, nada evoca a ideia de caráter humano. [...] Entre os negros, os sentimentos morais são totalmente fracos – ou, para ser mais exato inexistente [...]. Com isso, deixamos a África. Não vamos abordá-la posteriormente, pois ela não faz parte da história mundial; não tem nenhum movimento ou desenvolvimento para mostrar (HEGEL, 1995, p. 84-88).

As conclusões do filósofo alemão estão fortemente marcadas por um discurso de dominação europeia, que tem na razão e no progresso iluminista seu baluarte absoluto. A África, segundo o autor, é a “terra-criança que fica além da luz da história autoconsciente, encoberta pelo manto da noite” (HEGEL, 1998, p. 82-83). Lança-la à luz da noite implicar não observar feitos e conquistas no desenrolar do tempo em África; o continente é, portanto, invisível dentro dos parâmetros da história universal dos povos. A representação do manto da noite também expressa uma obscuridade infantil e sem sentido histórico.

Outra representação negativa dos negros expressa no discurso do texto *Fundamento Geográfico da História Universal* versa sobre o seguinte argumento de Hegel: “de todos esses diferentes fatos mencionados, sobressai à natureza indomável que distingue o caráter dos negros. Desse Estado nada se desenvolve e nele nada se forma – e, como hoje percebemos, os negros sempre foram assim” (HEGEL, 1998, p. 88).

As ideias de Hegel, portanto, assemelham-se às perspectivas de Rousseau, pois na sua obra, *Do Contrato Social*, pensa na passagem da liberdade natural para a liberdade civil e tem o conceito da vontade geral como pressuposto fundamental de análise da prática da liberdade, movimento do devir histórico do qual a África não pode fazer parte.

Ora, foi no projeto iluminista, sobretudo com os filósofos Voltaire, Montesquieu, Kant e Hegel, que a crença ideológica do sujeito racional se tornou a base capaz de dar conta de toda realidade. Todavia, sabe-se que as ideias iluministas não estavam vinculadas aos anseios das massas populares da Europa do século XVIII.

Ora, a grande massa viva e genuína da cultura evoluída da Europa do século XVIII, adeptos da vertente iluminista de progresso civilizatório da humanidade universal, eram provenientes da grande e média burguesia europeia, a saber, das camadas consideradas portadoras da intelectualidade de países como Inglaterra, Rússia, Itália, França, Portugal, Prússia. (REALE; ANTISERI, 2005). O plano iluminista era muito claro

Entretanto, eles se consideravam mestres de sabedoria para todos, conselheiros dos monarcas, guias naturais da classe média emergente. É compreensível, portanto, que tenham enfatizado a divulgação de suas opiniões para torná-las eficazes. E os meios usados para acelerar a circulação das ideias iluministas foram: a) as Academias; b) a Maçonaria; c)

os salões; d) a Enciclopédia; e) as cartas; f) os ensaios; g) os jornais diários e os periódicos (REALE; ANTISERI, 2005, p. 227).

O iluminismo decretou a inferioridade dos negros para legitimar a servidão. (FOÉ, 2011, p. 62). Sabe-se que Voltaire (1694-1778), filósofo francês, por exemplo, tenta explicar a inferioridade dos negros no seu livro *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* enfatizando categoricamente sua inferioridade física que resultaria em uma falta de inteligência. Segundo Foé (2011), Voltaire, nessa obra, descreve o negro com um nariz chato, os olhos bem arredondados, os lábios sempre grossos, os cabelos em forma de lã. Chega até a afirmar “que os africanos não são capazes de concentrar a atenção; eles são incapazes de calcular. Enfim, esta raça não parece criada para suportar nem os benefícios nem os abusos da filosofia da Europa” (VOLTAIRE Apud FOÉ, 2011, p. 62).

Essas afirmações, para Foé, são reflexos de uma mentalidade iluminista que relaciona as características físicas, as qualidades morais e intelectuais dos indivíduos, a saber, que “o preconceito comum era que a beleza física condiciona a boa qualidade da mente” (FOÉ, 2011, p. 62).

O filósofo Montesquieu (1689-1755) na sua obra-prima *O espírito das leis* (1748) no capítulo V, em que se refere à *escravidão dos negros* tenta justificar essa prática a partir das vantagens que se poderia adquirir com essa dominação.

Se eu tivesse que defender o direito que tivemos de tomar escravos os negros, eis o que eu diria: Tendo os povos da Europa exteinvnado os da América, tiveram que escravizar os da África para utilizá-los para abrir tantas terras. O açúcar seria muito caro se não fizéssemos que escravos cultivassem a planta que o produz. Aqueles de que se trata são pretos dos pés à cabeça; e têm o nariz tão achatado que é quase impossível ter pena deles. Não nos podemos convencer que Deus, que é um ser muito sábio, tenha posto uma alma; principalmente uma alma boa, num corpo todo preto (MONTESQUIEU, 2001, p. 115-116).

Afirmar a impossibilidade de haver uma alma boa em um corpo preto é a expressão máxima de uma premissa que chegou até mesmo a ser justificada pelos princípios religiosos que sustentavam a fé dos cristãos. A sabedoria de Deus para a compreensão de Montesquieu não poderia permitir que o “preto” fosse igual na humanidade dos brancos europeus. Segundo ele “é impossível que suponhamos que estas pessoas sejam homens; porque, se supuséssemos que eles fossem homens, começaríamos a crer que nós mesmos não somos cristãos” (MONTESQUIEU, 2001, p.116). Por conseguinte, o filósofo continua enfatizando que uma prova de que os

negros não têm senso comum é que costumam valorizar mais o colar de vidro do que o ouro, diferentemente das nações policiadas que sabem dar ao ouro a valorização devida pela sua importância.

No sentido de discutir a respeito da existência e origem do direito a escravidão, Montesquieu considera que

[...] eis outra origem do direito de escravidão, e até mesmo desta escravidão cruel que se vê entre os homens. Existem países onde o calor debilita o corpo e enfraquece tanto a coragem, que os homens só são levados a um dever penoso pelo medo dos castigos: assim, ali a escravidão choca menos à razão; e como o senhor é tão covarde em relação a seu príncipe quanto o é seu escravo em relação a ele, a escravidão civil é também acompanhada da escravidão política. [...] foram encontrados homens preguiçosos: porque estes homens eram preguiçosos, foram submetidos à escravidão (MONTESQUIEU, 2001, p. 117).

Contudo, essa é uma estrutura mental de pensamento firmada na autonomia do sujeito homem branco, racional, ocidental, “que colonizou o resto do mundo [...] a partir do seio da modernidade e da racionalidade” (QUIJANO, 2009, p. 75). Em torno do projeto iluminista o filósofo Achille Mbembe<sup>10</sup>, sabiamente argumentou

[...] para o pensamento iluminista, a humanidade se define pela posse de uma identidade genérica que é universal em sua essência, e da qual derivam direitos e valores que podem ser partilhados por todos. Uma natureza comum une todos os seres humanos. Ela é idêntica em cada um deles, porque a razão está em seu centro (MBEMBE, 2001, p. 177).

Percebe-se, assim, que essa vertente se legitima a si própria em detrimento do *outro*, o que muito bem advertiu Boaventura de Sousa Santos ao dizer que “a negação de uma parte da humanidade é sacrificial, na medida em que constitui a condição para a outra parte da humanidade se afirmar enquanto universal” (SANTOS, 2009, p. 31). Esta visão, em certa medida, também foi formulada pelo filósofo lituano Emanuel Lévinas (1988) ao considerar que a filosofia ocidental sempre foi uma redução do Outro ao Mesmo. Uma mesmidade que se configura na categoria do Universal como o um e o mesmo de cunho eurocêntrico. Sua perspectiva da alteridade torna-se uma ferramenta importante para pensar de forma crítica o sistema de pensamento hegemônico racionalizado. Pois, a preocupação de Lévinas é identificar

---

<sup>10</sup> Achille Mbembe nasceu em Camarões no ano de 1957. Professor de História e Política da Universidade Witswatervand de Joanesburgo. Hoje é considerado um dos mais importantes pensadores que tem discutido questões pós-coloniais e descoloniais.

os elementos que mais contribuíram para a negação da alteridade, além de construir uma ética contemporânea, a partir de uma série de críticas que fez a sociedade individualista e ao "egoísmo" da ontologia.

O filósofo Mbembe (2001) também advoga em seu pensamento que o humano, sobretudo o africano, dentro dessa perspectiva universalista, é todo aquele que está inserido nesse paradigma essencialista e idêntico ao próprio sujeito ocidental. Ou seja, essa e tantas outras teorias tornaram-se a base para os processos de dominação e colonização da população africana, ameríndia e mesmo asiática, considerada nessa perspectiva como bárbara, nativa, sem capacidade racional de se autogovernar.

Consolidou-se assim, juntamente com essa ideia, um dos núcleos principais da colonialidade e modernidade eurocêntrica: uma concepção de humanidade segundo a qual a população do mundo se diferenciava em inferiores e superiores, irracionais e racionais, primitivos e civilizados, tradicionais e modernos (QUIJANO, 2009, p. 75).

Essa é uma construção de um sistema de pensamento que gera representações negativas sobre a alteridade; movido por uma forma racionalizada de pensar a diferença por meio de hierarquias que, ao longo do tempo histórico, foram capazes de gerar todas as formas de dominação com as suas diversas especificidades.

O filósofo Kant, possivelmente, dentro do seu período histórico, tenha contribuído no período moderno, para sustentar uma certa perspectiva que continuava a conceber o "outro" como diferente e portador de uma raça inferior. A questão central, talvez, não esteja assentada na afirmação categórica se Kant foi ou não racista, mas na premissa de que seu pensamento impregnado por um discurso do seu tempo, ainda hoje permanece vivo em nossa mentalidade e imaginário, por meio de práticas que são a cada dia resignificadas como redução da alteridade, que se tornaram a base das teorias raciais que se fortaleceram sobretudo a partir do século XIX.

#### **2.4 Raça, Cultura e História em Kant e suas reverberações na teoria racial**

Chegando a este ponto, uma reflexão poderia ser feita: ainda será possível, a partir de uma interrogação ética acreditar na construção positiva do africano (a) a partir de outros pressupostos conceituais, nas bases do respeito ao humano e ao



princípio da alteridade? Essas questões ainda são significativas na busca pela ressignificação de quem verdadeiramente é o sujeito africano e de quem somos nós simultaneamente.

Ora, como identificamos os outros? E de que forma identificamos a nós mesmos? Sejam eles, ou sejamos nós, para Oliva, por conseguinte, falamos sobre os critérios de descrição, atribuição, reconhecimento ou negação de uma ou várias identidades” (OLIVA, 2003).

Se o idêntico é o pressuposto fundamental para pensar a “diferença”, dentro desse véis analítico a categoria da diferença sempre será concebida de forma negativa, como marca paradoxal e conflituosa das relações humanas.

A questão da ‘identidade está sendo extensamente discutida na teoria social. Em essência, o argumento é o seguinte: as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno [...] (HALL, 2005, p. 09).

A identidade é marcada pela diferença, pelos complexos conflitos inerentes às relações humanas. Ela ocorre tanto por meio de sistemas de representações quanto por meio do arcabouço simbólico e das formas de conflitos; exclusão social, disputas e lutas pelo espaço/hegemônico estabelecidos pelo mundo social. (WOODWARD, 2005; POLLAK, 1992). Pode-se considerar que nessa conflituosa disputa por afirmação e reafirmação da identidade implica dizer, por conseguinte, que existe um processo de disputas simbólicas e políticas dentro de uma cultura, seja qual for o espaço humano

O processo de construção do outro como diferente, no sentido de sermos o que o outro fez de nós (MBEMBE, 2014) remete-nos as abordagens de Robert Young (2005) no seu livro intitulado *Desejo Colonial: hibridismo em teoria, cultura e raça*. O discurso racial está relacionado à construção, ao longo dos séculos, dos conceitos de “cultura”, “civilização”, “ciência”, “artes”, “classe” e “diferença”.

Robert Young questiona se a cultura terá sido sempre uma forma de conferir sentido e valor à igualdade e à diferença. Segundo ele, a ideia do diferente está relacionada, ao longo dos séculos, aos conceitos de “cultura” e “civilização”.

Nesse sentido, Young (2005), parte do pressuposto que a cultura sempre foi através da raça construída. “Raça”, “Sexo” e “Cultura” constantemente se entrecruzam, ou seja, raça e cultura estão inextricavelmente emaranhados, alimentando-se e gerando um ao outro.

Ora, problematizando um pouco mais, para Mbembe é o conceito tão somente de raça que tem desviado a atenção para os conflitos entendidos como mais verossímeis, tais como a categoria da classe e a luta de sexos, ou seja, “no grande quadro das espécies, gêneros, raças e classes, o Negro, na sua magnífica obscuridade, representa a síntese destas duas figuras” (MBEMBE, 2014, p. 40). Segundo Young (2005), são cúmplices da cultura: gênero, raça e classe. Ambas as análises, independentemente de suas ideologias<sup>11</sup>, devem ser entendidas pela via dos conflitos que, a partir da criação do projeto ocidental tem fundamentado suas formas de dominação. A cultura tal qual a raça, por mecanismos distintos, fixa a diferença (KUPER, 2002).

Young (2015) também acredita que a raça é cúmplice da cultura, e que foi por intermédio da cultura que surgiram as diferenças complexas e frequentemente contraditórias através das quais a sociedade europeia se definiu. Pensar a cultura, nesse sentido, é entender que ela é produtora do *outro*. A alteridade, segundo Young, sempre foi um conceito emblemático e conflituoso ao longo da história.

A cultura, nessa perspectiva, é sempre concebida dentro de um processo dialético, inscrevendo e excluindo a sua própria alteridade – só ela tem autoridade para criar, excluir, diminuir, inferiorizar, dominar, subjugar o *outro* que sempre foi historicamente construído e representado.

Entretanto, segundo as abordagens de Young, foi no século XVI que o sentido de cultura como cultivo natural estendeu-se para o processo de desenvolvimento humano: o cultivo da mente. Sendo o século XVIII um marco importantíssimo para se pensar a cultura e representá-la na dimensão intelectual da civilização – ou seja, o “cultivado”, outrora referido somente ao cultivo da terra, tornou-se o refinado, referido ao mundo humano.

O civilizado nessa configuração é o homem da cidade e o selvagem o homem do campo. As pessoas da cidade tornaram-se as cultivadas, e os caçadores passaram a ser definidos pela sua falta de cultura. Ideia essa que, segundo Mbembe,

---

<sup>11</sup> Entende-se aqui ideologia, definida por Hannah Arendt no seu livro *Origens do totalitarismo*, ao afirmar que uma ideologia é bem literalmente o que o seu nome indica: é a lógica de uma ideia. O seu objeto de estudo é a história, à qual a “ideia” é aplicada; o resultado dessa aplicação não é o conjunto dos postulados acerca de algo que é, mas a revelação de um processo que está em constante mudança. (ARENDR, 1989, p. 521) Ou seja, atmosfera de irrealidade e seu equivalente clima de ficção e a fluidificação da consciência. [...] criada pela aparente ausência de propósitos, é a verdadeira cortina de ferro que esconde aos olhos do mundo todas as formas de campo de concentração (SOUKI, 1998, p. 56-57).

ganha força na segunda metade do século XX de uma herança direta da etnologia ocidental que tinha como ideia fundamental a existência de “dois tipos de sociedades humanas – as sociedades primitivas, regidas pela mentalidade selvagem e as sociedades civilizadas, governadas pela razão”. (MBEMBE, 2014, p. 81).

É muito provável que no projeto iluminista, sobretudo com os filósofos Kant, Fichte, Schelling e Hegel, tenha a crença ideológica do sujeito racional se tornado a base capaz de dar conta de toda realidade. Há “grandes impérios dos saberes emergentes durante o século XVIII” (GONÇALVES, 2005, 181).

Certamente, Kant sendo um filósofo do século XVIII foi movido pela progressiva ideia de que o homem europeu seria o principal condutor do gênero humano “que, por sua própria ‘natureza’ seriam destinados a tal posição” (GONÇALVES, 2005, p.181). Essa epistemologia intencional tem mascarado uma superioridade que marca o eurocentrismo até os dias atuais. Um *universalismo* ideologicamente criado, do homem como centro do conhecimento racional e moral, uma liberdade da vontade de homens singulares e iluminados pela boa vontade do espírito humano.

Ora, segundo essa vertente de pensamento ideológico, se os europeus são racionais e deixam-se guiar por esse espírito racional, o negro, o aborígine e outros povos subalternos, colonizados, devido sua selvageria, em certa medida, não são participantes dessa humanidade declarada. É o que acreditavam esses filósofos defensores da ideia de progresso humano. Na sua obra intitulada a *Ideia de uma História Universal com um propósito Cosmopolita*, assim Kant argumenta:

A razão lhes podia ter inspirado, mesmo sem tantas e tão tristes experiências, a saber: sair do estado sem leis dos selvagens e ingressar numa liga de povos, onde cada Estado, inclusive o mais pequeno, poderia aguardar a sua segurança e o seu direito, não do seu próprio poder ou da própria decisão jurídica, mas apenas dessa grande federação de nações (KANT, 1784, p. 12).

Kant possivelmente já esteja sustentando a ideia de que o povo que não alcançou um grau aceitável do que chama de “Esclarecimento” [*Aufklärung*] deve somente submeter-se às vontades de um povo ou indivíduo considerado como “senhor superior e deixar-se governar por quem verdadeiramente terá competência para tal função, função essa de quem está na vida selvagem não conseguiria assumir” (KANT, 1784, p. 12)

O ensaio intitulado *Das diferentes raças humanas*, traduzido por Hahn, consiste num curso implantado e ministrado por Kant entre os anos de 1756 e 1796.

Trata-se de um texto muito pouco conhecido, talvez um pensamento kantiano silenciado, obliterado. Nesse texto, temos acesso a um Kant preocupado com outras questões que, a meu ver, não estão desvinculadas do seu sistema moral de pensamento.

Nesse ensaio Kant afirma que ele foi escrito mais para entretenimento do que como uma penosa ocupação (KANT, 2010, p. 10), um entretenimento que o faz abordar o conceito de raça na perspectiva da diferença, que o leva a acreditar na superioridade de uma raça sobre a outra. Para tanto, defende a ideia que todos “os homens sobre a vasta terra pertencem a um único e mesmo gênero” (KANT, 2010, p. 11), a saber, um único e mesmo tronco originário que dá origem a reprodução que, em tese, origina a diferença.

Ora, o pensamento kantiano continua a reforçar uma supremacia ocidental de um olhar imperial sobre o africano por centralizar uma concepção reducionista de raça, inferiorizando sua cultura e oprimindo, por sua vez, subjetividades/coletividades heterogêneas e múltiplas em sua diversidade.

Nessa abordagem, o conceito de degeneração situa-se nas bases da diferença, o mesmo é ocasionado pelo fato da derivação não ser mais capaz de produzir uma descendência a partir da formação original do tronco (KANT, 2010). Exemplificando melhor essa sua ideia de raça, diferença e degeneração, eis como Kant conceitua raça.

Dentre as derivações, isto é, as diferenças hereditárias dos animais que pertencem a um mesmo tronco, aquelas que não só se mantêm em si constantes em todos os transplantes [Verpflanzungen] (transferências para outras regiões) em longas procriações [Zeugungen], como também sempre geram crias híbridas [halbschlächtige] no cruzamento com outras derivações do mesmo tronco, chamam-se raças (KANT, 2010, p. 12).

Partindo desse pressuposto, Kant afirma que negros e brancos não devem ser considerados espécies diferentes de homens, nesse sentido, fez questão de acrescentar no seu texto o termo “provavelmente” para considerar que, possivelmente, pertencem a um mesmo tronco. Porém, está completamente convencido que pertencem a raças diferentes, justamente pelo fato de gerarem filhos híbridos (KANT, 2010). Será a intenção de Kant unificar sua compreensão de humanidade tendo em vista a existência da diferença racial em seu pensamento?

A seguir, dando continuidade ao texto *Das diferentes raças humanas*, o filósofo expressa sua perspectiva teórica baseada no determinismo natural que de

forma problemática chega a definir até mesmo a especificidade de um caráter natural dos homens advindos do seu ambiente que constitui, por sua vez, seu temperamento, modo de pensar e sentir, baseados na ideia que Kant apresenta de longa duração da linhagem familiar, porém que em contato com a assimilação híbrida e no cruzamento com indivíduos estranhos desaparece em poucas gerações.

[...] a qualidade [Beschaffenheit] do solo (umidade ou aridez) e a alimentação provocam igualmente aos poucos, nos animais de um mesmo tronco e raça, uma distinção hereditária ou *linhagem*, principalmente em vista do tamanho, da proporção dos membros (grosso ou delgado), e do caráter natural [Naturell] que, apesar de ser hibridamente assimilada [anartet] no cruzamento com [indivíduos] estranhos [fremden], desaparece em poucas gerações sobre um solo e com outra alimentação (mesmo sem alteração do clima [...] na costa norte da Baía de Hudson, os habitantes são muito parecidos, com os Calmucos. Mas ao sul, o rosto torna-se, de fato, mais aberto e altivo, mas o queixo sem barba, o cabelo uniformemente negro, a cor marrom avermelhada do rosto, da mesma forma a frieza e a insensibilidade do caráter natural [Naturell], são claros vestígios do efeito de uma longa estadia em regiões frias (KANT, 2010, p. 12).

A linhagem duradora só existe nessa perspectiva se ao longo de várias gerações ela não se misturar com o estranho a fim de desenvolver todos os seus talentos e se aproximar da perfeição da sua determinação. Essa ideia de determinação perfeita, em suma, encontra-se na base da sua ideia de homem dando sentido a todo seu sistema filosófico.

Compreende-se que é dentro dessa perspectiva de caráter e total primazia do humano, que o filósofo da moralidade encontra no projeto da emancipação o aspecto fundamental que dá sentido absoluto a todo seu sistema epistemológico. Partindo do pressuposto da mistura Kant acredita que

O indiano oriental, mediante a mistura com o branco, gera os mestiços [Mestizen] amarelos, da mesma forma, o americano com [o branco, gera] os vermelhos, e o branco com o negro [gera] os *mulatos*, e o americano com [o negro] os *caboclos* ou *caráibas* pretos: os quais são sempre reconhecidamente qualificados de bastardos [Blendlinge] e provam sua origem a partir de autênticas raças (KANT, 2010, p. 16).

A problemática dessa determinação natural assume seu caráter ainda mais negativo quando Kant tenta representar os negros, chegando a afirmar até mesmo o motivo pela qual os negros supostamente federiam, além de ter sua pele marcada pela pretidão. Eis o que escreve:

[...] o calor mais úmido do clima quente tem de mostrar efeitos em um povo, que se tornou velho o suficiente [nesse clima] para assimilar [anarten] completamente seu solo, que são absolutamente opostos aos efeitos anteriores. Nesse caso, será procriada justamente a forma contrária á forma

calmuca. O crescimento das partes esponjadas do corpo teve de aumentar no clima quente e úmido; por isso, um volumoso nariz arrebitado e lábios grossos. A pele teve de se tornar oleosa, não apenas a fim de mitigar a forte transpiração, mas para evitar a nociva aspiração da umidade putrefata do ar. A abundância de partículas de ferro, que comumente são encontradas em qualquer sangue humano e aqui é diminuída na substância celular através da transpiração de ácidos fosfóricos (razão pela qual todos os negros fedem), causa a pretidão (Schwärze) que transparece na epiderme [...] O óleo da pele, que enfraquece a mucosidade alimentar indispensável para o crescimento dos cabelos, quase não permite a procriação de uma pelugem para cobrir a cabeça. Aliás, o calor úmido é favorecedor do forte crescimento dos animais em geral, e breve, surge o negro, que está bem adaptado ao seu clima, a saber, é forte, corpulento, ágil; mas que, ao abrigo do rico suprimento alimentar da sua terra natal, [também] é indolente, mole e desocupado (KANT, 2010, p. 20-21).

Em relação à caracterização positiva que faz das raças, considera a linhagem dos brancos o primeiro tronco humano, a saber, “a feição humana inalterada [...] o gênero fundamental” (KANT, 2010, p. 24) carregado de autenticidade, pois nos seus primórdios estava completamente adequada ao seu clima temperado e, por esse motivo, existe desde os tempos mais antigos, tendo originado as demais raças.

Por conseguinte, Kant faz uma afirmação problemática e, por conta dessa delicada afirmação se justifica dizendo que é demasiado forasteiro na discussão, sendo apenas meras hipóteses suas constatações e chega a incentivar esse novo campo de pesquisa. Por conseguinte, segundo ele, há nos brancos a inexistência de ferro presente em todo sangue animal, por haver uma perfeita mistura dos fluídos dessa linhagem dos homens, que impede a manifestação do ferro. Isso diferencia os brancos em relação às outras raças que tem diferentes tipos de coloração na epiderme.

Tendo em vista que todo sangue de animal contém ferro, então nada nos impede de atribuir justamente às mesmas causas as diferentes cores dessas raças humanas. Desta forma, o ácido clorídrico, o ácido fosfórico, ou a volátil alcalose dos canais excretores da pele, manifestaria mais ou menos [de forma] vermelha, preta ou amarela as partículas de ferro no retículo. Mas, no gênero [Geschlechte] dos brancos, isso de modo algum manifestaria o ferro, dissolvido nos fluídos, e assim comprovaria a perfeita mistura dos fluídos e robustez [Stärke] dessa linhagem dos homens [Menschenschlags] frente aos demais. No entanto, [trata-se aqui] apenas de um breve incentivo à investigação em um campo, no qual eu sou demasiado forasteiro, a fim de com alguma confiança apenas ousar hipóteses (KANT, 2010, p.23.)

É na Europa, segundo Kant situada no 31º até o 32º grau de latitude do Velho Mundo, que é encontrada “a maior riqueza em criaturas da terra” (KANT, 2010, p. 24) Nessa parte privilegiada da terra encontram-se os brancos, são eles que estão mais próximos do gênero fundamental.

Kant no seu texto *A Pedagogia*, publicado um ano antes da sua morte em 1803, argumenta que é tão somente por meio da disciplina que a animalidade se transforma em humanidade, no sentido de impedir que essa animalidade natural humana prejudique o caráter humano (KANT, 1999). Para tanto, a fim de atingir esse fim absoluto da humanidade de caráter moral, o ser humano precisa se disciplinar, a saber, submeter seus caprichos às leis da humanidade.

Ora, essa reflexão kantiana da animalidade à humanidade no seu texto de 1784 intitulado *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* já se fazia presente, ao abordar na Sétima Proposição segundo a qual “a natureza persegue [...] um curso regular - conduzir gradualmente a nossa espécie desde o estágio inferior da animalidade até o nível máximo da humanidade [...]” (KANT, 1999, p. 13). Só os homens portadores da razão são capazes de viver a moralidade, há nessa compreensão uma diferença crucial dos humanos em relação aos animais.

Todos os progressos na civilização, pelos quais o homem se educa, têm como fim que os conhecimentos e habilidades adquiridos sirvam para o uso do mundo, mas no mundo o objeto mais importante ao qual o homem pode aplicá-los é o ser humano, porque ele é o seu próprio fim último (KANT, 2006, p. 21).

A razão como entendimento só tem sentido no pensamento kantiano se for com o supremo objetivo de atingir a prática moral (caráter) dentro de uma comunidade cosmopolita (Estado). É um projeto político conquistado e alicerçado nas bases do *sujeito transcendental* que dá sentido a todo projeto filosófico de Kant, por saber exatamente, no uso da sua liberdade, o que deseja fazer de si mesmo

Ter pura e simplesmente um caráter significa ter aquela qualidade da vontade segundo o qual o sujeito se obriga a seguir determinado princípios práticos que prescreveu inalteravelmente para si mesmo mediante sua própria razão [...] não importa o que a natureza faz do ser humano, mas o que este faz de si mesmo (KANT, 2006, p. 187-188).

Para Kant, portanto, os povos civilizados, cada qual reunido em seu próprio Estado, precisam se apressar a sair do estado grosseiro, bárbaro que é a degradação animal da humanidade, característica peculiar dos povos sem lei.

Assim como olhamos com profundo desprezo o apego dos selvagens à sua liberdade sem lei, que prefere mais a luta contínua que sujeitar-se a uma coerção legal por eles mesmos determinável, escolhendo antes a liberdade grotesca à racional, e consideramo-lo como barbárie, grosseria e degradação animal da humanidade; assim também – deveria pensar-se – os povos civilizados (cada qual reunido num Estado) teriam de se apressar a sair quanto antes de uma situação tão repreensível (KANT, 1999, p. 16)

Segue uma das passagens mais emblemáticas em que filósofo da modernidade expressa uma representação racial e não de classe, em que diferencia de forma um tanto conflituosa uma imagem criada por ele de forma positiva em relação aos brancos, portadores de dons excelentes (mesmo saindo de uma classe mais baixa da plebe) que, por sua vez, são muito diferentes do *preto* - por supostamente não possuírem nenhuma aptidão grandiosa na arte e na ciência, enfim, não serem portadores de uma capacidade mental que se corporifica e se negativiza cada vez mais devido sua prática religiosa desprezível. Eis a passagem na íntegra:

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 os brancos, constantemente arrojam-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 esconjuros (KANT, 1993, p.76).

A filosofia de Kant no que se refere a sua análise racial era cheia de preconceitos, uma perspectiva filosófica movida por uma construção ideológica plena de aspectos pejorativos e representação negativas da alteridade. Ora, nesse sentido, nas relações com os negros ele recomenda até mesmo o uso do chicote: “Os negros são muito vaidosos, mas à sua própria maneira, tão matraqueadores, que se deve dispersá-los a pauladas” (KANT, 1993, p. 75-76).

Para muitos intelectuais africanos, sobretudo Eze (1997), o pensamento kantiano de cunho racista deve ser considerado a grande epistemologia moderna a sistematizar um discurso que sustentará as bases das teorias raciais do século XIX. Kant, torna-se, portanto, um dos maiores filósofos modernos que influenciará um modo de ser ocidental que tem por princípio máximo a raça. A cultura nessa perspectiva é racializada.

A partir de Kant, portanto, considera-se que o sanguíneo e o aspecto sexual tornam-se formas históricas de inferiorizar o outro que, ao longo do século XIX adquiriu um caráter científico, ocasionado pelas teorias raciais que, hegemonicamente, reafirmou a dominação eurocêntrica e ocidental sobre as bases de diversas correntes de pensamento e suas práticas.



Nesse sentido, no século XIX, tal como no século XX o hibridismo foi uma questão nuclear do debate cultural [...] como era de esperar, o africano foi posto na parte inferior da família humana, em seguida o macaco, e houve certo debate se o africano deveria ser caracterizado como pertencente à espécie do macaco ou à do ser humano (YOUNG, 2005, p. 08)

Outra exemplificação fundante estabelecida por Young (2005) se deu em esclarecer que no século XVIII a partir da obra de Adam Smith *A riqueza das Nações*, os estágios da civilização eram ali concebidos em categorias de desenvolvimento econômico, quais sejam: caça, pastoreio, agricultura e comércio. Este era o modelo quaternário, de caráter econômico, no qual se entendia que a civilização de uma sociedade se observava pelo estágio em que uma dada sociedade estaria. Ocorre que no século XIX se passou do modelo quaternário (que vê a economia como o motor da história) para um modelo em três estágios, que definia a história humana segundo as categorias culturais-raciais de selvajeria, barbárie e civilização (a “raça” ou a “cultura” – muitas vezes, um eufemismo para “raça” – é o motor da história).

Em meados do século XIX a grande questão suscitada em torno da teoria racial estava baseada na perspectiva da diferença, se os humanos seriam realmente diferentes e o motivo originário dessa diferença. Nesse cenário, suscitaram-se dois fortes grupos de disputas denominados de monogenistas, por defenderem a teoria bíblica de uma origem única, adâmica, e os poligenistas, que acreditavam que os humanos provinham de diferentes origens.

Ademais, Schwarcz (1996) considera que foi a partir de 1859, com a publicação de *A origem das espécies*, de Darwin, que se colocara um ponto final na disputa entre monogenistas e poligenistas, com o estabelecimento do conceito de *evolução*. Contudo, a concepção advinda desse período reforçou a ideia de que assim como a natureza, a sociedade era regida por leis rígidas e que o progresso humano era único, linear e inquebrantável.

Ora, desse debate se originam os *darwinistas sociais* que, de modo geral, podem ser divididos em deterministas geográficos e deterministas raciais. Os primeiros destacavam os fatores geográficos como elementos determinantes do futuro de uma civilização, enquanto os segundos focavam em conclusões deterministas em bases raciais.

Por conseguinte, os deterministas raciais apresentavam o indivíduo “como uma somatória dos elementos físicos e morais da raça à qual pertencia”. (SCHWARCZ, 1996, p. 84-85) Neste contexto, alguns pensadores enalteciam a

existência de “tipos puros” e viam na miscigenação um sinônimo de degeneração tanto racial quanto social. A construção desse tipo de pensamento acabou favorecendo o desenvolvimento de uma prática avançada do darwinismo social: a *eugenia*. Esta tinha como meta intervir na reprodução das populações, f questão da hereditariedade. (Ibidem).

Segundo Schwarcz, o conceito de eugenia difundia a ideia de que a capacidade humana estava exclusivamente ligada à hereditariedade e pouco devia à educação. (SCHWARCZ, 1996, p. 82).

