

Ensino *de* Filosofia

Maurício de Novais Reis



Do *universo* Eurocêntrico
ao *pluriverso* Epistêmico

Ensino de Filosofia: do universo eurocêntrico ao pluriverso epistêmico nos apresenta um belo passeio pela seara da disciplina desde a sua gênese até os dias atuais. É como se em uma estrada imaginária, o autor, majestosamente, nos pegasse pelas mãos e conduzisse prazerosamente pelos caminhos da Filosofia nos explicando nos pormenores as permanências e as mudanças que atravessam a história da disciplina. E neste passeio, à medida que nos conduz, Maurício de Novais Reis estabelece profícuos diálogos com as referências basilares do estudo. Não tenho dúvida possa vir a se constituir em uma importante referência para os estudos da Filosofia, ainda mais aqueles no âmbito das relações étnico-raciais, um campo de produção de conhecimento que tem nos solicitado a urgência de produções didático-metodológicas e ações políticas, sobretudo, em um cenário e contexto histórico como o que atravessamos, marcado pelo avanço assustador de toda forma de retrocesso, de censura, de patrulhamento ideológico, de picaretagem e canalhices de toda ordem, de repressão e embotamento dos direitos humanos, do crescimento aviltante das práticas feminicidas e de extermínio da população negra, seja na “perifa” – como sempre nos lembra Jéssica Pereira –, seja nos centros urbanos ou nas zonas intestinas deste país. Não tenho dúvida de que a educação básica precisa desses escritos.

Francisco Antonio Nunes Neto
Doutor em Cultura e Sociedade



Ensino de Filosofia



SÉRIE NOVOS ESTUDOS AFRICANOS

Diretores da série:

Prof. Dr. Bas' Iele Malomalo (UNILAB)
Prof. Dr. Mbuyi Kabunda Badi (FCA/UAM - Espanha)

Comitê Editorial Científico:

Prof. Dr. Acácio Almeida Santos (UFABC)
Prof. Dr. Alfa Oumar Diallo (UFGD)
Prof. Dr. Aghi Bahi (UFHB-Costa de Marfim)
Prof. Dr. Dagoberto José Fonseca (UNESP)
Profa. Dra. Denise Dias Barros (USP)
Profa. Dra. Fábila Barbosa Ribeiro (UNILAB)
Prof. Dr. Manual Jauará (UNIFal-MG)
Prof. Dr. Franck Ribard (UFC)
Prof. Dr. Germain Ngoie Tshibambe (UNILU-RDCongo)
Prof. Dr. Henrique Cunha Junior (UFC)
Prof. Dr. Hippolyte Brice Sogbossi (UFS)
Profa. Dra. Lorena Souza (UFMT)
Prof. Dr. Kalwangy Kya Kapintango-a Samba (UNEMAT-Brasil)
Profa. Dra. Maffia Marta Mercedes (UNLP-Argentina)
Prof. Dr. Maguemati Wagbou (UNC-Colombia)
Prof. Dr. Pedro Acosta-Leyva (UNILAB)
Prof. Dr. Salloma Jovino Salomão (FSA)
Prof. Dr. Sérgio Luís Souza (UNIR)

Ensino de Filosofia

Do universo eurocêntrico ao pluriverso epistêmico

Maurício de Novais Reis



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Getúlio Alves Chaves

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Série Estudos Africanos – 11

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

REIS, Maurício de Novais

Ensino de filosofia: do universo eurocêntrico ao pluriverso epistêmico [recurso eletrônico] / Maurício de Novais Reis --
Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.

211 p.

ISBN - 978-85-5696-777-0

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Ensino; 2. Filosofia; 3. Introdução; 4. Filosofia africana; 5. Brasil; I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Para o meu filho Mário, que gosta de mar e de rio, e alaga minha vida de alegria.

Agradecimentos

Agradecer é, por natureza, uma tarefa ingrata. Imenso é o risco de esquecer alguém que muito contribuiu para o resultado final de uma tarefa, porque é no percurso que o produto é forjado. Não haveria chegada se não houvesse a insistência em caminhar, isto é, não haveria produto sem processo. E não haveria insistência em caminhar se não houvesse incentivo de várias pessoas. Por isso agradecer adquire um caráter dos mais difíceis, pois sabemos que muitas foram as contribuições durante o percurso. Na trajetória, encontrei muitos rostos amigos dispostos a um conselho e a um sorriso afável. A todos estes, sou imensamente grato.

Alguns desses rostos, porém, ficaram mais nítidos na parede da memória, como quadros decorativos e, portanto, serão mencionados nominalmente. Os demais, que não serão nomeados, sintam-se também abraçados pela minha gratidão.

Agradeço o meu filho Mário, por alagar a minha vida de alegria. Nunca mais eu fui o mesmo desde o dia em que você me fez ser pai. A paternidade certamente tem sido a experiência mais marcante da minha vida, a qual carregarei eternamente na memória poética.

Agradeço a minha esposa Eliana, por suportar os meus chilikues quase diários durante todos esses anos. Considerando a minha personalidade autística, não deve ter sido fácil conviver comigo cotidianamente. Por isso este agradecimento nominal.

A meus pais, Osmar e Maria, que me acolheram com amor, os meus sinceros agradecimentos.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Ensino e Relações Étnico-Raciais da Universidade Federal do Sul da Bahia – PPGER/UFSB, Dra. Maria Aparecida de Oliveira Lopes e Dr. Gilson Bran-

dão de Oliveira Júnior, pelo empenho em ler os meus escritos no decurso deste mestrado. Ambos participaram desse percurso traçado, no qual considero ter evoluído como pesquisador e, principalmente, como pessoa. Muito obrigado pela paciência e orientação de vocês!

Gratidão imensa ao Prof. Dr. Francisco Antonio Nunes Neto pela leitura atenta a este manuscrito, assim como pelas sugestões e pelas palavras de incentivo.

Meus agradecimentos a Ergimino Pedro Mucale, filósofo moçambicano, pela boa disposição demonstrada desde o início quando convidado para escrever o prefácio desta obra.

Aos colegas, por terem me proporcionado conversas extremamente edificantes, nos momentos informais, e discussões importantíssimas (às vezes acaloradas) nas atividades de aula. Jamais me esquecerei do companheirismo construído neste período.

Pela belíssima capa criada especialmente para este livro, cuja percepção artística captou perfeitamente o conceito por detrás das ideias expostas, empregando cores e detalhes que são, de fato, excepcionais – cabeça (razão) coberta pelo turbante da sensibilidade étnica (mapa do Brasil) e o brinco que representa a circularidade dos saberes africanos –, por todos esses símbolos, agradeço-o profundamente, Getúlio Chaves.

Por se tratar de um mestrado em Ensino e Relações Étnico-Raciais, gostaria de lembrar a minha primeira professora. Tive o privilégio de ser alfabetizado, ainda aos cinco anos de idade, por uma mulher negra, a qual todos nós do jardim de infância chamávamos carinhosamente de tia Tutu. Jamais esquecemos das lições de uma grande professora.

Renato Nogueira e Luís Thiago Freire Dantas também foram muito importantes nesta jornada. Afinal, foi através dos seus livros *O ensino de filosofia e a lei 10.639* e *Descolonização Curricular: a Filosofia Africana no Ensino Médio*, respectivamente, que tomei conhecimento da filosofia africana. Até então eu não passava de um filósofo totalmente ocidental(izado), cujo mundo limitava-se a autores de origem europeia. O encantamento de suas palavras, Renato e Luís Thiago, produziram um mundo novo no meu horizonte de compreensão da vida. Por isso, sou imensamente grato.

Ao Luís Thiago sou grato duplamente. Além de ter descortinado a Filosofia Africana diante dos meus olhos (do intelecto), participou da minha banca de defesa de mestrado, avaliando este livro.

Aos meus alunos (não gosto desta palavra) desses treze anos de exercício do magistério, agradeço cada questionamento, cada provocação filosófica que fizeram sem o saber. Foram suas perguntas que me deram a inquietação necessária para continuar buscando o conhecimento. Se hoje ainda não atingi a plenitude do saber, reconheço que estou melhor que antes. Também tenho consciência de que a plenitude não pode ser alcançada, mas isso não impede de continuar buscando. Não sou *sophos*, mas apenas *philosophos*, porque busco a sabedoria, sabendo que esta ainda me falta. Saber que nada sabe continua sendo o primeiro passo para buscar o saber.

E, por último, gostaria de agradecer a todos aqueles dos quais não sei sequer o nome, mas que, em algum momento dessa caminhada, me trouxeram uma palavra de incentivo na rua, na chuva, na fazenda, numa casinha de sapê, no ônibus, nos livros, no trabalho, etc. A vida sem esses contatos seria desprovida de sentido.

Sumário

Prefácio à brasileira.....	15
Por uma filosofia pluriversal problematizadora da ciência moderna universal Gilson Brandão de Oliveira Junior	
Prefácio à africana.....	20
A Pluriversalidade na Busca do Estatuto da Filosofia Africana Ergimino Pedro Mucale	
Ideias preliminares.....	23
1.....	28
A gênese da filosofia	
A gênese da filosofia: o que dizem os livros didáticos?.....	31
A Hipótese da Pluriversalidade.....	45
2.....	64
A invenção de África	
O racismo na filosofia ocidental.....	73
3.....	98
A filosofia africana contemporânea	
O pensamento africano pós-independência.....	98
Etnofilosofia.....	99
Filosofia Política Africana.....	101
Filosofia Profissional.....	127
Filosofia Literária/Artística.....	128
Filosofia Hermenêutica.....	128
Ubuntuísmo.....	129
Afrocentricidade.....	132
Estudos de Gênero em África.....	148

4.....	159
Filosofia e seu ensino no Brasil	
A Chegada da Filosofia	160
As Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino de Filosofia	166
A implementação da Lei 10.639	170
Proposta Curricular de Filosofia Pluriversal	177
Planejamento das atividades	181
Sugestões de Planos.....	191
Para não concluir.....	196
Referências	198

Prefácio à brasileira

Por uma filosofia pluriversal problematizadora da ciência moderna universal

*Gilson Brandão de Oliveira Junior*¹

Praticamente todas as *culturas* perpetram algo que pode equiparar-se àquilo que, na *ocidental*, deram o nome de *filosofia*. Nesta cultura, no entanto, a filosofia precede a *ciência*, a qual cumpre o papel transcendental da explicação da vida, da (re)produção, da linguagem e de todas as demais dimensões daquilo que nominou-se como *humanidade*. Esta noção abstrata é uma invenção do período da Ilustração, momento histórico em que os europeus passariam a conceituar uma visão planetária daquilo que, pouco a pouco, se configuraria como *universo*, o qual foi moldado a partir de experiências particulares, fundamentado nas mudanças de mentalidade geradas desde o princípio da *modernidade*.

Pensemos a alteração de mentalidade geradora da modernidade a partir de três eventos: a reforma protestante, a experiência ultramarina e a secularização da política. Cada um deles pode ser associado a elementos dessa mentalidade, respectivamente, a centralidade da escrita, a invenção/explicação do ‘outro’ e o individualismo racionalista. Levado a cabo por Lutero, o primeiro dos eventos foi responsável pelo rompimento do monopólio do latim que sustentava o poderio eclesiástico; ao traduzir a bíblia e difundi-la por meio da imprensa de Gutenberg, a reforma fomentou a escrita e a leitura do texto sagrado nas línguas vernáculas, gerando

¹ Professor do Programa de Pós-Graduação em Ensino e Relações Étnico-Raciais da Universidade Federal do Sul da Bahia (PPGER/UFSB).

sensação de aproximação entre homem e Deus. No fim desse mesmo século a Europa encontrou um mundo totalmente desconhecido e o bati-
zou de América². Questionamentos diversos resultaram daquela
experiência, como se os sujeitos ali encontrados teriam ou não alma, e se
o europeu teria o direito de intervir/interagir com a nova realidade: o
outro passaria a ser explicado a partir da Europa. No século seguinte a
organização do reino da terra passaria a sobrepor-se ao modelo do reino
dos céus diante dos escritos de Maquiavel e a noção de Estado, racionalí-
zando-o.

Séculos mais tarde a paulatina concepção de *humanidade* incorpo-
raria tais elementos, tornando-se objeto das ciências, tributária dos
valores ocidentais e da colonização.

