

ÁFRICA NEGRA E (ETNO) FILOSOFIA: HISTÓRIA E MODULAÇÃO NO CONHECIMENTO CONTEMPORÂNEO (INTERFACE COM A CULTURA BRASILEIRA)

José Jorge Siqueira¹
Universidade Federal do Maranhão

Resumo: Trata-se de uma reflexão sobre a filosofia na África subsaariana em dois momentos básicos: aquele da etnografia, e este da filosofia contemporânea – as relações de interatividade e rupturas entre ambos. Ao mesmo tempo, buscar-se-ão nexos possíveis face à reflexão nesses termos como ocorrida na cultura brasileira. Tais análises resultaram de duas experiências acadêmicas últimas: 1. A disciplina ofertada por este autor a mestrandos e doutorandos do Programa de Pós-Graduação em História Comparada do Instituto de História da UFRJ no 2º semestre de 2018 denominada Pós-Abolição, Intelectuais Negros e Projeto de Brasil. No interior deste curso realizou-se o seminário Crítica da Consciência negra, em 07 e 08 de novembro de 2018; desdobrou-se também em artigo de título homônimo (mas como notas de um estudo) publicado na Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores Negros (ABPN), vol. 10, série 25, de 2018. De vivos debates quando sua realização, o curso dialogou ainda com os trabalhos discentes ou nos relatórios acadêmicos finais. 2. A coordenação por nós exercida (mais os profs. José Costa D'Assunção Barros e Álvaro Pereira do Nascimento) na Coleção A África e os Africanos, da Editora Vozes. Nesta, foram publicados livros indicando a pertinência do que vai aqui ser discutido: *No centro da etnia. Etnias, tribalismo e Estado na África*, de Jean-Loup Amselle e Elikia M'Bokolo (orgs.); *Sair da grande noite. Ensaio sobre a África descolonizada*, de Achile Mbembe; *África Banta. 3500 a.C. até o presente*, de Catherine Cymone Fourshey, Rhonda M. Gonzales e Cristine Saidi; *A invenção da África. Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*, de V.I. Mudimbe. Em todos os casos uma característica essencial: o protagonismo histórico, historiográfico, mesmo filosófico africano ou de base africana.

BLACK AFRICA AND (ETNO) PHILOSOPHY: HISTORY AND MODULATION IN CONTEMPORARY KNOWLEDGE (INTERFACES WITH BRAZILIAN CULTURE)

Abstract: It is a reflection on philosophy in sub-Saharan Africa in two basic moments: that of ethnophilosophy, and this of contemporary philosophy – the relations of interactivity and rupture between them. At same time, possible connections will be sought in the face of reflection in these terms as it occurs in Brazilian cultures. These analyses resulted from two last academic experiences: 1. The discipline offered by this author to master's and doctoral students of Programa de Pós-Graduação em História Comparada/Instituto de História/ UFRJ in the 2nd semester of 2018, called Post Abolition, Black Intellectuals and Project from Brazil. Within this course the Black Consciousness Critical Seminar took place on November 18 e 19; it also unfolded in an article of the same name (but as note of a study) published in the Journal of the Brazilian Association of Black Researches (ABPN), v. 10, series 25, 2018. From lively debates when held, he also dialogued with the student works (dissertations and theses) or in the final academic reports. 2. The coordination we exerted (plus Prof. José Costa D'Assunção Barros e Álvaro Pereira do Nascimento) in the A África e os Africanos Colletction, by Editora Vozes. In it, books have been published indicating the relevance of what will be discussed here: *No centro da etnia. Etnia, tribalismo e Estado na África*, de Jean-Loup Amselle e Elikia M'Bokolo (orgs.); *Sair da grande noite. Ensaio sobre a África descolonizada*, de Achile Mbembe; *África banta. 3500*

¹ Email: jjisqueira@globo.com

a.C. até o presente, de Catherine Cymone Fourshey, Rhonda M. Gonzales, Cristine Said; *A invenção da África. Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*, de V. Y. Mudimbe. In all of cases an essential characteristic: the historical, historiographic, even African philosophical protagonism, or African based.

Keywords: Black Africa; ethnophilosophy; contemporary philosophy.

África Negra, Filosofia, História em modulação do conhecimento: colocação do problema

A tradição filosófica mais aceita no mundo, como se sabe, impôs uma regra, quase um tabu (senão um totem): pertencer ao conhecimento teórico de filiação europeia ocidental. Da Grécia Antiga, ainda em que nesta não estivesse presente tal pretensão, a ser como *paidea*, ao *Weltanschauungen* [visão de mundo] da filosofia clássica alemã do século XIX. Patenteou-se então no universalismo teológico do Império Romano em Santo Agostinho inspirado no monoteísmo judaico-cristão. Assim como nos cânones proto-científicos do Humanismo Renascentista dos séculos XV/XVI, consolidados posteriormente na Revolução Científica e também Filosófica do século XVIII – já então lastreados pelas Revoluções Industrial e Burguesa. Não é pouca coisa.

A tudo isso se somou a fase superior do capitalismo ocidental transmutado no fenômeno histórico do imperialismo sobre a África e a Ásia de meados do séc. XIX a princípios do séc. XX. Tarefa a exigir justificativas civilizatórias das mais arrogantes (muita das vezes cínicas) apoiadas no tripé comércio-missão-antropologia; ou se se quiser, soldado-missão-colono. À África Negra o pior dos flagelos: o *terra nullius* [terra de ninguém]. Todavia, justo no espectro de tudo isso - confirma a História, a Arqueologia, a Linguística, a moderna Antropologia, de forma já inofismável -, estar neste espaço-tempo geográfico do mundo aportes civilizatórios universais fundamentais: essa coisa imanente, mas também transcendental, de berço original da humanidade; a criação da primeira linguagem; berços agrícolas originais; a cerâmica, a metalurgia ainda em sociedades sem o Estado; a vida comunitária milenar e correspondentes valores de solidariedade expressos nas artes, no pensamento, na religiosidade, na convivência lúdica, ao longo dos tempos e das transformações.

Esta riquíssima tradição civilizatória debate-se desde longos períodos com as ideologias da inferiorização de variada dimensão, dados os fenômenos

históricos do tráfico atlântico de escravos (de mais de três séculos) e do colonialismo de fins do séc. XIX e primeira metade do século XX. A trajetória dessas supremacias inferiorizantes em termos epistemológicos/teoria do conhecimento, ou de ideologias, entretanto, vai conhecer vozes dissonantes em seu próprio interior.

Na contemporaneidade talvez a mais corrosiva delas esteja em F. Nietzsche, quando pondera acerca de nada assegurar a proeminência epistemológica superior de mão única para o caminho civilizatório do mundo. Questiona então os limites de tal projeto nos valores éticos, morais, filosóficos, do racionalismo ocidental, em grande medida de fundo teológico e ou teleológico. Observa com tal abertura as soluções civilizatórias harmoniosas, felizes mesmo, em comunidades e povos do mundo não europeu.

Tal fissura é também motivada pelo conhecimento da obra de K. Marx, a primeira teoria global coerente das sociedades humanas. Nesta, a história é considerada como dotada de desenvolvimento auto dinâmico, de objetividade em si, estruturado em cada organização sócio-histórica específica por meio de processos reiterativos. Superava-se desse modo as concepções metafísicas externas ao próprio processo histórico, a exemplo das teleologias, do “gênio nacional”, ou ainda dos determinismos de tipo geográfico e ou racial. Ficava irremediavelmente envelhecida a busca da verdade como no historicismo afeito ao fato único e irrepitível da crítica erudita das fontes (e avesso à filosofia), de Ranke, das escolas nacionais européias, também quando em Claude Lévi-Strauss a Antropologia estrutural reconhece epistemologicamente a alteridade civilizatória do Outro.

Por sua vez, o pan-africanismo já dos anos 1930 e 1940 – de Aimé Césaire, de Jomo Kenyata, de Alioune Diop, da Sociedade Africana de Cultura (SAC), da revista e editora *Présence Africaine*, terá importante caixa de ressonância junto a pensadores referência da cultura ocidental, a exemplo de Jean-Paul Sartre, André Breton, a exemplo dos trabalhos da moderna Antropologia e Etnografia. Neles, o reconhecimento da legitimidade e importância daquele circunstancialmente colonizado assumir o controle do Eu próprio – momento que se convencionou chamar de “ocaso do homem branco”, dado o exposto pelo retumbante fracasso do

projeto de humanidade revelado em duas guerras mundiais, o nazi-fascismo, os regimes ditatoriais, o racismo e os preconceitos levados ao limite. Terá ainda importância relativa à ordem do discurso prevista na taxionomia proposta por Michel Foucault.

O que estará em jogo é a legitimidade de diferentes proposições de alcance conceitual no sentido epistemológico do termo – aí entendido como conhecimento diferente do senso comum, sistematizado, portanto, afim de estabelecer relações e avaliar os seus resultados e aplicações; sem certezas definitivas dado o caráter interminável do conhecimento filosófico. Legitimidade no caso africano, como no dizer de Fabien Eboussi-Boulaga, situada não em pensar o contrário ou inverso, mas em pensar de outra forma, ou seja, compreender como estão postas as maneiras de pensar, mas estas não serão necessariamente aquelas de pensar e colocar o nosso fazer filosófico.²

Vamos nos ater a um caso histórico e historiográfico referente a civilização Banto, de pelo menos 3500 antes da era cristã ao presente. Os povos Banto representam o mais importante grupo étnico africano em termos de longevidade e espacialidade. Ao longo de mais de mais de três mil anos estabeleceram comunidades na maior parte da África Subsaariana – tido como um dos maiores conjuntos de migrações, em escala e duração no tempo, conhecido em todo o mundo.