É dentro desse emaranhado de perspectivas e disputas que Young (2005) percebe que a questão da diferença racial se concentrou no sexo, no grau de fertilidade da união entre raças diferentes. Para ele, a disputa sobre o hibridismo colocou a questão do sexo inter-racial no coração da teoria racial vitoriana. Diante disso, o problema do hibridismo está no centro da teoria racial.

O autor de *Desejo Colonial* considera que é com Gobineau que são lançadas as bases de uma teoria da raça. O hibridismo, nessa perspectiva, é inevitavelmente aceito, porém, como resultante de uma transgressão sexual racial. Entretanto, os descendentes tendem à degeneração, degradação. Para tanto, admite que nem mesmo a raça branca, ariana, é totalmente pura. Todas as raças se misturaram, em diferentes combinações. Raças diferentes são espécies diferentes, evidenciadas nas suas capacidades e aptidões. Segundo Gobineau, os povos primitivos agora pelo sangue continuam a serem incapazes de produzir civilização. Isso fica evidente quando Young afirma

A existência permanente de povos primitivos (“incapazes de civilização”) é testemunha da pureza de sangue das “raças amarela e negra” que assim permaneceram, reivindica ele, porque elas “não puderam superar a repugnância natural, sentida tanto por homens quanto por animais, ao cruzamento de sangue”. Ele nega terminantemente a possibilidade de que se tornem civilizadas salvo por mistura. A educação, o trabalho missionário, até mesmo, as ocupações coloniais são tão igualmente ineficazes para transformar a capacidade básica de uma raça. A menos, é claro que a raça forte comece a cruzar com a mais fraca. (YOUNG, 2005, p. 129)

Percebe-se que a raça ariana é apresentada como superior às demais raças. É superior, pois o branco sente uma forte atração pelo atrasado no desejo de civilizá-la. Ou seja, outras civilizações só puderam nascer pelo cruzamento com o mais forte.

Preexiste nessa teoria a certeza inevitável de que as raças negras e amarelas só podem se tornar civilizadas pela miscigenação com a raça superior, o

contrário é impensável de acontecer, pois para Young (2005), em sua análise sobre Gobineau, está comprovado que a mulher negra sente desejo tão somente por sua própria raça.

Pelo viés histórico, Gobineau acredita que todo traço de civilização em povos bárbaros são sinais de dominação anterior por parte de uma raça civilizada. Uma tribo pode conquistar outra e se misturar a ela formando uma civilização. Mas, isso é impossível se uma civilização já estiver completamente formada.

Acredita-se que foi com a teoria evolucionista, outrora dominante, que a perspectiva do sangue corroborou ainda mais para se pensar a distinção entre os mais fortes e os mais fracos, mais do que com espécies irremediavelmente diferentes. A civilização só pode ser entendida como processo evolutivo e isso é inerente a toda e qualquer raça. Todas independentemente almejam e aspiram pela civilização.

Ora, a implementação prática dessas e tantas outras teorias gerou na história uma série de dominações, sobretudo lá e cá no Atlântico. Em outras palavras, pode-se evidenciar que existe, historicamente, uma construção ideológica em torno da supremacia ocidental de um olhar excludente sobre o africano por centralizar uma concepção pejorativa de raça, inferiorizando sua cultura e oprimindo, por sua vez, subjetividades/coletividades heterogêneas e múltiplas em sua diversidade.

Foi o que ocorreu, segundo Schwarz (1996) ao ressaltar que a formalização dessas diferenças em finais do século XIX significou a característica miscigenada de nossa população concebida como um espetáculo, um laboratório pela via do branqueamento e dos pressupostos da perspectiva evolutiva da selvageria, barbárie e civilização.

Nesse sentido, Barbosa considera “que o núcleo essencial do eurocentrismo seria a crença generalizada de que o caminho do desenvolvimento europeu-ocidental fosse uma fatalidade desejável para todas as sociedades e nações”. (BARBOSA, 2012, p.17.)

Partindo desse pressuposto, querer universalizar e suplantando conceitos de desenvolvimento de forma homogênea significa a permanência de um poder (epistemológico, cultural, científico...) fundamentalmente inserido nos domínios de um saber/poder que cria e recria sistemas de opressão.

O eurocentrismo/etnocentrismo, em outras palavras, parece nortear o modo vergonhoso que historicamente as ideias de superioridade europeia x a

representação negativada e desprezada do não-europeu foi sendo forjada em nosso imaginário.

Em síntese, pode-se ainda ressaltar que as múltiplas formas de escravidão no Brasil e em toda a América Latina, bem como o nazismo e sua estrutura de poder, consistiram na negação absoluta da alteridade, a monstruosidade do humano e a deformação do rosto do homem. Momento marcado pela violência e subjugação do outro. Sem dúvida, nele temos uma intensa representação da crueldade, uma gigantesca banalização da vida e a colossal desumanidade no mundo. Em uma palavra: “*barbárie*”.

Para Theodor Adorno, “Auschwitz” foi uma regressão a barbárie. E ele pensava que a principal meta da educação deverá ser a de evitar que Auschwitz se repita, pois, segundo Adorno, “a barbárie continuara existindo enquanto persistirem no que têm de fundamental as condições que geram esta regressão. É isto que apavora” (ADORNO, 2003, p. 119). Para este autor da escola de Frankfurt, a barbárie se encontra no próprio princípio civilizatório que levou a morte milhões de inocentes.

[...] tanto a estrutura básica da sociedade como os seus membros, responsáveis por termos chegado onde estamos, não mudaram nesses vinte e cinco anos. Milhões de pessoas inocentes – e só o simples fato de citar números já é humanamente indigno, quanto mais discutir quantidades – foram assassinadas de uma maneira planejada. Isto não pode ser minimizado por nenhuma pessoa viva como sendo um fenômeno superficial, como sendo uma aberração no curso da história, que não importa, em face da tendência dominante do **progresso, do esclarecimento, do humanismo supostamente crescente**. O simples fato de ter ocorrido já constitui por si só expressão de uma tendência social imperativa (ADORNO, 2003, p.120).

Na política ideológica nazista e suas formas desumanas de extermínio justificadas por argumentos (ir)racionais e (pseudo)científicos, em que os números de mortos nunca foram publicados com veracidade, milhões de pessoas foram mortas injustamente, mutiladas, esquartejadas sem dó e piedade. Como bem afirma Gray: “a proliferação de novas armas de destruição em massa, não resulta, em última instância, de erros de política. É uma consequência de difusão do conhecimento” (GRAY, 2005, p. 30).

A racionalidade é também fundamento das atrocidades humanas. Pela defesa da racionalidade, dos princípios raciais e progresso humano justificou-se uma série de extermínio contra o *outro*. A ideia de superioridade humana continuou sendo carro chefe de muitas formas de domínio e opressão.

Adorno (2003) também nos alerta com seu trabalho que o genocídio teve também suas raízes no nacionalismo que se espalhou por muitos países no século XIX. As forças destrutivas integram o curso da história numa batalha de contra-explosões: explosão da bomba atômica – explosão populacional – explosão da bomba com morticínio de populações inteiras. Para ele, também a falta de autonomia e de auto-determinação são condições favoráveis à barbárie. O único poder efetivo contra a repetição de Auschwitz é a conquista da autonomia e o poder para a auto-reflexão e autodeterminação da não-participação nesses atos de crueldade.

Portanto, os filósofos da modernidade de cunho iluminista, sendo filhos do seu tempo histórico, contruíram um sistema de pensamento de redução do outro ao mesmo, tendo a raça como categoria de explicação fundamental.

O que se tentou evidenciar, em suma, é que se observa um longo processo de construção de África, do africano e do negro como seres inferiores aos outros, como não humanos. E isto se deu através de diferentes meios, inclusive, ou talvez sobretudo, no campo filosófico e, de modo geral, no campo do pensamento ocidentalmente definido.

### 3 CONSTITUIÇÃO E REVERBERAÇÕES DO CAMPO DA FILOSOFIA AFRICANA

#### 3.1 Notas sobre a dominação europeia em África: a colonização pelo poder

O colonialismo é mais que a não-liberdade. É sobretudo, o exercício pelo qual a violência institucional e simbólica é naturalizada (Leila Hernandes)

Este subtítulo não tem como objetivo dar conta do arsenal histórico já produzido nos diversos contextos da dominação colonial em diversas partes do continente africano. Visa tão somente dar conta de algumas reflexões suscitadas das mais diferentes formas com suas temáticas e conceitos referentes à colonização africana.

Nesse sentido, salvo a contribuição de outros pesquisadores, o trabalho produzido pelo Comitê Científico Internacional da UNESCO para a Redação da *História Geral da África, intitulado: África sob dominação colonial de 1880-1935* será de grande ajuda analítica para se entender alguns pressupostos peculiares pertinentes nesse período.

O que se pode entender por colonial? Só colonizamos e remetemos o outro ao lado do que se acostumou chamar de primitivo/colonizado, se na base houver uma fundamentação religiosa, filosófica, jurídica que justifique tal ação. As modernas concepções de conhecimento, direito e progresso sustentaram a presente ideologia colonialista. Contudo,

Se considerarmos a escravidão como: situação na qual a pessoa não pode transitar livremente nem pode escolher o que vai fazer, tendo pelo contrário, de fazer o que manda seu senhor, situação na qual a pessoa pode ser castigada fisicamente e vendida caso seu senhor assim ache necessário; situação na qual o escravo não é visto como membro completo da sociedade em que vive, mas como ser inferior e sem direitos, então a escravidão existiu em muitas sociedades africanas bem antes de dos europeus começarem a traficar escravos pelo oceano atlântico (BOW, 2010, p. 47).

Entretanto, é no colonialismo que essa violência se institucionaliza como violência simbólica e naturalizada, (HERNANDES, 2002), pois é somente com os processos de subjugação do negro pelos Europeus que se colocou a África à margem da história e foi essa perversidade epistemológica como estatuto gnosiológico de verdade, que se fundamentou a vertente de que os negros não seriam humanos e por isso poderiam ser escravizados.

O novo mundo, o grau zero do período colonial representa os sujeitos racionais e modernos “os homens metropolitanos que entram no contrato social abandonando o estado de natureza para formarem a sociedade civil” (SANTOS, 2009, p. 28). A problemática se efetiva na configuração mentalizada das seguintes premissas

A modernidade ocidental, em vez de significar o abandono do estado de natureza e a passagem à sociedade civil, significa a coexistência da sociedade civil com o estado de natureza, separados por uma linha abissal com base na qual o olhar hegemônico, localizado na sociedade civil, deixa de ver e declara efetivamente como não-existente o estado de natureza. O presente que vai sendo criado do outro lado da linha é tornado invisível (SANTOS, 2009, p.28).

Convém realçar, que segundo Boaventura de Sousa Santos (2009) de forma alguma a categoria da universalidade é prejudicada, pois os princípios legais presentes na sociedade civil deste lado da linha, em hipótese alguma, se aplica ao outro lado da linha abissal.

Nessa cartografia da diferença o não-conhecimento baseia-se no princípio da falsidade, que tem na incompreensão, na mágica e idolatria dos chamados povos primitivos/não civilizados a real estranheza que resultou na negação da sua condição de humano, como justificativa dos processos de dominação colonial (SANTOS, 2009).

Sabe-se que os anos referentes a 1880 a 1910 foi marcado pela dominação imperialista em quase todo o continente africano e todo o período posterior teve como reflexo a consolidação da exploração do sistema europeu de governação, que sucumbiu “reis, rainhas, chefes de clãs e de linhagens, em impérios, reinos, comunidades e unidades políticas de porte e natureza variados” (BOAHEN, 1982, p. 03). Eis a narrativa das verdadeiras intenções que devem ser consideradas como pano de fundo da dominação colonial

As primeiras expedições portuguesas de exploração da costa Atlântica Africana na primeira metade do século XV, financiadas pelos reis associados a mercadorias, tinham como principal objetivo chegar a fonte do ouro [...] no norte da África. Além disso, buscavam um caminho para as Índias que permitisse quebrar o controle que alguns comerciantes, em sua maioria, Italianos tinham sobre o mediterrâneo. As mercadorias que vinham do oriente, como tecidos e especiarias, eram os meios lucrativos e o ouro, que Portugal não tinha era fundamental nas trocas. [...] Além de chegar ao ouro e encontrar outro caminho para as Índias, ainda queriam cumprir sua missão de propagadores do Cristianismo (BOW, 1982, p. 50)

Ora, o desejo de crescimento econômico europeu se entrecruzava com a fé moral, como base de dominação colonialista.

Segundo o historiador Albert Adu Boahen (2010), a África inteira vê-se submetida à dominação de potências europeias, salvo algumas exceções como Etiópia e Libéria. Todo o processo de colonização obteve dimensões diversas, com pouca ou nenhuma relação com formações políticas preexistentes. Certamente, a África foi ceifada não só na sua soberania e independência, possivelmente, devido a vivência dos seus valores culturais. É justamente entre 1880 e 1935, que grande parte do continente africano precisou enfrentar a exploração dominante do colonialismo com todas as facetas do seu regime de verdade e poder. No que se refere a esse período, podemos considerar que

[...] até 1880 apenas algumas áreas bastante restritas da África estavam sob a dominação direta de europeus. Em toda a África ocidental, essa dominação limitava-se às zonas costeiras e ilhas do Senegal, à cidade de Freetown e seus arredores (que hoje fazem parte de Serra Leoa), às regiões meridionais da Costa do Ouro (atual Gana), ao litoral de Abidjan, na Costa do Marfim, e de Porto Novo, no Daomé (atual Benin), e à ilha de Lagos (no que consiste atualmente a Nigéria). Na África setentrional, em 1880, os franceses tinham colonizado apenas a Argélia. Da África oriental, nem um só palmo de terra havia tombado em mãos de qualquer potência europeia, enquanto, na África central, o poder exercido pelos portugueses restringia-se a algumas faixas costeiras de Moçambique e Angola. Só na África meridional é que a dominação estrangeira se achava firmemente implantada, estendendo-se largamente pelo interior da região (BOAHEN, 2010, p. 1).

Convém realçar que até os anos de 1960 alguns membros que defendem a perspectiva de uma vertente da historiografia colonial africana, a saber, H. H. Johnston, sir Alan Burns, Margery Perham, Lewis H. Gann e Peter Duignan defendiam que grande parte dos africanos e suas lideranças políticas teriam aceitado de forma favorável a dominação colonial, em vista de preservarem das guerras civis e receberem das colônias algumas vantagens (BOAHEN, 2010). A existência desse tipo de historiografia escrita pela via do interesse eurocêntrico, silenciou uma série de resistências que foram sendo efetivadas no cotidiano da experiência da dominação colonial em todo continente.

Porém, sabe-se que salvo algumas aceitações devido ao progresso, sobretudo no campo educacional que algumas colônias trouxeram, a dominação foi se tornando violenta e crescendo gradativamente “aconteça o que acontecer, nós temos a metralhadora, e eles não” (PERHARA pud BOAHEN, 2010, p. 8). Tal violência resultou no que muito bem ressaltou Santos (2009, p. 29) em “destruição física, material, cultural e humana”. Essa violência em exercício se expressa da seguinte maneira



A violência é exercida através da proibição do uso das línguas em espaços públicos, de adoção forçada de nomes cristãos, da conversão e destruição de símbolos e lugares de culto, e de todas as formas de discriminação cultural e racial [...] Juntas, estas formas de negação radical produzem uma ausência radical, a ausência da humanidade, a sub-humanidade moderna (SANTOS, 2009, p. 29-30).

A dominação pela via da violência levou alguns reis a serem contrários à colonização, o exemplo mais evidente foi o caso do testemunho do rei dos Ashanti, Prempeh I, da Costa do Ouro (atual Gana) que em 1891, quando os britânicos ofereceram proteção a ele, expressou a recusa nos seguintes termos, com o objetivo principal de manter sua soberania.

[...] meu reino, o Ashanti, jamais aderirá a uma tal política. O país Ashanti deve continuar a manter, como até agora, laços de amizade com todos os brancos. Não é por ufanismo que escrevo isto, mas tendo clareza do significado das palavras [...]. A causa dos Ashanti progride, e nenhum Ashanti tem a menor razão para se preocupar com o futuro ou para acreditar, por um só instante, que as hostilidades passadas tenham prejudicado a nossa causa (PREMPEH I Apud BOAHEN, 2010, p. 4).

Ora, há de se ressaltar que “Lat -Dior foi morto; Prempeh, Behanzin e Cetshwayo, rei dos Zulus, foram exilados; Lobengula, chefe dos Ndebele, morreu em fuga. Apenas Menelik, conseguiu vencer os invasores italianos”. Frequentemente se ignora que foram “numerosos os chefes que preferiram morrer no campo de batalha, exilar-se voluntariamente ou ser desterrados pela força a renunciar sem combate à soberania de seu país”. (BOAHEN, 2010, p. 8). Se houve um processo de exploração histórica, da mesma medida ocorreu um levante de resistência africana.

Segundo Mbembe (2014) se faz necessário fazer uma crítica da vida - enquanto crítica da linguagem, aquilo que o próprio termo África nos convida a fazer. Ora, esse pensador da crítica da razão negra, considera também que o projeto moderno de conhecimento - mas também de governação, desde o início do século XVIII, fundamentado em um saber e discurso objetivado, tem mantido o Negro e a Raça em um mesmo imaginário que ele denomina de autoficção, de autocontemplação e, sobretudo de enclausuramento. O mesmo tem constituído o Negro como ameaça, mantendo-o no terror pela prática perversa do alterocídio. Tem sido representado com

Formas bizarras, queimado pela irradiação do fogo celeste, dotado de uma petulância excessiva, dominado pela alegria e abandonado pela inteligência, o Negro é antes de tudo o resto de um corpo gigantesco e fantástico, um membro, órgão, uma cor, um odor, carne humana e carne animal, um

conjunto inaudito de sensações. [...] E se fosse força, não poderia agir senão com a força bruta do corpo, excessivo, convulsivo e espasmódico, refratário ao espírito, com um misto de excessos, raiva e nervosismo, sendo normal suscitar desgosto, medo e terror (MBEMBE, 2014, p. 76).

Segundo Fanon (2008, p. 90), a inferiorização é o correlato nativo da superiorização europeia. Precisamos ter a coragem de dizer: é o racista que cria o inferiorizado. Para Mbembe, (2014), a raça não passa de uma ficção útil, de uma construção fantasiosa ou de uma projeção ideológica, criada pelo velho mito da superioridade racial, o que muito bem afirma Foucault

Para dizer a verdade, o discurso racista foi apenas um episódio, uma fase, a variação, a retomada em todo caso, no final do século XIX, do discurso da guerra das raças, uma retomada desse velho discurso, já secular naquele momento, em termos sociobiológicos, com finalidades essencialmente de conservadorismo social e, pelo menos em certo número de casos, de dominação colonial (FOUCAULT, 2010, p. 59)

Afinal, conta-se que foram mais de cinco séculos de colonização, gerando 10 milhões de africanos pegos pela força, massacrados e brutalizados por um sistema prático e ideológico institucionalizado. Ora, a raça tem estado no decorrer dos séculos precedentes, na origem de inúmeras catástrofes, e terá sido a causa de devastações físicas inauditas e de incalculáveis crimes e carnificinas (MBEMBE, 2014, p. 11) que ocasionaram

O assombramento, para milhões de pessoas apanhadas nas redes da dominação da raça, de verem funcionar os seus corpos e pensamentos a partir de fora, e de terem sido transformadas em expectadores de qualquer coisa que era e não era a sua própria vida (MBEMBE, 2014. p. 19).

Em relação à dominação colonial, segundo Schwarcz (1996, p. 82), é realmente a partir de “meados do XIX, que ficam cada vez mais evidentes os avanços da burguesia europeia, que orgulhosa e arrogante passava a repartir o mundo e a colonizar os pontos mais distantes que a imaginação permitia sonhar”. Nessa época colonialista, de fato, ninguém duvidava que o progresso tivesse como base fundante o ocidente e sua ideologia da diferença.

Peter Fry (2003) advoga outro aspecto ao considerar a perspectiva colonial portuguesa como ideologia, por estar fundamentada no lema *Um Estado, Uma Raça e Uma Civilização*, no sentido de se construir sobre uma “missão civilizadora” não racista que operava através da conversão ao cristianismo, da miscigenação e da assimilação. Fry (2003) lembra que os brancos em África afirmavam que os negros são inferiores aos brancos por natureza. Os brancos sabiam mais que os negros e,

portanto, poderiam decidir o que convém a estes últimos. (FRY, 2003, p. 285-286).  
Uma representação muito próxima à experiência cotidiana de Fanon

Em outras palavras, começo a sofrer por não ser branco, na medida em que o homem branco me impõe uma discriminação, faz de mim um colonizado, me extirpa qualquer valor, qualquer originalidade, pretende que seja um parasita no mundo, que é preciso que eu acompanhe o mais rapidamente possível o mundo branco, “que sou uma besta fera, que meu povo e eu somos um esterco ambulante, repugnantemente fornecedor de cana macia e de algodão sedoso, que não tenho nada afazer no mundo (FANON, 2008, p. 94)

Importante destacar, contudo, foi o que ocorreu segundo Fry com a África do Sul e Moçambique naquilo que ele denominou de tensão presente durante todo o empreendimento colonial entre os ideais de “assimilação” e “segregação”. O dogma colonial português favoreceria a assimilação e o dogma colonial inglês favoreceria a segregação. Contudo, há de se ressaltar que segundo a perspectiva de Omar Ribeiro Thomas (1997) teria havido segregação em toda a parte da África, só em graus diferenciados.

Enquanto, os engenheiros sociais da África do Sul traçaram um caminho explícito de segregação racial e étnica e de celebração das diferenças culturais, seus equivalentes em Moçambique imaginaram uma época em que todos os moçambicanos teriam abandonado seus “usos e costumes” e seus “dialetos”, a favor da “civilização” e da língua portuguesa (FRY, 2003. p. 289).

Fernandes (2011), em relação a essa política da assimilação, compreende que, em teoria, ela compreendia que o não indígena (negros, asiáticos e mestiços) era um “assimilado”, sendo em tese considerado como cidadão português. A política de assimilação, nesse sentido, partia do pressuposto que todos os portugueses eram civilizados e todos os não portugueses não-civilizados e que, ao adquirir educação, tecnologia e religião, o não-civilizado iria então ser assimilados na cultura e nação portuguesa ou em outras palavras na civilização.

O conceito de assimilação fundou-se na possibilidade de uma experiência de mundo comum a todos os seres humanos, na experiência da humanidade universal baseada na similaridade essencial entre os seres humanos. Não era um dado a priori, o nativo tinha que ser convertido (MBEMBE, 2001, p. 179).

Ou seja, se o africano quisesse ser considerado um cidadão precisava ser afastado dos seus costumes e tradições, ser convertido ao cristianismo em vista de exercer sua razão, para só assim passar da tradição para o exercício da cidadania na

sociedade civil. Essa categoria da política da assimilação, portanto, consistiu em des-substancializar e estetizar a diferença, para enfim se encaixarem na ideia de cidadania e do gozo dos direitos civis, experiência essa que só poderia ser concretizada pela via da experiência do cristianismo e do Estado Colonial (MBEMBE, 2001).

Assim, emergem o que muito bem salientou Mudimbe [...] três hipóteses e ações complementares: a dominação do espaço físico, a reforma das mentes dos indígenas e a integração de hipóteses econômicas locais numa perspectiva ocidental (MUDIMBE, 1988. p. 6). Para esse filósofo, a colonização é concebida como estrutura responsável por produzir sociedades, culturas e seres humanos marginais. Essa estrutura, segundo ele, abrange os aspectos físicos humanos e espirituais. Caracteriza-se, sobretudo, como um projeto através de textos ideológicos que, desde o século XIX até os anos de 1950 propuseram programas para “regenerar” o espaço africano e os seus habitantes.

O filósofo Appiah (1997), no entanto, considera que as diferenças entre os Estados francófonos e anglófonos decorrem das diferenças entre a política colonial francesa e a britânica. Não obstante, advoga que a política colonial francesa foi de *assimilation*: transformar os selvagens africanos em civilizados e evoluídos. E a britânica, por sua vez, interessou-se pelo desenvolvimento em separado: quando o grupo deveria se desenvolver nos seus próprios termos; assim, em tese jamais um africano acenderia a um europeu ou vice-versa. Para o pensador ganês, é de imenso peso para os cidadãos dos Estados africanos que suas elites dominantes sejam orientadas e, em muitos casos, constituídas por intelectuais eurófonos.

Portanto, os conceitos de etnofilosofia e pan-africanismo que serão trabalhados nos tópicos seguintes e seus pressupostos, só podem ser compreendidos em relação ao debate da colonização e a criação dos processos de exploração em relação aos povos africanos, que ocorreu por múltiplas facetas ocidentalizadas.

### **3.2 A etnofilosofia: a origem da filosofia africana no pensamento do Padre Tempels e as críticas estabelecidas à obra de 1949**

O filósofo Kwame Anthony Appiah tem possibilitado um debate de suma importância sobre a complexidade da filosofia africana, tendo como base a dimensão cultural da existência humana. Na sua obra *Na casa de meu pai: a África na filosofia*

da cultura propõe-se a discutir no capítulo V a respeito da *Etnofilosofia*<sup>12</sup> e seus escritos. Começa a discussão a partir da epígrafe do filósofo beninense chamado Paulin Hountondji<sup>13</sup>, um crítico da etnofilosofia, quando afirma: “Por ‘filosofia africana’ refiro-me a um conjunto de textos, especificamente ao conjunto de textos escritos pelos próprios africanos e descritos como filosóficos por seus próprios autores.” (HOUNTONDJI Apud APPIAH, 1997, p. 131).

Sua questão é muito emblemática, pois questiona as bases de nascimento da filosofia africana atribuída ao padre belga Placide Tempels<sup>14</sup> que, por ter vivido muitos anos com o povo Baluba no Congo resolveu escrever um livro fundador da etnofilosofia chamado *Filosofia Bantu*, um texto originalmente escrito na língua francesa chamado (*La philosophie bantoue*) de 1949 e que ainda hoje continua permeado dos mais variados debates em torno da obra.

O conceito bantu é compreendido por Tempels como: “*natureza última do ser*” (TEMPLS, 1952). Segundo Castiano (2010), por sua vez, esse texto tem dividido toda uma geração de pensadores africanos entre pró-tempelsianos e anti-tempelsianos.

A tese principal de Tempels destaca a existência de um pensamento metafísico entre os povos bantu. Segundo ele, a concepção da vida entre os bantu está centrada num valor cardinal que ele julgou encontrar nesses povos, nomeadamente a força vital. Na ideia de Tempels a força vital é espécie de uma realidade invisível que está por trás de todas as coisas que existem, mas que esta força é suprema no homem. Porque este homem pode reforçar a sua força vital usando as outras forças vitais tanto dos homens como das outras criaturas ou coisas. Portanto, os termos tempo, mudança, azar, sorte, morte, vida, etc. são concebidos pelos bantu, segundo Tempels, a partir de uma realidade metafísica, força vital, que está presente em todos esses casos. O que é particular aqui é que, como dissemos, o homem pode interferir na interação entre as diferentes forças vitais. E a capacidade de interferência do homem depende do conhecimento que ele tem sobre as várias formas de interação entre as diferentes forças vitais. Assim, conhecimento equivale ao saber ou poder influenciar a direção da interação entre as forças (CASTIANO, 2010, p. 67).

---

<sup>12</sup> Etnofilosofia, segundo Appiah (1997) refere-se ao que Paulin Hountondji aponta como a tentativa de explorar e sistematizar o mundo conceitual das culturas tradicionais da África. A saber, equivale a uma abordagem um tanto folclorista: compilar a história natural do pensamento popular tradicional sobre as questões centrais da vida humana, só assim, sairia radicalmente dos conceitos da matriz epistemológica ocidental. O termo, segundo o próprio Hountondji (2009) remonta a década de quarenta, quando Nkrumah o usou num sentido muito positivo para descrever uma disciplina que ele se propunha a ministrar e por fazer parte de um projeto de seu doutoramento. Hountondji também afirma que o termo voltou a ser usado por ele em 1970 e por Towa (1971) quase simultaneamente, em sentido depreciativo e controverso.

<sup>13</sup> Filósofo, escritor e político. Sua filosofia versa, principalmente, em torno da crítica à natureza da Filosofia Africana, é considerado um dos grandes críticos a Etnofilosofia de Placide Tempels.

<sup>14</sup> Tempels foi um missionário belga nascido em 1906 e falecido em 1977. Tempels com sua célebre obra *La Philosophie Bantoue* é considerado por muitos como o pai da filosofia africana.

A problemática no trabalho do Padre belga não está na relevância filosófica e na profundidade ontológica da sua tese, mas em algumas afirmações que Tempels faz no seu texto escrito em 1949, dentre as abordagens considera que "entre os bantu e, de fato, entre todos os povos primitivos, vida e morte são os grandes apóstolos de fidelidade a uma visão mágica da vida e do recurso a práticas mágicas tradicionais" (TEMPELS, 1952, p. 13, tradução nossa)<sup>15</sup>

Ou seja, se no povo bantu e em todos os povos primitivos existe o que ele considera de prática primitiva/tradicional mágica no trato com a vida e a morte, quando se refere aos europeus, por sua vez, os considera portadores de uma *moderna civilização*, pelo fato de não valorizarem tanto seus antepassados, pois baseiam sua visão de mundo em um sistema filosófico completo, influenciado pelo cristianismo que dão a base para sua total reflexão sobre a vida, a morte e o próprio homem. Nesse sentido, Tempels justifica esse argumento a partir da seguinte reflexão

Se o europeu moderno e excessivamente civilizado é capaz de emancipar-se, inteiramente, das atitudes de seus ancestrais, é porque suas reações são fundadas sobre um sistema filosófico completo, influenciado pelo cristianismo; em uma concepção intelectual clara, completa e positiva do universo, do homem, da vida e da morte e da sobrevivência de um princípio espiritual chamado alma (TEMPELS, 1952, p. 14, tradução nossa)<sup>16</sup>

Faz-se importante considerar que Tempels, na sua obra, buscou entender os aspectos dos costumes do povo bantu, incluindo suas peculiaridades religiosas, mágicas, morais, jurídicas, antropológicas que estão envolvidas naquilo que ele denomina de força vital, dando destaque a uma pesquisa densa no campo da ontologia, entretanto, fez uma abordagem que para ele foi "totalitária" no sentido de adentrar em todos os aspectos da vida, alma e até da mente bantu.

Ora, para melhor entendermos essa ousadia antropológica do sacerdote belga, o mesmo na sua obra (1954) pergunta o que, para a mente bantu, são consciência, obrigação, culpa e responsabilidade? Responde ao seu questionamento da seguinte maneira

---

<sup>15</sup> Among the Bantu and, indeed, among all primitive peoples, life and death are the great apostles of fidelity to a magical view of life and of recourse to traditional magical practices (C.f TEMPELS, 1952, p. 13)

<sup>16</sup> If the modern over-civilized European is unable to be entirely emancipated from the attitudes of his ancestors, it is because his reactions are founded upon a complete philosophical system, influenced by Christianity; upon a clear, complete, positive intellectual conception of the universe, of man, of life and death, and of the survival of a spiritual principle called the soul (C.f TEMPELS, 1952, p. 14).