Tais referenciais estão impregnados na origem de todas as ciências
oitocentistas, fazendo-se reminiscências epistêmicas eurocêntricas cons-
titutivas das ciências humanas. Como a filosofia precede a ciência, é
importante relembrar da famosa negação da África e dos africanos por G.
Friedrich Hegel, na sua *História da filosofia universal*³. Assim, basilar e
influyente para todas as ciências humanas originadas no século XIX, esse
pensamento atendia às demandas de ordem teórica e prática daquela
conjuntura, e estava comprometido com a manutenção e a legitimação
da situação/condição colonial.

Consequentemente, os diversos ramos que se afirmavam ciência
passaram a constituir-se, legitimando a passagem da colonização para o
colonialismo oitocentista: as ciências econômicas regularizavam as rela-
ções assimétricas entre as metrópoles industrializadas e as colônias
fornecedoras de matéria-prima; as ciências da linguagem fomentavam a

² Embora o primeiro grupo de europeus a chegar a este lado do Atlântico tenha sido liderado por Cristóvão Colombo, foi o comandante Américo Vespúcio quem constatou tratar-se de um novo continente, que foi batizado em sua homenagem. Há hoje correntes de pensamento descolonizadoras que buscam alterar as referências europeias e por isso utilizam o termo “Abya Yala” para substituir América. Trata-se de um vocábulo do povo Kuna, do norte da Colômbia, que significa terra “madura; viva ou em florescimento”.

³ Obra póstuma onde o autor compilaria as contribuições de cada um dos continentes para escrever uma filosofia universal. Argumentou começar pela África, pois, segundo ele, após isso poderia simplesmente ignorá-la, uma vez que os africanos viveriam ‘na barbárie e na selvageria, sem fornecer nenhum elemento à civilização’, antagonizan-
do-os às representações europeias e negando-lhes o *status* de humanos.

centralidade da escrita alfabética e detratavam as línguas africanas, as subdimensionando como ‘dialetos’; a ciência da história autenticava os nacionalismos e negava a historicidade da África, senão a partir da presença dos colonizadores, taxando as colônias como apêndices metropolitanos; as sociedades de geografia exportavam para a África as noções de fronteira e território, fundamento do colonialismo no continente; já a antropologia tomava para si a tarefa de classificar, tipificar e explicar o ‘outro’. Assim, a mesma filosofia que negava o status de humanidade aos africanos, respaldava epistemologicamente a ciência moderna eurocêntrica que se constituía no século XIX.

Nesse mesmo século, utilizando esses mesmos referenciais eurocêntricos, a elite europeia que declarou a independência do Brasil buscava construir o Estado e a nação. O interesse em África, porém, partia da presença do negro como um problema para afirmar a viabilidade do país e a constituição do seu povo. Não por acaso os primeiros estudos sobre os africanos no Brasil e as relações raciais dela derivadas esteve a cargo das ciências médicas, da antropologia criminal, da eugenia e da higiene social. Mestiçagem era fenômeno evitado, e o branqueamento populacional, política de Estado. A supressão da escravidão e a proclamação da república agravaram esse processo, já que desde o período pós-abolição não houve quaisquer políticas voltadas para essa população; a imigração europeia e as reformas urbanísticas do início do século XX agravaram a marginalização das populações negras descendentes de africanos no Brasil.

Na década de 1930, diante da necessidade de reincorporá-los como operários nas indústrias que surgiam desde o início do século, emergiu uma nova versão do discurso nacional: o problema da inserção do negro resolveu-se com o elogio à mestiçagem e a negação do racismo (democracia racial), mantendo seu elo europeu (lusotropicalismo). Tais ideários passaram a ser difundidos nos meios acadêmicos e pela cultura de massa, estando presentes desde então, tendo perpassado o processo de institucionalização dos estudos africanos no Brasil. Estes ocorreram em

meados do século XX, estimulados pela crise dos paradigmas racialistas gerada no pós-guerra, pelo espírito terceiro-mundista da Conferência de Bandung e pelas emancipações das nações ágio-africanas. Surgia então uma história da África desentranhada do colonialismo eurocêntrico. No Brasil, a emergência dessa área de investigações deu-se pareada aos estudos sobre o legado da escravidão, das questões étnico-raciais e, aos poucos, se chocaria com os fundamentos da própria ciência moderna. Nascia ali o protótipo do pós-moderno, do pós-colonial, compreendendo tal prefixo na “esfera do além”, como nos ensinou Homi Bhabha. Somase a esse processo o surgimento, nas diversas parcelas da América, dos movimentos sociais e das demandas por políticas de equi(re)paração e ação afirmativa.

No Brasil, a longa ditadura compreendida entre as décadas de 1960 e 1980 tentou abafar os movimentos sociais por igualdade racial, sem sucesso efetivo. Isso porque sua voz ecoou durante a Constituinte de 1988 e o processo de redemocratização do país. Conscientes do papel que a instrução formal tem nas sociedades modernas, a maior parte das demandas desses movimentos esteve sempre ligada às diretrizes educacionais. Embora tenham galgado avanços expressivos com as alterações legislativas de 1996, foi somente no início do século XXI, com a lei 10.639/03, que essa demanda virou direito.

Contudo, o texto da lei enfatiza as áreas da história, da literatura e das artes, ignorando a filosofia e outras ciências do homem. Em face de tudo aquilo o que foi genericamente exposto até aqui, um bom questionamento seria entender o porquê disso.

A resposta a esse questionamento pode ser encaminhada a partir do trabalho de Maurício Novais e de outros estudiosos que, mais de uma década após a promulgação da lei, perceberam que o problema é bem mais profundo: a inclusão de disciplinas ligadas aos estudos africanos e afro-brasileiros na estrutura curricular é inócua quando desacompanhada de uma reflexão crítica sobre os seus fundamentos epistemológicos.

Trata-se de um pensamento crítico praticado mundo afora por diversos intelectuais, de África e alhures. Entretanto, a perspectiva brasileira provê uma faceta invariavelmente singular e irremediavelmente política para a pesquisa: o legado dos processos de escravização, os questionamentos identitários e étnico-raciais, a complexa e ambivalente construção do imaginário sobre África em nosso país etc., proporcionam um olhar para o continente que não é europeu e nem africano, e está implicado diretamente com as articulações colonialistas que também o constitui.

Finalmente gostaria de falar sobre a importância de essa pesquisa ter surgido na primeira turma do Programa de Pós-Graduação em Ensino e Relações Étnico-Raciais: trata-se de uma investigação que parte de um programa de mestrado profissional que busca fomentar outras epistemologias, e que está situado na periferia do estado da federação com a maior proporção populacional de origem negra africana. Em termos simbólicos isso não é pouca coisa e, em termos práticos, Maurício Novais cumpriu com extremo êxito a tarefa a que se propôs.

Boa leitura!

Guaratiba, Prado-BA. Maio de 2020.

Prefácio à africana

A Pluriversalidade na Busca do Estatuto da Filosofia Africana

*Ergimino Pedro Mucale*¹

A questão que permeia este livro é atinente ao lugar da Filosofia Africana no ensino da Filosofia no Brasil e diz respeito ao estatuto da Filosofia Africana na Filosofia. Trata-se de uma indagação fundamental enquanto convite para a Filosofia fazer introspecção para inquerir-se a si mesma, reexaminar a sua própria historiografia e redefinir o seu devir numa contemporaneidade plural, condição de possibilidade para a sua sobrevivência.

A história da filosofia europeia, que se tem imposto como um empreendimento universal, confunde-se com uma luta darwiniana e maquiavélica de busca de protagonismo; a da Filosofia Africana, contrariamente, assemelha-se ao mito de Osíris, esta divindade ou figura mitológica egípcia protótipo do renascimento. Esta última é a filosofia pioneira, quer no sentido mais genérico – filosofia enquanto empreendimento humano – quer no sentido estrito – filosofia enquanto conhecimento sistemático; se, por um lado, a África é o berço da humanidade, é natural que tenha sido lá onde os seres humanos começaram a filosofar e, por outro lado, cronologicamente os filósofos egípcios e etíopes antigos são bem mais antigos que os filósofos gregos antigos. A Filosofia Europeia, no sentido genérico, pode ter sido fruto da admiração

¹ Filósofo moçambicano. Docente, investigador e Diretor-adjunto para Graduação da Faculdade de Filosofia da Universidade Eduardo Mondlane, em Moçambique. Autor do livro *Afrocentricidade: complexidade e liberdade*.

e do espanto, de uma geração espontânea, mas no seu sentido estrito emerge das entranhas da Filosofia Africana, desenvolve-se como assassina desta e, a partir da Modernidade, marcada pela expansão mercantil e pelo «Iluminismo», ela torna-se uma ideologia ao serviço do Imperialismo. O mito do «milagre grego», que defende a tese monogenética da Filosofia e nega a genialidade a qualquer outro povo que não o helénico, e o mito do negro naturalmente inferior, que recusa a racionalidade ao negro, são dos exemplos mais conhecidos da ideologização da Filosofia (europeia), da sua transformação num perspicaz instrumento de poder e dominação. Como instrumento de resistência, revolta e reinvenção, a Filosofia Africana contrapõe-se ao imperialismo e totalitarismo *euro-norte-americano* até ao triunfo dos africanos sobre o colonialismo e a reconquista das independências, evento que marca o primórdio de uma nova fase da inscrição africana na história da racionalidade.

O renascimento filosófico africano, ainda que real e promissor, não tem sido uma empreitada fácil nem mesmo no próprio continente africano, onde, além de outros fatores, o eurocentrismo continua a impor-se como paradigma hegemónico. Quando Maurício de Novais Reis afirma que se a Filosofia Africana é subalternizada ou mesmo excluída do Ensino de Filosofia no Brasil é devido à orientação etnocêntrica e eurocêntrica dos *curricula* brasileiros e defende a necessidade de se desconstruir e ultrapassar o paradigma eurocêntrico, simplista e imperialista, e adotar-se a pluriversalidade como paradigma, aponta um problema e um caminho comuns à diáspora africana e ao continente africano. A Filosofia, em geral, e a Filosofia Africana, em particular, desenvolver-se-á genuinamente enquanto ultrapassar o eurocentrismo. A minha ideia de uma afrocentricidade complexa, de Severino Elias Ngoenha de paradigma libertário e de intercultura, de José Castiano de referencial de intersubjectivação e de Filomeno Lopes de filodramática, só para dar exemplos advindos da África de expressão oficial portuguesa, são esforços de denúncia e de indicação de vias alternativas para que a Filosofia Africana reflorêsca e enriqueça a história geral da Filosofia. O seguimento da tese

ramoseana sobre a pluriversalidade da filosofia vai na mesma direcção. Ele defende a origem pluriversal da Filosofia, perpassa, na linha de Maurice Makumba, a história da invenção europeia e africana de África; sintetiza as correntes da filosofia africana contemporânea na prossecução de Henry Odera Oruka (acrescentando o ubuntuísmo, a afrocentricidade e a filosofia «feminina»), e faz uma resenha histórica do ensino de filosofia no Brasil tendo como fito a pluriversalidade do currículo da Filosofia.

O paradigma da pluriversalidade, incompatível com a colonização epistemológica e o epistemicídio, é uma condição fundamental para a anulação das relações de poder «interepistémicas» e para o estabelecimento de um verdadeiro diálogo e enriquecimento mútuo das diversas filosofias particulares que formam a Filosofia geral. Isso implica a libertação da Filosofia, a abertura, a reconciliação, o encontro, o acolhimento e o respeito à alteridade. O lugar da Filosofia Africana na Filosofia contemporânea não é, então, menosprezível; é, pelo contrário, fundamental. Buscando o seu estatuto na Filosofia, a Filosofia Africana acabou encontrando o próprio estatuto da Filosofia; querendo salvar-se, apontou alternativas para a salvação da Filosofia: a Filosofia contemporânea ou será pluriversal ou não será mais digna de chamar-se Filosofia.

Maputo, 15 de Outubro de 2019.

Ideias preliminares

A publicação de uma obra filosófica representa um processo de ruptura com determinada ordem estabelecida, ainda que adote aspectos de continuidade em relação a outros ideários políticos, epistemológicos e metodológicos. Responsabilizar-se pelas próprias ideias costuma ser uma tarefa laboriosa de construção e desconstrução destas diante de um universo convencionado, definido e arquitetado, porque consiste em “avançar o sinal” frente àquilo que se julga sancionado social e culturalmente.