Para o que vamos tratar mais propriamente é de especial importância o como as comunidades de língua Banto valorizaram a produção, a reprodução e a preservação da história – o que certamente irá incluir as cosmovisões interligando e complementando o material e expressões humanísticas das dimensões espiritual e emocional. Atualmente falantes das línguas Banto chegam a abranger quase metade da África Subsaariana espalhando-se por um território de mais de 8 milhões de Km², entre o sul de Camarões, a noroeste, e a costa do Quênia, a nordeste, até o leste do Cabo e Kwazulu-Natal ao sul, representando hoje 300 milhões de pessoas. É interessante ressaltar o que a maioria da densa rede de pesquisadores da história e civilização Banto argumenta sobre quase nunca ter

² EBOUSSI-BOULAGA, Fabien. **La philosophie du Muntu**. Paris: Karthala, 2009. p. 295.

sido essa história marcada pela conquista militar e a pilhagem, sendo recorrentes as interações de uns pelos outros, numa cultura que praticava conscientemente a hospitalidade como padrão de existência filosófica do Ser.³

Chega a impressionar o contraste que se pode realizar face aos povos da Grécia Antiga muito tempo depois dos milênios de existência civilizatória Bantu. Já entre o VI e o IV século a.C., portanto, na metade final do I milênio a.C., nesta Grécia helênica de Esparta e Atenas, de Ulisses e Troia, de Édipo. Nesta tragédia de guerras moldou-se o principal de uma cultura moldada em Platão, em Sócrates, em Aristóteles, em Arquimedes, em Euclides; Antígonas de coliseu e arena.

O assunto é rico demais, complexo demais para ser desenvolvido no curto espaço deste artigo. O fato é que há uma ontologia Bantu espraiada no tempo e nas transformações: compartilhar o conhecimento e educar os jovens é um desses ângulos ontológicos. Mas se deveria acrescentar o caráter lúdico desse ensinamento-aprendizagem, aspecto fundamental nos processos de apreensão do conhecimento já adquirido e na comunicação. Performances ativas de alunos e professores continuadas na fase adulta a repassar não somente o conhecimento tecnológico, mas ainda os princípios e reflexão éticos em relação à sociedade e ao universo. Esses povos possuem desde pelo menos 3500 a.C. a agricultura perene e diversificada, a cerâmica, a metalurgia. Nesta cultura não se dissociava a tecnologia científica da espiritualidade. Por volta de 500 a.C. a fundição do ferro – que podia alcançar temperaturas surpreendentes – torna-se amplamente conhecida na região dos Grandes Lagos⁴.

Este conjunto de conhecimentos adquiridos ao longo do tempo construiu, portanto, uma filosofia coletiva, vivida, certamente, a produzir os seus sábios. Tal gnose transformou-se em “objeto de estudo” na contemporaneidade. Funda em África a etnofilosofia – a filosofia (re) repensada em termos dos povos tradicionais.

O livro “Na casa de Meu Pai”, de Anthony Kwame Appiah⁵, oferece ainda uma vez, sinal dessa intercessão ao problematizar o racionalismo na cultura do

³ FOURSHEY, Catherine Cymone; GONZALES; Rhonda, SAID, Christine. **África Bantu. De 3500 a.C. até o presente**. Petrópolis: Vozes, 2019. p. 39.

⁴ FOURSHEY, C., GONZALES, R. M., SAID, C. Op. Cit., p. 186-208.

⁵ APPIAH, Anthony Kwame. **Na Casa de Meu Pai. A África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

Ocidente e pan-africana, mas especialmente, no caso, frente ao debate acerca da possibilidade da reflexão filosófica referendada em África. Há ali, todavia, um balizamento contraditório em si. Ao opor sistematicamente o filosofar como entendido nas modernas sociedades industriais do Ocidente, contrapondo à herança nesses termos nas sociedades tradicionais africanas ágrafas, Appiah vai ser levado a problematizar epistemologicamente a etnografia.

Sua formação acadêmica (mas não só) o enreda numa modulação discursiva na qual confirma a genealogia da filosofia a partir da cultura ocidental, assim como patenteia ali certo rumo civilizatório universal nesse campo - neste caso, a tradição pertence a Platão e Aristóteles, Descartes e Hume, Kant e Hegel -, tornando cânones conceitos dali emergentes tais como beleza, causação, conhecimento, erro, ilusão, mal, direito, pessoa, verdade, vida.

Neste ponto identificamos a principal fragilidade da reflexão de Appiah: não descer ao fundo do poço em termos da sistematização conceitual implícita na gnose daqueles povos tradicionais, por ele mesmo apontado como aspecto essencial a ser abordado. Ao contrário, justamente aí seu esforço não ultrapassa a uma verdade por assim dizer, duvidosa, presente nas representações etnográficas ágrafas. Quando muito, admite uma gnose empobrecida em exemplos quase folclóricos, ridicularizados diante do saber epistemológico advindo do que seria a razão filosófica por excelência.

Mesmo em epílogo, o relato funerário de seu próprio pai, pan-africanista de escol, ainda que pastor metodista, primo do próprio Ashentene, o rei dos Ashanti, quando do episódio da oferta ritualística de um carneiro ao crocodilo do lago como parte da cerimônia, fica sem a menor configuração conceitual orgânica restando algo à semelhança, ainda uma vez, do folclórico, de certa verdade duvidosa.

O racismo e o preconceito de longa duração

V. Y. Mudimbe, em “A Invenção da África. Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento”⁶ ao expor a metodologia para a explicação da dinâmica cultural

⁶ MUDIMBE, Valentin-Yves. **A Invenção da África. Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento**. Petrópolis: Vozes, 2019.

africana frente aos debates contemporâneos aponta para a riqueza orgânica dos discursos que enfocam a individualidade das normas, regras e sistemas implícitos nesses debates. Chega com isso a uma crítica decisiva dos métodos de correlacionar o Mesmo ao Outro. Este livro de Mudimbe, resultante de estudos e pesquisas, publicações parciais, realizadas ao longo de mais de quinze anos, não titubeia quanto aos temas centrais a serem abordados: as formações discursivas em alteridade face ao discurso dos poderes. Sinaliza e situa as questões de método das abordagens; sinaliza e situa a arena histórica do debate: o discurso missionário e a conversão em África, a influência do antropólogo e da etnografia; o debate sobre a panacéia da alteridade; expõe criticamente a paciência da filosofia em África. Todavia, conclui com paradoxo que pode ser, ao inverso, o início da conversa: “Disse-me um de meus alunos europeus, esquecendo-se de minha origem: Lévi-Strauss os honra demais”.⁷

Eis a questão: O que significa a contribuição dos africanos no quadro definido desta ordem do conhecimento? Ou o que é mais importante para o que vamos tratar aqui: o que significa, a propósito da filosofia, esta contribuição para além do pensamento contido nas culturas tradicionais milenares dos povos africanos?

Mudimbe põe logo as cartas na mesa: vai tratar o tema como uma episteme e uma gnose: o que é e o que não é a filosofia africana. Orienta a análise, por sua vez, para o aspecto do que realmente interessa neste debate: as condições de possibilidade da filosofia como parte do corpo mais amplo de conhecimento sobre a África chamado de “africanismo”. Todavia, olha para além, precisamente para aquilo que torna possível a revelação, ou restituição, de uma experiência africana nesses termos.

Dito de outra maneira, vai especular sobre a forma, conteúdo e estilo do conhecimento “africanizante”. Preocupa-se diretamente com os processos de transformações de tipos de conhecimento. Vai estudar o tema das fundamentações do discurso. Chega, com isso, aos mundos do discurso africano estabelecido como realidade para o conhecimento, sua própria Weltanschauungen em quadro o mais

⁷ MUDIMBE, V. Y. Op. Cit., p. 327.

aproximado possível. São então aí arrolados: as formações discursivas em alteridade; a arena histórica do debate.

Temas como negritude, herança e experiência africana, a autonomia cultural relacionada à cristianização e pensada como um modo de efetivar em Cristo uma herança espiritual autenticamente africana. Assim como a antropologia como ciência humana desempenhando papel fundamental neste contexto. A criação de institutos e centros de religiões africanas, no contexto do surgimento de um “sujeito-nós”, característico da segunda metade do séc. XX em África (Nigéria, Tanzânia, Costa do Marfim, República Democrática do Congo), aliados a uma sucessão de encontros acadêmicos na década de 1960, a debater os interesses teológicos africanos em face aos nacionalismos locais, tenderam a ampliar o escopo da crítica da antropologia e da filosofia das missões cristãs na região. Tais debates aprofundam-se na década de 1970, trazendo à tona as responsabilidades africanas na teologia, mas também nas ciências sociais e nas humanidades (Assembléia de Teólogos do Terceiro Mundo, em Dar es Salaam; o Colóquio Pastoral de Koumi, em Burkina Faso; a Conferência sobre a Civilização Negra e a Igreja Católica, em Abidjan; a Associação Ecumênica de Teólogos Africanos, em Acra; o Congresso de Kinshasa sobre Religiões Africanas e Cristianismo), são exemplos significativos disso. Na História, enquanto historiografia, o ritmo e as perspectivas de estudos e publicações ganharam força significativa desde a “geração de 1956”.