O que, para a mente bantu, é consciência, obrigação, culpa e responsabilidade? Consciência bantu: A consciência moral dos bantu, sua consciência do que é ser bom ou mau, de agir com ou sem razão, é conforme seus pontos de vista filosóficos, sua sabedoria. A ideia de uma ordem moral universal, da ordenação das forças, de uma hierarquia vital, é muito clara para todos os bantu. Eles estão conscientes de que, por decreto divino, esta ordem de forças, este mecanismo de interação entre os seres, deve ser respeitado. Eles sabem que a ação de forças segue leis imanentes, que não se deve brincar com essas leis, que as influências de forças não podem ser empregadas arbitrariamente. Eles distinguem uso de abuso. Eles têm uma noção do que nós podemos chamar de Justiça imanente, que eles traduziriam de modo a dizer que violar a natureza incorre em sua vingança e que todo infortúnio brota dela. Eles sabem que aquele que não respeita as leis da natureza torna-se "wa malwa", como os baluba expressariam; um homem cujo âmagô está impregnado com o infortúnio e cuja energia vital, como resultado, está viciada, enquanto sua influência sobre os outros, portanto, é igualmente prejudicial. Esta consciência ética deles é, ao mesmo tempo, filosófica, moral e jurídica. A noção de dever: O indivíduo sabe quais são as suas obrigações morais e legais, e que elas devem ser honradas, sob pena de perder sua força vital. Ele sabe que realizar seu dever melhorará a qualidade de seu ser. Como um membro do clã, o "bantu" sabe que ao viver de acordo com sua classificação vital no clã, ele pode e deve contribuir para a manutenção e aumento do clã, ao exercício normal da sua influência vital favorável. Ele conhece seus deveres no clã. Ele sabe, também, seus deveres para com outros clãs. No entanto, podem ocorrer relações hostis entre tribos. Os bantu sabem e dizem que é proibido matar um forasteiro sem uma razão. Forasteiros, de fato, são igualmente o povo de Deus e sua força vital tem o direito de ser respeitada. A diminuição e a destruição da vida de um forasteiro envolvem uma perturbação da ordem ontológica e será cobrada de quem perturbá-la. A obrigações dos "bantu" aumentam em conformidade com sua classificação vital. O ancião, o chefe, o rei sabe muito bem que seus feitos não envolvem somente sua própria força vital. Eles e seus súditos inteiramente compreendem que suas ações terão repercussão sobre toda a comunidade sujeita a eles. Da onde procede o cuidado escrupuloso que pode ser observado entre todos os povos primitivos para proteger o chefe, a base fortalecedora da vida, contra qualquer ferimento de sua força vital, através de uma série de vetos e proibições. Esses são designados para manter intacto seu poder ontológico, sua força vital, a fonte da inviolabilidade de todos os seus súditos. Culpa e responsabilidade: As obrigações dos bantu prosseguem de necessidades naturais ou vitais. Culpa ou responsabilidade, então, será proporcional ao grau de dano feito a força vital. Nossa conta de ética subjetiva já mostrou os graus de culpa e responsabilidade, conforme reconhecido pelos bantu. Eles são: 1. Aniquilamento voluntário ("buloji", entre os baluba). 2. O mal como externamente estimulado. 3. Influência perniciosa involuntária e inconsciente. Qualquer outra digressão sobre esta questão seria mera redundância (TEMPELS, 1952, p. 88, tradução nossa)<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup>What, to the Bantu mind, are conscience, obligation, fault and responsibility? Bantu conscience: The moral conscience of Bantu, their consciousness of being good or bad, of acting rightly or wrongly, likewise conforms to their philosophical views, to their wisdom. The idea of an universal moral order, of the ordering of forces, of a vital hierarchy, is very clear to all Bantu. They are aware that, by divine decree, this order of forces, this mechanism of interaction among beings, ought to be respected. They know that the action of forces follows immanent laws, that these rules are not to be played with, that the influences of forces cannot be employed arbitrarily. They distinguish use from abuse. They have a notion of what we may call immanent justice, which they would translate to mean that to violate nature incurs her

A consciência moral dos Bantu, a saber, a sua consciência de ser bom ou ruim, de agir com ou sem razão fazem parte do arsenal da sua sabedoria, pelo fato de fazerem parte de uma ordem moral universal das forças vitais que garantem o sentido total de sua forma de conceber o mundo, a si mesmos e sua relação com os outros. Para tanto, Tempels acredita que eles estão conscientes de que a única e absoluta via do decreto divino diz respeito a ordem de forças que os envolvem, que este mecanismo de interação entre os seres, deve ser respeitada.

Ora, é daí que surge sua concepção de *justiça imanente*, pois a violação da natureza é uma verdadeira vingança e que as maldades brotam dessa falta de obediência. Para o Padre, portanto, essa ética consciente é filosófica, moral e jurídica ao mesmo tempo.

Nessa dinâmica de compreensão de vida o sujeito bantu sabe que deve cumprir suas obrigações morais, devem ser honrados pela comunidade sob pena de perder a sua força vital, no sentido de melhorar o seu ser a cada dia, pois sabe e conhece seus deveres e por isso precisa aprender a cumpri-los (TEMPELS, 1952).

Essa corrente filosófica fundada, em certa medida, por Tempels na verdade deve ser fundamentalmente compreendida pelos seguintes aspectos

---

vengeance and that misfortune springs from her. They know that he who does not respect the laws of nature becomes "wa malwa", as the Baluba would express it; that is to say, he is a man whose inmost being is pregnant with misfortune and whose vital power is vitiated as a result, while his influence on others is therefore equally injurious. This ethical conscience of theirs is at once philosophical, moral and juridical. The notion of duty: The individual knows what his moral and legal obligations are and that they are to be honoured on pain of losing his vital force. He knows that to carry out his duty will enhance the quality of his being. As a member of the clan, the "muntu" knows that by living in accordance with his vital rank in the clan, he can and should contribute to the maintenance and increase of the clan by the normal exercise of his favourable vital influence. He knows his clan duties. He knows, too, his duties towards other clans. However hostile in practice intertribal relations may be, Bantu know and say that it is forbidden to kill an outsider without a reason. Outsiders, in fact, are equally God's people and their vital force has a right to be respected. The diminution and destruction of an outsider's life involves a disturbance of the ontological order and will be visited upon him who disturbs it. The "muntu's" obligations increase in accordance with his vital rank. The elder, the Chief, the King know very well that their doings do not involve their own personal vital force only. They and their subjects fully realise that their deeds will have repercussions upon the whole community subject to them. From that proceeds the scrupulous care that can be observed among all primitive peoples to protect the Chief, the strengthener of life, against every injury to his vital force, by means of a bundle of vetoes and prohibitions. These are designed to maintain intact his ontological power, his vital force, the source of the inviolability of all his subjects. Fault and Responsibility: The obligations of the Bantu proceed from natural or vital necessities. Fault or responsibility will, then, be proportional to the degree of evil will by which harm is done to vital force. Our account of subjective ethics has already shown the degrees of fault and responsibility as recognized by Bantu. They are: 1. Voluntary annihilation ("buloji" among the Baluba). 2. The evil will as externally stimulated. 3. Involuntary and unconscious pernicious influence. Any further digression upon this question would be mere redundancy (C.f TEMPELS, 1952, p. 88).



Ela tende a revestir-se de uma forma coletiva e transmitir-se, principalmente, pela palavra, porém, não se deve exagerar este aspecto coletivo, pois ela também evolui sob o impulso de inovadores indivíduos. Este pensamento africano possui um caráter sociológico: ele engloba o modo de vida de um povo, as regras que o regem e a sabedoria acumulada pelos ancestrais, geração após geração, conquanto por vezes formulado por indivíduos excepcionais. [...] Vimos que, sob a sua forma completa, o silogismo a expressar a filosofia cultural africana enunciava-se do seguinte modo: Nous sentons, [Nós sentimos] Donc nous pensons, [Portanto, nós pensamos] Donc nous sommes! [Por conseguinte, nós somos!] (MAZRUI; AJAYI, 2010, p. 800).

Os filósofos Mazrui e Ajayi (2010) nos ajudam a entender que a vertente cultural da filosofia africana no que diz respeito a sua ótica histórica estende-se pelas fases précolonial, colonial e póscolonial, a mesma interessa-se por conseguinte, a tudo o que se refere aos aspectos culturais e sociais dos indivíduos pertencentes às sociedades africanas, a saber, “pelas relações entre o homem e a natureza, entre os vivos e os mortos, entre marido e esposa, entre governantes e governados” ((MAZRUI; AJAYI, 2010, p. 800), ou seja, emerge de uma compreensão coletiva de que a cultura não se limita ao domínio das relações políticas, ela abraça a totalidade da vida.

Segundo Tempels todo sistema bantu de pensamento é na verdade filosoficamente uma ontologia. Por mais que, segundo ele, sua intenção tenha sido convencer o leitor - os missionários e administradores coloniais que uma verdadeira filosofia poderia existir entre os nativos (TEMPELS, 1952).

A obra do padre belga para muitos filósofos africanos (Weredu, 2004; APIAH, 1997; MBEMBE, 2011; 2015; MUDIMBE, 2015; MATOLINO, 2013; EZE, 2001; MASOLO, 1994) e tantos outros, acreditam que o mesmo estava vinculado à ideia dos colonizadores no intuito de civilizar e cristianizar os povos africanos.

Efetivamente, para Tempels, qualquer um que trabalha entre os Bantu precisa entender a sua ontologia, porque mesmo sua lógica de existência depende disso. Portanto, segundo ele, quem compreende essa ontologia adentra na sua alma, por conseguinte, a ontologia é o foco da filosofia Bantu e essa ontologia, por sua vez deve ser compreendida como força vital

A sua exposição da ontologia bantu foi expressa em termos filosóficos ocidentais para torná-lo acessível aos seus leitores pretendidos.

Precisamos nós, então, ficarmos atônitos que encontramos entre os bantu e, mais geralmente entre todos os povos **primitivos**, a fundação sobre a qual repousa sua concepção intelectual do universo, certos princípios básicos e até mesmo um sistema de filosofia, apesar de ser relativamente simples e primitiva, derivado de uma ontologia logicamente coerente? Muitas estradas

parecem levar à descoberta de um sistema tão ontológico. Um conhecimento profundo da língua, um estudo penetrante da sua etnologia, uma investigação crítica das respectivas leis ou, novamente, a adaptação do ensino religioso ao pensamento primitivo: todos estes podem revelá-lo para nós. Também é possível, isto é obviamente o caminho mais curto-rastrear diretamente o pensamento dos bantu sobre as questões mais profundas, para penetrá-lo e analisá-lo. A filosofia Bantu foi estudada e desenvolvida como tal? Se não, é hora de cada estudioso começar a procurar e definir o pensamento que fundamenta a ontologia bantu, a única chave que permite o pensamento nativo ser penetrado. Não precisamos esperar que o primeiro africano que apareça, especialmente os jovens, seja capaz de nos dar uma exposição sistemática do seu sistema ontológico. Não obstante, existe esta ontologia; e ele penetra e informa todo o pensamento desses **primitivos**; ela domina e orienta todos os seus comportamentos. É nossa tarefa traçar os elementos deste pensamento, classificá-los e sistematizá-los de acordo com os sistemas ordenados e disciplinas intelectuais do mundo ocidental (TEMPELS, 1952, 15-16, tradução nossa)<sup>18</sup>

Ou seja, Tempels acredita que não é preciso esperar que o primeiro africano seja capaz de fazer uma exposição sistemática do seu sistema ontológico, pois não se preocupa em outras palavras, com essa sistematização filosófica, essa tarefa, por sua vez, de traçar os elementos deste pensamento classificar e sistematizar deve ser feito pelos filósofos, de acordo com as disciplinas intelectuais do mundo ocidental. (HOUNTONDI, 2009).

Nesse sentido, segundo Tempels, os africanos não tinham consciência da grandeza de sua própria filosofia, embora tenha escrito que sua obra não é uma reivindicação de que são capazes de formular um tratado filosófico. Ora, está muito claro para esse sacerdote, que apenas os filósofos ocidentais teriam a competência de analisar e organizar esse pensamento em um sistema filosoficamente ontológico, capaz de definir o ser bantu.

Nós não afirmamos, claro, que os bantu são capazes de formular um tratado filosófico, completo com um vocabulário adequado. É nosso trabalho proceder a tal desenvolvimento sistemático. Seremos nós que seremos

---

<sup>18</sup> Need we, then, be astonished that we find among the Bantu, and more generally among all primitive peoples, as the foundation upon which their intellectual conception of the universe rests, certain basic principles and even a system of philosophy-though it is relatively simple and primitive-derived from a logically coherent ontology? Many roads seem to lead to the discovery of such an ontological system. A profound knowledge of the language, a penetrating study of their ethnology, a critical investigation of their laws, or again, the adaptation of religious teaching to primitive thinking: all these can reveal it to us. It is also possible-and this is obviously the shortest way- to trace directly the thought of Bantu on the deepest matters, to penetrate it and to analyse it. Has Bantu philosophy been studied and developed as such? If not, it is high time that each scholar should start to seek out and define the fundamental thought underlying Bantu ontology, the one and only key that allows native thought to be penetrated. We need not expect the first African who comes along, especially the young ones, to be able to give us a systematic exposition of his ontological system. None the less, this ontology exists; and it penetrates and informs all the thought of these primitives; it dominates and orientates all their behaviour. It is our task to trace out the elements of this thought, to classify them and to systematise them according to the ordered systems and intellectual disciplines of the Western world (C.f TEMPELS, 1952, 15-16).

capazes de lhes dizer, em termos precisos, o que é seu conceito mais íntimo de ser (TEMPELS, 1952, p. 25, tradução nossa)<sup>19</sup>

O missionário esclarece já nos primeiros capítulos da sua obra a importância de se entender a grandiosidade ontológica do pensamento bantu e que somente o estudo filosófico e ontológico desse povo primitivo se chegará a plenas condições de estabelecer inicialmente a compreensão sistematizada e real da sua condição existente no mundo. Os outros estudos são a posteriori e só conseguem uma análise definitiva, se vierem depois de uma análise filosófica densa, ou seja,

Etnologia, linguística, psicanálise, jurisprudência, sociologia e o estudo das religiões são capazes de produzir resultados definitivos somente depois que a filosofia e a ontologia de um povo primitivo forem cuidadosamente estudadas e documentadas (TEMPELS, 1952, p. 17, tradução nossa)<sup>20</sup>

Em seguida, o autor salienta o que sinalizei acima, a ideia de que muitos filósofos africanos defendem que a Filosofia bantu na verdade foi escrita para aqueles que vivem diretamente entre os *nativos* e *primitivos* (termo usado por Tempels). Para tanto, a obra foi escrita, sobretudo, para aqueles que desejam civilizar, educar e compreender o povo bantu, a saber: os colonizadores de “*boa vontade*” e, particularmente, os missionários com o objetivo de conhecer os africanos para melhor servir a missão “civilizadora” do cristianismo e da colonização ainda muito presente no contexto de muitos países africanos. Eis o que diz a esse respeito

No entanto, uma melhor compreensão do reino do pensamento bantu é igualmente indispensável para aqueles que são chamados a viver entre os povos nativos. Trata-se, portanto, de todos os colonos, especialmente aqueles cujo dever é ocupar cargos administrativos ou judiciais entre povos africanos; todos aqueles que pousam sobre si a responsabilidade de um desenvolvimento aprazível da lei tribal; em suma, diz respeito a todos os que desejam civilizar e educar os bantu. Mas, se diz respeito a todos os colonizadores com boa vontade, diz respeito mais particularmente aos missionários. Se não se penetrou nas profundezas da personalidade como tal, se não se sabe em que base seus atos surgem, não é possível compreender os bantu (TEMPELS, 1952, p. 17, tradução nossa)<sup>21</sup>

<sup>19</sup> We do not claim, of course, that the Bantu are capable of formulating a philosophical treatise, complete with an adequate vocabulary. It is our job to proceed to such systematic development. It is we who will be able to tell them, in precise terms, what their inmost concept of being is (TEMPELS, 1952, p. 25).

<sup>20</sup> Ethnology, linguistics, psycho-analysis, jurisprudence, sociology and the study of religions are able to yield definitive results only after the philosophy and the ontology of a primitive people have been thoroughly studied and written up (TEMPELS, 1952, p. 17).

<sup>21</sup> Nevertheless, a better understanding of the realm of Bantu thought is just as indispensable for all who are called upon to live among native people. It therefore concerns all colonials, especially those whose duty is to hold administrative or judicial office among African people; all those who are concerning themselves with a felicitous development of tribal law; in short, it concerns all who wish to civilize, educate and raise the Bantu. But, if it concerns all colonizers with good will, it concerns most particularly missionaries. If one has not penetrated into the depths of the personality as such, if one does not know

Ora, Tempels também compreende que os missionários, magistrados, administradores e todos os que têm cargo de direção frente aos nativos, precisam, antes de tudo, aprenderem a explorar a ontologia específica que caracteriza o povo bantu a fim de terem bom êxito em suas funções.

Todos nós, missionários, magistrados, administradores, todos em postos diretivos ou que devem ser diretivos, falhamos em alcançar a "alma" ou, de qualquer forma, alcançar o grau profundo que deveria ter sido conquistado. Até mesmo especialistas deixaram a questão de lado. Se declaramos isso apenas através de uma franca admissão, ou confessámo-lo com contrição, o fato permanece. Por ter falhado em explorar a ontologia dos bantu, falta-nos o poder de oferecer-lhes ou um corpo espiritual de ensino que eles sejam capazes de assimilar ou uma síntese intelectual que eles compreendam (TEMPELS, 1952, p. 20, tradução nossa)<sup>22</sup>

O sacerdote com essa análise parte de uma perspectiva etnológica. Para o filósofo Hountondji (2009), a chamada etnofilosofia, desenvolvida por Tempels (1949) seria um capítulo específico da etnologia<sup>23</sup> que visava estudar os sistemas de pensamento dos povos em África de forma depreciativa e ligada ao primitivismo.

Ora, faz-se importante evidenciar que o termo "*etnofilosofia*" é a característica forte do pensamento africano que só pode ser compreendido a partir das suas crenças inerentes as culturas africanas, que baseiam sua existência em único e supremo valor: a força vital do ser. Essa força vital humana e sobrenatural permanece perpetuamente para além do tempo (TEMPELS, 1952).

Essa etnofilosofia segundo Adelino Torres (2011), é uma "generalização abstrata de uma interpretação metafísica da etnologia" (TORRES, 2011, p. 6). Ora, os pressupostos que sustentam essa ideia compreende a existência da filosofia africana como resultado de um conjunto de forças, crenças, valores, costumes presentes na linguagem, práticas e crenças da cultura e do pensamento africano.

---

on what basis their acts come about, it is not possible to understand the Bantu (C.f TEMPELS, 1952, p. 17).

<sup>22</sup> All of us, missionaries, magistrates, administrators, all in directive posts or posts which ought to be directive, have failed to reach their "souls", or at any rate to reach them to the profound degree that should have been attained. Even specialists have left the question aside. Whether we state this merely by way of a frank admission, or avow it with contrition, the fact remains. By having failed to explore the ontology of the Bantu, we lack the power to offer them either a spiritual body of teaching that they are capable of assimilating, or an intellectual synthesis that they can understand (C.f TEMPELS, 1952, p. 20).

<sup>23</sup> Por etnologia entende-se o que bem afirmou Hountondji (2009) de que é um termo cunhado pela antropologia que visa estudar os povos chamados de 'primitivos'. Nesse sentido, os tipos de sociedades estudadas pela etnologia são fortemente marcados por uma perspectiva eurocêntrica, tendenciosa ou ideológica para reafirmar o que verdadeiramente entendem por sociedades.

"Força" em seu pensamento é um elemento necessário no "ser", sendo a força por sua vez, um conceito inseparável da definição de "ser".

Podemos conceber a noção transcendental do "ser", separando-a do seu atributo, "força", mas não podem os bantu. "Força" em seu pensamento é um elemento necessário no "ser" e o conceito de "força" é inseparável da definição de "ser". Não há nenhuma ideia entre os bantu de "ser" divorciada da ideia de "força". Sem o elemento "força", "ser" não pode ser concebido. Mantemos uma concepção estática do "ser", eles uma dinâmica. O que foi dito acima deve ser aceito como base da ontologia bantu: em particular, o conceito de "força" está vinculado ao conceito "ser" mesmo no mais abstrato raciocínio sobre a noção de ser. Pelo menos deve ser dito que os bantu têm um duplo conceito sobre ser, um conceito que pode ser expresso: "ser é aquilo que tem força" (TEMPELS, 1952, p. 34, tradução nossa)<sup>24</sup>

Um das grandes problemáticas que norteiam a obra do sacerdote, consiste na sua tentativa de evidenciar a diferença que existe na concepção de ser entre africanos e brancos. Apesar disso há quem acredita que seu trabalho para o contexto da época é uma fonte pertinente que dá início ao debate da possibilidade de um pensamento filosófico africano.

Torres (2011), além de fazer sérias críticas ao pensamento de Tempels também tece uma série de elogios. Segundo o autor é preciso considerar o valor "revolucionário" do livro do Padre que, escrito em 1949 em um contexto altamente preconceituoso baseado em uma vertente colonialista de que os africanos não teriam inteligência, o missionário foi capaz de intitular a sua obra de *Philosophie Bantoue* afirmando com sua pesquisa que os ditos "primitivos", carregavam uma verdadeira filosofia ontológica, essa constatação na época foi alvo de um grande escândalo epistemológico para muitos conservadores do pensamento ocidental.

Essa obra suscitou tanto debate entre os que elogiam e criticam que Bernard Matolino no seu artigo escrito no Jornal Sul Africano de Filosofia intitulado "*Tempels' Philosophical Racialism*" de 2013 nos fornece uma análise altamente fundamentada em torno de algumas críticas ao trabalho de Tempels, a partir de algumas análises de vários filósofos africanos. Fundamentalmente escreve que

---

<sup>24</sup> We can conceive the transcendental notion of "being" by separating it from its attribute, "Force", but the Bantu cannot. "Force" in his thought is a necessary element in "being", and the concept "force" is inseparable from the definition of "being". There is no idea among Bantu of "being" divorced from the idea of "force". Without the element "force", "being" cannot be conceived. We hold a static conception of "being", they a dynamic. What has been said above should be accepted as the basis [35] of Bantu ontology: in particular, The concept "force" is bound to the concept "being" even in the most abstract thinking upon the notion of being. At least it must be said that the Bantu have a double concept concerning being, a concept which can be expressed: "being is that which has force" (TEMPELS, 1952, p. 34).

A maioria das críticas contra Tempels foram contra suas alegações de que ele está descrevendo uma filosofia de africanos. A obra de Tempels foi identificada como um etnofilosofia que, de acordo com Imbo (1998), apresenta o mundano como o reflexivo. Hountondji (1996), que cunhou o termo etnofilosofia, identifica-a como trabalho etnológico com pretensões filosóficas e como uma disciplina híbrida com nenhum status entre as ciências. Ele também observa que Tempels escreveu seu livro para uma audiência ocidental, cuja missão era civilizar, mas ele ignorou crucialmente negros para interlocutar com seu trabalho; ao invés disso, tornam-se um objeto de investigação privada entre os europeus. Outlaw (1998), por outro lado, vê o trabalho de Tempels como uma tentativa equivocada de responder à pergunta sobre se os negros eram plenamente humanos. Essa pergunta foi informada pelos gregos – paradigma europeu que limitou-se a alguma noção de racionalidade. Makang (1997) acusa Tempels de dar uma conta anti-histórica do povo negro através de sua insistência que os évolués estavam partindo de sua ontologia original. Makang argumenta que os évolués estavam criando uma nova realidade em face do colonialismo e a convocação de Tempels a retornarem às suas formas atávicas é estática. Asouzu (2007) repreende Tempels por olhar para a diferença dos bantu, o que resulta em fazer a ontologia bantu parecer irracional e repugnante. Cesaire (1972) critica Tempels por limitar a ontologia bantu à força enquanto ignora outras demandas políticas cruciais como salários dignos, comida e habitação. Serequeberhan (1994) critica fortemente Tempels como tendo meramente apresentando uma ontologia colonialista (MATOLINO, 2013, p. 331, tradução nossa)<sup>25</sup>

No seu trabalho Matolino (2013) nessa vertente de crítica enfatiza também que apesar do Padre ter buscado demonstrar que os povos primitivos também sabiam pensar e que por isso havia em seu sistema de vida primitiva uma filosofia ontológica clara e coerente, a saber, "um sistema metafísico que faz todo o sentido se analisada a partir da perspectiva dos bantu. Este sistema metafísico goza do mesmo estatuto que o sistema metafísico do homem ocidental" (MATOLINO, 2013, p. 330)<sup>26</sup> Ora, seu projeto, no entanto, parece ter alcançado o contrário, pois para muitos filósofos

---

<sup>25</sup> Most of the criticism against Tempels has been against his claims that he is outlining a philosophy of Africans. Tempels' work has been identified as an ethnophilosophy, which according to Imbo (1998), presents the mundane as the reflective. Hountondji (1996), who coined the term ethnophilosophy, identifies it as ethnological work with philosophical pretensions and as a hybrid discipline with no status among the sciences. He also notes that Tempels wrote his book for a Western audience whose mission was to civilise, but he crucially ignored black people to be interlocutors with his work; rather they become a subject of private investigation among Europeans. Outlaw (1998), on the other hand, sees Tempels' work as a misguided attempt at answering the question whether blacks were fully human. That question was informed by the Greek – European paradigm which confined itself to some notion of rationality. Makang (1997) accuses Tempels of giving an unhistorical account of black people through his insistence that the evolues were departing from their original ontology. Makang argues that the evolues were creating a new reality in the face of colonialism and Tempels' call for them to return to their atavistic ways is static. Asouzu (2007) chastises Tempels for looking for the Bantu difference, which results in making Bantu ontology irrational and repugnant. Cesaire (1972) criticises Tempels for limiting Bantu ontology to force whilst ignoring other crucial political demands such as decent wages, food, and housing. Serequeberhan (1994) blasts Tempels as merely presenting a colonialist ontology (C.f MATOLINO, 2013, p. 331)

<sup>26</sup> A metaphysical system that makes complete sense if viewed from the perspective of the Bantu. This metaphysical system enjoys the same status as the Westerner's metaphysical system (C.f MATOLINO, 2013, p. 330)

africanos Tempels continuou atrelado a uma vertente racista em relação aos africanos, ou seja

[...] seus esforços foram rejeitados por uma série de razões que vão desde a exibição que se trata de uma teoria da magia, livremente generalizada para os bantu, até a acusação de que seu projeto falha em falar em nome dos bantu oprimidos e, além disso, que ele é excessivamente obcecado em encontrar a diferença africana à custa da razão (MATOLINO, 2013, p. 330)<sup>27</sup>

Em seu artigo Matolino defende a perspectiva que Tempels não soube fornecer com sua pesquisa ontológica as bases fundantes de que o povo bantu seria capaz de pensar por si mesmos, mas apenas confirmou a mesma compreensão da época de que os africanos não são capazes de organizar um pensamento de forma abstrata. Nesse caso, o autor assemelha-se a mesma prerrogativa defendida por Enze (2001) de que o trabalho de Tempels é, na verdade, uma justificativa completa do projeto colonial de exploração de subjugar o povo Bantu.

Sua obra, segundo Matolino (2013) é um manual para muitos dos seus colegas que trabalhavam na administração colonialista e que se preocupava, por sua vez, com o fracasso da administração junto aos primitivos. Com o objetivo de dar uma resposta significativa a esses problemas, Tempels, procurou delinear as causas, apresentando o que ele considera ser um estudo abrangente do povo baluba, para tanto, generalizou seus resultados para aplicar a todos os Bantu. Nesse sentido, eis o que Matolino argumenta

Mas Tempels não quis limitar suas descobertas aos baluba. Em vez disso, ele generalizou suas descobertas para se aplicar a todos os bantu. Ele justifica esta generalização alegando que outros administradores coloniais haviam confirmado com ele que sua articulação da filosofia bantu lembrava o que tinham observado, mas não conseguiam articular. Efetivamente, isto significava que todos os povos africanos eram os mesmos e eram governados pelos mesmos princípios que foram informados pela filosofia da força (MATOLINO, 2013, p. 337, tradução nossa)<sup>28</sup>

Efetivamente, podemos considerar que esse tipo de argumento significava que todos os povos africanos eram os mesmos e eram governados pelos princípios

---

<sup>27</sup> [...] his efforts have been rejected for a number of reasons ranging from the view that it is a theory of magic, freely generalized to the Bantu, to the accusation that his project fails to speak on behalf of the oppressed Bantu and furthermore, that he is overly obsessed with finding the African difference at the cost of reason (C.f MATOLINO, 2013, p. 330).

<sup>28</sup> But Tempels did not just wish to limit his findings to the Baluba. Instead, he generalised his findings to apply to all the Bantu. He justifies this generalisation on the grounds that other colonial administrators had confirmed with him that his articulation of Bantu philosophy resembled what they had observed but could not articulate. Effectively this meant that all African people were the same and were governed by the same principles which were informed by the philosophy of force (MATOLINO, 2013, p. 337).

que foram informados pela filosofia de força. Em sua avaliação do Baluba, Tempels levanta uma série de questões que ele pensa irá explicar a natureza do Baluba proporcionando assim algumas respostas para a preocupação dos administradores (MATOLINO, 2013).

A base que sustenta a crítica de Matolino ao trabalho de Tempels situa-se na concepção que Appiah (1997) estabeleceu em torno da sua explicação sobre racismo e racialismo. Existe o que ele denomina de racismo extrínseco e intrínseco. No que se refere ao extrínseco existe uma espécie de distinção, moralmente mais relevante e importante que outra, falsas crenças. Uma essência racial que se difere em aspectos, nisto pode se justificar um tratamento diferencial. O racismo intrínseco, por sua vez, é um erro moral, ou seja, diferenças morais entre os membros de diferentes raças, por acreditarem que cada raça tem um *status* moral diferente, independentemente das características partilhadas por seus membros. “Se, como creio, o racismo intrínseco é um erro moral e o racismo extrínseco implica falsas crenças, de modo algum é evidente que o racismo seja o pior erro que nossa espécie cometeu em nossa época” (APPIAH, 1997, p. 41).

Porém, é no conceito racialismo estabelecido por Appiah (1997) que Matolino problematiza a obra de Tempels, pelo fato de significar características hereditárias, compartilhamento de certos traços e tendências que não se tem em comum com nenhuma outra raça, ou seja, uma espécie de essência racial.

Contudo, o racialismo está no cerne das tentativas do século XIX de desenvolver uma ciência da diferença racial, mas parece ter despertado também a crença de outros - como Hegel, anteriormente, e Crummell e muitos africanos desde então - que não tinham nenhum interesse em elaborar teorias científicas (APPIAH, 1997, p. 33).

O filósofo Matolino (2013) nos faz pensar que no caso de Tempels, sua tentativa de indicar uma filosofia ontológica bantu especificamente peculiar a esse povo em sua essência, na verdade, revela um racismo que ele nutria em seu pensamento, sua ideia de força foi uma forma inconsciente de enfatizar seu racismo filosófico.

Seu trabalho, portanto, situa-se na interpretação de Matolino, em uma vertente filosófica racialista por haver na essência de sua reformulação sistemática, uma diferença ontológica entre africanos e europeus. (Ontologia primitiva x a ontologia civilizada e cristã). Ou seja, "Assim, Tempels acha que o bantu têm a mesma



capacidade de pensar que todas as pessoas. É só que o seu sistema de pensamento é um pouco diferente do pensamento europeu" (MATOLINO, 2013, p. 337)<sup>29</sup> Ora, é nessa distinção e classificação da diferença que Tempels move-se para tentar o processo de sistematização do pensamento filosófico bantu com o objetivo de argumentar radicalmente a diferença em relação à essência ocidental (pois se a metafísica do ocidente é do ser a do africano é da força) é justamente com essa premissa de diferenciação que ele acaba na mesma posição que os defensores do racismo filosófico, a saber Hume, Kant, Hegel e outros.

Estava cada vez mais evidente na compreensão de Tempels (1952) que havia um sistema de pensamento filosófico, sistemático, ocidental/cristão, de um lado, e um sistema de pensamento filosófico, ontológico/bantu de totalidade da vida por uma via mágica e primitiva.

Do acima exposto, podemos ver que Tempels chega a esta conclusão porque ele ainda está profundamente firme na ideia de que existem raças diferentes. Em outras palavras, lá no fundo de si, existem raças diferentes e cada uma dessas raças têm diferentes características essenciais que as tornam diferentes umas das outras. E em comparação com seus compatriotas belgas, os bantu são inferiores, sua perspectiva ontológica é diferente e inferior de seus contemporâneos belgas (NWOSIMIRI, 2015, p. 50)<sup>30</sup>

Ora, é muito evidente para Tempels (1952) que para o bantu, ao contrário do ocidental, a noção de força não é um atributo de ser, mas o próprio ser. Enquanto o ocidental pode fazer uma distinção entre ser e força, isso não acontece na concepção ontológica do africano, pois sua força vital é e jamais deixa de ser.

Na sua obra percebe-se claramente que ele declara que a filosofia Africana é uma filosofia da magia. Será a filosofia africana uma filosofia do sobrenatural mágico sustentada por tão somente uma análise cultural? Hoje, sabe-se que sua obra não basta para que a filosofia bantu seja um manual absoluto do que se denomina de pensamento africano.

Os três grandes filósofos africanos da contemporaneidade, Hountondji, Wiredu e Appiah, no que se refere a esse debate, acreditam que os verdadeiros

---

<sup>29</sup> Thus, Tempels thinks that the Bantu have the same ability to think like all people. It is only that their system of thought is somewhat different from European Thought (C.f MATOLINO, 2013, p. 337)

<sup>30</sup> From the above, we can see that Tempels reaches this conclusion because he is still deeply staunch in the idea that there are different races. In other words, deep down in him there are different races and each of these races has different essential characteristics that make them different from each other. And compared to his Belgian compatriots, the Bantu are inferior, their ontological outlook is different and inferior to that of his Belgian contemporaries (C.f NWOSIMIRI, 2015, p. 50).

filósofos comprometidos com os problemas da África devem ultrapassar o projeto descritivo da etnofilosofia, assentada na ideia de uma tradição genuinamente africana. Defendem a tese que toda produção de conhecimento em África deve ser autônoma, autoconfiante e, acima de tudo, germinada por problemas originais, em vista de que “os africanos respondam as suas próprias questões para irem ao encontro das necessidades tanto intelectuais como materiais das sociedades africanas” (HOUNTONDJI, 2009, p. 128). Esse debate retornará no capítulo seguinte

Ademais, ao que se refere ao Padre Tempels, Nwosimiri, (2015), no entanto, nos faz entender que sua obra, de fato, é fundante na discussão sobre a possibilidade de se discutir uma outra epistemologia denominada de Filosofia Africana, por mais falha que essa sua obra magna suscita.

Seu livro, no entanto, influenciou a nível mundial a auto-compreensão e desenvolvimento da história do século XX da filosofia Africana.