No campo acadêmico não é diferente. Filosofar significa pensar por si mesmo os problemas que inquietam os homens desde tempos imemoriais, buscando, para si e para outros, as respostas que faltam, independentemente de quantos, antes, as tenham buscado. Assim, a busca filosófica não implica uma espécie de contrato de garantia, mas de risco; tampouco, na certeza de que o céu estará sempre estrelado à noite e ensolarado durante o dia, mas na dúvida constante diante dos indícios percebidos pelo pensamento.

É preciso, portanto, ir além do ponto onde todos já foram. Orientadores/mestres, embora indiquem determinados caminhos e alertem acerca de irregularidades no terreno, não podem carregar o filósofo-aprendiz nos braços durante o percurso. O filósofo terá de enfrentar sozinho as intempéries de sua jornada em busca da sabedoria, enquanto o orientador/mestre ficará para traz, apenas na torcida. Porque somente desta forma terá seu intelecto devidamente disciplinado para compreender as sutilezas do filosofar.

É preciso, também, ir além do orientador/mestre. E, sobretudo, reconhecer o seu mérito na tarefa de incentivar a caminhada. O discípulo

precisa abrir seu próprio caminho diante do qual, posteriormente, tornar-se-á também orientador/mestre.

Nesta perspectiva, os temas abordados serão os mais variados possíveis, assim como diversos serão os métodos aplicados pelo filósofo-praticante diante de problemas, também multifacetados. Por isso, este livro empreende uma viagem corajosa pelos meandros da filosofia, na qual se defronta com os problemas próprios das metodologias de ensino, mas também do currículo, como catálogo político-epistêmico, que expõe determinadas intencionalidades.

Ensino de Filosofia: do universo eurocêntrico ao pluriverso epistêmico objetiva refletir sobre os traços eurocêntricos no ensino de filosofia na educação básica, ao mesmo tempo em que apresenta parte significativa da produção filosófica africana contemporânea e empreende uma análise comparativa entre as dissonâncias e convergências entre as tradições africana e europeia.

Dividido em quatro capítulos, o livro inicia discutindo o lugar geográfico de nascimento da filosofia, analisando as hipóteses do surgimento grego e egípcio. Com isso, desmascara-se o falso consenso em torno da origem grega da disciplina; falso porque, especialmente no ensino médio, credita-se à genialidade grega a sua criação – basta observar os livros didáticos produzidos no Brasil e distribuídos nas escolas públicas. Para além dessas discussões acerca da demarcação geopolítica do conhecimento propriamente filosófico, o primeiro capítulo – após apresentar filósofos que defendem uma origem africana – sugere a hipótese da origem pluriversal da filosofia e apresenta a esta como produção iminentemente humana. A fim de sustentar esta hipótese, retoma-se o conceito de pluriversalidade, cunhado pelo filósofo sul-africano Mogobe Ramose.

Ramose (2011) compreende a geopolítica do conhecimento não como um sistema hierárquico, no qual as relações de poder sobrepõem-se nas faixas centro-periferia. Para o filósofo, o conhecimento existe horizontalmente, isto é, não depende de uma classificação assentada na ideia

de centro e periferia, conforme o paradigma europeu, mas a partir do pressuposto básico de que todos os grupos socioétnicos possuem, no interior de suas culturas, conhecimentos das variadas matrizes epistemológicas, dentre elas a filosofia. Assim, defende que o conhecimento, horizontalizado, não comporta relações de poder, dominação e exploração – o que, no longo prazo, acarretaria assimetrias incomensuráveis – mas relações apenas de diferença e, muitas vezes, de complementaridade. No tocante a isto, a pluriversalidade refere-se à multiplicidade dos universos, negando peremptoriamente a noção de um verso singular que hierarquiza e redistribui o poder, centralizando no domínio da periferia. Na lógica pluriversal não existe centro e periferia, mas centros que são múltiplos e plurais.

O segundo capítulo versa sobre o colonialismo no continente africano e problematiza como as concepções coloniais inventaram a África mediante a difusão de obras detratórias dos africanos, a exemplo das concepções racialistas dos filósofos Hume, Kant, Hegel e Lévy-Bruhl. Filósofos negros cuja formação se deu contemporaneamente a esses pensadores europeus também são apresentados a fim de demonstrar os enganos cometidos pela maior parte dos filósofos ocidentais daquele período.

Nesta perspectiva, algumas comparações tornaram-se necessárias na medida em que alguns pensadores empreenderam investigações filosóficas complementares, a despeito das diferenças de formação intelectual e regiões geográficas nas quais viveram – sem terem estabelecido qualquer contato anterior. Este, por exemplo, é um fato curioso ocorrido entre o filósofo francês René Descartes e o filósofo etíope Zara Yaqob, cujos pressupostos teóricos os levaram a defender o racionalismo, concomitantemente.

Fatos dessa natureza reforçam o argumento de que o pensamento, em geral, e a reflexão filosófica, em particular, operacionalizam-se numa matriz pluriversal, que está para além de qualquer tentativa de hierar-

quização e sobreposição empreendida pelos indivíduos com a finalidade de dominar o diferente e encobrir o outro.

O terceiro capítulo apresenta a produção filosófica africana na contemporaneidade, assim como as correntes filosóficas e paradigmas epistemológicos que animam os debates no interior do continente. Considerando a extensão territorial do continente e a pluralidade dos povos que o habitam, além da pluriepistemicidade de suas culturas, não é difícil deduzir que as correntes filosóficas ali debatidas sejam igualmente multifacetadas e pluriepistêmicas.

A produção intelectual daqueles povos é refletida pelas suas identidades culturais – como na Europa e em todas as partes do mundo, reconhecidamente – tornando essa produção ainda mais variegada. A mentalidade, forjada nos ditames da cultura, produz impreterivelmente determinadas maneiras de refletir sobre as grandes questões que inquietam a humanidade e formular hipóteses de resolução. A problematização constante da realidade concreta passa, portanto, pela reflexão propriamente filosófica; seja no âmbito político, dos costumes ou da economia; seja no âmbito das relações culturais entre os diferentes povos – atualmente bastante consuetos, devido tanto às tecnologias da informação e da comunicação como à evolução dos meios de transporte que possibilitam a mobilidade geográfica dos indivíduos e a circulação dos mundos.

Neste sentido, reflete-se acerca das ideologias político-libertacionistas como o Pan-Africanismo, a Negritude e o Socialismo Africano; trata da filosofia hermenêutica, da filosofia artística/literária; apresenta o ubuntuísmo e a afrocentricidade como paradigmas fundados no *modus vivendi* africano e afrodiaspórico, respectivamente, ponderando relativamente à existência de uma identidade africana. Além disso, dedica-se uma seção à produção literária e intelectual feminina no continente, refletindo acerca do caráter filosófico desta produção, cujos temas abordados são os mais variegados possíveis, que transitam deste o feminismo negro às questões propriamente endógenas do conhecimento.

O quarto e último capítulo versa sobre o ensino de filosofia no Brasil. Partindo da exegese documental de dispositivos legais do Estado brasileiro, de livros didáticos e demais produções didático-acadêmicas de filósofos ocidentais e filósofos africanos, juntamente com textos históricos que tratam da chegada da filosofia nestas terras tupiniquins, o capítulo realiza um levantamento histórico do ensino de filosofia no Brasil, problematizando a ausência de representação dos estratos sociais afrodescendentes nessa produção apesar de essas camadas populacionais representarem fração majoritária nos bancos escolares.

Ademais, as Diretrizes Curriculares Nacionais para o ensino de filosofia são examinadas sob a perspectiva das relações étnico-raciais, revelando-se completamente vazias neste quesito. Outrossim, enceta-se uma reflexão a respeito da Lei nº 10.639/03, apontando sua dificuldade de permear o ensino de filosofia na educação básica. Não por acaso, Charles W. Mills (1999) classifica a filosofia como a mais branca dentre as humanidades.

Por fim, formula-se uma proposta curricular de filosofia pluriversal, cujo propósito é auxiliar os professores de filosofia na apresentação do pensamento filosófico pluriversal em sala de aula, demonstrando a existência de correntes filosóficas para além do eurocentrismo filosófico vigente.

A gênese da filosofia

A filosofia é o rótulo de maior status no humanismo ocidental.

Kwame Appiah (1997, p. 131)

Este capítulo tem como objetivo desenvolver uma análise pormenorizada das teorias que sustentam o *locus* de nascimento da filosofia, assim como realizar uma crítica da estrutura sobre a qual essas teorias encontram-se edificadas. Para tanto, tornar-se-á necessário promover a comparação entre as diferentes teorias sobre o nascimento da filosofia, extraindo dessas os pontos convergentes e divergentes acerca de seus princípios históricos e epistemológicos.

Nesta perspectiva, a epígrafe acima, do filósofo ganês Kwame Anthony Appiah, sugere as possíveis razões escamoteadas no plano de fundo das discussões acerca do *locus* de origem da filosofia. Se esta, na qualidade de saber constituído, é o rótulo de maior *status* no humanismo ocidental, isso implica, ou pelo menos sugere, o valor intrínseco embutido na sua defesa como resultado de um milagre epistêmico.

Decerto, a defesa de uma ideia está implicada no benefício dos valores supostamente promovidos por seu arrazoado. Portanto, se a filosofia possui um estatuto de grande relevância, é compreensível que seus desenvolvedores gozem da prerrogativa de pertencerem a um grupo seletivo, superior. Sendo a filosofia, como define Appiah, o rótulo de maior *status* do humanismo ocidental, isso, no mínimo, significa que o Ocidente se utilizará desse rótulo para sua autoprocamação como grupo seletivo, diferenciado, e até mesmo superior aos demais grupos, à medida que possui a racionalidade como elemento fundante de sua cultura. Assim, a demar-

cação do lugar de surgimento da filosofia, mais do que mera constatação geográfica desprezível, acarreta, fundamentalmente, na pressuposição da superioridade racional do grupo humano responsável pelo seu desenvolvimento, bem como dos herdeiros desse grupo, cujo legado reside na transferência hereditária dessa superioridade mediante os valores culturais promovidos por essa racionalidade. Em outras palavras, a filosofia torna-se ferramenta colonial que, em última análise, serve para avaliar quem é humano.

Nogueira (2013, p. 144) diz que para “a tradição do Ocidente, filosofar é um traço distintivo de um desenvolvimento histórico e cultural que teve início e se desdobrou no continente europeu”. Demarcar geograficamente o *locus* de origem da filosofia implica necessariamente a demarcação política do lugar de poder. Constatando-se a geopolítica da filosofia, valora-se a posição ocupada pelos sujeitos no interior de uma racionalidade milenar, ao mesmo tempo produtores e herdeiros de uma tradição eminente.

Não obstante os grandes pensadores desde a ilustração insistam na procedência do berço grego, outras hipóteses têm surgido no decorrer dos séculos. Algumas dessas hipóteses sustentam uma gênese não grega, ou seja, asiática e até mesmo africana.

A tentativa de demarcar a filosofia como originária do continente africano pode representar, igualmente, a mesmíssima busca de superioridade. Neste sentido, referindo-se à tese afrocêntrica, Carlos Lopes (1995, p. 25) denomina essa tendência de “pirâmide invertida”. A ideia por detrás da inversão da pirâmide, consoante colocado por Lopes, concerne ao esforço empreendido por diversos intelectuais africanos, assim como por inúmeros intelectuais afrodiáspóricos, no sentido de posicionar não somente o desenvolvimento da filosofia, mas também de várias outras disciplinas, como a história, no espólio hereditário do continente africano.

A afrocentricidade é uma tese surgida com Molefi Kete Asante¹ (2003; 2009). Entretanto, autores como Cheikh Anta Diop (1974) e Théophile Obenga (2013) já defendiam a tese da anterioridade africana em relação às civilizações europeias. Segundo esses autores, a filosofia teria surgido no continente africano, mais especificamente no antigo Egito, sendo, posteriormente, incorporada pelo pensamento grego. Diop e Obenga tornaram-se influências marcantes no paradigma afrocêntrico.

Nesta perspectiva, reivindicam para as civilizações africanas o *status* de fundadoras da filosofia, buscando na antiguidade africana os pressupostos e referenciais necessários para a sustentação da tese afrocêntrica.