No geral, buscar-se-á interpretar e retrabalhar os signos daquilo antes considerado pura e simplesmente paganismo e primitividade, mas que ganha o estatuto de religião composto por corpus de discernimento litúrgico, sentido ético e cosmológico, a desaguar na relação do homem com a natureza e consigo mesmo. No particular, buscar-se-á a discussão sobre a necessária diversidade da experiência humana. A afirmação lógica de gramáticas culturais e políticas singulares. Ergue-se então aí uma presença diferenciada, ciosa de seu espaço tanto na história quanto no conhecimento sobre sua própria realidade. O debate desdobra-se, pois, seja em trazer para o centro da cena o contexto sócio-político-cultural-científico-filosófico, seja de outro modo em ocupar-se da dignidade humana como referência inexcedível da convivência. Ou ainda, no debate sobre o fato da fé não transcender até certo ponto as ideologias. Tais análises são agora

especialmente definidas em alguns pensadores exponenciais, para além das tradições coletivas vividas, eis a diferença.

Fabien Eboussi-Boulaga, filósofo camaronês, de profunda formação teológica católica, ex-padre, com doutorado em filosofia pela Universidade de Lyon, é um caso referente. A sólida formação nesses termos (valores e princípios cristãos), por sinal, foi característico de vários outros representativos dessa reflexão, a exemplo de Paul Hountondji (Benim), E. Mveng (Camarões), T. Obenga (República Democrática do Congo), K. Wiredu (Gana), dentre vários outros. Paul Hountondji e H. Djait (Tunísia) não só frequentaram a *École Normale Supérieure* em Paris, como assumiram, por concurso como de praxe, o prestigioso *agrégés* em História da Filosofia ali. W. E. Abraham (Gana) doutorou-se em Oxford, e assim por diante.

Eboussi-Boulaga vai logo direto ao assunto: “Se quisermos sobreviver, é preciso filosofar verdadeiramente”⁸. Em outras palavras, filosofar para além do Ocidente, de suas regras de renúncia de ser eu; assim como de suas definições para nossa abolição. A dita “*rationalité en acte*” [racionalidade em ato], de pura aceitação do modelo filosófico ocidental, necessário se faz ser confrontada a uma “narrativa crítica” para si mesma, com uma base regional e uma nova leitura da própria experiência social particular.

A proposta em Eboussi-Boulaga é a de “organizar o caos”, propor a racionalidade das sequências históricas, os elos ou gêneros dessas sequências. Buscar a reconciliação entre a razão histórica e a liberdade relativa do pensar o Eu-Nós. A este Ser denomina “Muntu” [radical a significar “pessoa”, em exemplo de vocabulário nuclear de grande recorrência e coerência etimológica banto; de cognatos exemplares quando comparados a outros conjuntos de línguas]. Muntu que de si para-si tem alcance universal por ser sujeito da história.⁹

O confronto, a possibilidade de superação, - enfim, o “sujeito-nós”, o “*récit pour soi*” [narrativa para si] -, em Eboussi-Boulaga, dar-se-á no campo dos valores filosóficos cristãos, estabelecidos através dos discursos missionários em África -

⁸ EBOUSSI-BOULAGA, F. **La crise du Muntu: authenticité africaine et philosophie**. Paris: Présence Africaine, 1977. p. 95.

⁹ EBOUSSI-BOULAGA, F. Op. Cit., p. 223.

em geral reducionistas e de intolerância ideológica face aos valores civilizacionais locais. Reconhece então neles, fosse a linguagem do escárnio, que fundamentalmente ridiculariza os deuses do “pagão”, ao apresentar-se como única imagem “correta” de Deus; fosse quanto ao projeto civilizatório aí implícito. A “conversão” na epistemologia transmuda-se, pois, em crítica à hipótese ontológica de redução do africano à primitividade. Neste ponto, a construção da gnose africana percebe em perspectiva teórica a antropologia comprometida com as virtudes europeias face à suposta ausência dessas em África.

Está a se perceber a fragilidade dessa narrativa dos primeiros etnólogos europeus em África; a quantidade, como se diz, de “tagarelices” ali produzidas – ainda que por vezes se possa reconhecer a importância dos dados recolhidos sobre hábitos e costume do “objeto de estudo”. A rigor, dessa forma, tanto o discurso do missionário cristão, quanto o do antropólogo europeu vão partilhar a mesma estrutura epistêmica: a “conversão” de um lado, e a “invenção” da África de outro.

Para fora e acima da manada se ergue, entretanto, uma obra referências nesses debates controversos: o trabalho etnofilosófico de Placide F. Tempels missionário belga na África Central. Autor de “Filosofia Bantu”¹⁰, Tempels fundamenta, em pesquisa cuidadosa e de profunda empatia, a dimensão universalista existente naquela cultura e civilização – estuda em especial o povo luba catanga – quanto a aspectos essenciais, tais como a concepção de vida e de morte determinarem o comportamento humano; o sistema holístico em si e a partir de si mesmos, os fundamentos do comportamento e visões de natureza e da sociedade; sua lingüística. Tornou-se um defensor intransigente de quem quer que negasse essa dimensão ali patenteada – mesmo quando tais supostos não significassem questionar as doutrinas clássicas frente à evangelização e a necessária conversão do “primitivo”.

Já Eboussi-Boulaga vai se concentrar originalmente na crítica epistemológica da obra de Tempels, apresentando argumentos lógicos contra a redução do muntu à primitividade.¹¹ Para ele, desse modo, a etnologia traía tanto a

¹⁰ TEMPELS, R. P. Placide. **Filosofia Bantu**. Tradução de Amélia A. Mingas e Zavoni Ntondo. Luanda (Angola): Edições de Angola, Faculdade de Letras da UAN, 2016.

¹¹ EBOUSSI-BOULAGA, F. Op. Cit., p. 19-20.

filosofia quanto à própria etnologia. Certamente, há o contexto mais amplo a dar contorno a tais análises permeado pelo verdadeiro levante ocorrido em África desde a década de 1960. Ali, um número expressivo de pensadores insiste em demarcar a diferença como sujeitos de seu próprio destino, enquanto povos assinalados nas condições de modernização. Daí o caráter ambíguo, da compreensão e rejeição mútuas; de colaboração e da desconfiança face ao pensamento elaborado desde fora.

A superação da etnofilosofia em África

Sem dúvida, outra referência de peso neste debate encontra-se no ruandês Alex Kagame, especialmente em *La philosophie bantu comparée*¹²; e em *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*¹³. Kagame fora historiador, antropólogo, lingüista e teólogo, poeta, com doutorado em filosofia pela Universidade Gregoriana de Roma, em 1955. Estes dois livros, em sua vasta obra, são tidos como monumentais para o campo, a incluir a dimensão internacional desses estudos. Em poesia, publicou trabalhos em sua língua materna.

Tratou-se de confrontar a obra de Tempels. Reconhecer-lhe o mérito quanto ao método sim [o estudo da língua luba catanga, da ontologia, da teodiceia, da cosmologia e da ética banto; assim como o emprego da lógica formal de fundo aristotélico ali presente; em reconhecer enfim o combate desempenhado por Tempels frente a quem quisesse negar tal estatuto ao “primitivo”, mas por sua vez, tratou-se ao mesmo tempo de ampliar o estudo tanto na dimensão territorial dos povos bantos (das maiores e longevas em África), quanto no entrelaçamento teórico da análise lingüística com a história desses povos no tempo – Tempels limitara-se ao grupo luba-chaba.

Kagame vai ainda confrontar os modelos teóricos que haviam submetido a ontologia bantu às suas análises, em especial a lógica formal empregada por Tempels no estudo da língua banta. Neste ponto o confronto é direto. Era

¹² KAGAME, Alexis. *La Philosophie bantu comparée*. *Archives de sciences sociales des religions*, n°43/2, p. 266-267, 1977.

¹³ KAGAME, Alexis. *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*. Bruxelas: Académie Royale des Sciences Coloniales, 1956.

necessária uma mudança de paradigma; talvez melhor, estava ali a iminência de um novo paradigma.

Reconhece então Kagame - como em boa medida já o fizera o franciscano belga - os principais princípios metafísicos da finitude e infinitude, da cosmologia, a compor a busca de compreensão do universo; assim também com o círculo da vida e da morte; a ética interna do ser humano, a enfatizar no caso bantu, o amar, o procriar, perpetuando alinhagem e a comunidade através da força vital. A análise múltipla e exaustiva do radical lingüístico “-ntu”, por exemplo, aponta significados e significantes a entrelaçar o existir uno entre os seres humanos distinguindo-os dos animais e Deus - com isso, ajusta as generalizações demasiadamente abertas na análise lingüística de Tempels. Tais descobertas indicaram-lhe estar diante de uma psicologia racional, enraizada numa cultura milenar, mas em transformação, retirando-lhe a carga ideológica do “primitivismo” tão em voga nos anos 1920 e 1930.