Seu livro, influenciou, em nível continental, o autoconhecimento e o desenvolvimento da história do século XX da filosofia africana. Se é dito que a maioria da filosofia Ocidental é uma nota de rodapé a Platão, atrevo-me a dizer que a filosofia africana mais contemporânea é uma nota de rodapé para Tempels (NWOSIMIRI, 2015, p. 51, tradução nossa)<sup>31</sup>

Isto é justificável se considerarmos as atividades filosóficas que vieram à luz depois de sua publicação de uma bantu filosofia. Até à data, muitos pensadores africanos estão ainda quer reagir ou responder a sua tese. Indubitavelmente, a publicação do livro de Tempels tem sacudido e problematizado muito debates, sobretudo se pensarmos a polêmica que sua obra continua suscitando para o campo da filosofia africana. Seu trabalho tem despertado o interesse do movimento da negritude e do movimento pan-Africano que serão discutidos no próximo sub-título.

### **3.3 A filosofia africana em suas várias vertentes**

Teria o continente africano uma epistemologia própria, denominada de Filosofia Africana? Sabe-se que essa resposta não é muito simples de ser respondida,

---

<sup>31</sup> His book, influenced at the continental level the self-understanding and development of twentieth century history of African philosophy. If it is said that most philosophy in the West is a footnote to Plato, I dare to say that most contemporary African Philosophy is a footnote to Tempels (C.f NWOSIMIRI, 2015, p. 51).

sobretudo pela real existência de vários intelectuais africanos que não possuem uma resposta unânime a esta questão.

No transcorrer desse sub-tópico, ficará ainda mais evidente as múltiplas variáveis que sustentam e tornam essa questão ainda mais complexa. Para as abordagens de Mazrui e Ajayi (2010) a vertente crítica da filosofia africana, estaria assaz disposta a responder a essa questão de forma mais sistemática.

Ora, talvez haja, atualmente e em certa medida, uma filosofia africana, mas no passado ela não estava tão evidente. Percebe-se, na verdade, uma grande efervescência teórica no continente e que seus conceitos e novos temas trazem para a discussão da filosofia, seja ela, africana ou não, um caráter extraordinário do pensamento humano por ele mesmo.

Segundo o filósofo Olusegun Oladipo<sup>32</sup> no seu livro intitulado *The Idea of African Philosophy*, o debate em torno da possibilidade de uma filosofia africana começou a ser gestado nos anos de 1960-1970. Para o autor, a característica fundamental deste debate foi a questão por uma nova ordem sociocultural, econômica, política gerada e sustentada por “nossa experiência de e em confronto com o colonialismo e o neocolonialismo”. (OLADIPO, 2000, p. 13) ou seja, como a construção de um pensamento africano poderia contribuir para pensar uma ideia de África, seu destino, sua ambição e visão de futuro.

Ora, pensar a filosofia africana é segundo Ovet Kodilinye Nwosimiri, levar em consideração que “o padrão de discurso na história da filosofia africana foi resultado de eventos históricos como a escravidão, colonialismo, raça e racismo”. (NWOSIMIRI, 2015, p.01)<sup>33</sup> Para este autor, foi o conceito de raça tão somente que afetou a discussão sobre a identidade e filosofia africana. Nesse sentido, parte do pressuposto que as bases que sustentam o projeto filosófico africano referem-se ao engajamento em torno da discussão da raça, filosofia e identidade africana, pelo fato de ter ocorrido um processo de silenciamento em torno do ser africano, uma redução drástica do outro ao mesmo sustentado pela prerrogativa racional que a África é incapaz de produzir conhecimento.

---

<sup>32</sup> Foi Filósofo e Professor. Nasceu em Gana. Faleceu em 2009 aos 52 anos. Trabalhou por muito tempo no Departamento de Filosofia da Universidade de Ibadan (Nigéria). O seu mais influente trabalho refere-se a sua abordagem de se pensar a ideia de uma filosofia africana.

<sup>33</sup> The pattern of discourse in the history of African philosophy was as a result of historical events such as slavery, colonialism, race and racismo (C.f NWOSIMIRI, 2015, p. 1)

Segundo o filósofo Mogobe B. Ramose "todos os homens são animais racionais", "a luta pela razão - quem é e quem não é um animal racional - é a fundação do racismo" (RAMOSE, 2003.p. 03)<sup>34</sup>Ora, se a base do racismo se concentra pela via da racionalização a partir do pressuposto fundante de quem é ou não portador da razão, significa afirmar que a diferença racial, o preconceito e toda a base que sustenta o colonialismo nasceu de uma ideologia moderna, cientificista, e filosófica de classificar o sujeito africano como mão de obra do mercado dentro dos parâmetros da escravidão e como uma categoria denominada de sub-humana, sem vontade e liberdade, como muito bem argumenta Ramose que

Se o colonizado é, por definição, sem razão, então essa pode ser a justificativa para transformá-lo em escravo. Mas, eles devem ser vistos como escravos de um determinado tipo, ou seja, seres subumanos que, devido à falta de razão, não podem ter vontade própria e, portanto, liberdade (RAMOSE, 2003, p. 03, tradução nossa)<sup>35</sup>

A questão surge das bases epistêmicas da própria modernidade, que começou a sustentar se o negro pertenceria ou não a espécie humana. Faz-se importante considerar que nesse novo momento em África após os processos de libertação e construção de uma identidade nacional, surgiram dois polos de disputas entre os intelectuais africanos. De um lado, existiam aqueles que defendiam a urgente necessidade de superação do aparato ideológico da empresa colonial desenvolvendo um senso de *self*, baseado em uma identidade africana endógena. Contrariamente a esta posição era a visão de que a questão crucial em África pós-independente era não aquela da identidade, mas a ideia de como os africanos poderia adquirir a bagagem tecnológica e científica para a emergência de África no mundo moderno (OLADIPO, 2000).

Para Castiano, por sua vez, houve três grandes fases desse debate. Nesse sentido, segue a periodização elaborada Karp & Masolo quando afirmam:

A filosofia africana conheceu três fases de elaboração. A primeira, que começa nos anos 70, tem como seu centro de atenção a crítica de como as categorias coloniais são reproduzidas inadvertidamente pela forma como as várias correntes da etnofilosofia tentam dar-se conta dos conteúdos filosóficos existentes nas culturas africanas; por outro lado a filosofia africana,

---

<sup>34</sup> All men are rational animals", "the struggle for reason - who is and who is not a rational animal - is the foundation of racismo (C.f RAMOSE, 2003, p. 03)

<sup>35</sup> If the colonized are by definition without reason, then it may be justified to turn them into slaves. But they must be seen as slaves of a particular kind, namely sub-human beings who, because of lack of reason, can have no will of their own and therefore no freedom (C.f RAMOSE, 2003, p. 3).

nesta fase é tida como tentando argumentar em torno do nacionalismo africano procurando fundamentar os supostos valores africanos a partir de culturas específicas. Na segunda fase, que os autores situam nos anos 80, acreditam que a filosofia africana empenha-se em desenvolver uma filosofia da cultura, termo que ambos emprestam de Kwame Appiah, filosofia esta que tenta resgatar os recursos culturais existentes nas culturas africanas, mas ao mesmo tempo ser crítica em relação a essas mesmas culturas. Desta feita, os tópicos da filosofia africana passam a girar em torno do exame das chamadas tradições africanas assim como do papel dos intelectuais africanos na esfera pública. Também pertence a esta fase o escrutínio da relação entre os sistemas de conhecimento chamados indígenas [nativos] e seu papel em relação no desenvolvimento de cada país e do mundo em geral. Os autores localizam a terceira fase nos anos noventa, nos quais a política do conhecimento representa o epicentro da reflexão filosófica. Esta viragem inscreve-se no esforço que a filosofia africana faz em responder e teorizar a crise dos estados pós-coloniais (KARP & MASOLO Apud CASTIANO, 2010, p. 64-65).

Karp e Masolo (Apud CASTIANO, 2010) sustentam a existência de três grandes fases: a primeira típica dos anos 70 que tem como abordagem a crítica a etnofilosofia e por outro lado fortalece a defesa do nacionalismo, a defesa dos valores africanos a partir, tão somente, das culturas africanas.

A segunda, a partir dos anos 80, fase em que se desenvolve a chamada filosofia da cultura. Resgata-se a cultura e, também se faz crítica a mesma. Questiona-se também qual o papel do filosófico africano na esfera pública. E, por fim, a última e terceira fase a partir da década de 90, nesse contexto epistemológico, concentra-se as análises da filosofia política em vista de teorizar a crise dos estados pós-coloniais.

Para Mazrui e Ajayi (2010), por sua vez, no tocante as abordagens da filosofia africana começou a ser pensada a partir de 1935. As diversas discussões e problemáticas fizeram suscitar três grandes correntes, no sentido de facilitar as análises e os múltiplos debates dentro do contexto africano, a saber: cultural; ideológica e crítica que, segundo eles, são distintas, porém, em algumas análises também são aproximativas.

Segue-se uma explicação detalhada feita por Mazrui e Ajayi (2010) em torno, especificamente dessas três correntes. A corrente cultural da filosofia, segundo eles, apoia-se, no que denominam de tradições autóctones, por se basearem-se na “etno-filosofia”. Pela complexidade do conceito acabam por defini-la de cultural que, em certa medida, concentra-se numa análise a partir de uma perspectiva étnica, como foi o caso do trabalho desenvolvido sobre a *filosofia bantudo* Padre Tempels.

Para esses autores, no que se refere à historicidade dessa vertente cultural da filosofia africana “estende-se pelas fases pré-colonial, colonial e pós-colonial. Trata-se, quase por definição, da veia mais antiga e mais perene da tradição filosófica

africana” (MAZRUI; AJAYI, 2010, p.800). Faz-se importante evidenciar que apesar da vertente cultural envolver logicamente, a ideologia, sobre a ação e os objetivos políticos, seu centro analítico concentra-se em outros pressupostos, pois não se limita ao domínio das relações políticas, pelo fato de abraçar, na sua dimensão ontológica a totalidade do modo de vida africano.

No entanto, a maior característica da perspectiva cultural situa-se na sua peculiaridade de se embasar em uma sabedoria coletiva, acumulada geração após geração. Portanto, provavelmente o valor supremo das filosofias culturais consiste de forma fundamental na questão da busca por uma identidade africana.

Convém ressaltar também que a filosofia cultural defende uma escrita com a significância das línguas locais africanas, diferentemente, da vertente da filosofia ideológica que nutre forte incidência de idiomas europeus. Da corrente ideológica é importante considerar que

A vertente ideológica caracteriza-se pelas suas preocupações mais estritamente políticas. Ela manifestou-se, com maior ênfase, durante os períodos colonial e pós-colonial, produzindo obras que incluem desde o *Consciencisme*, de Kwame Nkrumah, até *os Damnés de la terre*, de Frantz Fanon. Este tipo de filosofia era praticamente desconhecido durante o período pré-colonial. O pensamento ideológico, mediante o particular sentido que atribuímos a este termo, é essencialmente um produto do colonialismo e das suas sequelas (MAZRUI; AJAYI, 2010, p.801).

Outra explicação esclarecedora estabelecida por Mazrui e Ajayi (2010) em relação a diferenciação que se deve fazer em relação as duas correntes: cultural e ideológica, está em suas preocupações analíticas. Se a filosofia cultural é produto de etnias particulares e específicas, a filosofia ideológica, por sua vez, busca analisar não somente a situação da África em sua totalidade, mas também os aspectos da diáspora africana, em busca de uma explicação política e social de cada contexto histórico. Ou seja, uma é étnica e a outra configura-se como mais extenso (a África inteira ou o conjunto dos negros, em oposição a um grupo étnico particular).

Em contrapartida, o valor supremo da filosofia ideológica é, geralmente, a libertação. Alguns pensadores conjugaram este valor ao pan-africanismo; outros atribuíram-no ao “gênio” dos negros. Evidentemente, outros valores entram no rol das considerações, entretanto, a natureza particular do colonialismo e das suas consequências, durante este período da história, explica a importância desta questão, tangente a libertação, no que diz respeito as ideologias políticas africanas (MAZRUI; AJAYI, 2010, p. 802).

O trabalho de Mance (2014) intitulado: *As Filosofias Africanas e a Temática de Libertação*, de forma curiosa, nos faz entender que simultaneamente a partir dos

anos 50, em especial nos anos 60 e 70 os filósofos latino-americanos também estavam preocupados com uma nova epistemologia do pensamento que levasse em consideração os múltiplos processos de libertação, ou seja, muitos temas tratados por filósofos africanos deste período são semelhantes aos tratados por filósofos latino-americanos. Preocupam-se com o debate das seguintes questões

[...] o caráter e a finalidade da filosofia, o mimetismo na cultura colonizada, a alienação cultural, a relação entre o Eu e o Outro fora dos parâmetros da racionalidade europeia, a distinção de uma razão branca e uma razão negra, a relação entre filosofia e revolução, a questão da consciência e libertação nacionais, a dialética da identidade, diversidade cultural e humanismo, filosofia e religião, filosofia e subdesenvolvimento, a filosofia como fator de libertação e a responsabilidade do filósofo em meio ao seu contexto histórico [...] Encontramos, por exemplo, citações de Frantz Fanon, Léopold Senghor, Aimé Césaire, entre outros, nos textos de Salazar Bondy, Leopoldo Zea, Enrique Dussel e de alguns outros filósofos da libertação. Mais do que meras citações, várias teses defendidas por pensadores africanos foram incorporadas em algumas vertentes da filosofia latino-americana de libertação (MANCE, 2014, p. 1).

Sabe-se que as reflexões libertárias de Frantz Fanon sobre a consciência do colonizado são evidentes em trabalhos de muitos intelectuais latino-americanos, sobretudo nos trabalhos de Enrique Dussel.

Fanon, contudo, em uma das suas passagens escritas na sua obra clássica: *pele negra, máscaras brancas* de 1950, afirma que “sou branco, quer dizer que tenho para mim a beleza e a virtude, que nunca foram negras. Eu sou da cor do dia [...]” (FANON, 2008, p. 56), possivelmente esteja a evidenciar a sua experiência de ser Negro ao que também afirmou Foucault ao discutir suas ideias a respeito da luta das raças em uma de suas aulas em 1976, quando afirma

Ela deixa patente que a luz – o famoso deslumbramento do poder – não é algo que petrifica, solidifica, imobiliza o corpo social por inteiro e, por conseguinte, o mantém na ordem, mas é, de fato, uma luz que divide, que aclara de um lado, mas deixa na sombra, ou lança para a noite, uma outra parte do corpo social (FOUCAULT, 2010, p. 59).

Ora se o Branco é a cor do dia - o famoso deslumbramento do poder, o Negro, sobretudo a partir do século XVIII vai ser representado como o signo da noite nebulosa e do medo. O Negro colonizado é este ser *Outro* fortemente marcado pelo vazio, e cujo negativo acabava por penetrar todos os momentos da sua existência (MBEMBE, 2014).

Ora, essas e tantas outras questões suscitadas por Mbembe e Fanon serão melhor discutidas no capítulo seguinte, nessa discussão faz-se apenas necessário

considerar que as representações do negro foram historicamente construídas e sedimentadas em um imaginário europeu que ainda se ressignifica. Nesse sentido, eis o que muito bem escreve Fanon quando de sua experiência na Europa

Olhe, um preto!” Era um *stimulus* externo, me futucando quando eu passava. Eu esboçava um sorriso. “Olhe, um preto!” É verdade, eu me divertia. “Olhe, um preto!” O círculo fechava-se pouco a pouco. Eu me divertia abertamente. “Mãe, olhe o preto, estou com medo!” Medo! Medo! E começavam a me temer. Quis gargalhar até sufocar, mas isso tornou-se impossível (FANON, 2008, p. 105).

Para Devés-Valdés, por sua vez, em relação a esse debate em torno das preocupações analíticas existentes no seio da filosofia africana, considera que

O pensamento africano durante a segunda metade do século XIX foi prioritariamente produzido na África Ocidental, no seio de redes que têm como atores principais os eclesiásticos. O tema central foi o da civilização-cristianização da África, que se desmembrou em questões como o retorno de ex-escravos cristãos da América para a África; os contatos e ou conflitos com o islamismo; e a busca de uma religiosidade e de uma institucionalidade eclesiástica e educacional africana. Não obstante, aparecem também alguns temas que não aludem à cristianização, como a defesa da raça e a capacidade de autogoverno dos africanos. É na discussão sobre esses assuntos que se planta a disjuntiva “ser como o centro” *versus* ‘ser como nós mesmos’ (DEVÉS-VALDÉS, 2008, p. 60).

Essa influência dos eclesiásticos citado por Devés-Valdés (2008) está muito ligada à obra do Padre Tempels e a uma gama de estudiosos sacerdotes que influenciados por essa obra relacionaram a filosofia africana a uma perspectiva, de certa forma cristã.

Nesse sentido, faz-se mister citar uma breve lista de pesquisadores que estudaram a filosofia africana seguindo os passos de Tempels, a saber: A. Kagame (Ruanda) J. Kinyongo (R. D. do Congo), John Mbiti (Quênia) e W. E. Abraham (Gana). Mazrui e Ajayi (2010) consideram que “o espírito intrinsecamente cristão destes autores falseou por vezes a sua africanidade, conduzindo-os a desprezarem o patrimônio africano em termos cristocêntricos”. Para tanto, “alguns pretendiam persuadir os seus leitores ocidentais que as crenças tradicionais dos africanos estavam muito próximas do cristianismo” (MAZRUI; AJAYI, 2010, p. 810).

Ora, Devés-Valdés possivelmente está convencido que em meio a discussão “ser como o centro” *versus* “ser como nós mesmos”, surge no cenário do debate africano uma forte característica pela busca da identidade e do pensamento africano.



Uma das tarefas mais importantes empreendidas pelos intelectuais denominados por ele de periféricos foi sua reivindicação a respeito das desqualificações sofridas como consequência do discurso do centro, pelo fato dos povos africanos terem recebido historicamente inúmeras desqualificações étnicas e culturais, que colocaram até em evidência a sua não-humanidade.

Tal tese, refletida, obviamente, pelos intelectuais africanos ou não, foi o resultado de uma reivindicação da humanidade, da capacidade intelectual e cultural dos povos africanos em combate a uma interpretação errônea estabelecida pelos acadêmicos de que os africanos seriam povos bárbaros, decadentes, atrasados, escravos por natureza. É importante destacar que segundo Devés-Valdés (2008) essa visão de mundo não era uma interpretação exclusivamente do ocidente, ou seja, muitos outros povos e culturas foram “racistas” *avant la lettre*.

O que fez o Ocidente foi elaborar mais essas desqualificações, dando-lhes contundência e tornando-as conhecidas pelos próprios intelectuais dos povos afetados. Os autores da periferia tomaram como algo pessoal desfazer-se de tais desqualificações (DEVÉS-VALDÉS, 2008, p. 31).

No que se refere ao debate se os intelectuais no estudo da filosofia africana devem ser genuinamente africanos, se a língua deve ser tão somente local e *étnica* ou se a base em hipótese alguma deve ser norteadas também por uma perspectiva ocidentalizada, cabe destacar que, normalmente, os cursos de Filosofia (em nível de graduação e pós-graduação) de África seguem o padrão ocidental.

Mazrui e Ajayi (2010) fazem uma série de críticas à perspectiva teórica ideológica que, segundo eles, fundamentam-se em uma vertente marxista. Afirmam que os teóricos ligados a ela, inclusive Frantz Fanon buscaram dominar a língua europeia, com vistas a compreender a literatura marxista, e tornaram-se por sua vez, fortemente ocidentalizados. Para tanto, consideram que durante os períodos, colonial e pós-colonial, as ideologias expressaram-se demasiadamente em línguas europeias.

Nesse sentido, eles evidenciam uma série de críticas às universidades africanas pelo fato de ensinarem filosofia nos idiomas das antigas potências imperialistas e chegam a criticar que “a maioria dos pensadores africanos da época moderna – de Edward Blyden a P. J. Hountondji – escreveram o essencial da sua obra em línguas europeias” (MAZRUI; AJAYI, 2010, p. 802). Essa crítica a vertente ideológica fica ainda mais evidenciada quando sintetizam que

A língua desta filosofia é incompreensível não em razão da sua tecnicidade, mas, simplesmente, porque trata-se de uma língua estrangeira. Aqui reside uma das diferenças fundamentais entre a filosofia cultural (transmitida oralmente em línguas autóctones) e a filosofia ideológica (transmitida por escrito em idiomas europeus) (MAZRUI; AJAYI, 2010, p. 803).

Uma breve ilustração disto pode ser encontrada na natureza da preparação normalmente dada aos estudantes de filosofia em África. Por exemplo, na Universidade de Ibadan, na Nigéria, o estudante é introduzido nos problemas e figuras chave da filosofia ocidental já no primeiro ano. Estuda questões sobre epistemologia e metafísica, familiarizando-se com problemas tais como: a distinção entre aparência e realidade, a natureza do conhecimento, a questão da indução, os universais. Discutindo tais problemas, eles se deparam com doutrinas tais como idealismo, realismo, materialismo (sem dialética), racionalismo, empirismo etc. Se existirem importantes temas da tradição ocidental, não discutidos na graduação, eles são aprofundados na pós-graduação, de modo que, os estudantes de filosofia em África são desde cedo e ao longo de seus cursos inseridos na tradição filosófica ocidental (OLADIPO, 2000).

Entre as impressões da natureza da filosofia que os estudantes absorvem, pode-se destacar: 1) a filosofia ocidental é a filosofia e a história da filosofia é a história dessa filosofia; epistemologia e metafísica são as áreas centrais da filosofia. Outras áreas como filosofia política e social, ética e filosofia da cultura são de fato filosóficas somente em certo sentido; 2) um filósofo genuíno é aquele que é capaz de escrever textos no campo filosófico; 3) a filosofia africana não poderia ser filosofia em “sentido real”, exceto se ela se manifestar como uma extensão ou cópia da filosofia ocidental (OLADIPO, 2000, p. 15-17).

Assim, para muitos filósofos africanos contemporâneos é improvável que se pense em filosofia africana sem levar em consideração a forte orientação ocidental no continente. Para Mudimbe pensar nesse debate significa discutir a gnose africana que, em suma, testemunha o valor de um conhecimento que é africano e que só pode ser entendido em virtude de seus promotores, a um território epistemologicamente ocidental (MUDIMBE, 2015)

Obviamente, a posição de Mudimbe nesse debate é de uma forte criticidade dessa influência ocidentalizada. Segundo ele, o que tem existido é que o filósofo africano não tem conseguido lidar com os próprios problemas africanos, mudança essa já visionada por alguns historiadores e literários. (MUDIMBE, 2015).

Existe para Mudimbe uma dimensão intelectual para a marginalidade e empobrecimento de África. Nesse sentido, essa se manifesta na falha em adquirir autoconhecimento sobre o continente por causa da imersão, consciente e inconsciente, na ordem do conhecimento europeu (MUDIMBE, 2015), ou seja, esse autor oferece uma vívida descrição de uma situação acadêmica africana, ressaltando que a África tem sido frequentemente uma vítima do etnocentrismo epistemológico europeu.

Entretanto, há um número significativo de filósofos contemporâneos que não consideram necessário o rompimento radical com a tradição do conhecimento ocidental, o que deve ser feito, portanto, é uma sólida apropriação do legado internacional ocidental e estabelecer um diálogo com a experiência africana (HOUNTONDI, 2009, p. 128). Assim, o pensamento africano “é parte do discurso universal da filosofia que é realizada por africanos” (WIREDU Apud APPIAH, 1997, p. 153).

Contra a vitimização surge nesse cenário outro importante autor, por sinal central nessa discussão, e que nesse debate traz uma grande contribuição. Chama-se ele Achille Mbembe. Assim como Mudimbe, assume uma criticidade particular no que se refere à influência ocidental em África.

Nessa abordagem, adverte para o cuidado ao culto da vitimização em relação à história da colonização no continente. Advoga a urgente necessidade de o africano encontrar outras formas de auto-inscrição de si mesmo para além do culto da raça e da diferença. Um dos seus artigos mais importantes, intitulado *As formas africanas de auto-inscrição* (2001) considera que as formas africanas de representar identidade africana estão conectadas a problemática da autoconstrução da moderna filosofia do sujeito, porém, outras formas de autoconstrução são necessárias em vista da prática da liberdade, justiça, responsabilidade em prol de uma compreensão ontologicamente humana.

Esse debate nos remete a terceira vertente denominada por Mazrui e Ajayi (2010) de crítica. Essa vertente anseia trazer a filosofia para a esfera do espírito científico, a partir de uma análise filosófica densa e voltada especificamente para o debate no campo da filosofia por ela mesma. Seus principais expoentes são, P. J. Hountondji, K. Anthony Appiah, M. Towa e S. Adotevi; F. Crahay, B. F. Eboussi. Para esses filósofos a filosofia africana deve ser de certo modo, rigorosa, metódica e científica. Bem como a vertente ideológica, a crítica também desenvolveu

analiticamente o conceito de “libertação”, mas, para Mazrui e Ajayi (2010), essa libertação não tem como objeto a África, mas a *filosofia*, por ela mesma. Nesse sentido, é importante ressaltar também que

Tal como a filosofia ideológica, a filosofia crítica consiste em uma reação colonial e pós-colonial. Outros pontos em comum com a filosofia ideológica: ela se expressa essencialmente em idiomas europeus e sofreu profunda influência de algumas tradições intelectuais ocidentais. Entretanto, ao passo que a filosofia ideológica volta-se conscientemente para a política, a vertente crítica é mais estritamente teórica (MAZRUI; AJAYI, 2010, p.805).

Pensadores como Kwame Anthony Appiah, Nkiru Nzegwu, Y. Mudimbe, W. E. Abraham, O. Bodurin Kwasi Wiredu, H. Odera, P. J. Hountondji estão sendo considerados os grandes filósofos do século XX da filosofia crítica africana. Com formação acadêmica imersa às condições conflituosas e emblemáticas do colonialismo, souberam com sua dedicação acadêmica tornarem-se os grandes intelectuais do pensamento africano da atualidade.

Para o filósofo Weredu por sua vez, a auto-definição e a busca por uma identidade do pensamento africano tem sido uma batalha pós-colonial, pois essa auto-definição identitária se contrapõe às perspectivas colonialistas porque

[...] os colonialistas e pessoal relacionado perceberam a cultura africana como inferior em pelo menos alguns aspectos importantes, o colonialismo incluiu um programa sistemático de desafrikanização. O exemplo mais inconfundível, talvez, desse padrão de atividade foi na esfera da religião, onde grandes esforços foram feitos pelos missionários para salvar almas africanas percebidas como envoltas na escuridão do 'paganismo' (WEREDU, 2004, p. 01, tradução nossa)<sup>36</sup>

Appiah e outros filósofos contemporâneos, embebidos por uma vertente crítica a uma forma carregada de misticismo e etnografia, estão convencidos que a possibilidade de pensar uma filosofia africana não pode ser resolvida com dados geográficos e sim, com a densidade filosófica dos próprios africanos.

Com efeito, defendem a formação de um campo filosófico feito pelos próprios africanos. Entretanto, para Appiah (1997, p. 139), os intelectuais africanos e também de fora da África, devem deixar extrair elementos de ambos e criar novos elementos próprios. Pois considera impossível sair da tradição filosófica ocidental,

---

<sup>36</sup>Because the colonialists and related personnel perceived African culture as inferior in at least some important respects, colonialism included a systematic program of de-Africanization. The most unmistakable example, perhaps, of this pattern of activity was in the sphere of religion, where mighty efforts were made by the missionaries to save African souls perceived to be caught up in the darkness of 'paganism' (C.f WEREDU, 2004, p. 1).

justamente pela formação ocidentalizada de muitos intelectuais e pela própria estrutura acadêmica na própria África.

Os filósofos Hountondji e Appiah diferentemente do que pensava Tempels, acreditam na legitimidade e densidade dos trabalhos filosóficos que devem ser produzidas pelos próprios africanos. Esse sentido filosófico não deve ficar limitado apenas dentro da África, mas seguindo a perspectiva do filósofo ganês Kwasi Wiredu por quem Appiah tem grande apreço intelectual, deve também se conectar o global, ou seja, ser capaz de oferecer contribuição à comunidade filosófica fora da África, em busca do desenvolvimento e da modernização na qual devem estar incluídos todos os povos (APPIAH, 1997).

A busca do desenvolvimento [...] deve ser vista como um processo histórico mundial contínuo, no qual todos os povos, ocidentais e não ocidentais, estão empenhados. Vista dessa maneira, a modernização não está “jogando fora impensadamente” os modos de pensar tradicionais e adotando hábitos estrangeiros, mas é, antes, um processo em que os africanos, juntamente com todos os outros povos, procuram alcançar um destino especificamente humano (WIREDU Apud APPIAH, 1997, p. 150).

Portanto, levando em consideração as múltiplas vertentes do pensamento africano na sua dimensão histórica (pré-colonial, colonial, pós-colonial ou contemporâneo), pode-se destacar que, a partir da configuração estabelecida por Mazrui e Ajayi (2010) a primeira corrente da filosofia africana preocupa-se com a libertação no seu aspecto nacionalista e pensa a África por ela mesma, na defesa de uma identidade originária das tradições autóctones, incluindo línguas e costumes.

A segunda é ideológica e também libertária (sem deixar de ser crítica, cultural e identitária) e tem como fundamental preocupação filosófica o aspecto político e social. Porém, similar a terceira vertente denominada de crítica não vê problema em construir um arsenal teórico a partir de idiomas europeus, pensando o negro não somente dentro da África, mas também, espalhados pelo mundo devido o processo da diáspora africana.

A terceira, portanto, além de ser crítica não deixa também de ser libertária, porém, anseia por trazer ao campo teórico da filosofia um debate científico e ao mesmo tempo universal, que tem como base epistemológica as ideias germinadas na própria África.

## 4 RAÇA, DIFERENÇA E HUMANIDADE EM INTERPRETAÇÕES DE INTELLECTUAIS AFRICANOS CONTEMPORÂNEOS

### 4.1 África, filosofia e cultura em Kwame Anthony Appiah

#### 4.1.1 As bases do pan-africanismo

O pensamento do Filósofo Kwame Anthony Appiah só pode ser entendido na confluência da sua própria experiência subjetiva e social. As trajetórias de vida, na grande maioria dos casos, influenciam de forma significativa na densidade reflexiva dos pensadores. Ora, nenhuma reflexão emerge fora da realidade de vida, das experiências teóricas e práticas da formação peculiar de cada sujeito.

O filósofo Kwame Anthony Appiah, nasceu em 1954 na Inglaterra, é filho de uma aristocrata inglesa e de um africano ashanti, de Gana. Ele, portanto, foi criado em duas realidades bem distintas: a ocidental de marca anglo-saxônica e a africana. Entretanto, passou a maior parte da infância e da juventude em Kumasi, capital do povo de seu pai. Tem inúmeros parentes em diversas localidades, marcada por culturas específicas, reunindo diversas línguas e, conseqüentemente, variadas tradições religiosas, artísticas...

Um dos seus mais significativos trabalhos acadêmicos chama-se *NA CASA DE MEU PAI: A África na filosofia da cultura* que, possivelmente, revela o seu “entre lugar”, caracterizado por uma profunda multiplicidade cultural, linguística e desigualdade social, possibilitou a ele uma nova compreensão de sujeito e humanidade. Ele, certamente, permite questionar certas visões de mundo que defendem a unicidade de uma identidade. Talvez por isso, acredita na possibilidade de pan-africanismo sem racismo, tanto na África quanto em sua diáspora.

Ora, sua obra propõe uma reflexão aguçada em torno da grande questão: o que é África? O que é ser africano? Qual o lugar da raça nesses discursos? Para tanto, aborda o problema das identidades raciais, étnicas e pan-africanas que se constituíram ao longo da história do continente, do período colonial e pós-colonial.

Appiah nos alerta em sua obra, para os perigos de se construir uma identidade africana sedimentada exclusivamente na questionável noção de “raça”. Contudo, para esse intelectual, essa construção está sendo formada desde o século XIX envolvendo intelectuais da África e fora dela.

O trabalho de Appiah (1997) não negativiza a dimensão da cultura africana e suas tradições, mas questiona-se em relação ao processo de como essas identidades são construídas. As identidades, segundo ele, são construídas historicamente; são múltiplas e complexas e por isso podem levar a conflitos étnicos ou a outras problemáticas, dependendo de como elas são teorizadas e assumidas na prática social.

Ora, em torno desse debate surgem autores como Pierre-David Boilat, Samuel Crowther, James Johnson, James Africanus Horton, Edward Wilmot Blyden, que foi o maior pensador africano por muitas décadas, Alexander Crummell e outras da África Ocidental; Olive Schreiner, Tiyo Soga, Walter Rubusana, John T. Jabavu, Stephanus Jacobus Du Toit, da África do Sul; José F. Pereira, Paulo A. Braga entre outros, em Angola. Esses pensadores “constituem um tipo de produção intelectual na África que em sua estrutura é muito similar ao que está sendo produzido na América Latina, na Ásia Oriental, no Império Otomano, no mundo eslavo e no ibérico”. (DEVÉS-VALDÉS, 2008, p. 22)

Para o pensador ganês, é de imenso peso para os cidadãos dos Estados africanos que suas elites dominantes sejam orientadas e, em muitos casos, constituídas por intelectuais eurófonos. É nessa fase também que se emerge a noção de pan-africanismo, termo relevante na discussão do autor.