A tese da origem africana da filosofia enfrenta pelo menos dois problemas epistemológicos, no nosso entender, difíceis de equacionar. Um deles refere-se à parcimoniosa produção bibliográfica legada pelos antigos africanos, os quais, geralmente, não operavam mediante a linguagem escrita, mas principalmente a partir da transmissão oral dos seus ensinamentos, restando, quando muito, apenas poucos fragmentos de textos antigos africanos, principalmente egípcios. Outro fator relevante que deve ser considerado é geográfico, isto é, a definição geográfica do Egito na antiguidade e sua real perspectiva de pertencimento cultural.

Neste tocante específico, será possível afirmar categoricamente que o antigo Egito integrava, de fato e de direito, o continente africano? Adicionalmente, sustentar afirmações dessa natureza com base no fato de os egípcios possuírem a pele negra, conforme indicado por Cheikh Anta Diop, no seu texto sobre a origem dos antigos egípcios, constitui validade lógica? E mais: o esforço pela comprovação da anterioridade africana na investigação de caráter filosófico não representaria uma ambição, a exemplo do Ocidente, de instituir a filosofia como rótulo de maior *status* no ‘humanismo africano’, proporcionando aos intelectuais africanos a

¹ Asante não é africano de nascimento, uma vez que nasceu e reside nos Estados Unidos da América. Todavia, define-se como um africano nascido na diáspora.

mesma sensação de superioridade racional reivindicada pelos intelectuais ocidentais?

Se o poder imbuído na filosofia empresta a seus desenvolvedores o estatuto de sujeitos diferenciados, não seria desarrazoado que diversos povos ambicionassem obter esse poder.

Considerando que a filosofia não constitui campo do consenso, partiremos dessas reflexões preliminares e passaremos à discussão propriamente dita a respeito das teorias possíveis que concernem ao surgimento da filosofia. Portanto, discutiremos pelo menos três hipóteses possíveis no que tange a esta questão.

No primeiro momento, confrontaremos as opiniões de pensadores ocidentais e africanos², os quais divergem acerca do lugar de surgimento da filosofia. Em seguida, buscar-se-á empreender uma argumentação sobre a possibilidade de uma origem pluriversal.

A gênese da filosofia: o que dizem os livros didáticos?

No decurso de séculos, a filosofia foi concebida como “criação do gênio helênico” (REALE; ANTISERI, 2003, p. 3). Desde a antiguidade grega, com Tales de Mileto, o pensamento filosófico nasce como resultado “miraculoso” da passagem da consciência mítica à racionalidade filosófica.

A tese de que a filosofia nasceu na Grécia antiga, com Tales de Mileto, difundiu-se amplamente. Uma breve verificação dos livros didáticos³ de filosofia para o ensino médio poderá ser suficiente para constatar que os conceitos da filosofia africana e afro-brasileira não são sequer mencio-

² Por ocidentais compreendemos os intelectuais dos continentes europeu e americano, os quais defendem a Grécia antiga como *locus* de nascimento da filosofia. Africanos, neste contexto, representam os pensadores africanos e afrodiáspóricos que defendem o continente africano como *locus* de nascimento da filosofia. Os últimos geralmente reclamam o antigo Egito como integrante do continente africano.

³ Deu-se preferência à utilização dos autores de livros didáticos porque o primeiro contato dos estudantes com a filosofia geralmente se dá no âmbito escolar, através desses livros.

nados⁴. Pelo contrário, a tese da origem grega possui unanimidade entre os autores brasileiros, resultando na invisibilidade da produção filosófica não-ocidental, especialmente a africana (DANTAS, 2016).

Aranha e Martins (2009), renomadas autoras de livros de filosofia para o ensino médio, no seu livro didático *Filosofando: introdução à filosofia*, expressam que

Costuma-se dizer que os primeiros filósofos foram gregos e surgiram no período arcaico, nas colônias gregas. Embora reconheçamos a importância de sábios que viveram na mesma época em outros lugares, suas doutrinas ainda estavam mais vinculadas à religião do que propriamente à filosofia (ARANHA; MARTINS, 2009, p. 37).

No trecho que se segue, as autoras, designando os fatores que propiciaram o chamado “milagre grego” da passagem de uma mentalidade mítica para o pensamento filosófico, incluem a invenção da escrita como elemento fundamental, associado à invenção da moeda, da lei escrita e a fundação da *pólis*. Nesta perspectiva, acrescentam:

A consciência mítica predomina em culturas de tradição oral, quando ainda não há escrita. Mesmo após seu surgimento, a escrita reserva-se aos privilegiados, aos sacerdotes e aos reis, e geralmente mantém o caráter mágico: entre os antigos egípcios, por exemplo, a palavra *hieróglifo* significa literalmente “sinal divino” (ARANHA; MARTINS, 2009, p. 37).

O argumento utilizado pelas autoras ambiciona demonstrar que os povos anteriores e/ou contemporâneos aos antigos gregos não poderiam ter desenvolvido uma filosofia, porque, dentre os fatores enumerados como elementos que propiciaram o surgimento da filosofia, faltava-lhes, a esses povos, o pleno domínio da escrita. Outrossim, fundamentam seu argumento reforçando que mesmo após o surgimento da escrita, esta reservava-se à classe sacerdotal, aos reis e nobres dessas sociedades e

⁴ Excetua-se o livro didático *Reflexões: filosofia e cotidiano*, de José Antônio Vasconcelos (2016), que dedica um capítulo à filosofia africana, um capítulo à filosofia oriental e um capítulo à filosofia feminista.

que, portanto, as pessoas comuns não teriam acesso ao conhecimento filosófico, ficando assim impedidas de filosofar.

Concernente à exigência da escrita como condição indispensável para o exercício da filosofia, Makumba⁵ argumenta:

O observador atento não terá deixado de notar que os próprios inícios da filosofia grega ficaram inscritos em *ditos orais*, que foram mais tarde postos por escrito pelos filósofos e intérpretes que se seguiram. O pensamento de Tales, Anaximandro, Anaxímenes e Sócrates, por exemplo, foi passado a escrito, muito mais tarde, por outros, e não pelos próprios. Este não é o momento para perguntar o que tinham os seus *ditos orais* de tão particular, que os fizeram mais filósofos do que alguma especulação africana de igual valor, até agora *não escrita!* (MAKUMBA, 2016, p. 24-25).

Além da discussão sobre a necessidade da escrita para o empreendimento filosófico, outro fator que merece atenção reside em se pensar a quantidade de indivíduos na Grécia Antiga que efetivamente tinham acesso à escrita, assim como desfrutavam das discussões para a tomada de decisões na democracia grega. Aranha e Martins (2009, p. 39), no referido livro didático, esclarecem que excetuados os estrangeiros, as mulheres e as crianças, restavam somente entre 10% e 14% de cidadãos propriamente ditos capacitados para participar das discussões políticas na *ágora* e decidir por todos.

Neste sentido, o argumento de que a ausência de um código escrito não constitui impedimento a que determinados indivíduos ou grupos tenham produzido filosofia, uma vez que filósofos ocidentais cuja produção filosófica é reconhecida também partiram da oralitura.

Marilena Chauí concorda com as autoras, quando admite, no seu livro didático *Iniciação à Filosofia*:

Dizer que a filosofia é tipicamente grega não significa, evidentemente, que povos como os chineses, os hindus, os japoneses, os árabes, os persas, os hebreus, as sociedades africanas ou as indígenas da América não possuem

⁵ Maurice Muhatia Makumba é um filósofo e sacerdote católico queniano. Obteve seu doutoramento em filosofia pela Universidade da Santa Cruz, em Roma. Desde 2010 atua como Bispo de Nakuru, no Quênia.

sabedoria, pois possuíam e possuem. Também não quer dizer que esses povos não tivessem desenvolvido o pensamento e formas de conhecimento da natureza e dos seres humanos, pois desenvolveram e desenvolvem. Quando se diz que a filosofia é grega, o que se quer dizer é que ela apresenta características, concepções e formas de pensar e de exprimir os pensamentos completamente diferentes das formas de pensar de outras culturas (CHAUÍ, 2016, p. 40)⁶.

Dentre as características enumeradas por Chauí, encontram-se, respectivamente, a “tendência à racionalidade”, “recusa de explicações preestabelecidas”, “tendência à argumentação e ao debate”, “capacidade de generalização” e, por último, “capacidade de diferenciação” (CHAUÍ, 2016, p. 40). Embora a filósofa reconheça a importância dos sábios pertencentes a outros povos, rejeita seu pensamento por considerá-lo não racional e até mesmo pré-filosófico. Para Chauí, os povos não gregos não dispunham dessas características filosóficas elementares, uma vez que sua forma de pensar encontrava-se fortemente vinculada à concepção mítico-religiosa, cuja tendência à argumentação e ao debate era bastante limitada. Outrossim, faltava-lhes a recusa de explicações preestabelecidas, condição indispensável para a reflexão filosófica.

Em outras palavras, a impossibilidade de os povos não helênicos produzir filosofia não repousa na ausência de um código escrito. Para Chauí o que realmente impedia que esses povos produzissem algo que possa ser legitimamente considerado filosófico repousa nas condições, ou seja, características filosóficas elementares ou mesmo instrumentos necessários à filosoficidade. Assim, embora reconheça a importância de reflexões produzidas pelos não gregos, a autora argumenta que essas reflexões não reuniam as condições necessárias para serem filosóficas, sobretudo porque encerravam características mítico-religiosas, as quais não coadunam com os critérios listados pela autora.

⁶ Noutra obra, intitulada *Convite à Filosofia*, a autora enfatiza que a “Filosofia, entendida como aspiração ao conhecimento racional, lógico e sistemático [...] é um fato tipicamente grego (CHAUÍ, 2000, p. 21). Com isto, não obstante a filósofa reconheça a existência de sabedoria entre os povos não-gregos, argumenta, entretanto, que essa sabedoria não pode ser comparada à filosofia, posto que, como “fato tipicamente grego”, o pensamento racional, lógico e sistemático característico da filosofia só poderia ser encontrado entre os gregos.

Ricardo Melani, no livro didático *Diálogo: primeiros estudos em Filosofia*, também distribuído nos estabelecimentos de educação básica de todo o país, explica que a filosofia não poderia ser uma continuidade dos movimentos sapienciais do oriente, visto que a filosofia se guia por uma forma de pensamento racional, distante da inspiração mítica ou religiosa. Para ele:

Quanto à filosofia, as elaborações dos gregos não seriam mera continuidade da sabedoria oriental, cujas concepções ou ideias estariam marcadas pela religião. A filosofia seria uma forma de pensamento que se guia pela investigação racional, e não uma verdade já estabelecida, seja religiosa, seja mítica. Desse ponto de vista, apesar de todas as influências, a filosofia teria surgido na Grécia com os pensadores jônicos (MELANI, 2016, p. 25).

Tanto autores africanos quanto autores europeus concordam que a tendência à racionalidade é característica essencial da reflexão filosófica, desde sua origem. Não obstante os filósofos ocidentais argumentam que a filosofia se encontra, desde a antiguidade, fortemente entranhada na supremacia da racionalidade e que, portanto, não poderia ter sofrido qualquer influência do oriente, porque a sabedoria oriental fundamentava-se essencialmente na superstição e no mito. Entretanto a análise pormenorizada dos filósofos pré-socráticos demonstra forte presença de características não racionais⁷ em suas reflexões. Essa presença pode possuir um significado impressionantemente simples: a travessia da consciência mítica para a consciência filosófica não aconteceu de maneira instantânea, mas paulatinamente. Neste caso, a noção de “milagre grego” perde todo o sentido lógico, cedendo espaço a uma discussão sobre o tempo decorrido durante essa travessia.

Mesmo descartada a hipótese do “milagre grego”, os pensadores ocidentais argumentam que a presença mítica no pensamento pré-

⁷ Senghor (*apud* MANCE, 2015), afirma que a emoção é uma característica tipicamente negra, assim como a razão é helênica. Essa perspectiva senghoriana acaba por reforçar a concepção europeia de que a racionalidade discursiva é privilégio europeu, enquanto que resta somente uma racionalidade intuitiva ao negro-africano. Por outro lado, Bernal (2006) expõe as influências afroasiáticas absorvidas pela civilização grega desde a antiguidade.

socrático revela, como plano de fundo, uma tendência à confrontação do mito e uma racionalidade que recusa explicações preestabelecidas.