Em *La philosophie bantu-rwandaise de l'Etre*¹⁴, Alexis Kagame vai afirmar a presença de princípios filosóficos precisos na ordem lingüística banto, confirmados numa organização intuitiva em perspectiva de mudanças no tempo, não podendo ser reduzida a uma alteridade absoluta - a exemplo da construção organizada e racional à espera de um leitor ou tradutor competente, como em Tempels. Para Kagame noções importantes como ideia, raciocínio e proposição não podem ser pensadas como sugerindo uma particularidade banta. Indicam antes uma dimensão universalista dessa ontologia - ainda aqui destoando de Tempels, que classifica tais propriedades sob o enfoque do regional do “primitivo”. Por sua vez, vai ainda o autor de filosofia bantu-rwandaise do ser buscar nomear os pensadores fundadores de tais formulações em suas transformações históricas. Em ambos Tempels e Kagame, o respeito profundo pelo que estudaram.

Segundo V. Y. Mudimbe¹⁵ o método para revelar se é um sistema estritamente regional ou de orientações universalistas, se ainda ela (a filosofia banta) é coletiva com ou sem autores, estão a indicar clara descontinuidade entre a obra de Tempels e a de Kagame. Ao passo que reconhece ainda ali elementos de

¹⁴ KAGAME, A. Op. Cit., p.27.

¹⁵ MUDIMBE, V. Y. Op. Cit., p. 252.

continuidade, tanto na flutuação que essas diferenças de abordagens implicam, quanto nos objetivos então previstos na/pela própria filosofia banta.

Em ambos são então identificados: a existência de uma filosofia que, enquanto sistema complexo e profundo, subjaz e sustenta as culturas e civilizações africanas – esta filosofia é fundamentalmente uma ontologia organizada como distribuição de forças em interação, mas ordenadas hierarquicamente; a unidade vital humana parece ser o centro da dialética infinita de forças que determinam coletivamente seu ser em relação à existência.¹⁶

Esta “filosofia silenciosa” possui justamente nas obras de Tempels e Kagame o referencial teórico mais decisivo, incluso para a própria superação de seus limites epistemológicos.

Havia ali implícito dois projetos etnográficos distintos. O primeiro deles – em Tempels – com o objetivo declarado na tarefa de civilizar e evangelizar os povos bantos – como de resto à feição da expressão “filosofia primitiva” herdada do discurso antropológico do séc. XIX. A este discurso se acrescentou a obra paradigmática de Lévy-Bruhl das primeiras décadas do séc. XX ao buscar diferenciar dois tipos de mentalidade, onde, de um lado, figurava a história do raciocínio intelectual e espiritual característico por excelência do Ocidente; e de outro, o “primitivo”, “pré-lógico”, a arrolar o negro africano, mas também outros povos que passaram pela experiência colonial.

Tempels, malgrado este legado, foi além. Rompeu com a couraça ideológica mais visível e pronunciou-se pela empatia: 1. Os bantos são seres humanos, organizaram sistemas de princípios e referências, mesmo que não tenham sido capazes de formular em tratados de filosofia exposto com vocabulário adequado; 2. Essa filosofia é uma ontologia - o que se refere a um, se refere a todos - a exemplificar o implícito no radical etimológico “-ntu”; 3. Essa ontologia implica em hierarquizar ideias e conceitos que classificam os reinos existentes, mineral, vegetal, animal, humano, ancestral e divino, mediados pelo conceito de força vital (a força é a natureza do ser, a força é ser, o ser é força); 4. A ontologia banta em Tempels somente poderá ser pensada e explicitada por causa do esquema

¹⁶ MUBIMBE, V. Y. Op. Cit., p. 253. P. 23-26. ; EBOUSSI BOULAGA, F. Op. Cit., p. 23-26. ; HOUNTONDJI, Paulin. **Sur la philosophie africaine**. Paris: Maspero, 1977.

conceitual da filosofia ocidental; 5. A ontologia banta, enfim, pode transformar-se em guia para as ontologias de todos os “povos primitivos”. O livro de Tempels causou amplo impacto, a torto e a direito; do coração fervoroso do pan-africanista de escol àquele do projeto civilizatório colonial relutante – neste último chegou a gerar severa censura.¹⁷

O segundo projeto etnográfico ali implícito é o de Alexis Kagame. Em “A filosofia banta comparada” (1976) – ele que já publicara, em 1956, “A filosofia banta-ruandense do ser”, tratando dos baniaruandas, comunidade bem definida por sua história, linguagem e cultura – vai então expandir a pesquisa para toda a área banta. A análise da estrutura lingüística banto benué-congo abrange as linguagens bantóides não bantas (Nigéria, Camarões) e bantas grassfields (Camarões, parte da Nigéria). As linguagens da família banta são faladas em Camarões, parcialmente na República Centro-Africana, Quênia e Uganda; com ampla predominância no Gabão, Guiné Equatorial, Congo, Angola, República Democrática do Congo, Ruanda, Burundi, Tanzânia, Comores, Zâmbia, Malui, Moçambique, Suazilândia, Lesoto, Botsuana, Zimbábue, África do Sul e Namíbia.

Esta “filosofia silenciosa” banta em Kagame pode ser descrita através de cinco grandes grades escolásticas fundamentais.¹⁸ São elas: 1. A lógica formal (tratar das noções de ideia como expressa num tema) a distinguir o concreto do abstrato; 2. A proposição, organizada segundo os princípios da enunciação e da classificação lingüística, incorporado a substantivos, permitindo assim a distinção sistemática entre sujeitos e complementos no discurso; 3. O raciocínio elíptico ao utilizar premissas e a ontologia formuladas no sistema lingüístico de classes das palavras (a exemplo dos conceitos básicos previstos nos radicais *mntu* (ser com inteligência), *kintu* (ser sem inteligência), *hantu* (o tempo e o lugar), *kuntu* (a modalidade, o ser em si mesmo ou em relação a outros seres); 4. Teodiceia e cosmologia, respectivamente, Deus e o universo criado, a distinção de três mundos circulares e em comunicação: a terra, o além do céu onde Deus mora, e o mundo sob a terra habitado pelos ancestrais; 5. Psicologia racional e ética, distinguindo o

¹⁷ *Apud.* MUDIMBE, Y. V. Op. Cit., p. 232.

¹⁸ MUDIMBE, V. Y. Op. Cit., p. 244-252.

ser humano do animal. A distinção entre ação e utilização baseada na finalidade interna do ser humano.¹⁹

Nestes dois autores está, pois, colocada em toda extensão a etnofilosofia em África. Tempels especula sobre os signos visíveis do comportamento banto em nome da fraternidade cristã. Em Kagame a ênfase ao direito de exigir uma “dignidade antropológica”, “a avaliação de uma independência intelectual”.²⁰

Curiosamente, justo o debate sobre os fundamentos possíveis da etnofilosofia em África desde E. W. Blyinden (1832-1912), este presenciou ao vivo e a cores a chegada dos europeus na costa africana, observou o estabelecimento progressivo do domínio colonial, que irá proporcionar a reflexão fecunda, paradigmática, não mais das descrições etnográficas que parafraseiam uma tradição. O debate vai agora ser sobre a filosofia ela mesma, enquanto saber intelectual regional e universalista realizada por filósofos de formação acadêmica. Mudimbe²¹ aponta estar em F. Crahay (1965), P. Hountondji (1970), E. A. Ruch (1974), H. Maurier (1976), Eboussi-Boulaga (1977), T. Towa (1979), N. Tshiamalenga (1981) assumirem claramente a tarefa de direcionar o debate para as questões principais dessa, convenhamos, jovem filosofia africana: como e por que a própria questão sobre a possibilidade de uma filosofia em África pode ser justificada? O que exatamente a filosofia pode ou não permitir?

A filosofia de pertencimento em meio ao universal

Eis a questão: dois são os domínios da filosofia como produzida em África. Um é o domínio da filosofia constituída por enunciados explícitos da tradição oral. Outro é o da filosofia contemporânea, tanto da que trata da interpretação crítica da filosofia dos povos tradicionais, quanto da que surge da reflexão sobre a condição contemporânea do africano. Em torno dessas premissas se adensam as propostas de análise a revelar o debate metodológico, a distinção de correntes; a rigorosa

¹⁹ Idem.

²⁰ N'DAW, Alassane. Peut-on parler d'une pensée africaine. **Présence Africaine**. Nouvelle série, No. 58 (2e TRIMESTRE 1966), p. 32-46, 1966, p. 33. ; MUDIMBE, V. Y. Op. Cit., p. 252.

²¹ MUDIMBE, V. Y. Op. Cit., p. 256-257.

reflexão sobre as condições da filosofia nela mesma; e ainda sobre as condições dos indivíduos e sociedades existentes.²²

A exegese filosófica contemporânea está a exigir a historicidade crítica universal de método. Se avança, portanto, em empreitadas especulativas rumo aos nexos conceituais abstratos universalistas, ainda que muitas vezes para revelar em meio ao geral o particular – já então torna-se decisivo o transcultural criticamente observado.