O pan-africanismo - entende-se o movimento político-ideológico que tinha como objetivo fomentar no africano a resistência à opressão a fim de libertá-lo das amarras do pensamento colonialista, que tem na noção de raça sua categoria central, noção que se torna primordial para unir aqueles que a despeito de suas especificidades históricas são assemelhados por sua origem humana e negra. (HERNANDEZ, 2008). Na defesa primordial de uma identidade africana.

Ora, é com Ezedibe que a conceituação desse movimento recebe uma explicação ainda mais aprofunda ao ressaltar que

Os primórdios do pan-africanismo, definido como um movimento político e cultural que considera a África, os africanos e os descendentes de africanos de além-fronteiras como um único conjunto e cujo objetivo consiste em regenerar e unificar a África, assim como incentivar um sentido de solidariedade entre as populações do mundo africano (ESEDEBE Apud ASANTE; CHANAIWA, 2010, p. 873)

No século XX após 1935 devido a experiência da colonização que começou a fomentar sobretudo por intermédio da diáspora africana, grande parte por negros

norte-americanos a ideia de um “salvamento” da África, no sentido de lutarem pela emancipação dos negros em vista de “demonstrar a sua capacidade, tanto em se autogovernar, quanto em contribuir para a civilização mundial, impôs-se fortemente na diáspora e provocou o nascimento dos movimentos negros internacionais de libertação” (HARRIS; ZGHIDOUR, 2010, p. 850).

Nasceram, portanto, dos processos de resistência ao preconceito racial os diversos movimentos de protesto e foram sendo suscitadas uma série de revoltas e os laços internacionais entre os negros começaram a ser pensados de forma mais estratégica, em prol da libertação dos negros, da liberdade e igualdade dos africanos e dos seus descendentes dentro e fora da África. (HARRIS; ZGHIDOUR, 2010).

Appiah (1997), com efeito, conceitua pan-africanismo como unidade política naturalizada no cerne das ideias nacionalistas, uma espécie de solidariedade moral, a retórica do racismo moderno de uma raça comum, porém, critica fortemente essa compreensão ao afirmar que os povos da África têm muito menos em comum, culturalmente, do que se costuma supor.

Segundo ele, entretanto, o pan-africanismo deve ser concebido pelo conceito de ideologia, por conseguinte, problematiza o conceito de raça, cerne absoluto dessa vertente que tem em Alexander Crummell<sup>37</sup> um afro-americano seu principal expoente. Para Crummell, a raça deve ser entendida como uma “população compacta e homogênea de uma única ascendência e linguagens sanguíneas” (CRUMMELL Apud HERNANDEZ, 2008, p. 141).

Crummell, padre episcopal, via-se como porta voz da raça negra no século XIX, haja vista que há nesse período um contexto propício das ideias raciais defendidas com veemência por muitos intelectuais ocidentais.

Sabe-se que pela perspectiva da raça e dos nacionalismos muitos africanos morreram em defesa da sua liberdade no contexto da África Pós-Colonial, forjado por uma geração que teorizou a descolonização da África, ou seja, os precursores do Novo Mundo. Porém, faz-se importante evidenciar que a noção de raça para os novos

---

<sup>37</sup> Alexander Crummell foi um Padre afro-americano por nascimento e liberiano por adoção. É considerado por muitos, como o principal articulador do discurso do nacionalismo africano, com ele, dá início as bases teóricas que fundamentam o pan-africanismo. Para esse sacerdote a África deve se conhecida como a Pátria da raça negra. Pelo fato de ser negro, acreditava que tinha autoridade para falar, articular um futuro político para todo continente, pois havia um destino comum para todos os negros – por pertencerem a uma única raça. (APPIAH, 1997)



africanos não é a mesma noção para os negros instruídos do Novo Mundo. (APPIAH, 1997).

O filósofo ganês, com seu trabalho, nos faz questionar como entender uma solidariedade política nas mesmas bases do que aconteceu na realidade do discurso nazista, que mostrou ao mundo os malefícios de quem aceita a raça como categoria essencial da solidariedade étnica?

Para tanto, o racismo só pode ser entendido a partir dos mesmos pressupostos das categorias raciais baseado em crenças morais, como muito bem advoga

Uma coisa é alguém abraçar a fraternidade sem alegar que seus irmãos e irmãs têm quaisquer qualidades especiais que mereçam reconhecimento, e outra é ele abraçar o ódio por outros que nada fizeram para merecê-lo (APPIAH, 1997, p. 39).

Esse discurso homogeneizador e comum de uma ideia de raça/unidade/fraternidade é naturalmente aplicável ao discurso nacionalista. Provavelmente, Benedict Anderson (1983), tenha razão ao pensar os pressupostos que sustentam a política nacional, entendendo “Civilização” no sentido de comunidade, parentesco que, reforçaria o quanto a relevância da vida coletiva e seu mundo simbólico é profundamente importante para a organização do mundo social. Torna-se imaginada porque é construída pelos sujeitos históricos, pelos mais variados processos.

Assim, partindo de uma perspectiva antropológica, compreende que a nação é “uma comunidade política imaginada – e imaginada como implicitamente limitada e soberana”. *É imaginada* “porque nem mesmo os membros das menores nações jamais conhecerão a maioria dos seus compatriotas. É imaginada como soberana, porque [...] as nações sonham em ser livres [...]” (ANDERSON, 1983, p.14).

Nesses processos políticos, não se pode desconsiderar as desigualdades, disputas, conflitos, explorações e hierarquias que vão configurando um cenário de profundas ideologias instituído por uma determinada elite responsável por construir o espírito nacionalista nos demais membros da comunidade imaginada.

Ora, é dentro desse espírito nacionalista que, segundo Appiah, Crummel, representa algo novo no que se refere a forma de pensar a teoria racial do século XIX. Pois as modernas teorias raciais diferenciavam o outro a partir uma perspectiva física

que caracteriza aptidões e comportamentos, para o sacerdote, no entanto, refere-se há uma herança sanguínea, portanto, biológica.

A moderna compreensão de raça ainda em construção no pensamento de Crummel se difere das duas principais tradições da antiguidade: Gregos clássicos e dos antigos Hebreus. Contudo, Appiah argumenta que se na concepção grega das diferenças culturais e histórica dos povos; baseavam-se essencialmente numa perspectiva ambiental, exemplo dessa afirmativa é a ideia do filósofo Hipócrates que considerava seu povo superior aos povos da Ásia, pelo fato de que os solos áridos da Grécia possibilitavam, ou melhor, haviam forçados os povos gregos a serem mais fortes que os asiáticos. Nesse caso, a característica da diferença de um povo deve ser relacionada ao aspecto geográfico em que habitam. Appiah também acrescenta que

Os gregos identificavam os povos por sua aparência característica, tanto em aspectos biológicos, como a cor da pele, dos olhos e do cabelo, quanto em questões culturais, como os penteados, o corte da barba e os estilos de vestuário. E, embora tivessem uma opinião negativa da maioria das culturas não gregas – chamavam os estrangeiros de “bárbaros”, segundo a etimologia popular [...] eles respeitavam muitos indivíduos de aparência diferente (em particular quanto à cor da pele) e presumiam, por exemplo, haver adquirido muito de sua cultura do povo de pele mais escura do Egito (APPIAH, 1997, p. 30)

Na vertente teocêntrica dos antigos Hebreus, entretanto, o que conta, de fato, é a ancestralidade comum com a família de Deus. O pacto que Abraão fez com Javé, no antigo testamento, por exemplo, sela um elo entre Deus e seu povo escolhido. Appiah nesse sentido, assim escreve

[...] de fato, no contexto teocêntrico, o que importa é o pacto com Deus [...] Se há um modo normal de a Bíblia explicar as características distintivas dos povos, é contando uma história em que um ancestral é abençoado ou amaldiçoado (APPIAH, 1997, p. 31)

Essa forma de enxergar a si mesmo e o outro também está presente nos gregos, pois em certos clãs acreditam religiosamente “que teriam as características morais que lhes eram próprias em virtude de bênçãos ou maldições lançadas sobre seus ancestrais” (APPIAH, 1997, p. 32). No entanto, o pensador africano afirma que apesar disso, se o caráter moral tiver que ser explicado, entretanto, ele o será através do ambiente.

Em nossa época, no entanto, a raça tornou-se, por definição, uma questão de herança, pois foi por intermédio de Crummell que essa nova concepção dentro da

teoria racial moderna, começou a representar algo novo no século XIX. A saber, “uma compreensão em torno de nossa moderna noção de raça – estava começando a ser forjada”. (APPIAH, 1997, p. 32). Appiah, nesse sentido, acrescenta que

Essa noção tinha em seu cerne uma nova concepção científica da hereditariedade biológica, ainda que desse continuidade a alguns dos papéis desempenhados no pensamento grego e judaico pela ideia de povo. Mas, ela também se entrelaçava com uma nova compreensão do povo como nação, e do papel da cultura – e, crucialmente como [...] da literatura – na vida das nações (APPIAH, 1997, p. 32)

Ademais, na pesquisa desse grande intelectual, escritor da *casa de meu pai*, fica cada vez mais evidente o lado conflituoso de se entender o conceito de identidade cultural dentro da África, pelo fato de interligar de forma entrelaçada aspectos do nacionalismo; a relação entre nação, literatura e raça para analisar a construção de uma identidade múltipla e complexa por si mesma.

Faz-se mister fazer esclarecimentos de algumas categorizações que Appiah faz em torno desse debate, pois essa dimensão moral da raça, do ódio pelo diferente, configura-se daquilo que ele denomina de racismo extrínseco, nesse sentido, essa e outras categorias precisam ser melhor analisadas.

Ora, retomando novamente a questão, sobre racialismo intrínseco e extrínseco em Appiah (1997) ele afirma que, provavelmente, Crummel era racialista e também racista. Contudo, nem sempre ficou claro se seu racismo era extrínseco ou intrínseco. A única coisa que esse filósofo está convencido é que Crummell jamais contemplou a utilização da raça como base para fazer mal a alguém. Para ele, o sentimento racial está completamente relacionado aos laços afetivos que regem o sentimento familiar, sentimento comunitário de vertente intrínseca.

Esse modo de Crummel conceber a raça ele adquiriu de Herder, a saber, o filósofo fundador da moderna ideologia da nacionalidade, por argumentar que “os homens, destinados à humanidade, desde a sua origem haveriam de ser uma raça fraternal, de um só sangue, e moldada segundo uma tradição principal [...] tal como agora cada família individual emerge” (HERDER Apud YOUNG, 2005, p. 46). Seguindo o mesmo raciocínio reflexivo eis o que Crummell considera a esse respeito

As raças, como as famílias, são organismos e ordenações de Deus; e o sentimento racial, tal como o sentimento familiar, é de origem divina. A extinção do sentimento racial é tão possível quanto a extinção do sentimento familiar. Na verdade, a raça é uma família (CRUMMELL Apud APPIAH, 1997, p. 39)

No entanto, sabe-se que uma das características do racismo extrínseco ocorre por meio do ódio racial, a saber, a utilização da raça e do outro moralmente falho por si mesmo, em vista de se praticar a maldade. Crummell, possivelmente, mais movido pelo espírito nacionalista de construção de uma nação civilizada para a África, assume, portanto, um outro caminho de construção da nação africana e acaba por se tornar um símbolo moderno do pan-africanismo.

O pan-africanismo herdou o racismo intrínseco de Crummell. Não se pode dizer que o tenha herdado de Crummell, já que, na época deste, era uma propriedade intelectual comum do ocidente. Podemos ver Crummell como um símbolo da influência desse racismo nos intelectuais negros, uma influência profundamente calcada na retórica do nacionalismo africano do pós-guerra (APPIAH, 1997, p. 41)

Será se Crummell influenciado de forma singular pela perspectiva nacionalista de Herder, teria acreditado que as línguas tradicionais da África seriam fonte de identidade?

Antes, porém, de responder a esse questionamento, faz-se mister considerar que no século XIX, no entanto, o escritor alemão Gottfried Von Herder (1744-1803) começa a estabelecer uma mudança importante no sentido de distanciar as noções de “cultura” e “civilização”, ao usar “cultura” no sentido de indicar outras formas de desenvolvimento e de bem-estar humano, havendo, desse modo, diferentes “culturas” no mundo. Ora, foi na Alemanha do século XIX que ocorreu uma separação entre as palavras “civilização” e “cultura” (YOUNG, 2005).

A partir desses pressupostos de uma cultura também diversa e múltipla; que podemos entender o pensamento desse autor que soube tecer uma reflexão singular em relação aos aspectos culturais e linguísticos de um povo.

Herder nasceu na Prússia Oriental, foi aluno de Kant e, possivelmente, tenha herdado de seu professor a ideia de que os fatores climáticos e geográficos contribuem para o bom desenvolvimento humano. Ora, esse pensador acredita que é por intermédio da raça que o homem tem sua origem, ou seja, só se pode entender a formação humana, cultural e os modos de vida pela via genética, ela forma a identidade. De outra maneira pode-se afirmar que existe vários elementos que formam a identidade de um povo: a cultura e suas condições de vida material; a educação e, por fim, de forma singular, a língua.

Além disso, esse pensador alemão identifica a cultura com as bases da nação, advogando em favor das características e tradições locais de cada povo. No

entanto, também defende, de forma paradoxal, que o progresso da humanidade resulta da mistura e comunicação entre as diferentes culturas, defendendo, com isso, a própria diversidade humana. Nesses termos, defendia “a cultura popular antes que a alta cultura da civilização”. (YOUNG, 2005, p. 50-51)

Herder, portanto, é um dos principais responsáveis por essa ruptura epistemológica. Pois, segundo Young, é ele quem estabelece uma parte expressiva da base de muitas doutrinas conservadoras e raciais do século XIX, pois comunga da ideia que a principal lei da história é uma lei de diferença e diversidade. Apesar da sua inovação no seio do iluminismo e etnocentrismo europeu, sobretudo por ter pensado o conceito da diversidade, seu relativismo “certamente não o exime de considerar diferentes povos em termos de seu grau de civilização” (YOUNG, 2005, p. 48)

Considera que os indivíduos, bem como o caráter das nações, desenvolvem-se não apenas em relação ao clima local, mas também numa íntima conexão com a terra e as tradições populares específicas que a partir dela se desenvolvem.

No seu livro (esboço de uma filosofia da história do homem, 1784-1791), Herder ofereceu uma história da cultura genética e universal [...] que faz remontar as origens culturais do homem aos inícios da história registrada, e enfatiza o quanto diferentes culturas contribuíram com saber e tecnologia que subsequentemente foram utilizados por outras, mais tardias (YOUNG, 2005, p. 45)

Seu pensamento é muito emblemático no que se refere as influências culturais de outros povos com suas tradições específicas que, com o tempo histórico, se misturam, sobretudo em um contexto de pensamento antropológico que colocava a Europa muito acima de outras culturas. É o que Young considera como ataque de Herder ao etnocentrismo europeu, apesar de estar ligado a uma vertente eurocêntrica racial e aos princípios das ideias iluministas. Para tanto, soube apresentar uma nova forma de pensar a diferença e a diversidade, eis o que o próprio autor afirma

Vã é, portanto, a jactância de tantos europeus, quando se postam acima dos povos de todas as demais regiões do Globo naquilo que chamam de artes, ciências e cultivo, e [...] acreditam que todas as suas invenções da Europa são deles próprios, sem nenhum outro motivo senão o de haverem nascido em meio à confluência dessas invenções e tradições (HERDER Apud YOUNG, 2005, p. 45)

Ele soube dá ênfase à localidade “se um homem devesse compor um livro das artes das várias nações, haveria de as encontrar aspraiadas por toda a terra, cada uma delas florescendo em seu local adequado” (HERDER Apud YOUNG, 2005, p.

47). Esse autor considera, portanto, que a colonização e a mistura racial introduzem uma heterogeneidade inevitável; por outro lado, o advento do próprio progresso da humanidade surge como resultado do difusionismo, ou da mistura e comunicação culturais, por meio das quais as realizações culturais de uma sociedade se enxertam em outra. Nesse sentido, em seu pensamento, continua havendo uma hierarquização cultural. (YONG, 2005). Portanto, nada melhor que o próprio Young para fazer uma síntese do lado complexo e emblemático desse pensador alemão que viu na raça um elo importantíssimo para se pensar a construção da nação e o lado antitético da cultura e civilização.

Herder fala com uma língua bifurcada: oferece por um lado o enraizamento, a unidade orgânica entre um povo e a sua cultura local e tradicional, mas, também, por outro lado fala da educação cultural da raça humana, por meio da qual as realizações de uma cultura são transplantadas para a outra, às vezes através da revolução ou mudança de estado (por exemplo, o fim do império romano) ou através da migração, o que Herder reconhece ser uma tendência histórica. Desta forma, ele resolve a questão antropológica central sobre a unidade da raça humana se harmoniza com a sua inerente diversidade. No entanto, fácil seria, posteriormente, partir em duas estas teses paradoxais, de forma a enfatizar-se a singularidade ou a diversidade. A ambivalência na obra de Herder explica como ele consegue apresenta-se tanto como liberal tanto como proto-fascista, uma ambivalência que não ajudava necessariamente sua recepção e influência. [...] a ideia de cultura, como forma específica de sociedades particulares, evolui, inicialmente a partir de Herder, para uma antropologia de direita, centrada em ideia de raça e nação. Foi apenas no final do século XIX, quando a própria civilização ficou tão identificada com o colonialismo e o projeto do imperialismo, e já não podia ser usada no seu sentido comparativo relativista, que a antropologia liberal buscou discriminar cultura e civilização, e utilizar este primeiro termo para descrever as culturas “selvagens” ou “bárbaras” que a civilização veio a destruir. Para poder fazer isso, contudo, a própria “cultura” tinha de ser expropriada não apenas do seu contexto nacionalista alemão, mas também do contexto da mais racista das escolas da antropologia do século XIX. (YOUNG, 2005, p. 50-51)

No século XIX surgem dois usos antropológicos: o primeiro era aquele usado por Mill, que respeita o grau particular de civilização conseguido por sociedades individuais no âmbito de uma noção geral da cultura da humanidade. E o segundo era uma noção de cultura que se aproxima mais da definição Tylor, mas era usada por antropólogos que poderiam claramente ser qualificados de reacionários e que buscavam promulgar a desigualdade das raças. (YONG, 2005, p.53).

A partir dessas influências, portanto, é que se pode entender as verdadeiras nuances que perpassam o pensamento de Crummell, esse sacerdote da negritude pan-africanista, mesmo que tivesse recebido a influência de Herder no sentido de conceber a língua como fonte de identidade, não compactuou com essa

perspectiva, pois chegou a premissa que há uma multiplicidade de línguas africanas, ou seja, “ se o negro era uma única raça ele não poderia buscar na língua o princípio da identidade negra, simplesmente por haver línguas demais (APPIAH, 1997, p. 43). Apesar dessa consideração, “acreditava que o inglês é, sem dúvida, a mais adequada das línguas europeias para transpor os numerosos abismos entre as tribos, causados pela grande diversidade de dialetos entre elas” (APPIAH, 1997, p. 44).

Inferir sobre essas questões raciais na busca por uma identidade negra é ressaltar, sobretudo que foi com Du Bois (1868-1963) que houve uma fundamentação teórica, intelectual e prática do pan-africanismo. Ele e Crummell, sem dúvida, são considerados os mais significativos teóricos afro-americanos que deram início ao discurso pan-africanista.

Ora, “se alguma pessoa isolada é capaz de nos fornecer uma compreensão da arqueologia da ideia de raça no pan-africanismo, é ele” (APPIAH, 1997, p. 53) Nesse sentido Appiah considera que o problema do negro estaria, segundo Du Bois, fundamentado na busca por uma expressão para a sua raça, com uma nova e positiva mensagem à humanidade.

A plena e completa mensagem negra da totalidade da raça negra ainda não foi oferecida ao mundo [...] A questão, portanto é: como será entregue essa mensagem, como se realizarão esses vários ideais? A resposta é clara: pelo desenvolvimento desses grupos raciais, não como indivíduos, mas como raças [...] Para o desenvolvimento do talento negro, da literatura e arte negras, do espírito negro, somente os negros ligados e unidos, os negros inspirados por um vasto ideal, podem elaborar na plenitude a grande mensagem que temos para a humanidade [...] Por essa razão, a guarda avançada do povo negro – os oito milhões de pessoas de sangue negro dos Estados Unidos da América – logo deverá se dar conta de que, se quiser tomar seu lugar na linha de frente do pan-negrismo, seu destino não será a absorção pelos norte-americanos brancos (DU BOIS Apud APPIAH, 1997, p. 55)

Ademais, pode-se apreender também do argumento de Du Bois que, na concepção de Appiah, afasta-se da perspectiva científica biológica da raça e compreende a mesma a partir de uma noção sócio-histórica, ou seja, “no centro da concepção de Du Bois, portanto, está a afirmação de que uma raça é uma vasta família de seres humanos, sempre de história [e] tradições comuns” (APPIAH, 1997, p. 56). A saber, parte do princípio central que as várias raças “lutam cada qual à sua maneira, pode desenvolver para a civilização sua mensagem particular, seu ideal particular que hão de ajudar a guiar o mundo cada vez mais perto da perfeição” (APPIAH, 1997, p. 54).

Seu credo filosófico, portanto, assenta-se no pressuposto que o negro pode contribuir de forma positiva para a civilização e humanidade que, segundo ele, nenhuma outra raça tem essa característica especial. Nesse sentido, os norte-americanos de ascendência negra precisam se tornar um corpo só, em vista de manutenção da identidade racial para cumprir o ideal da fraternidade humana, que é a missão do povo negro.

Seu maior sonho, entretanto, é que essa realidade transformadora seja uma possibilidade prática e real da condição do povo negro que se une por sua raça. Para tanto, os negros devem se unir para que através de organizações raciais, a mensagem possa ser entregue ao mundo. Para Du Bois, tanto a mensagem negra como a mensagem branca, fazem parte da mensagem da humanidade, pois cada grupo racial tem seu papel específico a desempenhar na história humana.

Tentando responder à pergunta o que seria a África para ele, Du Bois assim responde

Em certa época, eu teria respondido a essa pergunta com simplicidade: teria dito a “pátria”, ou talvez, melhor ainda, a “mãe pátria”, porque nasci no século em que os muros da raça eram claros e erectos, em que o mundo compunha-se de raças mutuamente excludentes; muito embora os contornos pudessem ser vagos [...] Desde [ a redação de “ A preservação das raças”], o conceito de raça modificou-se tanto e apresentou tamanhas contradições que, ao olhar para a África, pergunto a mim mesmo: que é entre nós que constitui um laço que sou mais capaz de sentir do que explicar? A África é, evidentemente, minha Pátria. No entanto, nem meu pai nem o pai de meu pai jamais o viram, ou souberam de seu significado, ou se importaram excessivamente com ela. Os parentes de minha mãe eram-lhe mais próximos, mas sua vinculação direta na cultura e na raça, tornou-se tênue, mesmo assim é intensa minha ligação com a África. Nesse vasto continente nasceu e viveu grande parte de meus ancestrais diretos, remontando a mil anos ou mais. A marca de sua herança está em mim, na cor e nos cabelos. Essas são coisas óbvias, mas de pouca significação em si mesmas; só importam por representarem diferenças reais e mais sutis em relação a outros homens. E elas representam ou não, não sei, nem tampouco sabe a ciência de hoje. Mas, uma coisa é certa: desde o século XV, esses meus ancestrais e seus descendentes tiveram uma história comum; sofreram uma calamidade comum e têm uma mesma extensa memória. Os laços efetivos da herança entre os indivíduos desse grupo variam de acordo com os ancestrais [...] Mas o vínculo físico é ínfimo e a insígnia da cor é relativamente sem importância, a não ser como insígnia; a verdadeira essência desse parentesco é sua herança social de escravidão, de discriminação e de insulto; essa herança une não apenas os filhos da África, mas se estende por toda a Ásia amarela até os mares do Sul. É essa união que me atrai para a África (DU BOIS Apud APPIAH, 1997, p. 69-70)

A sua forte ênfase a unidade africana, a partir da experiência dos afro-americanos com a dos africanos colonizados; por meio de um compartilhamento históricos de experiência é chamado por Appiah de “insígnia de insulto” pois segundo



esse autor, em hipótese alguma a discriminação e segregação ocorrida na diáspora corresponde à mesma experiência dos africanos ocorrida devido o processo de colonização. Appiah considera também que a concepção sócio-histórica de Du Bois da raça continua atrelada a compreensão científica de raça biológica do século XIX.

Para tanto, através de uma série de críticas a Crummell e Du Bois, Appiah (1997) busca analisar o papel da ideologia racial no desenvolvimento do pan-africanismo – herdadas do pensamento cada vez mais racializado da Europa e dos EUA do século XX. Contudo, defende que os africanos não pertencem a uma raça comum. Pois, “ a verdade é que não existem raças: não há nada no mundo capaz de fazer tudo aquilo que pedimos que a raça faça por nós” (APPIAH, 1997, p. 75). O que a raça faz, portanto, é biologizar o que se refere a cultura e a ideologia, pois as grandes atrocidades da humanidade advindas do nazismo e da discriminação e segracionismo, foram resultados de uma compreensão racial da relação entre os povos.

#### 4.1.2 A etnofilosofia

Faz-se necessário retomar o debate a cerca da etnofilosofia no pensamento de Appiah. Inicia o debate questionando-se existe de fato, uma filosofia africana, ou melhor, “que tipos de atividade intelectual deveriam ser chamados de filosofia” (APPIAH, 1997:127).

Para tanto, discute em torno da moderna filosofia africana e a religião considerada como “tradicional” para pensar uma proposta de modernização para a África, mas no sentido de pensar os problemas africanos distantes de uma ideia estereotipada das suas diferenças, e sim, a partir da situação especial da qual esses problemas emergem, sendo encarados como problemas humanos e não como problemas africanos.

Partindo de alguns pressupostos ele enfatiza sua preocupação central dentro daquilo que ele denomina de Etnofilosofia, a saber, preocupa-se, com a situação dos intelectuais africanos, pois, para Appiah, é complicado defender uma filosofia africana se a formação dos filósofos universitários africanos tem ocorrido, sobremaneira, nas tradições do ocidente. (APPIAH, 1997).

Ora, há uma diferença intrínseca daquilo que ele denomina de filosofia popular baseado nos aspectos culturais, nas crenças estabelecidas pelo grupo, por ser crenças não são submetidas a uma análise crítica e sistematizada da razão,

diferentemente da filosofia acadêmica que tem a razão e a argumentação como papel central.

Ora, ele compreende que toda cultura tem uma filosofia, mas essa filosofia precisa ser trabalhada por um filósofo para se tornar acadêmica, sendo assim, sempre há trabalho para um filósofo em qualquer realidade humana.

Por serem africanas, enraizadas ao menos até certo ponto em suas culturas tradicionais, e por serem, ao mesmo tempo, intelectuais formados nas tradições do Ocidente, essas pessoas enfrentam uma situação especial. Podem optar por tomar emprestados os instrumentos da filosofia ocidental em seu trabalho. Mas, se quiserem realizar essas investigações conceituais nos mundos de pensamento de suas próprias tradições, estarão fadadas a fazê-lo com uma das ideias consciência altamente desenvolvidas dos questionamentos das ideias ocidentais. (APPIAH, 1997. p. 130)

Nesse sentido, dando continuidade ao debate de se pensar uma filosofia africana, Appiah (1997) considera que a maioria dos filósofos dos departamentos de filosofia em África são herdeiros de duas grandes tradições ocidentais: anglófona e francófona.

Ora, nessa análise cita dois grandes filósofos africanos, a saber: Paulin Hountondji e Kwasi Wiredu. Se para Hountondji formado na tradição francófona, falar em filosofia africana significa levar em consideração uma radicalidade de pertença geográfica, ou seja, a premissa primordial de que para ser um filósofo africano tem que ser nascido em África e que os textos escritos sejam reconhecidos filosoficamente pelos próprios africanos, para Wiredu, por sua vez, que advém de uma formação anglo-americana, “a filosofia africana pode tomar emprestados e aprimorar os métodos da filosofia ocidental” (APPIAH, 1997, p. 134).

Appiah, no seu trabalho acadêmico, também estabelece uma série de críticas à vertente que considera a filosofia eminentemente africana, a mesma, por sua vez, está atrelada a uma visão filosófica racista, na defesa da intelectualidade negra que se confronta com a perspectiva racial de Hume e Hegel que sustentavam que os africanos não tinham razão pensante. Os defensores dessa corrente argumentam a seguinte defesa: se existe uma filosofia branca, por que não pode existir uma filosofia negra? Nesse sentido Appiah afirma: “[...] a filosofia negra tem que ser rejeitada, pois defendê-la depende dos pressupostos essencialmente racistas da filosofia branca da qual ela é a antítese” (APPIAH, 1997, p. 136). Apesar de não concordar muito com essa visão epistemológica, ele considera a mesma bem mais

sábia em relação aos pressupostos dos apóstolos da negritude, que buscam explorar os sentimentos e deixar a parte intelectual para ser pensada apenas pelos brancos.

Em síntese, o autor, argumenta que

Assim, para que a tese favorável a uma filosofia africana não seja racista, há que se consubstanciar alguma alegação no sentido de que existem problemas importantes de moral, epistemologia ou ontologia que são comuns na situação dos que vivem no continente africano: e a fonte desse complexo comum de problemas, não podendo ser racial, há de residir no meio ambiente africano ou na história africana (APPIAH, 1997, p. 136)

Com esse argumento Appiah não está afirmando que se deva enxergar os problemas africanos de modo particularizado, mesmo que certos problemas filosóficos dentro do continente sejam diferentes dos problemas ocidentais e, por conta disso, necessite de métodos diferenciados. Entretanto, essa particularidade não deve ser encarada de forma absoluta e mais importante do que outras análises, pois se é filosófica, sua relevância se assenta pelo fato de ser partícipe da extensão do pensamento humano.

Ademais, considera que a importância da filosofia de Platão; Aristóteles; Kant; Hegel e tantos outros, se dá pelo fato de fazerem parte da fascinante corrente que diz respeito a história da vida mental da espécie humana. O conselho, portanto, do filósofo Appiah é que se encontre o equilíbrio para a existência da filosofia africana no cânone do pensamento humano, pensamento esse que a Europa também faz parte.

Ao que se refere ao conceito da etnofilosofia, conceito esse que tem como fundador o Padre Belga Placide Tempels, história de fundação já esclarecida nos capítulos anteriores. Appiah, no entanto, de detém a compreensão que Hountondji estabelece ao pensar que a etnofilosofia tem como principal argumento explorar e sistematizar o mundo dos conceitos das culturas tradicionais africanas. A etnofilosofia para esse filósofo, afirma Appiah “existe *“para um público europeu”* É uma tentativa de lidar com sentimentos de inferioridade cultural redefinindo o folclore como filosofia” (APPIAH, 1997, p. 152). Além do mais considera que

[...] o tipo de trabalho analítico que precisa ser feito com esses conceitos não é algo que se realize com facilidade a partir de informações de segunda mão: e a maioria dos relatos antropológicos – ainda que não os melhores, talvez – é um bocado ingênuo do ponto de vista filosófico. Isto seria mera implicância crítica (afinal, há pouquíssima coisa escrita sobre a África que seja filosoficamente séria), não fosse o fato de que a visão de que a filosofia africana é justamente a etnofilosofia foi largamente presumida pelos que

pensaram no que os filósofos africanos deveriam estudar (APPIAH, 1997, p. 139)

O Ocidente, segundo Appiah, tem se tornado a sombra para muitos intelectuais africanos que não conseguem fazer uma análise filosófica sobre as experiências africanas se não fazer uma comparação com o pensamento europeu e até islâmicas, na tentativa de descobrir quem de fato está certo dentro do sistema de pensamento.

Entretanto, o filósofo ganês, argumenta que “esse sistema não tem que ser “ocidental” ou “tradicional”: pode extrair elementos de ambos e criar novos elementos próprios” (APPIAH, 1997, p. 139), caso sejam incompatíveis alguma coisa deve ser abandonada dentro do sistema filosófico em construção.

Possivelmente, fica muito evidente no trabalho de Appiah que ele considera de profunda relevância intelectual o trabalho filosófico de Wiredu e Hountondji por formularem as seguintes questões em relação a esse debate.

Ambos são contrários a perspectiva da etnofilosofia. Nesse sentido, Wiredu parte do pressuposto de que, para que a filosofia seja de fato africana suas temáticas; métodos e afirmações em hipótese alguma, devem se assemelhar a vertente das ideias culturais que colonizaram a África. Sendo ele adepto da universalidade da razão; o local segundo ele, é global e o global local. Contudo, “não existem verdades africanas, apenas verdades, dentre essas verdades, apenas algumas são referentes à África”.

Para tanto, é adepto da modernização da África, pois segundo ele, o projeto central da África negra é essencialmente um projeto filosófico. Ora, para Wiredu, portanto, “a busca do desenvolvimento [...] deve ser vista como um processo histórico mundial contínuo, no qual todos os povos, ocidentais e não ocidentais, estão empenhados” (APPIAH, 1997, p. 150). Procura, por sua vez, entender a tradição e se interessa pelas possibilidades da modernização dentro da África.