Vinícius de Figueiredo, no livro didático *Filosofia: temas e percursos*, tenta contemporizar a questão refletindo acerca do conceito de filosofia:

Se nos ativermos ao sentido amplo de filosofia, segundo o qual a filosofia é a atividade de reflexão em geral, todo indivíduo que refletiu sobre as questões mais essenciais aos seres humanos praticou filosofia. Nesse sentido, ela jamais foi privilégio de uma cultura particular. Entretanto, em seu sentido mais especializado, a filosofia teve origem entre os gregos antigos, e no seu desenvolvimento nunca deixou de remeter a essa origem. Foi a partir dos gregos antigos que a filosofia começou a fixar um conjunto de textos repetidamente lidos e interpretados, e foi assim que, ainda na Antiguidade, essa atividade do pensar se expandiu para fora da Grécia (FIGUEIREDO, 2016, p. 10).

Embora contemporize, o autor aferra-se à tese da origem grega. Note-se que o autor se refere a “um conjunto de textos repetidamente lidos e interpretados”, o que representa a insistência na concepção da necessidade da escrita para o empreendimento filosófico. Em relação à escrita, Makumba (2016) demonstra que mesmo a produção filosófica grega antiga sustentava-se na transmissão oral, vindo a ser assentada por escrito somente mais tarde por outros indivíduos.

Nesta perspectiva, a filosofia implica uma atividade eminentemente intelectual. A escrita não determina *a priori* a legitimidade do pensamento dos indivíduos, embora possa contribuir para a expansão, preservação e interpretação do discurso do sujeito, possibilitando debates e discussões posteriores.

No tocante à oralidade na tradição filosófica africana, Joseph Omoregbe⁸ sentenciar:

⁸ Filósofo nigeriano.

O fato de as reflexões filosóficas dos pensadores africanos do passado não terem sido preservadas ou transmitidas por escrito, corresponde ao fato de estes filósofos nos permanecerem desconhecidos. Mas isso não significa que não tenham existido (OMOREGBE, 1998, p. 5).

Afirma-se, portanto, o estatuto oral da filosofia africana no contexto das discussões sobre seu surgimento. A preocupação trazida por Omoregbe reveste-se de relevância especial, porque possibilita pensar a produção filosófica africana enquanto elemento inserido na possibilidade do esquecimento, haja vista que, ancorada na tradição oral, os filósofos africanos ancestrais permanecem desconhecidos. Diversamente dos pensadores gregos antigos que se utilizaram da oralidade para a produção e transmissão da filosofia, mas cuja produção foi, posteriormente, estabelecida por escrito, a filosofia produzida no continente africano encontra-se, em grande medida, não transcrita.

Desta forma, a “desvantagem” enfrentada pela filosofia africana antiga não repousa no fato de ter sido comunicada oralmente. Repousa, segundo Omoregbe, no fato desses ditos orais terem caído no esquecimento, impossibilitando que interpretações posteriores fossem realizadas, à semelhança do que acontece com os diálogos de Platão, por exemplo, em que Sócrates, apesar de ter comunicado oralmente, ainda pode ser percorrido, discutido e interpretado (cf. PLATÃO, 2013).

Sobre os filósofos africanos antigos, Omoregbe (1998, p. 5) continua:

[...] nós temos fragmentos de suas reflexões filosóficas e suas perspectivas foram preservadas e transmitidas por meio de outros registros escritos como mitos, aforismos, máximas de sabedoria, provérbios tradicionais, contos e, especialmente, através da religião. Isto quer dizer que apresentado na forma escrita, o pensamento pode ser entendido como um sistema, não somente como um conhecimento transmitido de uma geração para outra.

Portanto, o resgate do pensamento filosófico africano perpassa impreterivelmente os mitos, aforismos, máximas de sabedoria e provérbios tradicionais, além de contos e elementos da religião. Para o autor, estabe-

lecer por escrito essa produção filosófica transforma o pensamento num sistema organizado e possibilita o estabelecimento de interpretações e levantamento de teorias acerca do *modus vivendi* dos ancestrais. Neste sentido, Makumba (2016, p. 26) complementa:

Coloca-se agora, obviamente, o desafio de investigar este pensamento e de o passar à escrita. A filosofia africana não deve contentar-se em afirmar a sua tradição oral. Chegou o tempo de corroborar decididamente tais afirmações com uma literatura escrita.

Se as sociedades africanas, ou pelo menos parte considerável delas, tardaram na aquisição da escrita, não podem atualmente prescindir dessa ferramenta para a construção de seus sistemas filosóficos. Ademais, a morosidade no domínio da escrita não impossibilita a discussão acerca do surgimento da filosofia como um saber constituído e sistematizado, posto que a capacidade racional humana independe do domínio do código escrito. Portanto, ainda que fundamentada na tradição oral, a ausência da escrita não constitui necessariamente impossibilidade do pensamento filosófico no continente africano, tampouco determina antecipadamente África como *locus* não filosófico por excelência. A racionalidade não está forçosamente atrelada à produção escrita, muito embora seja esta a concepção difundida desde a modernidade.

Decerto que por intermédio da escrita os gregos antigos legaram à posteridade demonstrações de como suas sociedades funcionavam. Os africanos, por seu turno, não puderam deixar um legado análogo, com raras exceções, como é o caso dos egípcios.

Neste sentido José Nunes Carreira⁹ sustenta que a filosofia moral teria “começado no vale do Nilo com Imhotep (c. 2700 a. C.), mais de dois milénios antes de despontar na Hélade” (CARREIRA, 1994, p. 95). Adicionalmente, uma egiptóloga diz que “pode afirmar-se sem hesitação que as composições egípcias de sentenças representam os começos dos escri-

⁹ Intelectual português, professor da Universidade de Lisboa e especialista em história das civilizações pré-clássicas.

tos filosóficos e os seus autores os mais antigos moralistas da humanidade” (BRUNNER-TRAUT apud CARREIRA, 1994, p. 95).

Marcien Towa¹⁰ (2015) corrobora o entendimento do pensador português ao demonstrar que a filosofia originou-se no Egito antigo¹¹.

No que concerne o Egito antigo, os textos disponíveis permitem afirmar a existência de uma autêntica filosofia que floresceu nas margens do Nilo, muitos milênios antes de Tales, o primeiro pré-socrático. Nesse campo, como em muitos outros, evidencia-se, então, que foi o Egito antigo que abriu o caminho. Cabe-nos proclamar, enfim, o que a humanidade deve ao Egito e que os preconceitos racistas impedem os europeus modernos – ao contrário dos antigos – de reconhecer (TOWA, 2015, 39).

Marcien Towa introduz um novo elemento à discussão sobre a origem da filosofia: o racismo. Na sua concepção, o Ocidente rejeita a origem africana da filosofia movido pelo preconceito racial.¹² Eugenio Nkogo Ondo¹³ (2001) corrobora com a proposição towariana ao afirmar que a convivência entre egípcios e gregos na antiguidade transcorria livre do preconceito racial, a despeito da diferença racial existente entre ambos.

Não obstante, Towa amplia seu argumento. Para ele, se a reflexão sobre as questões mais essenciais acerca da vida humana constitui uma filosofia legítima, como admite Figueiredo (2016), saber onde a filosofia começou não constitui discussão das mais essenciais (a menos que essa informação resolvesse completamente os problemas da origem da filosofia, o que, obviamente, não faz). Ele também pondera que o valor do fazer filosófico encontra-se instalado, não na vinculação geográfica, mas à capacidade de reflexão e ao rigor com que os indivíduos pensam e atribuem valor à suas vidas. Assim, Towa defende que a filosofia como

¹⁰ Intelectual camaronês formado em Filosofia e em Estudos Superiores pela Sorbonne, na França.

¹¹ Montoya (2010), James (2005), Hallen (2002) também concordam com o pensador lusitano.

¹² Esta questão será retomada mais adiante para tratar do conceito de racismo epistêmico.

¹³ Filósofo nascido na Guiné Equatorial, mas radicado na Espanha. Possui doutorado em Filosofia pela Universidad Complutense de Madrid.

exercício de racionalidade se refere à possibilidade de o homem articular discursivamente seus argumentos e organizar seus pensamentos de maneira a refletir acerca dos valores envolvidos na vida, seja individual ou coletiva.

Sílvio Gallo, autor do livro didático *Filosofia: experiência do pensamento*, afirma, a exemplo dos demais autores de livros didáticos de filosofia, que os primeiros filósofos são originários de cidades gregas¹⁴. Gallo classifica Tales de Mileto como o primeiro filósofo, dizendo que este “nasceu na região da Jônia e era apontado como um dos sete sábios da Grécia antiga” (GALLO, 2016, p. 15).

Ora, se Tales era “apontado como um dos sete sábios da Grécia antiga”, isso demonstra que ele não era somente um “amigo” da sabedoria, buscando-a incessantemente, mas que afirmava (ou afirmavam dele) ter atingido a sabedoria, posto que o vocábulo “sábio” difere ontologicamente de “filósofo”¹⁵ (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 9). Destarte, se no lugar de “amigo” da sabedoria, Tales era apontado como “sábio”, isso o coloca na mesma posição dos sábios não ocidentais, cujo pensamento é constantemente apontado como pré-filosófico nos círculos ocidentais. E se Tales era “sábio”, que diferença poderia haver entre Tales e os “sábios” da antiguidade – os mesmos que Chauí (2016) classifica como pré-filosóficos?

A concepção de filosofia como construção do gênio helênico encontra ressonância em Deleuze e Guattari. Distinguindo a figura do sábio da figura do filósofo¹⁶, os autores expressam o seguinte sobre a filosofia:

[...] as outras civilizações tinham Sábios, mas os gregos apresentam esses “amigos” que não são simplesmente sábios mais modestos. Seriam os gregos que teriam sancionado a morte do Sábio, e o teriam substituído pelos filóso-

¹⁴ Rodrigo (2009, p. 64), defende que a filosofia, tendo nascido na Grécia antiga, “foi concebida como logos, quer dizer, um discurso que [...] organizava racionalmente o mundo [...]”.

¹⁵ Outrossim, acredita-se, segundo a tradição filosófica, que a palavra filosofia tenha sido cunhada por Pitágoras, ao ser indagado sobre a natureza de sua sabedoria. Pitágoras teria respondido ser apenas filósofo, assumindo a posição de alguém que ama o saber, mas que não detém a posse da sabedoria, portanto, não se considerava um sábio (COTRIM; FERNANDES, 2016).

¹⁶ Compare com o “sábio” Tales de Mileto exposto por Gallo (2016).

fos, os amigos da sabedoria, aqueles que procuram a sabedoria, mas não a possuem formalmente. Mas não haveria somente diferença de grau, como numa escala, entre o filósofo e o sábio: o velho sábio vindo do Oriente pensa talvez por Figura, enquanto o filósofo inventa e pensa o Conceito (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 8-9).

Dentre os autores de livros didáticos¹⁷, Savian Filho demonstra maior preocupação com o “pensamento do pensamento” enquanto atitude filosófica, aproximando-se mais da concepção de filosofia como produção inerente à humanidade.

No livro didático *Filosofia e filosofias: existência e sentido*, explicita:

Entende-se aqui por atitude filosófica geral ou por “pensamento do pensamento” o trabalho de investigação dos sentidos que se revelam ou que são construídos nas mais diversas áreas da experiência humana e que são expressos publicamente para referir essa experiência. Trata-se de uma concepção bastante ampla (assim como é amplo o uso do termo *sentido*, aqui), visando não propriamente oferecer uma definição única de Filosofia, mas assumir a possibilidade de adotar uma visão, digamos, “englobante”, a qual, por sua vez, apontando para a experiência do pensamento, seja capaz de destacá-lo como uma característica que aparece, em maior ou menor grau, nas diferentes filosofias, respeitando-se suas especificidades (SAVIAN FILHO, 2016, p. 407).