Dedução lógica em face à linguagem bariaruanda e Heidegger, a crise modernista de *fin de siècle* nos círculos de filosofia católicos europeus face ao imperialismo cultural em África, sua força epistemológica de redução; o consenso quanto à existência da filosofia como um exercício autocrítico e uma disciplina crítica em África; enfim, o debate sobre a fundamentação epistemológica de um discurso africano nas ciências sociais e humanas. São os ângulos mais importantes e visíveis desta Weltanschauugen – a qual, diga-se de passagem, possui raízes ainda mais profundas, a exemplo da obra e carreira intelectual de A. G. Amo a datar do séc. XVIII, que já trabalhara reflexões sobre o espírito humano, a arte de filosofar com sobriedade e precisão. Amo, nascido em 1703, na atual Gana, teve formação em universidades do que não era ainda a Alemanha (Halle, Wittemberg), estuda medicina e psicologia, publica três obras importantes entre 1729 e 1738 em torno de temas de ontologia, as impossibilidades do espírito humano ou ainda sobre o que é filosofar de uma maneira geral.²³

O cristianismo, sua teologia, sua teodiceia, de raízes profundas em África – existe uma tradução da Bíblia para o guese etíope datada do séc. IV para se ter uma idéia-, curiosamente, prestou-se à vigorosa reflexão contemporânea extremamente singular dada a historicidade civilizatória na África negra. Reflexão de cunho filosófico. A referente coleção de artigos contidos em “Os padres negros se questionam”, de 1956; a busca de um elemento africano no campo da teologia marcam sobremaneira essa reflexão. Tendência a caracterizar os teólogos católicos romanos africanos no contexto da emergência ampla e fecunda de temas como a

²² MUDIMBE, V. Y. Op. Cit., p. 226.

²³ LALÉYÊ, Issiaka-Prospér. **20 questions sur la philosophie africaine**. Paris: L'Harmattan, 2003. p. 49-50.

negritude, a herança e experiências africanas – certamente a provocar reações diversas.

A tradição acadêmica nesse âmbito vai estar exemplificada em iniciativas de referência: em 1966 a criação de centros de religiões africanas e institutos pastorais, em Bodja (Nigéria), Bukumbi (Tanzânia), Cocody (Costa do Marfim), Kinshasa e Lubumbashi (República Democrática do Congo). Sucederam-se então os encontros acadêmicos que se tornaram mais abrangentes, dada a conjuntura das jornadas de libertação nacional, do ativismo cultural e político conseqüente. A Sociedade Africana de Cultura, de onde emergiram a revista e a editora *Présence Africaine* especialmente ativa nos 1960; a Conferência, em 1978, sobre o cristianismo e as religiões africanas organizado pela Escola de Teologia Católica Romana em Kinshasa; revistas outras (como a ecumênica *Bulletin of African Theology*, da Associação de Teólogos Africanos), criação de departamentos de filosofia nas universidades; encontros teológicos em 1976 (Assembléia de Teólogos do Terceiro Mundo, em Dar es Salaam), em 1977, o Colóquio Pastoral de Koumi (Burkina Faso); a Conferência sobre a Civilização Negra e a Igreja Católica, em Abdjan; a constituição de uma Associação Ecumênica de Teólogos Africanos, a partir do encontro em Acra, 1977, dão bem uma idéia da densidade do sucedido. Certamente, o mundo acadêmico não propriamente teológico iria acrescentar e diversificar esta episteme. Trata-se então do filosofar enquanto tal, necessariamente através de autores, numa disciplina aonde já vai longe a busca das questões fundamentais no campo. Trata-se enfim, de levar o debate entrelaçando-o ao conjunto das ciências humanas, sociais e da natureza, também elas conhecedoras de paradigmas e revoluções ao longo de sua própria história. Para o continente negro, dada a sua historicidade, tratava-se da tarefa de “desconstrução” das ciências (e das artes e da literatura) ensejadas pelo colonialismo em alguma medida. Estar atento a isso. Tarefa extremamente complexa e delicada, pois já não cabe o isolamento epistêmico, dado o entrelaçamento universal. A filosofia, como a ciência, tornou-se um patrimônio da humanidade.

As modalidades de responder a esse desafio criaram propostas heterogêneas de lógica explicativa. Como não poderia deixar de ser, avulta nesta

área a reflexão da teologia e da teodiceia católica face àquela a contrastar com as civilizações africanas milenares. A massa crítica acumulada proporcionou isso. Todavia, também aí vai se praticar o saber filosófico *strictu sensu* ao se trabalhar categorias de pensamento próprias desse fazer intelectual, que são africanas mas são também universalistas. Uma coisa torna-se consensual em todas essas modalidades: a filosofia se torna um exercício autocrítico a se aplicar indistintamente tanto ao ordenamento do saber provindo do ocidente europeu, quanto das construções em teoria do conhecimento africanas.

A filosofia contemporânea em África trabalha, pois, categorias universalistas à “busca do direito à verdade”, o que implica na análise dos paradigmas assentados. Temas da “*filosofia perennis*” como a lógica e a ontologia, literatura e conhecimento, a questão filosófica do conhecimento religioso, político e cultural como searas particulares, as relações dos filósofos africanos com as escolas filosóficas europeias (em especial a anglo-saxônica, a franco-belga e a alemã); enfim, a importância das ciências sociais e humanas neste debate.²⁴ Veja-se neste sentido: *La remise en question. Base de la décolonisation mentale*, de Malinka A. Kalanda; *Sur la philosophie africaine*, de Paul Hountondji; *La crise Du Muntu: authenticité africaine et philosophie*, de Fabien Eboussi-Boulaga; *Para a descolonização da literatura africana*, de Chinweizu, Jennie e Madubuike; *African’s Cultural Revolution*, de P’Bitek; *World Culture and Black experience*, de Mazrui; *Theory and practice in african philosophy: the poverty of speculative philosophy*, de O. Yai; *Philosophie africaine hier et aujourd’hui*, de Elungu; *Philosophie, science, technology and traditional african thought*, de Sodipo.

Em termos da filosofia religiosa face às civilizações africanas, veja-se a síntese temática como apontada por Mudimbe²⁵: *La philosophie dans la situation actuelle de l’Afrique. Combats pour un christianisme arfricain*, de N. Tshiamalenga; *Personalité africaine et catholicisme*, de M. Hegba (org.); *De la sous-mission a la succession. Civilization noire e église catholique*, de E. Mveng; *Discours théologique negro-africain. Problèmes de fondements*, de O. Bimwenyi; *Theologie comme science an XX siècle*, de Tshibangu; *La théologie africaine. Bibliographie selective*, de J.

²⁴ MUDIMBE, V. Y. Op. Cit., p. 256-289.

²⁵ MUDIMBE, V. Y. Op. Cit., p. 267-289

Ntendika; *Um visage arfricain du christianisme*, de V. Mulago; *African philosophy*, de T. Okere; *O panorama de la philosophie africaine contemporaine. Mélanges de philosophie africaine*, de O. Nkombe.

Relações possíveis face a um continuum na cultura brasileira

É de fundamental importância que esta reflexão até aqui desenvolvida não seja inteiramente descolada da cultura brasileira, como se fossem assuntos estanques entre si. As possibilidades de nexos saltam aos olhos. De saída, a questão não propriamente negro, mas antes afro, no sentido do que Muniz Sodré denomina *arké*, o legado da tradição.

A maioria demográfica do Brasil desde a Colônia é de origem afro-descendente, caburé. E nela, a existência Banto é majoritária enquanto durou o tráfico atlântico de escravos – somente no séc. XIX os povos yorubás assumiram as maiores proporções, até então de predominância Congo-Angola. Sabemos desde pelo menos Manoel Quirino, Gilberto Freyre, Arthur Ramos, Édison Carneiro, o quanto foi abrangente a presença do aporte negro-africano-caburé na formação da sociedade brasileira, da economia à política, à religião e às artes. Todavia, como em África diante do colonialismo, a inferiorização desse aporte foi o estigma estratégico mais constante. As ideologias da superioridade branco-europeia campeiam por aqui, especialmente ao transmudar-se em preconceitos e discriminação, ainda que por mares nunca de antes navegados.

Dáí porque ser a raiz mais poderosa de toda esta historicidade brasileira a saga dos quilombos a atravessar toda a trajetória de existência da sociedade brasileira desde os tempos coloniais e ainda hoje uma herança e uma tradição pungente. Eis a força dos quilombos no Brasil: trata-se não de escravos, mas antes de lavradores, ceramistas, metalúrgicos, artistas, comerciantes, sacerdotes, sábios, oriundos de sociedades milenares, trazendo inscritos em seu próprio corpo toda uma ontologia do ser. Não se encontra justamente aí uma nossa etnofilosofia? Trabalhamos com o suposto de terem sido os quilombos e mocambos intelectuais historicamente coletivos, quase sempre anônimos, mas que forjaram toda uma estratégia de organização econômico-social, política e cultural ao longo de mais de quatrocentos anos resultando em saberes historicamente forjados. Não se bota

mais cachorros, como diria um ojé do terreiro Agboula do culto aos ancestrais (os Babá Egun), de Itaparica, tornado patrimônio cultural do estado da Bahia, ao afirmar que “acabar, não acaba não”.