Segundo Hountondji, por sua vez, pensar na filosofia africana, como africana, (e aí ele concorda com Wiredu) é pensá-la como parte do discurso universal da filosofia que é realizada pelos intelectuais africanos (APPIAH, 1997).

Appiah considera que é necessário “ultrapassar o projeto descritivo da etnofilosofia que deve ser o verdadeiro desafio dos filósofos comprometidos com os problemas da África contemporânea, como é o caso de Wiredu e Hountondji, O aspecto, talvez, mais significativo do pensamento de Appiah, talvez esteja centrado

no fato de pensar um projeto filosófico fundamentado nas identidades africanas repensadas.

#### 4.1.3 Identidades africanas em perspectiva filosófico-histórica

É de consenso histórico que existe uma variedade de povos e culturas em África. A diversidade do continente, para Appiah, diz respeito também as diferenças que foram resultado da experiência colonial dentro do continente. Um continente que fora inventado pelos pressupostos da falsidade da raça; da tribo e do sentimento nacional racializado, ou seja, uma identidade africana obliterada por um discurso racista que, ainda hoje, perdura como longa duração no desenrolar da história dos povos africanos. Uma prática política e ideológica que tem na ênfase da raça negra, seu principal baluarte identitário.

Ora, para tanto, Appiah considera que “uma concepção de raça enraizada na biologia é perigosa na prática e enganosa na teoria: a unidade africana e a identidade africana precisam de base mais segura do que a raça” (APPIAH, 1997, p. 245). Principalmente por conceber o outro como aliado e totalmente despreparado para lidar com os conflitos intra-raciais ainda tão presente em diversos países africanos; nas diversas partes da economia e do mundo. (APPIAH, 1997). Todavia, o conceito de identidade africana é fruto da realidade contemporânea, eis, portanto, como Appiah conceitua identidade

Toda identidade humana é construída e histórica, todo mundo tem quinhão de pressupostos falsos erros e imprecisões que a cortesia chama de “mito”, a religião de “heresia”, e a ciência de “magia”. Histórias inventadas, biologies inventadas e afinidades culturais inventadas vêm junto com toda identidade; cada qual é uma espécie de papel que tem que ser roteirizado, estruturado por convenções de narrativa a que o mundo jamais consegue conformar-se realmente (APPIAH, 1997, p. 243)

A grande crítica que esse filósofo também estabelece aos processos de defesa de uma identidade africana versam sobre uma metafísica tradicional baseada em um imaginário folclorista e fantasioso da realidade (mitos e feitiçarias) e na concepção “egipcianistas que optaram por radicar a identidade moderna da África numa história imaginária” (APPIAH, 1997, p. 245). Nesse sentido, ele argumenta que nem a raça, a história e a metafísica, portanto, poderá impor qualquer tipo de identidade, nesse sentido, prefigura “que se permita escolher dentro dos limites

amplos instaurados pelas realidades ecológicas, políticas e econômicas o rumo que significará o futuro africano (APPIAH, 1997).

Penso [...] que as identidades são complexas e múltiplas, e brotam de uma história de respostas mutáveis às forças econômicas, políticas e culturais, quase sempre em oposição a outras identidades. Segundo, que elas florescem a despeito do que antes chamei de nosso “desconhecimento” de suas origens, isto é, a despeito de terem suas raízes em mitos e mentiras. E terceiro, que não há, por conseguinte, muito espaço para a razão na construção – em contraste com o estudo e a administração – das identidades (APPIAH, 1997, p. 248)

Com o objetivo de total resistência à servidão das ideologias raciais e a violência étnica e outras estruturas da diferença que moldam o universo do poder, segundo Appiah, é que pretende-se construir outras identidades capazes de modificar o mundo ainda tão impregnados pelos conflitos de uma teoria que tem nos discursos das diferenças raciais e tribais o sentido identitário primordial, por conceberem a identidade de forma racializada. Portanto, eis uma solução que Appiah considera de total importância para essa ruptura epistemológica

[...] a concepção racializada da própria identidade é um retrocesso. Argumentar dessa maneira é pressupor que os sentidos das identidades sejam históricas e geograficamente relativos. Assim, é perfeitamente coerente com essa afirmação sustentar, como faço eu, que, na construção de alianças entre os Estados – e especificamente no Terceiro Mundo –, uma identidade pan-africana que permita que os afro-americanos, os afro-caribenhos e os afro-latinos se aliem aos africanos continentais, baseando-se nos recursos comuns do mundo negro do atlântico, pode atender a finalidades úteis. A resistência a um nacionalismo negro auto-isolador, dentro da Inglaterra, da França ou dos Estados Unidos, é, portanto, compatível, teoricamente, com o pan-africanismo como projeto internacional. [...] Se há, também esperança como sugeri, para o pan-africanismo de uma diáspora africana, depois que também ele se libertar da servidão das ideologias raciais (junto com as muitas bases de aliança acessíveis aos povos da África em suas lutas políticas e culturais), é crucial reconhecermos, uma vez superado o nacionalismo “negro” a independência do pan-africanismo da diáspora e do pan-africanismo do continente. É, creio eu, no exame dessas questões, dessas possibilidades, que reside o futuro de um pan-africanismo intelectualmente revigorado (APPIAH, 1997, p. 250)

Em suma, a Filosofia e a busca pelos vários e múltiplos sentidos das identidades dentro e fora da África; seja ela europeia ou africana, para Appiah (1997) devem buscar ultrapassar o imaginário movido pelas ideologias raciais, tribais e da nação que não tem permitido a construção de um mundo verdadeiramente humano que preze pela busca da igualdade; capaz de dá conta da heterogeneidade africana e a busca de uma identidade cultural sempre em processo de modificação por múltiplas e várias formas de conhecimento. Ou seja, uma epistemologia africana não

particularizada em seu pequeno mundo mais que seja capaz de também dar respostas significativas para o debate em torno dos dilemas da humanidade em busca de um mundo melhor.

## 4.2 África, Negro e Razão em Achille Mbembe

### 4.2.1 Crítica da Razão Negra e devir negro do mundo

Eu sou escravo não da ideia que os outros têm de mim, mas de minha própria aparência [...] Quando gostam de mim, eles dizem que gostam apesar da minha cor. Quando não gostam, dizem que não é por causa da minha cor. De um jeito ou de outro estou fechado num círculo infernal. (Frantz Fanon)

Essa epígrafe ressaltada como um grito de revolta de Frantz Fanon, em suma, torna-se uma crítica à condição do negro submetido por séculos a inexistência nas bases de uma forte desqualificação da sua não-humanidade e falta de consciência histórica, criada categoricamente pelo imaginário ocidental.

Nesse sentido, é que se trará para problematizar essas questões o grande intelectual contemporâneo, professor de história e ciência política, Joseph-Achille Mbembe, mas comumente conhecido por Achille Mbembe.

Esse intelectual nasceu em Camarões em 1957. Formou-se em História pela Universidade de Sorbonne em Paris e em Ciência Política no Institut d'Etudes Politiques na mesma cidade, é conhecido como um dos grandes pensadores africanos da atualidade, um teórico político e um importante intelectual, pelo fato de se dedicar aos estudos no campo da sociologia, história e filosofia, sobretudo por ter tentado ao longo das suas pesquisas pensar questões para além da raça e da diferença.

Atualmente, trabalha lecionando História e Ciência Política no Instituto Witwatersrand, em Joanesburgo - África do Sul. O mesmo tem atuado também como diretor de Pesquisa Social e Econômica na mesma Instituição.

Autor de diversas obras e artigos importantes, Mbembe, tem feito em suas obras críticas à razão ocidental, ao culto da diferença, a todo imaginário do pensamento moderno de cunho capitalista e seus simulacros que não tem permitido a compreensão de uma humanidade comum, a partir de outras formas de autoinscrição de si mesmo e do mundo.

A intenção nesse subtítulo é estabelecer uma reflexão a partir da obra de Mbembe denominada "*Crítica da Razão Negra*" por haver nela uma tentativa de

estabelecer uma reflexão necessária e significativa, em resposta aos pressupostos categóricos evidenciados nessa pesquisa. Ele, de forma bem lúcida, em um texto denso, o autor critica a epistemologia que centraliza a crença que, ao longo dos tempos, tem fundamentado a desigualdade entre os seres humanos: *a raça*.

A intenção filosófica de Achille Mbembe tem sido de questionar os sistemas vigentes e pensar novas formas de autoinscrição de si e do mundo. O momento é propício para isso, pois a Europa não é mais o centro de gravidade do mundo; a saber, “o hemisfério ocidental que se considera o centro do globo, o país natal da razão, da vida universal e da verdade da humanidade” (MBEMBE, 2014, p. 27).

A perspectiva filosófica desse filósofo comunga da ideia de que, finalmente, chegou o momento de começar a se pensar uma outra antropologia filosófica. E a África, nesse momento em que o mundo se vira para ela, poderá lançar indicações de novos rumos para a toda a humanidade por meio dos pressupostos da justiça, igualdade comum, do estatuto humano e responsabilidade de vida para todos.

Ora, o mundo está em constante movimento, porém a identidade pela qual o pensamento moderno e contemporâneo tem se assentado situa-se na lógica do dissemelhante. Para exemplificar esse imaginário e representação o autor se utiliza da imagem do espelho, ou seja, existe um espelho móvel, mas porque esse espelho não para de girar sobre si mesmo? O que o impede de parar? Isso tem ocorrido sempre que se compreende que a existência ocidental, racional, europeia, branca é o único espelho pelo qual se pode enxergar toda a realidade, uma redução ontológica do outro ao mesmo. O *alter ego*<sup>38</sup> é sempre o outro como diferença ontológica.

Com efeito, enquanto esse espelho, esse ser primeiro for em absoluto, enxergando-se no seu próprio espelho, o *outro* permanecerá ontologicamente diferente. O ser africano; o ser imigrante; o ser pobre; o ser asiático; o ser latino-americano; o ser mulher... continuarão sendo categorias subalternizadas, legitimadas pelos pressupostos da diferença, ou seja, permanecerá sempre a ideia sistêmica de uma segunda ontologia.

Na sua obra Mbembe exemplifica melhor essa dimensão ontológica humana quando faz referência a Fanon que resiste às representações e afirma que não é negro, negro é nem seu nome, nem apelido, e menos ainda sua essência e

---

<sup>38</sup> Termo usado por Mbembe (2014) como definição de uma alteridade reduzida ao mesmo. O *outro* não como semelhante de um mesmo mundo, mas como diferente, ontologicamente, em sua essência não-humana.



identidade. Reafirma que é ser humano e isso lhe basta. Ou seja, o outro nunca conseguirá apagar dele a sua pele ontológica. Nesse sentido, a pele ontológica do africano é ser humano. Esse estatuto ontológico tem tornado o debate de Mbembe e outros intelectuais africanos como uma bandeira de luta para um debate além da raça e da diferença.

A certificação pelo qual se tem enclausurado a África e o Africano baseiam-se na ideia de que é impossível haver semelhança na humanidade, de que não partilhamos um mundo comum, isso leva a constatação pré-ontológica de que somos diferentes.

Esse imaginário e representação lança o *Outro* para a obscuridade da existência, da própria sombra, na sua tão dura invisibilidade por ser a cor da noite. O Negro, segundo Mbembe (2015), é quem vive a noite e por ser da noite ninguém enxerga. É justamente sua permanência na noite e esta vida enquanto noite que o torna invisível. A saber, “um complexo perverso, gerador de medos e de tormentos, de problemas do pensamento e de terror, mas, sobretudo, de infinitos sofrimentos e, eventualmente, de catástrofes”. (MBEMBE, 2014, p. 25). Novamente Fanon tem algo a nos dizer sobre essa questão, quando ressalta em seu texto a experiência vivida por um menino de catorze anos

Sonho de Si [...] Eu estava passeando no jardim, quando senti algo formando uma sombra atrás de mim. As folhas se chocavam ao redor de mim, caindo como se houvesse um bandido querendo me pegar. Quando eu caminhava em qualquer das trilhas, a sombra sempre me seguia. Então fiquei com medo e comecei a fugir, mas a sombra dava passos enormes, estendia a sua mão enorme para me pegar pela roupa. Sentia minha camisa rasgada e gritava. Ao escutar o grito meu pai pulava da cama e me olhava, aí a grande sombra desaparecia e eu não sentia mais o grande medo (FANON, 2008, p.97).

Ora, esse filósofo está convencido que as categorias: Negro e Raça, nunca foram elementos congelados, o seu significado foi sempre existencial, uma ontologia do dissemelhante. “Este nome assiná-la uma série de experiências históricas desoladoras, a realidade uma vida vazia; o assombramento” (MBEMBE, 2014, p. 19).

Se interoga como pensar a diferença e a vida, o semelhante e o dissemelhante, o excedente e o em comum? A experiência negra resume bem tal interrogação preservando na consciência contemporânea o lugar de um limite fugas, de uma espécie de espelho móvel. Ainda nos interrogamos por que razão para este espelho móvel de girar sobre si mesmo? O que o impede de parar? (MBEMBE, 2014, p. 21-22).

Na crítica da Razão Negra, o autor dá continuidade a um dos seus artigos mais famosos intitulado por ele: *As formas africanas de autoinscrição*, retomando sua discussão com a metafísica da diferença. Nesse sentido, afirma que o substantivo Negro serviu para designar uma compreensão de outra categoria de ser humano à parte. Que devido sua aparência física, costumes e maneiras de ser no mundo, pareciam ser o testemunho da diferença na sua crua manifestação (MBEMBE, 2014).

Com efeito, ele também acrescenta que “aqueles a quem chamamos ‘Negros’ aparecer-nos-ão como pessoas que, precisamente, devido à sua diferença ôntica<sup>39</sup>, representam caricaturalmente o princípio de exterioridade, por oposição ao princípio de exclusão.” (MBEMBE, 2014, p. 89). Ou seja, contradiz a ideia de uma comunidade humana, de uma semelhança e proximidade de quem verdadeiramente somos. Negro diante dessa argumentação ôntica de objeto, seria essencialmente a ordem expressa da segregação<sup>40</sup>. Porém os processos de resistência na África do Sul continuaram sendo possíveis como um grito à liberdade.

Eu tinha racionalizado o mundo e o mundo tinha me rejeitado em nome do preconceito de cor. Desde que, no plano da razão, o acordo não era possível, lancei-me na irracionalidade. Culpa do branco, por ser mais irracional do que eu! Por pura necessidade havia adotado o método regressivo, mas ele era

---

<sup>39</sup> Para Heidegger o termo ôntico refere-se a todo ente simplesmente dado no mundo, porém, de todos os entes só o ser humano é o ente que verdadeiramente existe. Ou seja, o sendo que dá verdadeiro sentido a todo ente. Para ele, a essência da presença está em sua existência (HEIDEGGER, 1986, p. 77) De outro lado, a questão do ser se resolve na questão relativa ao ente (Dasein) que tem, como seu traço definidor, a característica de colocar a pergunta sobre o ser. Elaborar a questão do ser, por sua vez, significa esclarecer a estrutura ontológica do ente (o Dasein) que o indaga, e por isso, em Ser e Tempo, se prefigura um percurso que chega ao ser (aquele do ente e àquele “em geral”) a partir da modalidade através da qual o Dasein tem acesso a ele, e não vice-versa (ARAUJO, 2013, p. 56).

<sup>40</sup> Na sua tese Antonio Evaldo Almeida Barros (2012) ajuda-nos a pensar que no tempo de John Dube, Pastor e intelectual africano, a partir do século XIX, a segregação a partir da cor dos sujeitos ocorreu devido toda uma engenharia social colonial que fôra maximizada pelos processos de industrialização, ocasionando a formação de grupos sociais “europeu”, “africano”, “indiano” e “mestiço”, bem como do africâner e do nacionalismo africano. “Assim, o desenvolvimento capitalista na segunda metade do século XX na África do Sul passaria a promover o desenvolvimento de ideologias formadas pela segregação e pelo controle de sociedades locais, tidas como pré-capitalistas” (FILATOVA, 1996 apud BARROS, 2012, p.39). Na perspectiva de Barros, ocorreu algumas interpretações em torno das obras de Dube, sobretudo devido suas intervenções políticas, foram interpretadas como um conjunto de discursos e práticas que apontariam para a existência de múltiplas estratégias políticas, discursivas e simbólicas com as quais, na África do Sul, tornava-se possível se referir ao processo de instituição do Apartheid. Porém, esse intelectual Cristão “acaba fazendo desses eventos ocasiões privilegiadas para chamar atenção para o cotidiano de marginalização e para estratégias de sobrevivência desenvolvidas pelos negros no período de instituição da segregação racial na África do Sul”. (BARROS, 2012, p. 57) Em suma, para Dube, na análise de Barros (2012, p. 57) “o que dá inteligibilidade à nação, ao país ou povo negro sul-africano não é a opressão, mas as experiências e perspectivas de liberdade e de acesso à cidadania”.

uma arma estrangeira; aqui estou em casa; fui construído com o irracional; me atolo no irracional; irracional até o pescoço (FANON, 2008, p. 113)

Que razão é essa que considera a cor da pele uma não ontologia do sujeito? O irracional tem sido de fato, os simulacros de um imaginário e da criação moderna de sujeito, a isto se seguiu uma experiência singular de sujeição, caracterizada pela falsificação da história da África pelo Outro, o que resultou em um estado de exterioridade máxima (estranhamento) e de “desrazão”. (MBEMBE, 2014, p. 174). Esses pressupostos assentam-se na negação da própria ideia do comum, isto é, de uma comunidade verdadeiramente humana.

A Revista *Mutamba: Sociedade, Cultura e Lazer de Luanda/Angola*, conhecida também, como *Novo Jornal* na edição do dia 17 de janeiro de 2014 publicou uma entrevista com o filósofo Achille Mbembe que é conhecido na academia por lutar por um futuro do mundo para além das raças.

Nessa entrevista, quando perguntado a respeito do seu livro *Crítica da Razão Negra*, eis que responde: “A ‘razão negra’ reflete o conjunto de discursos que afirmam quem é este homem-objeto, homem-mercadoria, homem-coisa, como deve ser tratado, governado, em que condições se deve pô-lo a trabalhar e como tirar proveito dele” (MBEMBE, 2014, p. 06), Ou seja, essa resposta diz respeito aquilo que ele entende como “tendencial universalização da condição negra” (MBEMBE, 2014, p. 16), a saber, o devir negro do mundo, à qual todos nós estaremos sujeitos dentro desse neoliberalismo que, segundo Mbembe, baseia-se na visão segundo a qual todos os acontecimentos e todas as situações do mundo vivo, converte-se em forma de dinheiro e valor de mercado.

Contudo, possivelmente, Mbembe esteja afirmando que o *devir negro do mundo* só pode ser entendido a partir dessa construção de um imaginário fantasmagórico que tem como categoria originária o Negro e a Raça, criado por um delírio que a modernidade produziu. Porém, “nem aqueles que o inventaram, nem os que foram englobados nesse nome desejariam ser um Negro ou, na prática ser tratados como tal”. (MBEMBE, 2014, p. 11).

Por que esse sujeito contemporâneo, descartável e solúvel, concebido como um estatuto institucionalizado como padrão universal de vida, é caracterizado como *devir negro do mundo*? Ora, “o Negro é na ordem da modernidade, o único de todos os humanos cuja carne foi transformada em coisa, e o espírito em mercadoria - a cripta viva do capital”. (MBEMBE, 2014, p. 18).

Obviamente, esse intelectual preocupado com a permanência fantasmagórica da África e do Negro no imaginário da diferença, tem refletido que esse *devir negro do mundo* advém da ideia de que “os riscos sistemáticos aos quais os escravos foram expostos durante o primeiro capitalismo constituiu agora, se não as normas, pelo menos o quinhão de todas as humanidades subalternas” (MBEMBE, 2014, p. 15-16).

Pela primeira vez na história humana, o nome Negro deixa de remeter unicamente para a condição atribuída aos genes de origem africana durante o primeiro capitalismo (predações de toda a espécie, desapossamento da autodeterminação e, sobretudo, das duas matrizes do possível, que são o futuro e o tempo). A este novo carácter descartável e solúvel, à sua institucionalização enquanto padrão de vida e, a sua generalização ao mundo inteiro chamamos o devir-negro do mundo (MBEMBE, 2014, p. 18)

Ora, essa constatação assemelha-se ao que disse Fanon (2008, p. 103) “Cheguei ao mundo pretendendo descobrir um sentido nas coisas, minha alma cheia do desejo de estar na origem do mundo, e eis que me descubro objeto em meio a outros objetos” Esse imaginário, portanto, tem produzido um sujeito,

[...] neuroeconomico<sup>41</sup>, absorvido pela dupla inquietação exclusiva da sua animalidade ( a reprodução biológica da sua vida) e a sua coisificação (usufruir dos bens deste mundo), este homem-coisa, homem-máquina, homem-código e homem-fluxo, procura antes de mais regular a sua conduta em função de normas do mercado, sem hesitar em se auto-instrumentalizar e instrumentalizar outros para otimizar a sua quota-parte de felicidade. Condenado à aprendizagem para toda a vida, à flexibilização, ao reino do curto prazo, abraça a sua condição de sujeito solúvel e descartável para responder à injunção que lhe é constantemente feita, torna-se outro (MBEMBE, 2014, p. 15).

Segundo Fanon (2008, p. 90), a inferiorização é o correlato nativo da superiorização europeia. Precisamos ter a coragem de dizer: é o racista que cria o inferiorizado.

Eu tinha racionalizado o mundo e o mundo tinha me rejeitado em nome do preconceito de cor. Desde que, no plano da razão, o acordo não era possível, lancei-me na irracionalidade. Culpa do branco, por ser mais irracional do que eu! Por pura necessidade havia adotado o método regressivo, mas ele era uma arma estrangeira; aqui estou em casa; fui construído com o irracional; mim atolo no irracional; irracional até o pescoço (FANON, 2008, p. 113).

---

<sup>41</sup>Ideia que advém de um ramo da neuroeconomia que tem se relacionado à economia, com estudos psicológicos de influências sociais, emocionais e transtorno obsessivo-compulsivo na tomada de decisão.

Esse autor parte do pressuposto também que existe em relação aos povos africanos uma perda de familiaridade consigo mesmo por parte do negro, que foi relegado para uma identidade alienada e quase inerte, uma espécie de empobrecimento ontológico ou, mais claramente, uma não humanidade.

O debate aqui colocado refere-se, em certa medida, a questão da construção de uma subjetividade para além de uma operação do imaginário constituído pelo preconceito agregado a raça e a diferença, na qual o eu africano está enclausurado.

Essa Identidade alienada pode ser entendida na mesma perspectiva abordada por Erich Fromm da escola de Frankfurt, na sua obra *O conceito Marxista de homem*. Esse autor com elevado nível analítico das obras de Marx tem contribuído para se ter uma nova releitura marxista para além da matriz mecanicista. “Fromm propicia uma verdadeira redescoberta de Marx, assinalando com seus *Manuscritos Econômicos – Filosóficos* implicam um sofisticado existencialismo [...] no que se reporta a [...] história com seu solo ontológico” (BACCEGA, 2008, p. 40). Eis a passagem em que Fromm conceitua alienação na sua obra:

A alienação (ou ‘alheamento’) significa para Marx, que o homem não se vivencia como agente ativo de seu controle sobre o mundo, mas que o mundo (a natureza, os outros, e ele mesmo) permanece alheio ou estranho a ele. Eles ficam acima e contra ele como objetos, malgrado possam ser objetos por ele mesmo criados. Alienar-se é, em última análise, vivenciar o mundo e a si mesmo passivamente, receptivamente, como sujeito separado do objeto (FROMM, 1983, p. 50).

Essa alienação ou alheamento, em que o africano criado pelo europeu, começou a ser percebido como objeto de **exploração** configura-se para Mbembe desde o tráfico atlântico (século XV ao XIX). Nesse contexto, homens e mulheres originários da África foram transformados em homens-objeto, homens-mercadoria e homens-moeda.

Através do triplo mecanismo de captura, de esvaziamento e de codificação, o escravo é fixado num dispositivo que o impede de fazer livremente de sua vida (e partir de sua vida) uma obra verdadeira; alguma coisa que se mantenha por si e com uma consistência própria. Não é considerado autor de nada que lhe pertença (MBEMBE, 2014, p. 90).

Ademais, há de se ressaltar que os mesmos mecanismos, atualmente modificados em relação à captura, esvaziamento e coisificação da época escravocrata, continuam a criar novos sujeitos pela mesma via da exploração ressignificada. Ou seja, “se ontem, o drama do sujeito era ser explorado pelo capital,

hoje, a tragédia da multidão é [...] ser objeto de humilhação numa humanidade supérflua” (MBEMBE, 2014, p. 14) São os sujeitos neuroeconômicos absorvidos pela dupla inquietação exclusiva da sua animalidade, este homem-coisa, homem máquina, homem-código e homem-fluxo regulam sua vida em função da norma de mercado, em que ele já é tão útil ao funcionamento do capital. (MBEMBE, 2014).

Ora, para esse filósofo crítico, essa nova fase refere-se “à globalização dos mercados, à privatização do mundo sob a égide do neoliberalismo e do intrincado crescimento da economia financeira, do complexo militar pós-imperial e das tecnologias eletrônicas e digitais” (MBEMBE, 2014, p. 13). Ou seja, o sujeito alienado pela primeira industrialização, nesse terceiro momento, daquilo que ele denomina de *devir negro do mundo*, vai-se se instalando um novo ser humano empresário de si mesmo, plástico e sem nenhuma essência própria. “Toda relação humana está abrangida na relação entre trabalhador e produção, e todos os tipos de servidão são apenas modificações ou consequências desta relação” (FROMM, 1983, p. 55).

Para Marx [...] o conceito de alienação baseia-se na distinção entre existência e essência, no fato de a existência do homem ficar alheada de sua essência, de na realidade ele não ser o que é potencialmente, ou por outras palavras, de ele não ser o que deveria ser, e ele dever ser aquilo que poderia ser (FROMM, 1983, p. 53).

Este sujeito alienado, o novo sujeito do mercado e endividado, faz Mbembe (2014) considerar que esse devir contínuo de subalternização e compreensão objetivada do outro, tem ocorrido devido à fusão do capitalismo e do animismo<sup>42</sup>, o mesmo, tem ocasionado consequências determinantes para a futura compreensão da raça e do racismo, ou seja, como o próprio autor afirma “[...] ainda da potencial fusão do capitalismo e do animismo é a possibilidade, muito distinta, de transformação dos seres humanos em coisas animadas, em dados digitais e em códigos.” (MBEMBE, 2014, p. 18) realidade essa muito presente nesse atual tempo da modernização instrumentalizada. A grande questão em torno do sentido da vida humana e de novos rumos para a humanidade continua sendo uma incógnita ontológica a ser buscada.

As questões que abordarei em seguida fazem parte das análises contemporâneas, a partir da ideia de Mbembe (2014), que raça e racismo não pertencem apenas ao passado, estas categorias têm sido mecanismos engendrados para tornar o dissemelhante, ainda hoje aprisionados pelos processos de governação.

---

<sup>42</sup> Por animismo entende-se a visão de mundo em que entidades não-humanas (animais, plantas, objetos) possuem uma essência e vida própria.

Para tanto, as questões levantadas em seguida fazem parte de breves análises que o autor aborda como forma de exemplificação da continuidade sistêmica dessas categorias nos contextos atuais. Não é minha intenção aqui aprofundá-las, mas de tornar explícito o problema, seguindo a mesma intenção do autor de apenas elencar questões para o debate.

É o que tem acontecido, por exemplo, com a ameaça terrorista e questão dos imigrantes, essas duas realidades, por sua vez, “são resultados cada vez mais evidentes de indivíduos reagrupados em células e de redes distribuídas em todo planeta” (MBEMBE, 2014). Fazendo uma análise bem mais sistemática sobre o problema humano, afirma:

Nestas condições, a santuarização do território torna-se uma condição para a segurança das populações. Para a santuarização ser efetiva, requer-se que cada um fique em sua casa; que todos os que vivem em determinado território nacional e se deslocam sejam obrigados a provar constantemente a sua identidade; que se acumule um exaustivo conhecimento de cada indivíduo, e que o controle dos movimentos dos estrangeiros se efetue tanto nas fronteiras como à distância, de preferência dos seus países de partida [...] toda secularização requer a disseminação de dispositivos globais de controle das pessoas e a tomada de poder sobre um corpo biológico múltiplo e em movimento (MBEMBE, 2014, p. 47).

Por conseguinte, isso tem levado o filósofo a acreditar que esse exagero de proteção tornou-se uma questão biopolítica<sup>43</sup>. Ela tem, com efeito, transformado o Estado liberal em um potencial para a guerra, ou seja, essa nova forma de guerra exige uma concepção total de defesa, pois o capital sempre recorreu a subsídios raciais para executar os seus projetos. (MBEMBE, 2014). Dentre essas e tantas outras questões levantadas por ele, a citada em seguida é, a meu ver, a mais emblemática

Longe de por fim ao racismo, um novo desdobramento da raça ancorou no pensamento do genoma. Ora, pela exploração de origens genômicas das doenças em certos grupos, ora por genealogias das origens geográficas dos indivíduos, o recurso genético tende a confirmar as tipologias raciais do século XIX (branco caucasiano, negro africano, amarelo asiático). Encontramos a mesma sintaxe radical nos discursos sobre tecnologias reprodutivas que implicam a manipulação de óvulos e de esperma ou, ainda, nos discursos sobre escolhas reprodutivas, sob forma de seleção de embriões, e na linguagem da planificação da vida em geral (MBEMBE, 2014, p. 45)

---

<sup>43</sup>Termo cunhado por Michel Foucault no sentido de dizer que o poder tem se localizado em todas as esferas da vida humana. “Se pudéssemos chamar de ‘bio-história’ as pressões por meio das quais os movimentos da vida e os processos da história interferem entre si, deveríamos falar de ‘biopolítica’ para designar o que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana” (FOUCAULT, 1988, p. 134).

Estamos diante de problemas filosóficos e contemporâneos que atingem de certa forma, toda a humanidade. Os problemas raciais permanecem sendo reconfigurados pelos processos de governação subjetiva e de massa.

Ora, vive-se uma época em que têm ocorrido vários indícios de guerras e de expressões de regresso ao colonialismo. Somado a isso, o grito das questões de cidadania, presença de estrangeiros e de minorias, a saber, figuram não europeias do devir humano, clamam por outro mundo possível.

A filosofia africana dentro desse pensamento deve ser considerada um pensamento em circulação, um pensamento em movimento, um pensamento mundo, onde todas as culturas e ancestralidades se encontram, se misturam e se entrelaçam na ciranda da vida de um mundo livre do peso da raça, do desejo de vingança e do ressentimento que qualquer situação de racismo convoca. Para que, enfim, todos tenham o igual direito de sentarem-se no mesmo banquete, na mesma casa comum em que todos somos herdeiros. Ora, deve ser uma filosofia da crítica da razão negra que não tem cor e que se tiver a cor, que seja a da humanidade universal.

#### 4.2.2 As formas africanas de auto-inscrição

A história contínua é o correlato indispensável à função fundadora do sujeito: a garantia de que tudo que lhe escapou poderá ser devolvido; a certeza de que o tempo nada dispersará sem reconstituí-lo em uma unidade decomposta; a promessa de que o sujeito poderá, um dia – sob a forma da consciência histórica –, se apropriar, novamente, de todas essas coisas mantidas a distância pela diferença, restaurar seu domínio sobre elas e encontrar o que se pode chamar de morada (MICHAEL FOUCAULT)

O sujeito foi sempre a questão para Michel Foucault. Como ele mesmo afirma, “[...] não é o poder, mas o sujeito que constitui o tema geral da minha pesquisa” (FOUCAULT Apud DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 252). Nesse sentido, para Candiotto (2008), a constituição do indivíduo louco e do indivíduo criminoso em Foucault, encontra-se atrelada às práticas sociais de aprisionamento que, por sua vez, acarreta a produção de sujeição.

Nas suas últimas obras e palestras, Foucault tem sugerido como devemos criar a nós mesmos com uma obra de arte, a partir do cuidado de si, do outro e do mundo (FOUCAULT, 2006), para que o sujeito seja capaz de encontrar sua morada no mundo.



Esse modo de ser da liberdade, essa reinvenção de si mesmo, portanto, se dá na multiplicidade de cada tempo, na configuração de cada sociedade, cultura, que se modifica a cada processo histórico. Nesse sentido, devemos ser os principais responsáveis e construtores pela nossa própria vida (LIMA, 2013).

Ora, a intenção de Foucault é pensar o humano como criação de si mesmo e do mundo que o cerca, sempre em processo de redefinição, que o impulse para um novo modo de pensar, sentir, viver na multiplicidade de possibilidades, na crítica constante a qualquer forma de dominação e assujeitamento, pelo qual o sujeito foi sendo aprisionado, sobretudo pela construção moderna e filosófica ocidental

Essa construção de subjetividade de si, do outro e do mundo, nos remete a crítica que Mbembe (2001, 2014) tem feito aos vários intelectuais africanos que durante os últimos três séculos têm, segundo ele, em seus discursos sobre África - inventado a ideia de que só é possível e legítimo falar sobre os africanos se isto se der em torno de dois grandes discursos: o *economicismo* e a *metafísica da diferença*, e se esses discursos estiverem conectados ao pelo menos um dos seguintes eventos: *a escravidão, o colonialismo e o apartheid*.