O autor demonstra, neste excerto, maior preocupação em definir a filosofia como uma atitude filosófica. Geralmente as definições do termo filosofia costumam ser longas e complexas, incluindo a tentativa de padronizá-la num *corpus* teórico delimitado. Isso acontece porque não se trata de uma definição simples. A “filosofia, provavelmente mais do que qualquer outro campo do saber, apresenta sérios problemas de conceitualização” (VASCONCELOS, 2016, p. 12). Livros inteiros foram escritos com

¹⁷ A insistência na expressão “livro didático” faz referência à temática deste livro. Embora haja um sem-número de filósofos que poderiam ser igualmente mencionados, o presente trabalho versa especificamente a respeito do ensino de filosofia na educação básica. Portanto, consideramos mais apropriado que os autores de livros didáticos fossem mencionados, uma vez que suas obras são utilizadas como recurso didático-pedagógico nos estabelecimentos de ensino de todo o país. Autores cujas obras não configuram recurso didático-pedagógico para a educação básica serão utilizados quando estritamente necessário.

esse objetivo e, mesmo assim, seus autores acabaram percebendo se tratar de uma definição se não impossível, assaz controversa.¹⁸

Se, porém, para o autor o *locus* de nascimento da filosofia não deve ser o ponto a tirar o sono dos filósofos, isso certamente não significa que uma arqueologia dos saberes filosóficos seja completamente desnecessária por parte desses mesmos filósofos. O marco inaugurador da reflexão filosófica demarca uma situação histórica temporal, e, conseqüentemente, também delimita um espaço geográfico. Logo, demarcar o tempo e o espaço torna-se importante para a compreensão definitiva do contexto sócio-histórico-cultural em que tais fenômenos aconteceram e permitiram que determinadas ideias fossem formuladas. Não se trata unicamente da delimitação geopolítica inflexível, mas da compreensão dos elementos que amalgamaram as concepções vigentes no período pesquisado.

Sendo assim, esta discussão não é desnecessária, uma vez que a filosofia constitui-se num rótulo de poder. Por isso, rastrear as suas origens torna-se tão relevante. O filósofo Renato Noguera assim argumenta:

O conhecimento é um elemento-chave na disputa e na manutenção da hegemonia. Sem dúvida, o estabelecimento do discurso filosófico ocidental como régua privilegiada do pensamento institui uma desigualdade epistemológica (NOGUERA, 2014, p. 23).

As discussões no tocante às possíveis origens do discurso filosófico possui, em si, mais do que a vaidade de ter originado algo tão sublime, o que de fato a filosofia se tornou. O que está envolvido é o *status* epistêmico que acompanha a filosofia, isto é, o poder que a racionalidade institui. Se por um lado os filósofos ocidentais lograram êxito na imposição de seu *modus vivendi* através da racionalidade, não será menos verdade que os filósofos não ocidentais que reivindicam a autoria do

¹⁸ Filósofos como Gilles Deleuze (2010), Martin Heidegger (2018), Caio Prado Júnior (1981) e José Ortega y Gasset (2016), apenas para mencionar alguns, tentaram empreender definições de filosofia.

discurso filosófico não buscam apenas a vaidade, mas o estatuto que esta “invenção” pode lhes conferir, desde que registrada a sua patente.

Nesta perspectiva, o rótulo estabelecido pela filosofia opera como objeto de desejo dos sujeitos e, por esta razão, esse rótulo é buscado com tanto afincio por europeus, asiáticos e africanos.

Que o pensamento racional é próprio da humanidade, isso nos parece lugar-comum, especialmente após as descobertas científicas ocorridas no século XX, que acarretaram a derrubada definitiva das teorias do racismo científico. A filosofia – como pensamento do pensamento – é imanente à condição humana, porque todos os povos, em todas as épocas, se questionaram a respeito do *cosmos*, da vida, da morte, da subjetividade, da razão de as coisas existirem em vez de o nada¹⁹. O projeto filosófico busca precisamente “desenvolver o pensamento para poder discernir entre o bem e o mal e assumir a direção da própria vida” (TOWA, 2015, p. 19). Esta é certamente uma preocupação presente nas culturas, senão em todas, pelo menos na maioria delas.

Desta forma, a autoproclamação de “criadores da filosofia” só pode ter um objetivo: impor sobre o mundo a hegemonia política, instalando não somente a desigualdade política, mas também uma superioridade epistêmica sobre os demais (temos o dever moral de “civilizar” os inculcos, os irracionais). Assim, espera-se receber os “*royalties*” sobre essa “invenção” para impor determinado padrão de humanidade.

A Europa desenvolveu esta função “civilizatória” do continente africano, fundamentando-se na sua suposta superioridade racional. Os africanos eram considerados indivíduos de mentalidade primitiva, ou seja, inaptos para o método vigoroso de pensamento que exigisse maior rigor intelectual, seja científico ou filosófico (LÉVY-BRUHL, 2015).

¹⁹ Obviamente, nem todo conhecimento pode ser considerado filosófico, assim como nem toda pergunta formulada pode ser considerada filosófica. Entretanto, as perguntas propriamente filosóficas exigem uma investigação propriamente filosófica, bem como respostas fundamentadas na reflexão racional diante dos problemas levantados. Para tanto, torna-se necessário, além de um método rigoroso de pensamento, uma compreensão epistemológica da realidade.

A suposta superioridade europeia parece continuar representada nos manuais didáticos de filosofia na mesma medida em que estes desconsideram o pensamento não ocidental.

Nesta perspectiva, procurou-se demonstrar a inflexibilidade com que os livros didáticos de filosofia, preponderantemente, afirmam a filosofia como uma construção tipicamente grega, ou seja, branco-europeia, não somente no tocante ao seu surgimento, mas especialmente no que se refere a seu método de investigação fundamentado na racionalidade. Para os autores examinados, inexistente a possibilidade de uma construção do pensamento racional que seja inerente à humanidade, mesmo existindo evidências de que o contato entre o mundo egípcio, grego e mesopotâmico era constante. Defendem não somente que a filosofia é grega de nascimento, devido ao próprio nome filosofia advir da fusão de dois vocábulos gregos, como também advogam que a própria razão tem origem grega, posto que o vocábulo que a designa também possui origem naquela língua e que a Grécia reunia as condições propícias para o surgimento do pensamento racional.

Todavia, enquanto apegam-se às designações, esquecem-se que antes dos nomes, isto é, das designações, existem as coisas e que os nomes existem apenas para representar a coisa para o intelecto, de maneira a produzir uma correspondência entre o objeto externo, concreto, e o objeto interno, mental. A reflexão filosófica acontece independentemente das taxonomias dos historiadores da filosofia. Enquanto estes discutem as contraposições entre naturalismo²⁰ e convencionalismo,²¹ as experiências filosóficas acometem os indivíduos, independentemente de como designam essas experiências. Neste sentido, importa menos ainda se os sujeitos denominam o seu ato reflexivo de *rekhet*²² ou filosofia – somente

²⁰ O naturalismo defende que cada coisa possui uma essência fixa e que o nome apenas expõe essa essência.

²¹ O convencionalismo defende que toda designação é arbitrária, não seguindo nenhuma regra ou critério. Segundo o convencionalismo, o único critério de nomeação das coisas está no capricho daquele que as nomeia.

²² O termo egípcio *rekhet* significa, basicamente, "conhecimento", "ciência", no sentido de "filosofia", ou seja, investigação da natureza das coisas (*khet*) com base em conhecimento preciso (*rekhet*) e bom (*nefer*) critério (*upi*). A palavra *upi* significa "julgar", "discernir", ou seja, "dissecar" [um assunto]. (OBENGA, 2004, p.33-34, numa tradução livre).

para lembrar um vocábulo egípcio cujo significado equivale à palavra filosofia.

Este capítulo buscou demonstrar as divergências quanto à origem da filosofia, não obstante os livros didáticos distribuídos no Brasil – como exposto nas páginas anteriores – promovam a ideia de que existe unanimidade quanto o *locus* epistêmico da filosofia na qualidade de campo do saber.

Doravante empreenderemos uma teorização sobre a possibilidade de uma origem pluriversal, isto é, uma origem que ultrapassa a noção de que a filosofia tenha surgido num único lugar. Segundo este entendimento, a filosofia teve múltiplos campos de surgimento, porque seu *locus* não é geográfico, mas humano.

A Hipótese da Pluriversalidade

Para além das teses que reivindicam a ‘nacionalidade’ da filosofia para si, uma hipótese diferente refere-se, antes, à colaboração intercambiada. Segundo essa hipótese, o contato entre os povos gregos, egípcios e mesopotâmicos era intenso e constante. A partir do contato entre as culturas, torna-se verossímil a ideia de que a filosofia, assim como a astronomia e a geometria, tenha não somente surgido no oriente, mas principalmente se tornado resultado da colaboração entre diferentes culturas e saberes.

Giovane Reale e Dário Antiseri (2003, p. 3), ainda que reafirmando a ‘nacionalidade’ helênica da filosofia e desqualificando a teoria da origem oriental desta, fazem o seguinte comentário acerca da influência oriental sobre a sociedade grega e sua gnosiologia:

A filosofia foi criação do gênio helênico: não derivou aos gregos a partir de estímulos precisos tomados das civilizações orientais; do *Oriente, porém, vieram alguns conhecimentos científicos, astronômicos e matemático-geométricos*, que o grego soube repensar e recriar em dimensão teórica, en-

quanto os orientais os concebiam em sentido prevalentemente prático (grifo nosso).

A despeito de desqualificar a capacidade de teorização das civilizações não ocidentais, reivindicando para a Europa a filosofia como “criação do gênio helênico”, o comentário dos autores suscita uma importante questão subjacente: se alguns conhecimentos científicos vieram do oriente, como os astronômicos e matemático-geométricos, por que a filosofia não poderia ter origem semelhante à origem daqueles conhecimentos?

Mais importante: por que se negar a admitir uma provável influência oriental sobre a reflexão filosófica produzida na Grécia, mas não se importar em reconhecer a origem não ocidental de relevantes conhecimentos como a astronomia, a matemática e a geometria? A epígrafe deste capítulo representa uma resposta plausível a esta questão na medida em que o rótulo de maior prestígio permanece sob a tutela europeia, fomentando a ilusão de superioridade.

Além disso, os gregos souberam imprimir uma dimensão teórica a esses saberes até então existentes apenas na dimensão prática. Isto significa que, mesmo quando a criação não produz os “*royalties*” necessários à Europa, esta cuida imediatamente de inserir sua marca, a saber, a dimensão teórica. Partindo desse pressuposto, as populações africanas ocupariam o lugar de promotoras da superstição, não estando “maduras” suficientemente para o conhecimento racional.

Embora o objetivo de Reale e Antiseri não tenha sido este, sua colocação admite a existência de um contato intenso entre os povos da antiguidade, sugerindo que as ciências desses povos tenham dialogado. Se a astronomia e geometria chegaram aos gregos, que souberam imprimir a estas uma dimensão teórica inexistente entre os outros povos, não seria desarrazoado concluir que a circulação de pessoas, saberes e mercadorias era intensa naquela época.

James Africanus Horton (apud MAKUMBA, 2016, p. 28) elucida que o contato entre gregos e africanos era constante.

Homens eminentes como Sólon, Platão e Pitágoras fizeram peregrinações a África em busca de conhecimento; e diversos deles escutaram as instruções do africano Euclides, que chefiava a mais célebre escola matemática do mundo, que floresceu 300 anos antes do nascimento de Cristo... Orígenes, Tertuliano, Agostinho, Clemente de Alexandria e Cirilo, que foram padres e escritores da Igreja primitiva, eram escuros bispos africanos de apostólica nomeada (grifo nosso).

Pressupondo-se que eminentes homens gregos, dentre eles Tales²³, Pitágoras²⁴ e Platão²⁵, tenham empreendido peregrinações à África em busca de conhecimento, pode-se inferir que se estabeleceu um intercâmbio cultural e intelectual de proporção suficiente para a troca epistêmica e gnosiológica. Não seria desarrazoado deduzir, portanto, que o pensamento egípcio, já consolidado naquele período, tivesse influenciado a filosofia grega. Neste sentido, Théophile Obenga esclarece que existia, no antigo Egito, um vocábulo que circunscrevia a sabedoria e a ciência, o qual era designado de *rekhet* (OBENGA apud NOGUERA, 2013). Portanto, a palavra *rekhet* seria o equivalente egípcio para a palavra grega *filosofia*²⁶.