O livro já clássico de Juana Elbein dos Santos, “Os nagô e a morte. Padé, Àsèse e o Culto Egun na Bahia”²⁶, com uma dezena de edições, respeitado inclusive (e sobretudo), pelo próprio povo de santo, é contraste exemplar no que tange à sistematização gnoseológica implícita naquela tradição religiosa quando o comparamos ao referido livro de Anthony Kwame Appiah. A partir de estudo comparativo Nigéria, Daomé, Salvador e Recife, esta tese de doutorado em etnologia pela Universidade de Sorbonne, parte progressivamente de uma visão “desde fora” para uma perspectiva “desde dentro”, dada a teia de relações enredada ao longo do trabalho para o estudo da estrutura do sistema, seus símbolos, a trama manifesta nos símbolos e conteúdos. O que levou a autora ao embate sistemático do como ver e do como interpretar. A revisão crítica das ideologias, o destaque aos elementos e valores diferenciados em face à cultura luso-europeia, constituindo uma dinâmica e tornando-se o eixo da investigação consciente dos limites do estudo, de um lado. De outro, a análise factual, semântica, filológica, de algo até certo ponto intangível, dado que as palavras no culto nagô possuem concomitante ritmo.

Temos por hipótese, por extensão, ter sido o meio social negro-brasileiro, dada a condição de emparedamento sócio-cultural desde sempre na historicidade do país exatamente por isso, a transformar-se em lugar singular de observação e realização. A história de intelectuais orgânicos negros enquanto tais é uma demonstração contundente disso. Tal lugar lhes possibilitou descortinar (e realizar) o imprevisto, o insólito, oferecendo dessa forma contribuição de enorme valor à compreensão, vivência e comunicação do saber no devir civilizatório do Brasil, a se espriar pelos mais diversos campos da cultura, da economia, da política - mesmo no campo da ontologia filosófica do Ser.

Há no Brasil, assim como em África, uma cultura (no sentido o mais abrangente) assentada na existência por séculos (não milênios como em África)

²⁶ SANTOS, Juana E. dos. **Os nagô e a morte**. 6ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1993.

dos povos tradicionais aqui constituídos e em transformação. Compõe mesmo este espaço-tempo-humano diferencial caldo de cultura de gramáticas ontológicas, coletivas, vividas, etnográficas, muita das vezes não repensadas. A historicidade das comunidades indígenas e dos quilombos ou mocambos – quantas vezes misturadas? – é exemplo da mais vetusta questão histórico-sociológica e cultural do país ainda hoje pungente – atravessa, portanto, mais de quatrocentos anos desafiando os tempos, nosso próprio destino civilizatório.

Na contemporaneidade, trata-se de ir além da etnografia dos povos tradicionais, mas justo dela retirar o substrato ontológico que forja o repensar. Em instigante reflexão original esta dimensão ganha visibilidade no país. Engrossa vertente dos até então “povos sem voz” egressos que são da condição colonial. Ao mesmo tempo, trata-se da reflexão filosófica *stricto sensu*; trabalhar a linguagem regional e universalista nos termos deste constructo, tarefa extremamente complexa e delicada, de desconfianças mútuas – mas de alteridade e transculturalismo.

Trata-se, pois, de se contrapor à exegese da ontologia e filosofia ocidental europeia de mão única. Repensar, portanto, o pretense espírito universal superior de mundo ali presente. Discernir filosoficamente outro conjunto de conhecimento, outra racionalidade dos signos, outro possível paradigma de configuração simbólica face à relação homem-natureza, à hospitalidade, ao ensinar-aprender. Diferença e analogia. Mas a paixão de compreender o mundo em sintonia com o ser, a revelar novas perspectivas éticas ontológicas sem determinismos a priori – à feição da física quântica – das pretensas condições iniciais de uma vez para sempre. Entre nós, a obra pioneira neste sentido do professor emérito da UFRJ, Muniz Sodré, transforma-se em referência. Veja-se, no caso, especialmente, *O Terreiro e a Cidade*²⁷, de várias edições e atualmente em preparo de edição pela Penguin Books; assim como, “Claros e escuros – Identidade, povo e mídia no

²⁷ SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade. A forma social negro-brasileira**. Petrópolis: Vozes, 1988.

Brasil”; “Mestre Bimba: corpo de mandinga”²⁸; “A verdade seduzida. Por um conceito de cultura no Brasil”²⁹.

Como se sabe, a Filosofia é, sobretudo, uma especulação sobre o Ser enquanto espírito e enquanto matéria. Daí a subdivisão desse saber em religião, relações com a natureza e o cosmo. Também especula sobre o princípio das coisas do mundo (metafísica): o que é a menor coisa existente? O que é o tempo? Mas também o que é a História, a Economia, a Poesia, a Literatura? Ou ainda, o que é o Conhecimento (epistemologia)?

A pergunta que não quer calar: existe uma exclusividade matriz nessa especulação? Uma genealogia universal a partir dessa exclusividade matriz?

Na tradição genealógica da Razão ocidental a metafísica da “natureza humana” passa a ter uma meta, um tólos. Esta postura epistemológica aprofunda-se em Kant, em Hegel, tornando-a universal de mão única. Consolida-se em Leibniz, em Bertrand Russel e mesmo em Marx a afirmação da supremacia/superioridade civilizatória do Ocidente. Como apontado, há questionamentos sobre isso em Nietzsche, em Sartre, a partir do referente Orphée Noir, na moderna antropologia da cultura. As possibilidades de uma filosofia em África – para ficarmos até aí restritos – somam-se a estes questionamentos.

Em “Pensar Nagô”³⁰, Muniz Sodré vai discutir em outras bases tais especulações. A partir da tomada de consciência do “*aneu logon*” [os sem voz] até então condição imposta pelo saber ético e cosmológico da linguagem hegemônica, vai propor outras possibilidades simbólicas, outra gnose. Dirige-se, por isto, ao cerne do problema: questionar a atividade filosófica restrita à metafísica, enquanto confinada ao conceito de “humanidade” de origem na cultura ocidental. Na Europa renascentista, onde o conceito foi criado havia, pois, os “plenamente humanos” versus os “*antrophos*” não tão plenos. [Entre nós, recordemos Pero Vaz de Caminha, na *Carta a el Rey D. Manoel sobre o achamento do Brasil*, por mares nunca de antes navegados: “Nessa Vossa terra nova, Não há aqui boi, nem cabra, nem

²⁸ SODRÉ, Muniz. **Mestre Bimba: corpo de mandinga**. MANATI, 2002.

²⁹ SODRÉ, Muniz. **A Verdade Seduzida: por um conceito de cultura no Brasil**. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

³⁰ SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô**. Petrópolis: Vozes, 2017.

ovelha, nem galinha, nem qualquer outra alimália que acostumada esteja ao viver dos homens”].

Trata-se, portanto, de desconstruir o arcabouço conceitual hegemônico em sua própria linguagem, em seu próprio arcabouço epistemológico, para revelar novas perspectivas éticas e ontológicas. Propõe então Sodré, o método “transcultural”, a trabalhar tanto a diferença, quanto a analogia. Fundamentalmente, distinguir o diverso e o diferente naquilo que é comum ao concreto de todo existir humano face ao universal abstrato.

Vai então discutir isso para o caso da formação social brasileira. O “pensar nagô” a partir de uma *arkhé* [tradição] de raiz africana. Insiste estar aí uma filosofia, dada a suposição implícita da universalidade: especular sobre o melhor, sobre o bem, para uma determinada forma de vida – questões, aliás, já colocadas em Sócrates, em Platão como devemos viver? A especulação original e fecunda de Sodré nos remete às ontologias regionais de evidência no pós-colonial, a exemplo da África, da Índia. Na conceituação explicitada por Sodré a alacridade de viver (o *ayó*, como se diz em yorubá) torna-se reconhecidamente outro conceito central nesta epistemologia. No caso, o modo afro de pensar previsto como uma modulação dessa paixão de compreender o mundo e a ética humana – muitas das vezes sem ser e nem querer ser uma filosofia³¹.

Esta perspectiva de análise proporcionada no Brasil pela historicidade peculiar do meio social negro poderia se estender à Literatura, às Artes, à Música, às ciências humanas e sociais, em experiências educacionais baseadas em conhecimentos comunitários na busca de construir um *ethos* para além da vitimização, em contraste aos modelos oficiais impermeáveis à diversidade, e por isso, reducionistas. Neste caso, está em jogo intrinsecamente uma autodeterminação identitária dada a crise irremediável do mito ideológico da democracia racial, até então enraizado na utopia civilizatória transplantada mimeticamente e assegurada pelos meios de comunicação.

Pluralidade de atitudes comunicativas, objeto ou uma relação? Uma relação entre os homens e um apelo à sua liberdade? O que é a Literatura? - Como tão bem

³¹ SODRÉ, M. Op. Cit., p. 25-88.

pergunta Jean-Paul Sartre. O que significa senão sair dos limites do objeto e introduzir o acontecimento em ligações sociais e históricas mais amplas, remetendo à teoria do conhecimento?

O que estamos postulando aqui é uma especulação ontológica sobre a condição afro-negro-descendente. A possibilidade de um lugar singular na cultura brasileira, no caso, através de intelectuais representativos dessa condição sob diversas dimensões: para além das relações raciais, o ser no mundo, antes afro que negro. Trata-se de uma hipótese.