Nos próprios termos de Mbembe:

Vários fatores evitaram o desenvolvimento de concepções que poderiam ter explicado o significado do passado e do presente africanos através da referência ao futuro. O esforço de determinar as condições sob as quais o sujeito africano podia adquirir integralmente sua própria subjetividade, tornar-se consciente de si mesmo, sem ter que prestar contas a ninguém, cedo encontrou duas formas de historicismo que o liquidaram: primeiro, o "economicismo", com sua bagagem de instrumentalismo e oportunismo político; segundo, o fardo da metafísica da diferença (MBEMBE, 2001, p. 175).

Ora, esse filósofo nos mostra que há uma narrativa dominante que tem enclausurado o africano naquilo que ele denomina de tragédia histórica caracterizada pela alienação de si (divisão do self) e a objetivação inanimada já discutida anteriormente, bem como a ausência de bens que tem tornado o africano sujeito, estranho a si mesmo e na total sujeição pelo qual a África tem sido submetida, ou seja.

A escravidão, a colonização e o apartheid são considerados não só como tendo aprisionado o sujeito africano na humilhação, no desenraizamento e no sofrimento indizível, mas também em uma zona de não-ser e de morte social caracterizada pela negação da dignidade, pelo profundo dano psíquico e pelos tormentos do exílio (MBEMBE, 2001, p. 174)

O que esse autor quer indicar é a urgente necessidade de se partir de outros lugares epistemológicos para reinventar novas formas de autoinscrição para além do conceito de aniquilamento e, sobretudo, da tese da metafísica da diferença, assentada na diferença ontológica, e tantas outras formas de manutenção da tradição antropológica de cunho racista do século XIX - dentro do continente africano (MBEMBE, 2001).

Nesse sentido, chega a afirmar que “o objetivo do texto é analisar e criticar as diferentes formas com as quais se tentou construir e representar a identidade africana a partir, basicamente, de um discurso nativista, por um lado, e outro instrumentalista, da África e de seu povo” (MBEMBE, 200, p. 171).

Por conseguinte, deve-se compreender esse economicismo como instrumentalista que, segundo Mbembe (2001), se apresenta como democrático, radical e progressista, se utilizando de categorias marxistas e nacionalistas para desenvolver um imaginário da cultura e da política. A legitimação de um discurso africano autêntico emerge dessa ideologia, da manipulação da retórica da autonomia, da resistência e da emancipação.

A grande crítica que Mbembe fez a corrente marxista e nacionalista em África reside, sobretudo, do foco na permanência ao culto da vitimização, ao voluntarismo das massas e a uma política ainda ligada a uma discussão da raça, diferença e da violência coletiva, ou seja, o que parecia ser política, nas ideologias das lutas de libertação nacional em África, tinha a ver, tão somente, com os mesmos mecanismos de poder: destruir e adquirir riquezas. Nesse sentido, “a questão filosófica e moral fundamental – ou seja, como renegociar um laço social corrompido por relações comerciais (a venda de seres humanos), pela violência das guerras sem fim e pelas catastróficas, consequências do modo pelo qual o poder era exercido – era considerada secundária” (MBEMBE, 2001, p. 180).

Com efeito, para Mbembe (2001) para justificarem o direito à soberania, a autodeterminação, os nacionalistas africanos tiveram que mobilizar dois discursos: o sujeito vitimizado e espoliado pelo colonizador e a singularidade identitária da cultura africana. Nesse sentido, teve que continuar havendo um grande investimento na ideia de raça e um conceito de diferença cada vez mais radical.

Em relação à metafísica da diferença, para Mbembe (2001), deve ser concebida como uma segunda corrente que dando ênfase na “condição nativa”, a ideia de uma única identidade africana, cuja base é o pertencimento à raça negra,

liquidou também do africano a possibilidade de construção da sua subjetividade. Percebe-se nesse sentido, o filósofo na mesma ressonância interpretativa de Appiah, fazendo sérias críticas a esse tipo de defesa em torno de uma identidade única e nativa do negro.

Tecendo uma grande crítica à política de africanidade, o filósofo acredita que por detrás de um discurso democrático, radical, progressista de emancipação e autonomia, o que verdadeiramente existe é um forte ódio do mundo que abafa o desejo de reconhecimento – resultado do vazio histórico pelo qual a África sempre foi submetida. Essa política, portanto, tem dado continuidade ao mesmo imaginário negativo, xenófobo e racista. Dentro desse paradigma, segundo Mbembe, há sempre um inimigo/torturador e sua vítima. Fazer história nessa vertente é ser capaz de aniquilar o inimigo para se emancipar.

Na vertente dos que defendem a identidade cultural preexiste o conceito de que “o africano é um ser humano como qualquer outro”, porém, o discurso de reabilitação da condição humana para ele não ameaça em nada a ficção da raça, pois essa defesa é quase sempre acompanhada pelo discurso que a raça africana, suas tradições e costumes têm um caráter específico (MBEMBE, 2001).

Ele tem percebido que as bases teóricas do discurso de grande parte dos intelectuais em África permanecem as mesmas da antropologia do século XIX. Ou seja, raça e nação continuam sendo a mesma coisa, seja pela perspectiva dos que defendem a negritude, seja na vertente dos pan-africanistas. Pois suas revoltas não são em relação ao “pertencimento africano a outra raça, mas ao preconceito que designa a esta outra raça um status inferior” (MBEMBE, 2001, p. 183). O que tem existido é uma espécie de louvação da alteridade da diferença pelos nativistas extremos que anseiam por opor a África ao resto do mundo.

Portanto, na narrativa do nativismo, bem como dos discursos de alguns marxistas e nacionalistas existe uma total equivalência entre raça e o espaço geográfico. A saber, a cor da pele é definição política. A África, portanto, dentro dessa vertente é terra de gente de cor negra e os não- africanos, os não-negros não podem exigir nenhuma forma de africanidade. Para ser irmão e irmã tem que ter como pressuposto principal a cor da pele, o espaço geográfico, a raça, para obterem legitimidade cívica. Ora, ele constata a seguinte dialética: identidade territorializada e geografia racializada. Esse discurso só tem aumentado cada vez mais no africano a sua neurose à vitimização.

Ora, dentro desse imaginário, é impensável uma ideia que parta do pressuposto de múltiplas ancestralidades tendo em vista a situação histórica de muitos africanos que foram apartados à força de sua terra natal. Os mesmos deverão retornar todos ao continente para serem considerados africanos? Eis a grande questão que Mbembe levanta aos pan-africanistas.

Dentro desse debate, o autor de *as formas de autoinscrição e a crítica da Razão Negra* tem percebido que no século XX surgiram duas novas formas de inscrição africana. Uma que considera a África como inventada na ideia de que ela só existe por uma biblioteca existente e outra que tem sugerido a identidade em formação como é o caso de Appiah, que tem sustentado a ideia que o mundo não é mais uma ameaça.

Apesar das modificações epistemológicas de método, Mbembe (2001) ainda as considera insuficientes. Nesse sentido, levanta a seguinte questão: como podemos lidar com a defesa de uma identidade africana única e originária se outras abordagens estão sendo estabelecidas na ordem do mundo?

Ora, deve-se pensar a liberdade em oposição à obsessão pela singularidade e diferença. Acredita na defesa das múltiplas ancestralidades também defendida por Appiah (1997) e acrescenta que essa possibilidade de pensamento corrobora com a ideia de um tempo que se modifica constantemente, se ramifica em diversos futuros diferentes que devem ser reescritas não mais pela lógica perversa da repetição ao mesmo (MBEMBE, 2001). Para tanto, sugere a ênfase a novas formas de autoinscrição, ou melhor, invenção e criação de si mesmo e do mundo africano, algo que pertence a eles, quanto ao mundo em geral.

Para este autor, a crítica africana ao pensar a tríade *escravidão, colonização e apartheid* não conseguiu levantar questões filosóficas pertinentes ao problema, diferentemente de alguns intelectuais que narraram a experiência nazista. Nesse sentido, algumas análises feitas do holocausto poderiam ter contribuído para a tríade ter sido percebida por outros olhares, pois segundo Mbembe (2001) apesar de estarem separadas do tempo, estão conectadas com a mesma teia: *a extrema desvalorização da vida*. Ora, esses três eventos da África, a saber, *escravidão, colonização e apartheid* também testemunharam contra a vida. Se a vida foi negada, como reconquistá-la?

Obviamente, sabe-se, que as formas de dominação com o seu dessemelhante assumiram também com o projeto nazista alemão a negação absoluta da vida e a deformação do rosto do ser humano.

O pensamento de Hannah Arendt, levando em consideração as abordagens de Mbembe (2001; 2014), seria um grande exemplo de escrita filosófica, ou melhor, de novas formas de autoinscrição judeu. Arendt, como Emmanuel Levinas, produzem filosofias que partem da experiência dos judeus, mas suas filosofias não são uma contribuição específica para os judeus, mas para o humano, para todos.

Sabe-se que a perspectiva política de Arendt em torno da banalidade do mal é de uma profundidade filosófica fenomenal, pois retira o problema do mal da sua clássica análise teológica, sociológica e psicológica na qual estava, outrora, aprisionado.

Os campos de concentração não são apenas destinados ao extermínio de pessoas e à degradação de seres humanos: servem também à horrível experiência que consiste em eliminar, em condições cientificamente controladas, a própria espontaneidade enquanto expressão do comportamento humano, e em transformar a personalidade humana em simples coisa, em alguma coisa que nem mesmo os animais possuem (ARENDR, 1989, p. 506).

Essas observações de Arendt, por conseguinte, remetem-nos ao que muito bem ressaltou Fanon (2008) que o racismo colonial não difere de outras formas de racismo, segundo ele, um antissemita é seguramente um negrófobo, pois assim escreve:

Foi meu professor de filosofia, de origem antilhana, quem um dia me chamou a atenção: “Quando você ouvir falar mal dos judeus, preste bem atenção, estão falando de você”. E eu pensei que ele tinha universalmente razão, querendo com isso dizer que eu era responsável, de corpo e alma, pela sorte reservada a meu irmão. Depois compreendi que ele quis simplesmente dizer: um antissemita é seguramente um negrófobo (FANON, 2008, p. 112).

Em outra passagem Fanon (2008) cita Césaire no sentido de reafirmar ainda mais a sua compreensão de que o racismo e nazismo são formas equivalentes da continuação da perversidade contra aquele com o qual não tem uma existência comum

Quando ligo o rádio e ouço que, na América, os pretos são linchados, digo que nos mentiram: Hitler não morreu; quando ligo o rádio e ouço que judeus são insultados, desprezados, massacrados, digo que nos mentiram: Hitler não morreu; quando ligo enfim o rádio e ouço que na África o trabalho forçado está instituído, legalizado, digo que, na verdade, nos mentiram: Hitler não morreu. (CÉSAIRE Apud FANON, 2008, p. 88).

Por sua vez, Lévinas defende o compromisso ético em favor da vida. Esse autor também é um exemplo claro de outra forma de autoinscrição da experiência do holocausto, pois seu projeto filosófico se constrói no primado da ética, sua descortinação - desconstrução - desmistificação passa pelo viés da crítica à ontologia.

O autor propõe uma ultrapassagem da ontologia. Nesse aspecto, considera a ética como uma filosofia primeira e fundamental. E postula uma nova reflexão sai drasticamente do campo da ontologia que pensa o mundo com certo ordenamento, unicidade e intelecção, partindo do pressuposto de que a ética deve ser a primeira e fundamental porque diz respeito a homens concretos que se relacionam entre si. Nesse sentido Lévinas questiona

O primado da ontologia entre as disciplinas do conhecimento não repousa sobre uma das mais luminosas evidências? Todo conhecimento das relações que unem ou opõem os seres uns aos outros não implica já a compreensão do fato de que estes seres e relações existem? Articular a significação deste fato - retomar o problema da ontologia - implicitamente resolvido por cada um, mesmo que sob a forma de esquecimento - é, ao que parece, edificar um saber fundamental, sem o qual todo conhecimento filosófico, científico ou vulgar permanece ingênuo (LÉVINAS, 2005, p.21)

A partir desse pressuposto podemos considerar que a filosofia de Lévinas, por conceber a prática da alteridade como princípio fundante da vida, não nos leva apenas a uma intensa e tensa reflexão de quem somos e de nossa ação no mundo. Sua filosofia exige adesão, engajamento. Alteridade não é teoria, entretanto não é uma ação cega. Ela compreende esse processo como construção ética que, fundamentalmente, se dá de forma concreta, ela deve passar pelo compromisso que devemos estabelecer com a alteridade, ou seja, com os outros, pelos quais nos responsabilizamos radicalmente. Ora, pensar a alteridade dessa maneira é compreendê-la enquanto princípio ético absoluto. Assim, o pensador escreve

Responsabilidade pelo outro até morrer pelo outro! Eis que a alteridade de outrem - estranha e próxima - afeta, através de minha responsabilidade de eu, o extremo presente que, para a identidade do meu eu penso, se reúne ainda, como toda minha duração, em presença ou em representação; mas que é, também, o fim de toda prestação egológica de sentido pelo pensamento intencional; fim ao qual, no meu 'ser-para-a-morte', esta prestação já estaria votada e que se antecipa na indivisível imanência de seu existir consciente. [...] A responsabilidade pelo outro homem, respondendo pela morte de outrem, vota-se à alteridade que não é mais da competência da representação. Esta maneira de ser votado - ou esta devoção - é tempo. Permanece relação ao outro, enquanto outro, e não redução do outro ao mesmo. É transcendência (LÉVINAS, 2005, p.222-3).

Assim, em Lévinas o outro é visto não como objeto de saber, como algo a ser compreendido, pelo seu ser já presente no mundo, e sim pela abertura, pelo olhar ao outro, pelo seu próprio rosto. “[...] Pois o compreendo a partir de sua história, do seu meio, de seus hábitos” (LÉVINAS, 2005, p. 31). “Tudo isso estar a indicar, ao que parece uma ruptura da estrutura teórica do pensamento ocidental. Pensar não é mais contemplar, mas engajar-se, estar englobado no que se pensa, estar embarcado – acontecimento dramático do ser no mundo” (LÉVINAS, 2005, p. 23).

Assim, do mesmo modo que Lévinas e Arendt elaboram reflexões sobre o humano mesmo partindo da experiência concreta do sofrimento judeu, os africanos, sugeriria Mbembe, ao produzirem filosofias ou formas de representação de si mesmos, poderiam também partir de suas próprias experiências, mas suas reflexões não deveriam servir para pensar apenas o Africano, o Negro, mas antes de tudo o Humano. Mas, o que ocorre é que, “contrariamente ao holocausto, nem filosoficamente, nem politicamente, nem culturalmente a experiência de escravidão dos negros no novo mundo e em outras partes do mundo foi interpretada de forma a trazer a possibilidade de fundar um telos universal” (MBEMBE, 2001, p. 190).

Sobre diferentes aspectos, muitos africanos sentiram-se seduzidos pelo projeto colonial, atração que Mbembe define como material, moral e intelectual (MBEMBE, 2011).

Na verdade, não importa que definição se dê a tal noção: a unidade racial africana é um mito. Este mito atualmente está implodindo diante do impacto de fatores externos e internos conectados com as formas pelas quais as sociedades africanas estão ligadas a fluxos culturais e globais (MBEMBE, 2001, p. 192).

Esse debate que Mbembe levanta em torno das influências globais e suas múltiplas formas de identidades, sobretudo em relação à problemática do mundo nos dias atuais ocasionado pelo capitalismo, tem sido seu principal foco de análise em a *Crítica da Razão Negra*. Sua preocupação tem sido em termos de buscar encontrar uma saída pela via de novas formas de criação de si mesmo e do mundo. No próximo subtítulo tentaremos expor essas alternativas para além da raça e da diferença.

#### 4.2.3 Para além da ideia de raça e diferença

Não há mundo branco, não há ética branca, nem tampouco inteligência branca. Há, de um lado e do outro do mundo, homens que procuram. Não sou prisioneiro da História. Não devo procurar nela o sentido do

meu destino. Devo me lembrar, a todo instante, que o verdadeiro *salto* consiste em introduzir a invenção na existência. No mundo em que me encaminho, eu me recrio continuamente. (FRANTZ FANON)

A narrativa crítica escrita na íntegra por Mbembe (2014), de Fanon, tem sido um apelo a novas formas de existência. Se ao longo do tempo houve simulacros de um humano inventado e construído pelos modos de governação, ao mesmo tempo, ainda podemos ser criadores de si mesmos, pois não estamos condenados a viver na repetição do que herdamos, podemos reinventar um novo modo de existir em que todo ser humano possa se sentir parte da fraternidade universal.

É em busca dessa invenção da existência que Mbembe (2014) tem procurado discutir as problemáticas contemporâneas do nosso tempo. Sua luta é pela universalidade do princípio humano, da comunidade universal de direitos, ou melhor, a mais ampla fraternidade, um humanismo à medida do mundo. Para que finalmente, os rechaçados, os deportados, os expulsos, os clandestinos e outros excluídos e subalternizados sentam-se à mesa na qual somos convidados. Em vista desse projeto acredita

Será nesta dupla condição que é possível articular uma política e uma ética novas, baseadas na exigência de justiça. Dito isto, ser africano é, primeiro, ser um homem livre ou, como problematizou Frantz Fanon, simplesmente um homem entre outros homens. Um homem livre de tudo e, portanto, capaz de se autoinventar. A verdadeira política de identidade consiste em incessantemente alimentar, atualizar e reatualizar as suas capacidades de autoinvenção (MBEMBE, 2014, p. 297).

Essa busca de liberdade e de invenção da existência nos faz pensar em Fanon quando afirma “que jamais o instrumento domine o homem. Que cesse para sempre a servidão do homem pelo homem. Ou seja, de mim por um outro. Que me seja permitido descobrir e querer bem ao homem, onde quer que ele se encontre” (FANON, 2008, p. 191).

A abordagem de Foucault no seu livro *A hermenêutica do sujeito ao pensar no cuidado de si, do outro e do mundo* tem ressonância ao mesmo debate que Mbembe (2001; 2014) tem proposto. Pois para Foucault temos que nos constituir constantemente como sujeito, assumindo “[...] uma atitude geral de encarar as coisas, de estar no mundo, de praticar ações, de ter relações com o outro” (FOUCAULT, 2006, p. 14) Esse cuidado, contudo, é indissociável das práticas sociais, pois “quem se ocupa consigo [...] torna-se capaz de ocupar-se com os outros. Há por assim dizer um



vínculo de finalidade entre ocupar-se consigo e ocupar-se com os outros. Ocupo-me comigo para poder ocupar-me com os outros” (FOUCAULT, 2006, p. 216).

Ora, partindo desse pressuposto de vida, o filósofo (2014) considera também que não existe nenhuma relação consigo mesma que não passe por uma relação com o outro, ou seja, “O outro nada mais é do que a diferença e o semelhante reunido” (MBEMBE, 2014, p. 297).

Finalmente, cabe destacar algumas questões propriamente filosóficas que, segundo Mbembe, as reflexões sobre África e africanos focadas na escravidão, na colonização e no *apartheid*, esqueceram de tratar. Estas questões deveriam hoje ser investigadas: um empreendimento genuinamente filosófico. Tratar-se-ia, a nosso ver, da possibilidade de construção de uma filosofia africana a partir dos termos da crítica de Mbembe.

Uma primeira questão genuinamente filosófica seria aquela do *status do sofrimento na história*, isto é, “as várias maneiras com que as forças históricas infligem dano psíquico aos corpos coletivos, e as formas através das quais a violência molda a subjetividade”. Neste contexto, a comparação com outras experiências históricas, como o Holocausto judeu, é apropriada.

Nesse sentido, o Holocausto judeu, a escravidão e o *apartheid* “representam formas de sofrimento genuínas. Todos são caracterizados por uma expropriação do eu por forças inomináveis”. Embora “em cada um dos três casos, estas forças assumem várias formas”, observa-se que “em todos eles a sequência central é a mesma: à intoxicação orgiástica, representada pela administração da morte em massa, corresponde, como um eco, a colocação da vida entre dois quismas, de forma tal que o sujeito não sabe mais se está morto ou vivo”. Aqui, “um impulso destrutivo e uma desarticulação do eu e de toda a individualidade constituem o pano de fundo dionisíaco destes eventos separados no tempo, mas conectados pela mesma teia: a extrema desvalorização da vida”. Assim, fundamentalmente, esses eventos “testemunham contra a vida. Sob o pretexto de que a origem e a raça são critérios para qualquer tipo de avaliação, eles interditam a vida. Daí a pergunta: como se pode redimir a vida, ou seja, resgatá-la da incessante operação de sua negação?” (MBEMBE, 2001, p. 204).

A segunda questão propriamente filosófica que poderia ser desenvolvida tem a ver com “o trabalho da memória, com a função do esquecimento, e com as modalidades da reparação”. Pergunta-se Mbembe: “Será possível reunir a escravidão,

a colonização e o apartheid em uma só memória, não a partir de uma distinção do tipo antes e depois, ou passado e futuro, mas em seu poder genético”, qual seja, a partir da impossibilidade de um mundo sem *Outros* que eles revelam, e do peso da responsabilidade dos próprios africanos em face da tragédia – que não é o único elemento – em sua história? (MBEMBE, 2001)

Neste contexto, a comparação entre as experiências africana e judia revelaria profundas diferenças. “Contrariamente à memória judaica do Holocausto, não há, propriamente falando, nenhuma memória africana da escravidão”. Isto é, “se há uma memória, ela é caracterizada pela fragmentação. No melhor dos casos, a escravidão é experimentada como uma ferida cujo significado pertence ao domínio do inconsciente psíquico (feitiçaria). Os esforços conscientes em direção à recuperação da memória raramente escaparam à ambivalência que caracteriza gestos similares em outros contextos históricos” (MBEMBE, 2001, p. 205).

Uma terceira questão diz respeito ao “*simbolismo do exílio*, e sem dúvida à metáfora do campo de concentração, que é utilizada para comparar a condição de escravidão com a condição judaica, assim como as relações entre raça e cultura na consciência moderna”. Assim como os judeus no mundo europeu, os africanos têm que “narrar a si mesmos” e “narrar o mundo”, e “lidar com este mundo a partir de uma posição na qual suas vidas, seu trabalho e seu modo de falar são parcamente legíveis, pois estão envolvidos em embalagens fantasmagóricas. Eles têm que inventar uma arte de existir em meio à espoliação”. Porém, dito isto, a similaridade termina (MBEMBE, 2001, p. 207-8). Pois em África, ainda não tem sido possível pensar uma dimensão universal da existência.

Eis algumas possibilidades de questões, de indagações, de problemas propriamente filosóficos sobre os quais, segundo Mbembe se poderia erigir um pensar africano de caráter propriamente filosófico, partindo-se sim de uma experiência singular, mas para chegar ao universal, pensando-se desde o africano, mas para construir e imaginar o humano, e não um ser quase-humano, não similar ao humano, *diferente* ou *diverso* do humano, mas igual, absolutamente igual, a quaisquer humanos. As reflexões filosóficas dos africanos deveriam, enfim, servir não apenas para o próprio africano, mas para o humano universal.

O significado de ser negro só terá sentido se for assumido, não pelo véis de compadecimento histórico, mas pelos pressupostos da dignidade inata de cada ser

humano, da certeza de que só existe uma humanidade, com uma única semelhança e de uma proximidade humana fundamental.

Em síntese pode-se considerar que em Césaire, Mbembe encontrou-se com a pluralidade do mundo, com a ideia de que onde o homem esteja tem direito enquanto homem. “Dizia ele [Césaire], provocara um impasse em relação à questão colonial a possibilidade de uma sociedade sem raça”. (MBEMBE, 2014, p. 263) Mbembe escreve que Césaire dizia que hoje “o problema é o racismo e o agravamento do racismo no mundo inteiro; são as instâncias de racismo que, aqui e ali, se reavivam. É isso que importa e nos deve preocupar” (MBEMBE, 2014, p. 264).

Em Fanon, Mbembe encontrou a morada da luta, o grito da liberdade, ou seja, a possibilidade de ser pensar um mundo outro, uma invenção como tarefa pessoal, sem possibilidade de delegar essa autoinscrição de si mesmo e do mundo a outros, a saber:

[...] a possibilidade de cada ser humano e para cada povo, de se erguerem, de caminharem com os seus próprios pés, de escreverem – com o seu trabalho, as suas mãos, o seu rosto e o seu corpo – a sua história neste mundo que temos em comum e ao qual todos temos direito e dele somos herdeiros (MBEMBE, 2014, p. 272)

Para Fanon, “todas as vezes que um homem fizer triunfar a dignidade do espírito, todas as vezes que um homem disser não a qualquer tentativa de opressão do seu semelhante, sinto-me solidário com seu ato”. (FANON, 2008, p. 187) Mbembe descobriu, aqui, sua capacidade de acreditar que novas possibilidades de vida são possíveis. Que sua respiração e o batimento de seu coração são semelhantes à de qualquer outra pessoa e, sobretudo a de ser um homem que questiona.

Superioridade? Inferioridade? Por que simplesmente não tentar sensibilizar o outro, sentir o outro revelar-me outro? Não conquistei minha liberdade justamente para edificar o mundo do Ti? Ao fim deste trabalho, gostaríamos que as pessoas sintam, como nós, a dimensão aberta da consciência. Minha última prece: Ô meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona! (FANON, 2008, p. 191).

Ademais, segundo o autor da *Crítica da Razão Negra* o significado negro só terá sentido se for assumido, não pelo viés de compadecimento histórico, mas pelos pressupostos da dignidade inata de cada ser humano, da certeza de que só existe uma humanidade, com uma única semelhança e de uma proximidade humana fundamental. “Assim, uma vez que não eliminamos o racismo na vida e na imaginação do nosso tempo, é preciso continuar a lutar por um mundo-para-lá-das-raças”

(MBEMBE, 2014, p. 295). Esse caminho só será possível pela crítica ao passado ideologicamente construído em vista de um futuro do mundo onde a justiça, a dignidade humana e a fraternidade universal da humanidade em comum, sejam princípios fundamentais da nossa maneira de reinventar a existência.

### **4.3 A questão negra do mundo moderno para Nkolo Foé**

O filósofo Nkolo Foé nasceu em Camarões no dia 20 de abril de 1955 em Obak – Distrito Okola. Sabe-se que esse grande intelectual africano começou sua carreira acadêmica no nível superior na Universidade Yaounde, onde obteve, por sua vez, um diploma em Ciências Humanas com especialidade em Filosofia; Sociologia e Antropologia. Diplomou-se também em Licenciatura em Filosofia em 1979; Mestrado em filosofia em 1980 e doutorado na mesma área em 1991 pela Universidade de Laval no Canadá.

Nkolo Foé ao longo da sua trajetória acadêmica e como pesquisador, foi coordenador Científico (2006;2009) para a Sul-Sul da escrita do manual de filosofia africana, financiada pela (UNESCO). Contribuiu também como diretor de estudos relacionados com a Casa das Ciências do Homem de Paris (2008 ). Foi professor visitante no Brasil (UFPR, UFBA) e participou do Diálogo de Políticas Avançadas e Pesquisa (CODESRIA). Dentre tantas funções relacionadas aos estudos filosóficos, fez parte de forma significativa da Federação Internacional das Sociedades Filosóficas, além de ter sido presidente do Painel, Filosofia e Economia e co-presidente da Filosofia no (Painel da globalização) ocorrido no Congresso mundial de Filosofia em Seul e Atenas.

Pode-se afirmar também que sua grande área de atuação estão centradas nos estudos da filosofia Africana; filosofia comparativa; filosofia e economia política; história das ideias; estudos pós-modernos e pós-coloniais; estudos de gênero; estudos relacionados à globalização e governança; epistemologia e metodologia na área das ciências humanas e das ciências sociais.

O artigo em questão denominado: “*A questão negra do mundo moderno*” fez parte da sua palestra de abertura do IV Colóquio Internacional Saberes e Práticas, realizada na Universidade Federal do Estado da Bahia no ano de 2010. Nesse trabalho, portanto, visa analisar a *Questão Negra* na história moderna, com o objetivo de entender como o capitalismo se utiliza, mesmo nos dias atuais, do argumento da

inferioridade dos negros para legitimar seus processos de exploração e opressão. Nesse sentido, corrobora de certa forma com os mesmos pressupostos de Mbembe (2001;2014) Segundo Foé, a questão negra, no entanto, deve ser entendida pelo conceito da universalidade.

A descoberta da Razão e do Universal poderia ter justificado a revogação desse decreto. Mas o problema foi que a Razão e o Universal formulados surgiram no coração de um regime econômico e social fundado sobre a produção e a reprodução das desigualdades. (FOÉ, 2013, p. 182)

Ademais, faz-se importante ressaltar que Foé, de forma introdutória no seu artigo, tece uma série de críticas à permanência de uma condição do negro no mundo moderno, pois mesmo após 5 (cinco) séculos de intensa opressão e crueldade aos negros, a Europa ainda tem a intenção de perdurar como longa duração essa dívida histórica que nunca foi paga, pelo fato de estarem exigindo à África que seja capaz de reconhecer a positividade e os benefícios da colonização e que essa ênfase positiva seja, enfim, explicita nos currículos escolares.

Percebe-se ao longo do texto que esse grande intelectual africano está convencido que a Questão Negra é, de fato, uma criação do universalismo moderno. Pois, para esse intelectual, essa condição só se tornou uma realidade porque nos parâmetros do pensamento moderno o pertencimento do negro à espécie humana nunca foi uma evidência, esse pressuposto, assemelha-se “à posse da razão, da capacidade de criar a cultura e da civilização” (FOÉ, 2010, p. 60). Ou seja, pode-se afirmar que o resultado da exclusão do negro do gênero humano só deve ser compreendido, segundo Foé, pela base estabelecida do pensamento iluminista até a época de Hegel e de Gobineau.

Dentro dessa criação moderna, o fenômeno da história assenta-se na ideia de que o povo vencido é, tão somente, o único responsável pela sua própria condição de negro e, conseqüentemente, pela sua servidão. (FOÉ, 2010). Ora, o que Appiah (1997) considera como perpetuação da ideologia da servidão.

Sobre a África, por exemplo, os filósofos se interrogam sobre a humanidade – ou o grau de humanidade – do Negro. Essa questão é significativa, pois a defesa ou a condenação da escravidão, a legitimidade ou a ilegitimidade do racismo, a tolerância ou a negação do princípio de reciprocidade entre os povos, dependem da inclusão ou da exclusão do Negro na humanidade comum, a aceitação ou a rejeição do Negro como irmão em humanidade (FOÉ, 2013. p. 181)

Ora, para Foé é problemático o discurso proferido pelo Presidente da República Francesa Nicolas Sarkozy em 2007 no Senegal, ao ter afirmado que o africano não tem sido capaz de se reinventar e inventar o seu próprio destino, afirmando, por sua vez, que um dos maiores desafios da África é adentrar mais na história mundial. Eis um pouco do fragmento desse discurso.

O drama da África é que o homem africano não entrou totalmente na história. O camponês africano, que desde milhares de anos vive conforme as estações, cujo ideal de vida é estar em harmonia com a natureza, só conhece o eterno recomeço do tempo ritmado pela repetição sem fim dos mesmos gestos e das mesmas palavras. Nesse imaginário onde tudo recomeça sempre, não há lugar nem para a aventura humana, nem para a ideia de progresso. Nesse universo onde a natureza comanda tudo, o homem escapa à inquietude da história que inquieta o homem moderno. Mas o homem permanece imóvel no meio de uma ordem imutável, onde tudo parece ser escrito antes. Nunca ele se lança em direção ao futuro. Nunca não lhe vem à ideia de sair da repetição para se inventar um destino. (SARKOZY Apud FOÉ, 2013, p. 177-178)

Esse discurso, portanto, suscitou no meio da elite intelectual africana os seguintes questionamentos: Afinal, qual o lugar do negro e da África na história universal? Foé, entretanto, argumenta em seu artigo, que essa falta de invenção é resultado, ou melhor, está relacionada à forma arbitrária que o capitalismo encontra de imobilizar os povos vencidos, obrigando-os por sua vez, a repetirem as tarefas que são exigidas.

No tópico intitulado pelo autor de: *A Perspectiva da Negritude e da Etnofilosofia: A Ratificação Ideológica da Exclusão do Negro na História*, anuncia na sua escrita filosófica densas críticas à vertente da Negritude e da Etnofilosofia por não serem capazes de apreender a ideologia capitalista que ele denomina de: “estruturação étnica e racial do universo pelo capitalismo” (FOÉ, 2010, p. 64), essas duas perspectivas só ratificam, cada vez mais, essa ideologia da dominação que se caracteriza sobretudo, pela expulsão dos povos vencidos da história universal devido ao processo de dominação caracterizado por aquilo que ele denomina de: “*especialização das tarefas*”.

Ademais, considera-se, na visão de Foé, que a Negritude e a etnofilosofia no que se refere às intenções do capitalismo moderno, só conseguem analisar essa particularidade da dominação do mercado tão somente pela vertente cultural e, por isso, continuam reforçando a justificativa do culto da diferença e a reivindicação da essência negra (FOÉ, 2010; MBEMBE, 2010).