Não obstante as línguas sejam diferentes, o valor semântico embutido nas palavras pode ser circunscrito mediante a determinação de um significado específico. Nesta perspectiva, como encontra-se amplamente

²³ Gaarder (1995, p. 45) relata que, quando Tales esteve no Egito, “certamente ele pôde observar como os campos inundados ficavam fecundos depois que as águas do Nilo retornavam ao seu delta”. Partindo deste relato, pode-se afirmar que Tales esteve no Egito e, especialmente, que sua tese fundamental de que a *arché* era a água, pode guardar estreita relação com o fenômeno de inundação observado pelo filósofo, após o qual propiciava o surgimento de inúmeros seres vivos.

²⁴ Eugenio Nkogo Ondó (2001, p. 39) leciona que Pitágoras “[...] quien permaneció durante 22 años en los templos del Egipto de la Negritud, para designar la forma especial de explicación de la realidad que él y sus compatriotas aprendieron en aquel país.”

²⁵ Montoya (2010, p. 359) afirma: “Platón: viajó a Egipto, donde estudió en compañía de los sacerdotes egipcios. Tomó de Egipto algunas de las doctrinas que se encuentran en *La República*; a saber, los tres niveles de la sociedad (los filósofos: reyes, los soldados y los artesanos).”

²⁶ Não há consenso entre os estudiosos quanto ao surgimento da filosofia africana. Enquanto os adeptos da afrocentricidade, como Théophile Obenga, Cheikh Anta Diop e Molefi Kete Asante, apostam no surgimento da filosofia na antiguidade, em terreno egípcio, portanto africano, outros autores têm defendido que a filosofia especificamente africana teve origem a partir da publicação de *La Philosophie Bantoue* (1945), pelo Reverendo Placide Tempels. A este respeito o filósofo moçambicano Severino Ngoenha, citando Paulin Hountondji (1993, p. 15) expõe que a filosofia africana começou “[...] como um trabalho de etnologia com pretensão filosófica”.

reconhecida a presença grega no Egito, não seria desarrazoado concluir que o sentido do vocábulo egípcio *rekhēt* tenha originado o significado da palavra grega *filosofia*, especialmente estando Pitágoras dentre os muitos gregos que aportaram no antigo Egito.

Eugenio Nkogo Ondó (2001, p. 26) assevera:

Desde os tempos mais remotos, desde Homero e Hesíodo, foram os gregos os primeiros europeus que descobriram África através do Egito. Grécia, em cuja colônia de Mileto nasce a filosofia ocidental a partir do modelo egípcio, foi um povo culto, interessado em encontrar uma nova visão do cosmos naturalmente diferente daquela de suas cidades-estado. Seus grandes intelectuais, filósofos e historiadores, chegando no norte de África, no Egito, observaram que seus habitantes eram *Aithiopes*: eram negros e, diante desta evidência, batizaram a todo o continente (fundamentalmente o que se estendia ao sul do rio Nilo) com o nome de *Aithiopia*: o País dos Negros (NKOGO ONDÓ, 2001, p. 26).²⁷

Eugenio Nkogo Ondó confirma que havia, desde a antiguidade homérica²⁸ (sécs. XII a VIII a.C.), relações entre gregos e egípcios. Demonstra, desta forma, que os gregos beberam das águas do conhecimento egípcio para desenvolver sua filosofia. Adicionalmente, Ondó afirma categoricamente que a filosofia ocidental, tendo nascido na colônia de Mileto, presumivelmente mediante Tales, nasceu a partir do modelo egípcio.

Da afirmativa de Ondó, inferem-se duas proposições notáveis. A primeira refere-se à origem da filosofia, a qual resulta de um intercâmbio cultural com o Egito. A segunda concerne ao aspecto racial do povo egípcio.

Tornam-se relevantes as duas inferências contidas na afirmativa porque demonstram que a filosofia não é privativa de um único povo, mas constitui-se num instrumento investigativo inerente à condição

²⁷ Numa tradução livre.

²⁸ Aranha e Martins (2016) classificam a antiguidade grega em três períodos: período micênico (do século XX a XII a. C.), período homérico (do século XII a VIII a. C.) e o período arcaico (do século VIII a VI a. C.). Note que Ondó refere-se ao período homérico.

humana, considerando-se que “todos os homens têm, por natureza, desejo de conhecer” (ARISTÓTELES, 1984, p. 11). Por outro lado, tais inferências explicam também a participação do povo africano na construção desta disciplina. Tal descoberta reforça, e muito, os argumentos para se incluir a filosofia africana definitivamente no currículo de filosofia da educação básica. Essa inclusão proporcionará não somente a descolonização curricular do ensino de filosofia, mas também o combate às concepções racialistas defendidas pelos filósofos Hegel (2008), Kant (1993), Hume (2004), Lévy-Bruhl (2015) e Tocqueville (1977).²⁹

Filosofia desde a Etiópia

A Filosofia Bantu, do missionário belga Placide Tempels, embora tenha levantado uma série de discussões, tanto entre africanos como entre europeus, relativamente à validade metodológica da etnologia como instrumento de investigação filosófica, devido a supostas inconsistências teóricas e, especialmente técnicas, abriu caminhos para uma investigação mais aprofundada. Seja confirmando ou negando as proposições tempelsianas, desde então, um sem-número de pensadores têm levantado variadas hipóteses acerca da existência ou não de uma filosofia intrinsecamente africana.

Alexis Kagame afirmou a existência de um sistema ontológico implícito na cultura bantu-ruandesa, utilizando-se de categorias formuladas mediante a filosofia aristotélica para análise gramatical das estruturas linguísticas subjacentes no Kiryarwanda, língua falada entre os bantu-ruandeses. Kagame acreditava que, havendo uma filosofia no substrato cultural bantu, conforme indicado anteriormente por Tempels, esta encontrar-se-ia, indubitavelmente, formulada através de um código linguístico.

²⁹ As concepções de alguns desses pensadores serão tratadas detalhadamente adiante.

As concepções filosóficas de Tempels e Kagame, ambas ancoradas em categorias tipicamente ocidentais, originaram a corrente filosófica que posteriormente ficou conhecida como Etnofilosofia³⁰.

Além das investigações de Tempels e Kagame, outros pensadores entraram em campo, elaborando hipóteses e teorias a respeito da existência de uma filosofia africana. Dentre os quais, destaca-se Cheikh Anta Diop, físico nuclear e egiptólogo fundador da chamada Escola Histórica da Negritude (MONTROYA, 2010, p. 76). Diop publicou uma série de livros, dentre os quais destacam-se: *Antériorité des civilisations nègres. Mythe ou vérité historique?* (1967), *Nations nègres et culture: de l'Antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui* (1979) e *Civilisation ou barbarie? Anthropologie sans complaisance* (1981)³¹. Nestes livros, Cheikh Anta Diop defende a anterioridade histórica das nações negras diante do Ocidente, bem como a origem africana do Egito Antigo e, especificamente, o nascimento das ciências e da filosofia no Egito (MONTROYA, 2010).

Antes de partirmos para o exame propriamente dito das argumentações em torno da contribuição egípcia para a filosofia, urge mencionar a diferenciação engendrada pelo filósofo espanhol acerca das noções de origem e começo. Assim, teremos o entendimento necessário para compreender o emaranhado de argumentos que seguirão.

Montoya escreve:

O começo refere-se ao momento do nascimento histórico da filosofia, enquanto a origem encaminha as explicações plausíveis que permitem o início. Felizmente, falar de um milagre grego ou egípcio, como se tudo tivesse acontecido sem uma razão, não deixaria de ser uma simplificação que esconde um argumento preguiçoso diante dos não comprovados (MONTROYA, 2010, p. 83).³²

³⁰ A Etnofilosofia será abordada no terceiro capítulo.

³¹ Numa tradução livre: *Anterioridade das civilizações negras. Mito ou verdade histórica?* (1967), *Nações Negras e Cultura: da Antiguidade Egípcia aos Problemas Culturais da África Negra Contemporânea* (1979) e *Civilização ou barbárie? Antropologia sem complacência* (1981).

³² Numa tradução livre.

Neste sentido, o começo representa apenas o momento do nascimento histórico, como pontua o autor, mas não evidencia suficientemente plausível as condições para que haja o começo. Consequentemente, falar de um milagre grego ou egípcio continua significando a aceitação passiva e a-filosófica de um discurso mitológico que espera-se estar distante da racionalidade questionadora defendida pela filosofia.

Cabe-nos, portanto, buscar, não o começo da filosofia, mas as condições epistêmicas que possibilitaram este começo no antigo Egito. Montoya continua:

O demonstrável até hoje é que a filosofia é egípcia e que começa por volta do ano 3000 antes de Cristo nos santuários subterrâneos de Tebas (mais tarde veremos que havia mais escolas filosóficas). Outra coisa seria a questão da origem que provavelmente deveria ser buscada fora do Egito, especificamente na Etiópia (MONTAYA, 2010, p. 83).³³

Diferenciando os termos origem e começo, o filósofo espanhol afirma categoricamente que o começo histórico da filosofia se deu cerca de 3000 anos antes de Cristo, em Tebas, mas que sua origem remonta à Etiópia, associada a determinadas condições específicas.

A origem etíope da filosofia possui estreita relação com as línguas circulantes naquela região, assim como o caráter cosmológico com o qual as indagações filosóficas etíopes se ocupavam. A literatura escrita etíope foi dividida em dois momentos, tendo uma interrupção de setecentos anos cujo primeiro período termina no século VII a.C., conhecido como época axumita. Na cidade de Axum³⁴, fundada por volta de 500 a.C, floresce uma intensa atividade literária, na qual a obra *Kebré Neguest - Gloria dos reis* é escrita e torna-se uma espécie de épico nacional, assim como a *Íliada* o é para a Grécia e a *Eneida* para Roma.

³³ Numa tradução livre.

³⁴ Para uma análise sobre o Império de Axum, consultar Munanga (2012, p. 53-55).

A Etiópia é um dos países africanos que conseguiu preservar uma longa tradição escrita, desenvolvida em dois idiomas principais: gue'ez (o idioma emergente de Axum, hoje preservado na liturgia) e amárico (MONTROYA, 2010, p. 84).³⁵

Outro fator preponderante na filosofia etíope certamente está associado ao conhecimento da lógica, da física, da matemática e da metafísica pelos sábios etíopes, demonstrando a existência de um pensamento filosófico sapiencial, ou seja, no campo ético ou moral, anterior ao egípcio e, por conseguinte, ao grego. Segundo Montoya (2010), a Etiópia não é somente o berço da humanidade, mas também demarca a origem primeira da filosofia universal.

Enquanto a filosofia egípcia é caracterizada pela envoltura no mistério, isto é, no sagrado e na relação do homem com os deuses, a filosofia etíope caracteriza-se, ainda conforme Montoya, pela expressão sapiencial. Entretanto, o pensador lusitano José Nunes Carreira demonstra que a filosofia de tipo sapiencial também esteve fortemente presente no antigo Egito. Carreira e Montoya concordam que a multiplicidade de escolas filosóficas no Egito desmente a proposição levantada especialmente pelos filósofos ocidentalistas de que a sabedoria egípcia não pode ser considerada filosófica em consequência de sua relação intrínseca com a religiosidade e, adicionalmente, porquanto o hieroglífico não se constituía uma língua cuja escrita apresentava-se de domínio comum do povo.

Montoya inverte, por assim dizer, a lógica com a qual a história da filosofia tem sido transmitida nos últimos dois mil e quinhentos anos. Enquanto os pensadores iluministas “venderam” a ideia de que a filosofia teria se originado primeiramente na Grécia e posteriormente se espalhado pelas outras partes do mundo, o filósofo espanhol delinea a origem da filosofia na Etiópia, seu começo no Egito e seu recomeço na Grécia.

Luís Thiago Freire Dantas, profundo pesquisador da temática ora analisada, adverte para um detalhe importante, a despeito de manifestar concordância com o pensador espanhol:

³⁵ Numa tradução livre.

A expressão “origem na Etiópia” não indica o surgimento total da filosofia na Etiópia, mas de um modo filosófico que a tradição europeia entendeu como grega. Assim, com esta expressão não se exclui a existência de outros modos filosóficos seja na África ou em outras partes do globo (DANTAS, 2018, p. 92).

Antes de cravar uma anterioridade etíope na produção filosófica, o que corresponderia a um retorno à antiga discussão sobre o nascimento da filosofia que animou a parte anterior deste capítulo e acabaria produzindo mais dissensão do que conclusões, buscaremos finalizar essa parte recordando o subtítulo que a inicia: a teoria da origem pluriversal.