A literatura de Lima Barreto é um caso exemplar. Sua condição étnico-sociológica diante da quase ausência de um público leitor negro, formado a partir dos cânones da cultura europeia, sabendo-se um solitário por conta da rejeição social, vai assumir que justamente a solidão lhe possibilitaria a espiritualização, a denúncia, a memória histórica. Todavia, a reflexão sobre o distanciamento do indivíduo negro brasileiro em relação ao grupo étnico dominante o levou à busca incessante em seus principais romances a fixação de uma identidade no plano dos sentimentos e das emoções. Em sua obra plural convidava o leitor a experimentar outro ângulo de visão da realidade. Revisita criticamente a história na escolha de temas – o “bovarismo” da belle époque tropical, o clientelismo, o arrivismo social sem escrúpulos da república recém inaugurada, o racismo risível.

Por não se sentir preso à fidelidade estética e étnica dominante, desfrutou de maior liberdade de expressão. Viu o que nem as ciências (as sociais sim, mas não só) viram em seu tempo a propósito do racismo e do preconceito. Sua percepção aguda da sordidez possibilitou revelar aspecto fundamental da organização daquela sociedade, espinha dorsal de sua constituição e lógica de reprodução: expunha, numa obra que não fora de pouca monta seu o caráter subalterno no concerto do capitalismo mundial. Simplesmente não se conhece ou se estuda a I República no Brasil sem conhecer minimamente a obra de Lima Barreto – a esta altura com inúmeras edições de seus romances; recentemente se publicou toda a sua crônica em dois volumes (2013), sua prosa seleta (2011), suas impressões de leitura e outros textos críticos (2017).

Quase seu contemporâneo na Escola Politécnica do Largo de São Francisco - onde vira naufragar retumbante o projeto de transformar-se em doutor como

acalentado por seu pai - mas este, na condição de professor catedrático por concurso, o engenheiro negro André Rebouças - as exceções sempre existiram desde a Colônia sob determinadas condições - ofereceria pungente reflexão diante do fracasso que se erguia à sua frente com os rumos tomados pela Abolição da escravatura e Proclamação da república. Nenhum outro intelectual de época chegou a uma compreensão tão radical do fenômeno quanto ele - mesmo considerando seu companheiro de jornadas abolicionistas, o contraditório Joaquim Nabuco.

Rebouças fora Secretário da Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional, fora eleito Secretário da Sociedade Central de Imigração, fundada em 1883, para a qual contribuiu na redação dos estatutos. Já ali registrava a marca de sua ascendência negro-brasileira: a imigração europeia sim, todavia espontânea, e oferecendo ao liberto da escravidão as mesmas oportunidades de acesso à terra e ao trabalho. Para ele, o fundamental seria a reforma social, a farta distribuição em pequenos lotes desencadeadora de verdadeira revolução agrária e agrícola a colocar a jovem república na liderança econômica mundial. Facilidades para a concessão de escrituras da propriedade, dando segurança jurídica e social; enfrentar o latifúndio improdutivo verdadeiras capitâneas hereditárias, especulativo, fonte de poder retrógrado. Já ali imaginava o imposto progressivo sobre a superfície possuída. Não fora um radical contra a grande propriedade, antes a desejava entrelaçada ao todo econômico de forma orgânica, a conviver com a pequena, a média propriedade, assim como com a infra-estrutura dos transportes, armazenamento, comunicações, a mecanização agrícola - conhecera de perto o *homestead*, a lei de terras norte-americana.

Para ele não havia falta de mão de obra no país àquela altura, o que fazia falta era a reforma social, onde, por exemplo, escolas, escolas noturnas, de fins de semana, técnicas, de humanidades; a criação de museus agro-industriais que pudessem elevar o nível do conhecimento e da produtividade do homem nacional. Assim como bancos rurais sem burocracias aristocráticas custosas e altos salários dos diretores, sem as chicanas jurídicas fora do alcance do produtor comum. Este, verdadeiro pária da escravidão às vésperas de se extinguir, aos milhões, mesmo os

que não eram escravos, mas também sem nenhuma cidadania, como alertava Joaquim Nabuco.

Rebouças possuía o halo da ancestralidade em seu sangue, “sou em corpo e alma meio brasileiro e meio africano”, dizia. Sua formação cultural necessariamente à feição do Ocidente (a quase inexorável onto-teo-lógica na linha de Leibniz), todavia, não fora suficiente para apagar-lhe as raízes ancestrais. Rebelde em face à chamada “geração de 1870”, machucado pela mediocridade das perseguições racistas discriminatórias na vida pública e privada, perguntava-se em seus Diários, “por que será que o africano ri, canta e dança sempre?”

Nos Diários é nítida a insurgência aqui e ali de sua alteridade intrínseca, a impregnar-lhe a visão de mundo, sobretudo após 1888, quando se apresenta cada vez mais como um homem negro, como um representante da “raça africana” – no seu dizer em carta a Taunay em janeiro de 1893, já no exílio em Lisboa (de onde partiria para a África derradeira). Seus projetos reformistas, todos fracassados, indicavam um presságio: o fracasso do próprio regime, que emergia com o latifúndio, perpetuando-se impune a estigmatizar uma república egoísta, plutocrática, oligarca, gerada pelo despeito, pelo ódio, pelo prurido de tirania e pelo despotismo, de parasitismo social insaciável – como escrevera em artigo para o jornal *A Cidade do Rio de Janeiro*, de junho/julho de 1888.

Em outro caso exemplar, o geógrafo Milton Santos não fez da questão racial uma bandeira de luta pessoal, ainda que soubesse perfeitamente o peso da inferiorização ideológica a se abater sobre sua gente, por ele mesmo testada já na juventude baiana. Mas tornou-se um arauto dos povos oprimidos, um crítico arguto e severo dos rumos da globalização promovida pela fase atual do capitalismo mundial. Oscilou permanentemente entre as evidências trazidas a lume por sua análise percuciente de um lado, e a busca da utopia de outro. A constatação exposta em sua obra de repercussão internacional prevê, ao fim e ao cabo, estarmos diante de um novo relato, pela primeira vez possível na história da humanidade – dada a realidade empírica objetivada na unicidade das técnicas e na enorme mistura dos povos, “raças”, culturas, gostos, disseminados por todos os continentes em espaços cada vez menores. Mas prevê também a analogia

transcultural em detrimento ao racionalismo europeu de mão única que até então patenteou o racionalismo tecnocrático dominante.

Para Santos, é necessário um novo espectro epistemológico que (re) coloque o homem no centro das preocupações, a assegurar o império da compaixão nas relações interpessoais, impondo uma nova ética, uma nova economia, um novo espaço geográfico – lastreados nos valores fundamentais, como a liberdade, a dignidade, a felicidade. Com a palavra, os “vindo de baixo” caracterizados pela prontidão dos sentidos, onde a busca de bens materiais finitos vem ao lado da procura de bens infinitos, tais como a solidariedade e a liberdade – que quanto mais se distribuem, mais aumentam.³²

Não nos cabe esboçar aqui uma biografia de Deoscóredes Maximiliano dos Santos, o Mestre Didi (1917-2013), “o grande Alapini”, como a ele se referiu o Festival Anual de Badagri, Nigéria, que já homenageou Toussaint-Louverture e Marcus Garvey, e que lhe rendeu homenagem em 2017. Todavia, sua trajetória de vida, por si só, torna-se exemplo pedagógico a revelar perspectiva ética e ontológica em contraste aos contornos culturais dominantes limitados a um único eixo tido por “plenamente humano”, em face ao “antrophos” não tão pleno - e desta forma, como veremos a seguir, estreitando as relações possíveis dos temas aqui debatidos.

Entre 1978 e 1986 Mestre Didi torna-se um dos principais coordenadores de experiência educacional radicalmente inovadora em termos de uma pedagogia escolar no Brasil, face à linguagem predominante nestes termos entre nós. Experiência séria, complexa, rica em apontar direções a este enigma em que se transformou a Educação no Brasil, ainda hoje atestada num dos maiores índices de evasão escolar no ensino médio em termos de América Latina.

As crianças e adolescentes da comunidade-terreiro do Ilê Axé Opô Afonjá, em reuniões preliminares à criação do projeto educacional Mini-Comunidade Obá Biyi, comentavam em enquete sobre as razões de seu desinteresse pela escola pública tradicional: “não querem a gente lá”. O Grupo de Trabalho Educacional, então criado a partir da SECNEB (Sociedade Estudos da Cultura Negra no Brasil)

³² SANTOS, Milton. **A urbanização brasileira**. 4ª Ed. São Paulo: Hucitec, 1998. p. 209.

para efetivar o projeto escolar sonhado e a ser realizado em espaço cedido pelo próprio Axé Opô Afonjá, reunia líderes e integrantes de terreiros, antropólogos e pedagogos objetivando examinar em profundidade a defasagem entre o universo cultural das comunidades e o ensino oficial. O convênio então firmado envolveu, além do próprio Axé Opô Afonjá, a SECNEB, a prefeitura de Salvador e, mais adiante, o próprio MEC, quando dirigido por Eduardo Portela; somou-se também organização não-governamental holandesa financiadora de parte dos trabalhos. Tratou-se então de enfrentar as retóricas pedagógicas que vêem o outro a partir da identidade europeia, renegando aportes civilizacionais milenares, a exemplo do afro-descendente. Discute-se a partir daí propostas educacionais que privilegiam a diversidade cultural do país, avaliando-se criticamente currículos monoculturais. Analisa-se em profundidade o fracasso, as consequências perversas daquelas políticas educacionais, demonstradas nos índices de evasão escolar, nos maus resultados de desempenho.