Ora, o argumento central desse intelectual camaronês, nesse tópico, versa sobre a afirmação de que no contexto do pós-modernismo e pós-colonialismo a condição negra precisa continuar se adaptando às exigências do mercado capitalista que, em suma, é o principal responsável pela sua criação e permanência, sendo ajudados pela perspectiva cultural africana da negritude e da etnofilia.

No seu artigo intitulado: *África em diálogo, África em autoquestionamento: universalismo ou provincialismo? “Acomodação de atlanta” ou iniciativa histórica?*, procura discutir sobre o difícil diálogo histórico entre a Europa e a África que, ao longo mais de 5 séculos estão se enfrentando na base da violência, opressão, estigmatização e do desprezo, enfim, pela via da “fronteira”, de um lado a tão falada *civilização* e do outro a *barbárie*. Construções conceituais de um imaginário da diferença que carregam em si intenções de exploração.

O mais interessante na abordagem de Foé (2013) se dá na sua argumentação em perceber o grande dilema africano, suscitado durante as lutas de libertação nacional e após suas respectivas independências políticas, a saber: os africanos devem se afirmar como sujeito histórico universal ou necessitam assumir sua essência, ou melhor, sua identidade africana por si mesma?

Ora, tal dilema foi ocasionado, sobretudo pela real constatação da dominação do ocidente em todo continente africano, pela perspectiva: política, econômica e cultural. O próprio autor exemplifica melhor essa argumentação quando ressalta que

[...] toda a África negra é muçulmana ou cristã; ela se comunica em francês, em inglês, em português, em espanhol e às vezes em alemão e em italiano, línguas da Europa imperial. O mundo veio para África e a dominou; então, a África devia pensar esse mundo para compreendê-lo: compreender seu espírito, suas intenções, inclusive seu comportamento. (FOÉ, 2013, p. 180-181)

Por conseguinte, o autor da questão negra da modernidade, sabiamente, ressalta que a perspectiva filosófica dominante da exclusão do negro da humanidade comum, necessita da existência da legitimidade do racismo, da intolerância ou da negação do princípio de reciprocidade entre os povos que são coisificados pelos europeus, pelos simples fato de serem incapazes de dialogarem com a alteridade, ou seja, o decreto da inferioridade dos negros só reforça, segundo Foé, a real constatação da incapacidade da europa de se encontrar com a diversidade. (FOÉ, 2013). Nesse sentido, chega a argumentar que “o problema foi que a Razão e o

Universal formulados surgiram no coração de um regime econômico e social fundado sobre a produção e a reprodução das desigualdades” (FOÉ, 2013, p. 82).

Para Foé (2013,) a premissa da inferioridade congênita dos negros presentes na antropologia filosófica de Hume e Kant tem por base a ideia aristotélica da exclusão do escravo da humanidade comum. Foé talvez tenha total razão ao pensar dessa forma, pois é de muita semelhança filosófica os argumentos de Hume e Kant, sobretudo quando Aristóteles afirma no seu livro (*A política*) que “[...] o homem civilizado é o melhor de todos os animais, aquele que não conhece nem justiça nem leis é o pior de todos” (ARISTÓTELES, 1998, p. 06) A semelhança do pensamento de Hume; Kant com as considerações filosóficas de Aristóteles ficam ainda mais evidente na seguinte consideração do estagirita “Toda a diferença entre eles e os animais é que estes não participam de modo algum da razão, nem mesmo têm o sentimento dela e só obedecem a suas sensações (ARISTÓTELES, 1998, p. 13-14)

Em relação as abordagens já feitas aqui de grande parte de alguns filósofos da vertente eurocêntrica ocidental, sobretudo da perspectiva de Hume, Kant; Hegel que ao teorizarem sobre o conceito de raça declararam a falta de humanidade e da presença da razão dos povos africanos, a base possivelmente continua sendo da filosofia matricial grega

Frente a esse debate Foé (2013) afirma que Hume em seu tratado (*Sobre as características nacionais*), considera que os Negros são, por natureza, inferiores aos Brancos, sobretudo pela inexistência daquilo que ele considera de nação civilizada, pois os mesmos não tem capacidade reflexiva para atingir tal proeza., nesse sentido, a arte e a ciência lhes são desconhecidas, talvez, por esse motivo, é muito evidente para Hume que é impossível haver algum traço de inteligência nos indivíduos de pele negra.

No sentido de dar a discussão um outro tipo de abordagem filosófica, Foé (2013) considera de suma importância fazer ressurgir o pensamento de uma grande mulher autora de duas grandes importantes obras: *A escravidão dos negros* ou *o feliz naufrágio* de 1786 e *as reflexões sobre os homens negros* de 1788. A mesma se chama Olympe de Gouges; uma mártir francesa guilhotinada no período da revolução.

Seu pensamento é de suma importância nessa discussão, pois soube finalmente inverter a ordem da causalidade natural; sobretudo ao considerar que foi por intermédio da perspectiva da natureza que a selvageria dos negros gerou uma mentalidade preconceituosa dos mesmos. Nesse sentido, a compreensão deve ser



ao contrário, é por meio da injustiça que sofrem os negros que essa ideia da inferioridade natural pode ser de fato, finalmente, rebatida. Eis, portanto, o que muito bem escreveu Foé em relação a contribuição dessa autora singular

De Gouges reconhece que a cor faz a diferença entre os Brancos e os Negros, mas para ela, essa diferença é superficial e normal: é o símbolo da diversidade da natureza ela mesma. Assim, “a cor do homem tem vários matizes, como em todos os animais que a Natureza produziu, bem com as plantas e os minerais”. Ora, na vida, “tudo é variado” e a “beleza da Natureza” está nesta variedade. Então, por que destruir a obra da Natureza? Alguns ideólogos tratam os negros como brutos ou como seres amaldiçoados pelo Céu; Olympe de Gouges responde que só a força e o preconceito condenaram esse povo à horrível escravidão, que a Natureza não tem nada a ver com isso, e que a injustiça e o forte interesse dos brancos explicam tudo (FOÉ, 2013, p. 92-93)

Portanto, Foé (2011/2013) compartilhando a mesma compreensão de Diop (2010) acreditam que o verdadeiro problema dos dominadores e exploradores precisam ser finalmente desmascarados pois centralizaram o conceito de raça pela via da naturalização pelo fato de mascararem as desigualdade entre os povos em vista de divisão de classes de ideologia capitalista.

Ora, com esse outro tipo de análise a ótica da raça se modifica e passa ser uma questão política e social. A luta não deve ser pela igualdade racial e sim por uma igualdade justa de direitos inalienáveis para todos os seres humanos para que a justiça e o bem comum prevaleça.

A discussão central que está por trás desse argumento de que os negros são decaídos e não tem consciência histórica, segundo Foé, não é “a questão científica e filosófica pertinente [...] dessa barbárie – que se explica nas situações de opressão –, mas a da razão dessa barbárie”, ou seja, é uma discussão de longo prazo e não segundo a do tempo estrutural” (FOÉ, 2013, p. 194).

Em outras palavras para ficar ainda mais consistente os argumentos de Foé (2010;2013), o autor faz um debate muito interessante pelo fato de corroborar com as mesmas evidências constatadas por George Forster ao concluir no seu livro *Outra coisa sobre as raças humanas* (1785) que a questão da servidão e, conseqüentemente sua opressão, dizem respeito tão somente à exploração de classe. Ora, “polemizando com Kant, Forster, no seu livro, compreendeu o verdadeiro problema da questão negra, que ele relacionou explicitamente com a *questão da igualdade social*” (FOÉ, 2013, p. 195). Eis as considerações de Foé em relação ao pensamento de George Forster

Para Forster, a questão metafísica da unidade do gênero humano é de pouco interesse. Com efeito, alguns pensadores acreditam que, se nós consideramos o negro como uma espécie originalmente diferente do branco, corremos o risco de cortar o último laço que une todos os homens da terra. Os mesmos pensadores acreditam também que cortar esse fio significa deixar o último escudo que era capaz de garantir a caridade e a proteção contra a crueldade da Europa. Forster recusa esse argumento porque a afirmação da ideia de que “os Negros são nossos irmãos não já fez cair o chicote do escravismo”. Aliás, segundo Forster, as ideias morais de fraternidade e de comum humanidade são insuficientes para impedir o crime. Os mestres que praticam a tortura sabem plenamente que “os negros são de nosso sangue”. Essa conclusão é interessante porque Forster relaciona conscientemente a questão da servidão dos negros à questão de opressão e de exploração de classe. (FOÉ, 2013, p. 195)

Portanto, Diop, Foé, Mbembe, Appiah e tantos outros intelectuais africanos, conectam-se a um pensamento que questiona o sistema social e político vigente, no sentido de compreenderem a falta de iniciativa histórica dos povos africanos e sua dificuldade em se auto-inscrever na agenda de um mundo global, sobretudo pelas péssimas condições sociais, econômicas e políticas na qual esses povos por séculos estão submetidos e que o sistema capitalista nos seus vários modos de produção e exploração é peça fundamental dessa construção ideológica.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Frente aos processos de exploração capitalista do nosso tempo, o humano sofre uma transformação radical. Somos cidadãos de dois mundos: um velho que se esvai e um novo que ainda não se delineou claramente. As crises que se apoderam, pedem de nós uma resposta de alteridade e responsabilidade por nós mesmos e pelo outro.

Quando o *élan* da ética parece se arrefecer e se exaurir por toda parte, numa crise que já se tornou uma situação normal, poderá ainda encontrarmos o caminho de uma humanidade mais ética e humana em suas relações?

Possivelmente a intelectualidade africana escolhida para debater essas questões, sobretudo (Appiah, Mbembe e Foé) pela via de uma filosofia africana nos últimos tempos tem procurado encontrar caminhos para se pensar um outro tipo de ser humano; outras bases epistemológicas que asseguram estruturas sociais mais coletivas, no sentido de transcender de uma vez por todas as bases que fundamentam o discurso ideológico racial de cunho ocidental/eurocêntrico/etnocêntrico.

Entretanto, sabe-se que a resposta a essa e tantas outras questões nem sempre é muito simples de responder e de solucionar. A realidade conflituosa e violenta tão presente em nosso cotidiano social nos incomoda e nos pedem respostas urgentes.

Nesse mundo esvaziado de sentido, ofuscado ainda pelo imaginário de longa duração racial e da diferença em relação a alteridade (*reduzida a si mesma*), ainda tem dificultado uma vida prática que seja capaz de enxergar o outro na sua verdadeira *totalidade*, pela via do respeito à diversidade e a beleza da complexidade existencial de nossas relações humanas.

Toda e qualquer teoria ou formas de pensamento sobre o bem, a fraternidade, a superação da violência, do preconceito, só tem sentido, se de fato, houver um comprometimento aos princípios de uma humanidade engajada pelo bem comum. Ora, os filósofos africanos nos ajudam a pensar que não podemos apenas sonhar com um mundo melhor, com uma nova realidade se isso não despertar um sério engajamento com a alteridade; com a identidade coletiva que dá verdadeiro sentido a história humana.

O que se almejou aqui foi dar maior visibilidade às interpretações africanas e suas análises filosóficas do mundo e de si mesmos em vista de uma epistemologia

e de um mundo para além da raça e da diferença, num projeto de uma humanidade universal pensada por outros pressupostos, a saber: um mundo comum, do qual todos somos herdeiros.

Notou-se que uma discussão sobre a possibilidade de se pensar uma filosofia africana começou a ser gestada nos anos de 1960-1970, no contexto das independências dos países africanos. Os africanos se perguntavam sobre como a construção de um pensamento africano poderia contribuir para a construção de uma ideia de África, seu destino, sua ambição e visão de futuro. Nesse sentido, as vertentes do pensamento africano deveriam ser entendidas dentro desse cenário político, econômico e transcultural de pensamento.

Neste trabalho, buscou-se aprofundar as ideias centrais de vários intelectuais africanos e não africanos que perpassam o debate da teoria racial e da filosofia africana.

A partir da análise de Mbembe (2014); Foé (2013) e Appiah (1997) tentou-se perceber um mundo para além da raça e da diferença, abordando ao longo dos capítulos a crítica que esses autores fazem a razão ocidental e a todo imaginário do pensamento moderno e ao mundo atual de cunho capitalista e seus simulacros que não tem permitido a compreensão de uma humanidade comum, a partir de outras formas de auto-inscrição de si mesmo e do mundo.

A reinvenção da África, do africano e do mundo faz-se necessário. O momento é propício para isso, pois a Europa não é mais o centro de gravidade do mundo; a saber, “o hemisfério ocidental que se considera o centro do globo, o país natal da razão, da vida universal e da verdade da humanidade” (MBEMBE, 2014, p. 27). Finalmente, chegou o momento de começar uma nova forma de si pensar a si mesmo. E a África, nesse momento em que o mundo se vira para ela, poderá lançar indicações de novos rumos para a toda a humanidade por meio dos pressupostos da justiça, igualdade comum, do estatuto humano e responsabilidade de vida para todos.

O significado de ser negro só terá sentido se for assumido, não pelo véis de compadecimento histórico, mas pelos pressupostos da dignidade inata de cada ser humano, da certeza de que só existe uma humanidade, com uma única semelhança e de uma proximidade humana fundamental.

O pensamento de Mbembe, Appiah e Foé e de outros filósofos africanos e não africanos citados ao longo desse trabalho nos faz pensar que se não eliminarmos o racismo de nossa imaginação construída e solidificada não conseguiremos construir

um mundo-para-lá-das-raças. Esse caminho só será possível pela crítica ao passado ideologicamente construído em vista de um futuro do mundo onde a justiça, a dignidade humana e a fraternidade universal da humanidade em comum, sejam princípios fundamentais da nossa maneira de reinventar a existência.

A filosofia africana dentro desses pressupostos epistemológicos, deve ser considerada um pensamento em circulação, um pensamento em movimento, um pensamento mundo. Nele, todas as culturas e ancestralidades se encontram, se misturam, se entrelaçam na ciranda da vida em um mundo livre do peso da raça, do desejo de vingança e do ressentimento que qualquer situação de racismo convoca. Para que, enfim, todos tenham o igual direito de sentarem-se no mesmo banquete, na mesma casa comum em que todos somos herdeiros. Ora, deve ser uma filosofia da crítica da razão negra que não tem cor e, se tiver a cor, que seja a da humanidade universal.

## BIBLIOGRAFIA

- ALDIGHERI, Mário. **Josimo: a terra, a vida**. São Paulo: Edições Loyola, 1993.
- ADORNO, Teodor W. Educação após Auschwitz. In: \_\_\_\_\_. Tradução Wolfgang Leo Maar. **Educação e emancipação**. 3.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003
- ARENDET, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das letras, 1989.
- ANDERSON, Benedict. **Nação e consciência nacional**. São Paulo: Ática, 1983.
- ANDRADE, Maristela de Paula. **MUTIRÕES, EMPATES E GREVES: divisão sexual do trabalho guerreiro entre famílias de quebradeiras de coco babaçu, no Brasil**. Rio de Janeiro, Action Aid Brasil, 2005.
- ARISTÓTELES. **A Política**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ASANT, S. K. B; CHANAIWA, D. O Pan-africanismo e a Integração Regional. In: **História geral da África, VIII: África desde 1935**. Brasília: UNESCO, 2010.
- APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai**. Rio de Janeiro, Contraponto, 1997.
- BARBOSA, Muryatan Santana. **A África por ela mesma: a perspectiva africana na História Geral da África (UNESCO)**. São Paulo, 2012.
- BALLUCCI, Beluce. O Estado na África. **Revista tempo do mundo**, v. 2, n. 3 dez. 2010. Disponível em: <[http://ipea.gov.br/agencia/images/stories/PDFs/rtm/111024\\_rtm\\_portugues03\\_cap1.pdf](http://ipea.gov.br/agencia/images/stories/PDFs/rtm/111024_rtm_portugues03_cap1.pdf)> Acesso em: 10. jan. 2017.
- BACCEGA, Marcus. O fetiche do capital e a clausura do imaginário. In. **Escritas**. Revistado Colégio de História de Araguaína da Universidade Federal de Tocantins. Goiânia: Kelps, 2008.
- BARROS, Antonio Evaldo Almeida. **As faces de John Dube: Memória, História e Nação na África do Sul**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, UFBA, 2012.
- BARROS FILHO, Clóvis de. **A contra-história da filosofia: pensadores esquecidos**. Vídeo realizado em 2015. Disponível em: <[esquecidhttps://www.youtube.com/watch?v=kNg14cet7I8](https://www.youtube.com/watch?v=kNg14cet7I8)>. Acesso em: 1 dez. 2015.
- BLOCH, Marc. **Apologia da História, ou, o ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BOFF, Leonardo. **Saber cuidar: Ética do humano**. 1999. Disponível em<<http://www.smeduquedecaxias.rj.gov.br/nead/Biblioteca/Forma%C3%A7%C3%A>

3o%20Continuada/Educa%C3%A7%C3%A3o%20Ambiental/SABER%20CUIDAR-%C3%A9tica%20do%20humano.pdf > Acesso em: 27. Jan. 2017.

BOURDIEU, Pierre. A construção do objeto. In.: BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, J. C; PASSERON, J-C. **A profissão de sociólogo**. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

BOW. M. Amadou Mahtar M.. Prefácio. In: Ki-ZERBO, J. **História geral da África I: metodologia e pré-história da África**. São Paulo: Ática: Unesco, 1982.

BOAHEN, Albert Adu. A Africa diante do desafio colonial. In: \_\_\_\_\_. **História geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935**. 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010.

CANDIOTTO, Cesar. **Subjetividade e verdade no último Foucault**. Trans/Form/Ação. São Paulo, 2008 Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/trans/v31n1/v31n1a05.pdf>> Acesso em: 02 dez. 2015.

CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (org.). **Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CASTIANO, José P. **Referenciais da Filosofia Africana**: em busca da intersubjectivação. Sociedade Editorial Ndjira Lda, 2010.

CANDIOTTO, Cesar. **Subjetividade e verdade no último Foucault**. Trans/Form/Ação. São Paulo, 2008 Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/trans/v31n1/v31n1a05.pdf>> Acesso em: 02 dez. 2015.

CERTEAU, Michel. **A escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

DIOP, Cheikh Anta. Cap I. Origem dos antigos egípcios. In: **História geral da África, II: África**. Editado por Gamal Mokhtar. 2.ed. Brasília: UNESCO, 2010. p. 01.

DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. **Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia**, V.3. Tradução de Aurélio Guerra Neto – Rio de Janeiro: Editora 34, 1996 (Coleção TRANS).

DEVÉS-VALDÉS, Eduardo. **O pensamento africano subsaariano**: conexões e paralelos com o pensamento Latino-Americano e o Asiático (um esquema). Rio de Janeiro: CLACSO /EDUCAM, 2008.

DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. Entrevistas. In.: **Michel Foucault uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

DOSSE, François. **A história**. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

EZE, E.C. **Achieving our Humanity**: The Idea of the Postracial Future. New York: Routledge, 2001.

EZE, Emmanuel Chukwudi. The color of Reason: the ideia of “race” in Kant’s Anthropology. In: **Postcolonial African Philosophy**. EUA/RU Blackwell Publishing Ltd, 1997.

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

FRY, Peter. Culturas da diferença: sequelas das políticas coloniais portuguesas e britânicas na África Austral. **Afro-Ásia**, Bahia.nº 29/30, p. 271-316. 2003. Disponível em: [http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia\\_n29\\_30\\_p271.pdf](http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n29_30_p271.pdf) Acesso em: 23. dez. 2016.

FERNANDES, Carlos Manuel Dias. **Dinâmicas de pesquisa em Ciências Sociais no Moçambique pós-independente: o caso do Centro de Estudos Africanos 1975-1990**. Salvador, 2011.

FOÉ, Nkolo. A questão negra no mundo moderno. **Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana**. São Paulo, Ano. IV, n. 8, dez. 2011. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/sankofa/article/view/88812/91693> Acesso em: 34. Ago. 2016.

FOÉ, Nkolo. África em diálogo, África em autoquestionamento: universalismo ou provincialismo? “Acomodação de Atlanta” ou iniciativa histórica?. *Educar em Revista*, Curitiba, Editora UFPR, n. 47, p. 175-228, jan./mar. 2013. Acesso em: <http://www.scielo.br/pdf/er/n47/11.pdf> Acesso em: 28. ago. 2016.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1981.

\_\_\_\_\_. **A ordem do discurso**. São Paulo: Editora Loyola, 2010.

\_\_\_\_\_. **Arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

FROMM, Eric. Alienação In: **Conceito marxista do homem**. Zahar, Rio de Janeiro, 1983. Disponível em: <http://docslide.com.br/documents/eric-fromm-conceito-marxista-do-homem.html> Acesso em: 23 nov. 2015.

GONÇALVES, Ricardo Juozepavinicius. **Kíneses**, Vol. VII, nº 13, p. 179-19, Julho 2015. Disponível em: [https://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Kinesis/13\\_ricardojuozepaviniciusgoncalves.pdf](https://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Kinesis/13_ricardojuozepaviniciusgoncalves.pdf) Acesso em: 23. ago. 2016.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HARRIS, Joseph E; ZEGHIDOUR, Slimane. A África e a diáspora negra. In: **História geral da África, VIII: África desde 1935**. Brasília: UNESCO, 2010.



HEIDEGGER, Martin. “**Que é isto – A Filosofia?**” Tradução e notas: Ernildo Stein. Grupo Acrópoli. Disponível em: <<http://www.psb40.org.br/bib/b21.pdf>>. Acesso em: 3 dez. 2015.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1986. Disponível em: <[http://www.olimon.org/uan/heidegger-ser\\_e\\_tempo\\_i.pdf](http://www.olimon.org/uan/heidegger-ser_e_tempo_i.pdf)> Acesso em: 02 dez. 2015.

HEGEL, G.W. F. **Filosofia da história**. Brasília: Ed. UnB, 1995.

\_\_\_\_\_. **Filosofia da história**. Brasília: Ed. UnB, 1998.

\_\_\_\_\_. **Fenomenologia do Espírito**. 4ª. edição, Rio de Janeiro: São Francisco: Vozes, 2007, p. 192-193

HERNANDEZ, Leila M. G. Leite. **A África na Sala de Aula**: visita à história Contemporânea. São Paulo: Selo Negro, 2008.

HERÔDOTOS. **História**. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988

HOUNTONDJI, Paulin. Conhecimento de África, Conhecimento de Africanos: duas perspectivas sobre os Estudos Africanos. In: SANTOS, Boaventura de Sousa. **Epistemologias do Sul**. (Org.). Almedina, CES, Rio de Janeiro, 2009.

KANT, Immanuel. **Observações sobre o sentimento do belo e do sublime**: São Paulo: Papirus, 1993.

KANT, Immanuel. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. [1798] Tradução de Clália Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

\_\_\_\_\_. Immanuel. **Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita**. [1784] Tradução: Artur Morão. LusoSofia: Press.

\_\_\_\_\_. Immanuel. **Sobre a pedagogia**. Tradução: Francisco Cock Fontanella. 2. ed. Piracicaba: Unimep, 1999.

\_\_\_\_\_. Immanuel. **Das diferentes raças humanas**. Tradução e notas de Alexandre Hahn. Kant e-Prints. Campinas, Série 2, v. 5, n. 5, p. 10 - 26, número especial, jul./ dez., 2010.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

KUPER, Adam. **Cultura, a visão dos antropólogos**. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

KURY, Mário da Gama. Introdução. In: HERÔDOTOS. **História**. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988.

KI-ZERBO, Joseph. Introdução geral. In: \_\_\_\_\_ História geral da África I: metodologia e pré-história da África. São Paulo: Ática: UNESCO, 2010.

LIMA, Claudia Silva. A estética da existência em Michel Foucault: um breve ensaio, a partir da hermenêutica do Sujeito. **Anais completos**. II Colóquio de Estudos Foucaultianos. UECE, Fortaleza/CE, 2013 Disponível em: <sujeitohttps://drive.google.com/file/d/0B69pGabtMHMSUJHM3dfT2xSakk/view?pli=1> Acesso em: 07 dez. 2015.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Lisboa: Edições 70, 1988.

\_\_\_\_\_. **Totalidade e Infinito**: Ensaio sobre a Exterioridade. Tradução José Pinto Ribeiro. 3.ed. Lisboa: Edições 70, 2008.

\_\_\_\_\_. **Entre nós: Ensaio sobre a alteridade**. 2 ed. Tradução Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Vozes, 2005.

MAGGIE, Yvonne. **MÁRIO DE ANDRADE AINDA VIVE? O ideário modernista em questão**. Rio de Janeiro:REVISTA BRASILEIRA DE CIÊNCIAS SOCIAIS - VOL. 20 Nº. 58, 2005.

MACHADO, Adilbênia Freire. **Filosofia Africana para descolonizar olhares**: perspectivas para o ensino das relações étnico-raciais. Tear: Revista de Educação Ciência e Tecnologia, Canoas, v.3, n.1, 2014. Disponível em: <file:///C:/Users/Claudia%20Lima/Downloads/197-1143-1-PB%20(1).pdf>. Acesso em: 5. nov. 2016.

MAZRUI Ali. A; WONDJI, Christophe. **História geral da África, VIII: África desde 1935**. Brasília: UNESCO, 2010.

MAZRUI, Ali . A. AJAYI, J. F. Tendências da filosofia e da ciência na África. In: \_\_\_\_\_. **História geral da África, VIII: África desde 1935**. Brasília: UNESCO, 2010.

MATOLINO, Bernard. Tempels' Philosophical Racialism. In: **South African Journal of Philosophy**. Published online: 28 Oct 2013. Disponível em: <<http://www.tandfonline.com/loi/rsph20>>. Acesso em: 2. set. 2016.

MASOLO, D. A. **African Philosophy in Search of Identity**. Indianapolis: Indiana University Press, 1994.

MANCE, Euclides André. **As Filosofias Africanas e a Temática de Libertação**IFIL Instituto de Filosofia da Libertação. Disponível em:<<http://asafti.org/wp-content/uploads/2014/03/AsFilosofiasAfricanaseaTematicadeLiberta.pdf>>. Acesso em: 1. nov. 2016.

MONTESQUIEU. Do Espírito das Leis. Cap I a XXXIII. **Rede Equipe Michele**. 2011. Disponível em: [http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/marcos/hdh\\_montesquieu\\_o\\_espirito\\_das\\_lei\\_s.pdf](http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/marcos/hdh_montesquieu_o_espirito_das_lei_s.pdf) Acesso em: 20. junh. 2016.

MOORE, Sally Falk. Changing Perspectives on a Changing Africa: The Work of Anthropology. In.: BATES, Robert. H. et. al. **Africa and the disciplines**. The

**contributions of research in Africa to the social sciences and humanities.** Chicago: The University of Chicago Press, 1993.

MBEMBE, Achille. **As Formas Africanas de Autoinscrição.** Estudos Afro-Asiáticos, 2001 pp. 171-209.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra.** Portugal: Antígona Editores, 2014.

MUDIMBE, Valentin Y. **The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge.** Bloomington: Indiana University Press, 1988.

MUDIMBE, V. Y. **A invenção da África: Gnose, Filosofia e a ordem do conhecimento.** Edições Pedagogo LDA, 2013. Disponível em: <<https://teoriografia.files.wordpress.com/2015/06/mudimbe-v-y-a-invencao3a7c3a3o-de-c3a1frica-2-pp-01-41.pdf>>. Acesso em: 3 dez. 2015.

NWOSIMIRI, Ovet Kodilinye. **Rethinking the Concept of Race's Conundrums in African Philosophy.** Degree of Master of Arts in Philosophy, in the School of Religion, Philosophy and Classics. College of Humanities, University of KwaZulu-Natal, Pietermaritzburg Campus November 2015.

OMOREGBE, Joseph I. La filosofía africana: ayer y hoy. In.: EZE, Emmanuel Chukwudi. **Pensamiento Africano. Filosofía.** Biblioteca de Estudios Africanos. Colección dirigida por Alfred Bosch. Edicions Bellaterra, Barcelona, 2002.

ONFRAY, Michel. **Contra-História da Filosofia.** Disponível em: <<https://aoinvesdoinverso.wordpress.com/2014/07/23/resenha-contrahistoria-da-filosofia-michel-onfray/>> Acesso em: 24 nov. 2015.

OLIVA, Anderson Ribeiro. A História da África nos bancos escolares. Representações e imprecisões na literatura didática. **Estudos Afro-asiáticos.** v. 25, n. 3, p.421-461, 2003. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/eaav25n3/a03v25n3.pdf>> Acesso em: 23. Ago. 2016.

OLADIPO, Olusegun. **The idea of African Philosophy.** A Critical Study of the Major Orientations in Contemporary African Philosophy.3. Ed. Nigeria: Hope Publications, 2000.

PRADO, Carlos. Razão e Progresso na Filosofia da História de Hegel. **R. Mest. Hist., Vassouras,** V. 12, nº 2. p. 99-114, Julho/dez 2010. Disponível em: <<http://www.uss.br/pages/revistas/revistaMestradoHistoria/v12n22010/pdf/005RazaoProgresso.pdf>>. Acesso em: 4. dez. 2017.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos históricos.** Rio de Janeiro, v. 5, p. 200-212, 1992.

QUIJANO, Aníbal. Capítulo II. Colonialidade do poder e classificação social. In.: **Epistemologias do Sul.** (Org.). Almedina, CES, Rio de Janeiro, 2009.

RAMOSE, M. B. Sobre a legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana. **Ensaio Filosóficos**. Volume IV – Outubro/2011. Disponível em: <[http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo4/RAMOSE\\_MB.pdf](http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo4/RAMOSE_MB.pdf)>. Acesso em: 2 dez. 2015.

REALE, Giovanni; ANTISERE, Dario. **História da filosofia: de Spinoza a Kant**. v. 4. São Paulo: Paulus, 2005.

REIS, José Carlos. **História & teoria: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade**. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

WEBER, Max. **Metodologia das Ciências Sociais**. São Paulo: Cortez; Campinas: Editora Estadual de Campinas, 1992

SAID, E. W. **Cultura e imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras: 1995.

SHAUÍ, Marilena. **O que é ideologia?**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CHAUÍ, Marilena. **Convite a Filosofia**. São Paulo: SP: Editora Ática, 2004.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Capítulo I. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. In: **Epistemologias do Sul**. (Org.). Almedina, CES, Rio de Janeiro, 2009. p.21-57.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. Introdução In: **Epistemologias do Sul**. (Org.). Almedina, CES, Rio de Janeiro, 2009.

SANTOS, Gislene Aparecida dos. **Selvagens, exóticos, demoníacos: ideias e imagens sobre uma gente de cor preta**. Estudos Afro-Asiáticos, Rio de Janeiro, v. 24, n. 2, 2002.

SOARES, Agostinho. **Aproximação à filosofia**. Belém, 2005.

SCHWARCZ, Lilia K Moritz. **Usos e abusos da mestiçagem e da raça no Brasil: uma história das teorias raciais em finais do século XIX**. Afro-Ásia, 18 (1996), p. 77-101.

\_\_\_\_\_. Usos e abusos da mestiçagem e da raça no Brasil: uma história das teorias raciais em finais do século XIX. **Afro-Ásia**, nº 18, p. 77-101. 1996. Disponível em: <[http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia\\_n18\\_p77.pdf](http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n18_p77.pdf)> Acesso em: 24. dez. 2015  
SOUKI, Nádia. **Hannah Arendt e a banalidade do mal**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

TEMPELS, Placide. **Bantu Philosophy**. Collection Presence Africaine, Paris, 1952.

TORRES. Adelino. **Filosofia Africana e desenvolvimento**. (Reflexões preliminares) ISEG da Universidade Técnica de Lisboa (ISEG) e Universidade Lusófona de Lisboa. Eboussi Boulaga, L'affaire de la philosophie africaine. 2011. Disponível em: <<http://docslide.com.br/documents/adelino-torres-filosofia-africana-desenvolvimentopdf.html>>. Acesso em: 28. set. 2016.

THOMAZ, Omar Ribeiro. **Ecos do Atlântico Sul - representação sobre o Império português**. Tese de doutorado. São Paulo: USP, 1997.

TEIXEIRA, Rodrigo Corrêa. **O Negro, a África e a Modernidade: o outro, o espaço e o tempo**. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Departamento de Relações Internacionais, Belo Horizonte, 2015 Disponível em:<[file:///C:/Users/Cl%C3%A1udia%20Lima/Downloads/290-1326-1-PB%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Cl%C3%A1udia%20Lima/Downloads/290-1326-1-PB%20(1).pdf)> Acesso em: 23 nov. 2015.

VERDERY, Katherine. Para onde vão a “nação” e o “nacionalismo”? In.: BALAKRISHNAN, Gopal (org.). **Um mapa da questão nacional**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

WEREDU, K. and GYEKYE, K. (Eds.). (1992). **Person And Community: Ghanaian Philosophical Series, I** Washington, D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy.

WEREDU, Kwasi. **A Companion to African Philosophy**. Blackwell Publishing Ltd, 2004

WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual**. In. Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Org. Tomaz Tadeu da Silva. – Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

YOUNG, Robert. J. **Desejo colonial. Hibridismo em teoria, cultura e raça**. São Paulo: Perspectiva, 2002.

ZAMPARONI, Valdemir D. **Entre Narros & Mulungos. Colonialismo e paisagem social em Lourenço Marques, c. 1890- c.1940**. 1998. 580f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.