Buscar-se-á, então, estruturar uma pedagogia condizente com os valores educacionais civilizatórios herdados da cultura afro-brasileira, provenientes de culturas milenares. Evitou-se ao máximo a sala de aula tradicional fechada, estática – antes, tratava-se de aprender habilidades sobre o clima e a botânica, a biologia vegetal, a química, os cuidados com os animais domésticos, seus ciclos reprodutivos, suas doenças. Reconhecer desde cedo grande variedade de plantas, peixes, insetos, em que época do ano os alimentos são mais abundantes. De forma ativa escutar, falar, assimilar, desempenhar coletivamente os ativos do conhecimento em conteúdo. Contos, mitos, canções, charadas, provérbios, para estar imerso nos sons, nos cheiros das histórias encenadas – que traziam consigo elementos de cosmovisões e práticas de propostas transformadoras. Das narrativas ancestrais buscar-se-á sentir, perceber, valorizar e incorporar, a função de uma linguagem pedagógica. Dançar para manter a alacridade, a dignidade e a identidade ancestral que se transforma.

Tratou-se ali de opor criticamente os valores emanados de um sistema de ensino voltado para a reprodução e o desenvolvimento de vínculos neo-coloniais com características absolutamente eurocêntricas, típicos dos países ex-colonizados; no caso do Brasil incorporando as ideologias racistas inerentes à

política de embranquecimento -como no dizer de Marco Aurélio Luz³³, componente do Grupo de Trabalho de Ensino (GTE), idealizador da proposta filosófico-política-pedagógica do projeto Obá Biyi. Citando Timothy A. Awaonyi, nigeriano, Luz enfatiza com ele algo à semelhança do ocorrido no Brasil, quando lá como cá o indivíduo é levado a acreditar que o ser educado é ser europeizado, onde os vínculos com a cultura e as tradições ancestrais passam a ser considerados “primitivos”.³⁴

Se vai então opor tais métodos à episteme e à gnose oriunda nas tradições educacionais de base nas culturas africanas milenares, onde o acesso ao saber e ao saber fazer está constituído das regras de formação do caráter, identificado no respeito às regras de conduta e comportamento, à continuidade e expansão da vida através do culto às forças cósmicas que regem o ciclo da vida. O processo educacional se confunde então, no âmbito da comunidade, com a experiência vivida, dada a dinâmica estreita entre o vivido e concebido. Dos cuidados com a criança participa toda a comunidade; o conhecimento é utilitário, onde o técnico e o estético são praticamente inseparáveis na relação pedagógica; esta, se estabelece com o conhecimento individualizado da criança, revelado pela origem da família, de seus ancestrais, de seus pais, de seu eleda (orixás patronos de sua vida), mesmo de seu odu, os caminhos de seu destino. A criança não será infantilizada, antes apercebida como alguém que se desenvolve para ser gente adulta, socializada de acordo com os valores do grupo. Os saberes serão transmitidos através de um inesgotável repertório de linguagem.

À criança é solicitado participar na medida de suas possibilidades nos trabalhos comunitários, onde se aprende o saber fazer. Os jovens apreendem que os mais velhos detêm o poder de ordenar porque aprenderam a obedecer e assim adquiriram saber e experiência acumulada através da convivência com seus mestres. Associa-se a este processo a aquisição do axé iniciático; o conhecimento dos instrumentos e substâncias litúrgicas a envolver o awo, o mistério, que seduz e incita à interação – o que se dá num processo de interação em temporalidade

³³ LUZ, Marco Aurélio. *Agadá. Dinâmica da Civilização Africano-Brasileira*. Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBA/ SECNEB, 1995. p. 665.

³⁴ LUZ, M. A. Op. Cit., p. 665-667.

própria do fluxo da experiência vivida, compartilhada na dinâmica de transmissão do axé.³⁵

De planejamento semestral, adaptando autos coreográficos criados por Mestre Didi (a exemplo das peças “A chuva dos poderes”, “A Vendedora de Açaçá”, “O Presente de Xangô à Boa Menina, Odé e os Orixá do Mato, Ajaká, a iniciação para a liberdade”) em torno dos quais se desdobravam o conteúdo e as formas das demais disciplinas, como a matemática, o português, a geografia, as ciências, etc colocava-se em jogo o universo simbólico e lúdico, de onde emergia características estéticas, aspectos psicológicos de aceitação-rejeição, auto-estima, alteridade todos alinhados a formas de transição do saber para além da escrita. Os valores da comunidade recriados como uma nova linguagem pedagógica. Os alunos do desenvolvimento integrado, a partir de seis a sete anos, se matriculavam em um turno na escola da rede oficial municipal. A visita a teatros, museus, etc, abria novas perspectivas e ampliaria o relacionamento da experiência com a sociedade.

Considerações finais

Partimos de uma problematização: a reflexão filosófica como realizada na África contemporânea, referendada por sua vez na teoria do conhecimento baseada na alteridade em meio ao dilema da superação deste pensar enquanto etnofilosofia, à busca do filosofar contemporâneo *stricto sensu*. Buscamos, por sua vez, não tornar estanques sem vasos comunicantes aquela reflexão e esta que ocorre na cultura brasileira, a propósito “dos povos sem voz”, em instigante modulação filosófica lastreada numa *arkhe*, tradição, de base africana. Em ambos os casos trata-se de desconstruir o referencial dogmático tido por superior ou único, a lhes negar ou diminuir a legitimidade ao mesmo tempo ética e epistêmica, filosófica e gnoseológica. Por diferenciação e analogia, por alteridade e transculturalismo busca-se revelar modulações de configurações humanas até então imprevisas pelo vocabulário da supremacia. Por sua vez, já a trajetória de intelectuais negros enquanto tais, nos mais diversos campos de atuação do saber estão a indicar uma especificidade ontológica propiciada pela historicidade

³⁵ LUZ, M. A. Op. Cit., p. 660-664.

singular do meio afro brasileiro, como lugar de observação (e realização) na cena cultural do país.

Referências bibliográficas:

APPIAH, Anthony Kwame. **Na Casa de Meu Pai. A África na filosofia da cultura.** Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

EBOUSSI-BOULAGA, Fabien. **Le Bantou problématique.** Paris: Présence Africaine n. 66, 1968.

__. **La crise du Muntu: authenticité africaine et philosophie.** Paris: Présence Africaine, 1977.

__. **La philosophie du Muntu.** Paris: Karthala, 2009.

ELUNGU, Alphonse Elungu Pene. **Tradição Africana e Racionalidade Moderna.** Luanda/Lisboa: Edições Mulemba/Pedago, 2014.

FOURSHEY, Catherine Cymone; GONZALES; Rhonda, SAID, Christine. **África Bantu. De 3500 a.C. até o presente.** Petrópolis: Vozes, 2019.

HOUNTONDJI, Paulin. **Sur la philosophie africaine.** Paris: Maspéro, 1977.

__(org.). **O Antigo e o Moderno. A produção do saber na África Contemporânea.** Lisboa: Pedago, 2013.

KAGAME, Alexis. **La philosophie bantu-rwandaise de l'être.** Bruxelas: Académie Royale des Sciences Coloniales, 1956.

KAGAME, Alexis. La Philosophie bantu comparée. **Archives de sciences sociales des religions**, n°43/2, p. 266-267, 1977.

LALÈYÊ, Issiaka-Prospér. **20 questions sur la philosophie africaine.** Paris: L'Harmattan, 2003.

LUZ, Marco Aurélio. Agadá. **Dinâmica da Civilização Africano-Brasileira.** Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBA/ SECNEB, 1995.

LUZ, Narcimária Correia do Patrocínio. **Abebe. A criação de novos valores na educação.** Salvador: Secneb, 2000.

MESTRE DIDI (Deoscóredes Maximiliano dos Santos). **História de um terreiro nagô. Crônica histórica.** São Paulo: Carthago e Forte, 1994.

MESTRE DIDI (Deoscóredes Maximiliano dos Santos); LUZ, Marco Aurélio. **O rei nasce aqui. Obá Biyi. A educação pluricultural africano brasileira.** Salvador: Fala Nagô, 2007.

MUDIMBE, Valentin-Yves. **A Invenção da África. Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento.** Petrópolis: Vozes, 2019.

N'DAW, Alassane. Peut-on parler d'une pensée africaine. **Présence Africaine** Nouvelle série, No. 58 (2e TRIMESTRE 1966), p. 32-46, 1966.

REBOUÇAS, André. **Agricultura Nacional, Estudos econômicos – Propaganda Abolicionista, setembro de 1874 a setembro de 1883.** Recife: Fundaj/Massangana, 1988.

____. **Diários e notas autobiográficas.** Rio de Janeiro: José Olympio, 1938.

SANTOS, Juana E. dos. **Os nagô e a morte.** 6ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1993.

SANTOS, Milton. **A urbanização brasileira.** 4ª Ed. São Paulo: Hucitec, 1998.

____. **Por uma nova globalização.** 18ª Ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2009.

SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô.** Petrópolis: Vozes, 2017.

TEMPELS, R. P. Placide. **Filosofia Bantu.** Tradução de Amélia A. Mingas e Zavoni Ntondo. Luanda (Angola): Edições de Angola, Faculdade de Letras da UAN, 2016.

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA:
R. Uberaba, 60/201, Grajaú, RJ (RJ) – CEP 20.561-240

Recebido: 25/10/2019
Aprovado: 22/11/2019