Pensando na possibilidade de uma origem pluriversal da filosofia, as informações trazidas pelos filósofos Fernando Susaeta Montoya e Luís Thiago Freire Dantas, mormente no que concerne à origem da filosofia, podemos concluir que, antes de a proposta do lugar geográfico, a origem da filosofia repousa no lugar epistêmico. Neste aspecto, não se trata, portanto, de uma origem vinculada à determinada geopolítica, mas de determinada geoequipe. Se a Etiópia é o lugar geográfico do surgimento da humanidade, a filosofia teria nesse espaço a sua origem, não porque os etíopes reuniam as condições mais propícias para o filosofar – como defendem os ocidentalistas –, mas porque a condição essencial para a filosofia é haver seres humanos.

Filosofia desde o Egito

No livro *Filosofia Antes dos Gregos*, José Nunes Carreira dedica um capítulo ao que ele chamou de “os primeiros moralistas da humanidade” (CARREIRA, 1994, p. 95). Decerto que o autor empreendeu uma vasta pesquisa sobre as civilizações pré-clássicas em busca de expressões filosóficas, detendo-se cuidadosamente nas sociedades que habitavam a Mesopotâmia, Egito e Israel, reunindo um vasto catálogo de expressões sapienciais cujo valor filosófico vai sendo detalhado no decurso do livro.

No capítulo em voga, o pensador lusitano afirma que a filosofia moral começou no vale do rio Nilo, com Imhotep, cerca de 2700 anos antes de Cristo, ou seja, mais de dois mil anos antes de despontar a Hélade. Ademais, as composições egípcias representariam o começo dos escritos filosóficos, tornando os seus autores os mais antigos moralistas de que a humanidade já teve notícia (CARREIRA, 1994).

De tanto andar de boca em boca, as máximas de Imhotep acabaram por perder-se no caudal da sabedoria egípcia; se chegaram até nós, não conseguimos identificá-las. Foi apenas o primeiro elo de uma cadeia. Em dois mil e quinhentos anos (o espaço de tempo que vai de Platão aos nossos dias!) de criação literária e reflexão moral compuseram-se mais de duas dezenas de Instruções, que nos chegaram em diverso estado de conservação – completas umas (cerca de uma dezena), fragmentárias outras (à volta de dúzia), por vezes só no título. O que se perdeu – e foi muito – deve-se a tudo menos a incúria dos escribas (CARREIRA, 1994, p. 95).

Durante o Império Novo, Imhotep é reconhecido como sábio célebre do passado egípcio. Tanto o *Papiro Chester Beatty IV*, quanto o *Canto do Harpista*, ambos datados do Império Novo e do Primeiro Período Intermediário, respectivamente, citam Imhotep como indivíduo de grande sabedoria. Apesar de pouquíssimo de suas instruções sapienciais³⁶ ter sobrevivido à ação do tempo, o emblemático arquiteto egípcio continua presente nas pesquisas sobre arquitetura na antiguidade pré-clássica³⁷.

Observe-se também que a escrita já existia há mais de três séculos. Todavia, nos períodos anteriores a Imhotep a escrita funcionava apenas como instrumento oficial da administração do Estado, passando posteriormente a ser popularizada por ser utilizada nas composições literárias. Imhotep é reconhecido como o primeiro autor literário do Egito (CARREIRA, 1994).

³⁶ Denomina-se de “instruções sapienciais” os escritos de sabedoria, conselhos para a conduta moral e espiritual, além de textos antigos que englobam as experiências vividas pelas pessoas consideradas sábias no seio da comunidade. Como exemplo de instruções sapienciais, podemos mencionar os livros bíblicos: Jó, Provérbios e Eclesiastes.

³⁷ Conferir *Escultura Egípcia do Império Antigo: estatuária e relevos régios e privados (III-VI Dinastias)*, tese de doutoramento defendida por Malheiro (2009).

Tamanha foi a respeitabilidade de Imhotep, que Malheiro (2009, p. 83) expressa o seguinte:

Afora ter sido detentor de vários importantes cargos administrativos e judiciais (mas nunca chegando a ser *tjati* ou vizir, contrariamente ao que ainda hoje sustentam vários autores), Imhotep exerceu os ofícios de médico e sacerdote «nas horas vagas». Lembremos que só no Império Novo, isto é, mais de mil anos depois, viria a existir verdadeiramente no Egito um clero profissionalizado. Mais tarde, Imhotep veio a ser simultaneamente heroificado e divinizado. Os Gregos, sob a variante helenizada de «Imuthés», assimilaram-no a Asclépio e os Romanos a Esculápio (grifos do autor).

Como demonstrado na citação acima, Imhotep goza, ainda na (pós)modernidade de importância fundamental, a despeito de quase nada de suas instruções ter sobrevivido à posteridade, exceto algumas citações implícitas. No passado, mesmo entre os gregos, Imhotep fora assimilado sob a variante helenizada de *Imuthés* e identificado a Asclépio, o deus da medicina e da cura nas culturas grega e romana.

Além de Imhotep, outros sábios egípcios também desenvolveram instruções sapienciais. Dentre eles, os chamados pré-ptahhotépicos, ou seja, sábios que antecederam Ptah-Hotep³⁸. Ptah-Hotep foi um filósofo sapiencial de relevância incontestável no âmbito das instruções morais (ASANTE, 2000, p. 39).

Carreira (1994) diz-nos que no Egito da III Dinastia já estavam lançados os pressupostos culturais que possibilitariam surgir a literatura e as instruções. Dentre essas instruções e literatura, objetivava-se instaurar as condições de manifestação de preceitos morais. Para tanto, instruções das mais variadas espécies eram produzidas com o fito de inculcar nos mais jovens os ensinamentos educativos necessários, a fim de que esses cumprissem a contento sua conduta moral, fosse no trabalho, na admi-

³⁸ Como estamos habituados com a cultura ocidental, Ptah-Hotep representa para o pensamento egípcio aquilo que Sócrates representa para o pensamento grego. Se a filosofia ocidental está dividida entre antes e depois de Sócrates, a filosofia egípcia divide-se entre antes e depois de Ptah-Hotep. Alguns estudiosos usam a grafia “Ptahhotep”. Para informações detalhadas sobre Ptah-Hotep, consultar a obra *Escrito para a eternidade: a literatura no Egito faraônico* (ARAUJO, 2000, pp. 244-259).

nistração pública, na transmissão de mensagens, no serviço militar, dentre outras atribuições instituídas pelo Estado. Assim era necessário que o público estivesse satisfatoriamente bem-educado, isto é, alfabetizado³⁹ e com razoável tempo disponível, para que deleitar-se com a literatura escrita.

A mais antiga Instrução integralmente conservada – a de Ptah-Hotep – tem em mira a formação global de jovens gerações de funcionários. Aí temos os valores éticos aplicados a situações tão diversas como o comportamento à mesa, o trato com mulheres, os perigos da avareza, o súbdito que deseja desabafar ou implorar. O ideal humano que procura transmitir-se ao funcionário em situações concretas é válido para camadas mais amplas da população, embora não para todos os estratos [...] (CARREIRA, 1994, p. 97).

Não obstante a instrução mais antiga preservada na sua integralidade seja a de Ptah-Hotep, pouco se sabe a seu respeito. Mesmo assim, sabe-se que suas instruções jamais pertenceram aos textos mais importantes da escola, o que pode estar relacionado com a sua escrita arcaica e de compreensão penosa. Contudo, Ptah-Hotep encontra relevo no conjunto do pensamento filosófico ao postular, nas suas trinta e sete máximas, as diretrizes da boa vida. Se para Sócrates, a vida não examinada não é digna de ser vivida, para Ptah-Hotep, a vida só pode ser bem vivida quando o indivíduo sabe o momento certo de calar e o momento certo de falar, manter a cabeça e o sangue-frio, evitar a cólera e o discurso inútil e inserir-se na *Maat*⁴⁰ com espírito pacífico (CARREIRA, 1994).

Os egípcios consideravam que as palavras exercem enorme poder sobre os indivíduos e sobre o universo. Por isso, abominavam a mentira, o brado, a blasfêmia e a humilhação verbal, por constituírem elementos próprios da *isefet*, isto é, o oposto de *Maat*. Foi através da palavra que os

³⁹ O termo “alfabetizado” aparece aqui apenas como referência à capacidade de leitura por parte dos indivíduos, posto que o antigo Egito não utilizava precisamente um alfabeto, mas uma escrita baseada em símbolos carregados de significados.

⁴⁰ A *Maat* representa o equilíbrio da harmonia cósmica, da justiça e da verdade (MONTROYA, 2010).

deuses criaram o mundo, a ordem social e econômica⁴¹. Em suas instruções, Ptah-Hotep apregoava que o bem falar é mais raro que a esmeralda e que a escrita é uma arte diante da qual o escriba está sempre em busca da perfeição, mesmo sabendo não haver perfeição nesse campo (PTAH-HOTEP apud DANTAS, 2018). Note-se, contudo, que não se trata tão somente do campo de domínio retórico, mas da transcendência dessa técnica do discurso. Não se tratava, para os egípcios, apenas do bem falar, mas do bem falar aliado à capacidade de dizer palavras cheias de significados, ou seja, que se coadunassem com a *Maat*. Não obstante os desdobramentos filosóficos nos impeçam de antecipar os discursos aristotélicos – a saber: a poética, a retórica, a dialética e a lógica – podemos conjecturar a respeito de um elemento para além do simples estilo retórico, associado à reflexão ético-moral, nas comunicações egípcias antigas. Abominando a mentira, os egípcios articulam elementos primordiais daquilo que, posteriormente, Aristóteles denominaria de dialética.

Além de Imhotep e Ptah-Hotep, outros sábios fizeram escola⁴² no Egito. Contudo, suas instruções não serão aprofundadas neste livro, uma vez que demandariam um volume dispendioso de informações e pesquisas adicionais, as quais extrapolariam os objetivos próprios desta discussão. Sendo assim, passaremos à análise da ontologia egípcia.

[...] a maat (é o equilíbrio entre harmonia cósmica, justiça e verdade), isefet (é o oposto de maat, encaminha para desordem ou falta de ordem; a ameaça de destruição que deve ser superada), djet (o movimento do retorno eterno), noun (é a causa e o fim de todos os entes; designa o Ser) e ankh (vida, vitalidade; ou, se preferir, a invenção permanente da vida) (MONTROYA, 2010, p. 89).⁴³

Depreende-se deste fragmento não apenas o aspecto ético da *Maat*, mas ontológico. No sentido ético a *Maat* concerne à instância do bem

⁴¹ Comparar com o texto bíblico – Gênesis 1:3. As possíveis influências egípcias sobre a religiosidade dos hebreus não serão tratadas neste livro, porque desviaria o foco da discussão em curso.

⁴² Para obter detalhes sobre as escolas filosóficas egípcias: Montoya (2010) e Carreira (1994).

⁴³ Numa tradução livre.

agir, do bem falar, do repouso do espírito na harmonia e no equilíbrio. Todavia, há, ainda, um sentido ontológico na *Maat*, o qual seja a relação do ser com o nada (não-ser). Projetar noções ontológicas para antes de Aristóteles, Platão e Parmênides soa como uma incursão de difícil acesso intelectual porque, partindo de um paradigma diferente, os povos não-gregos “não elaboraram conceitos abstractos totalizantes correspondentes aos nossos” (CARREIRA, 1994, p. 54). Essa não abstração totalizante foi ulteriormente concebida como incapacidade dos não gregos de aplicar rigor teórico às noções de “cosmos”, “mundo”, “tempo”, “espaço” e “realidade”, por exemplo. Daí os pensadores teóricos afirmarem que, embora houvesse pensamento entre os povos não-gregos, somente a partir dos gregos é que esse pensamento adquiriu caráter teórico rigoroso.

No aspecto ontológico,

O pensamento egípcio lançou a base mais importante para a criação de uma autêntica ontologia, a saber, os meios linguísticos necessários à formulação de noções filosóficas. Há na língua egípcia dois verbos para “ser”, um dos quais (*wn / n /*) com dois participios, designando o “ente” e “o que foi”, uma capacidade que o latim não possui. E também na forma finita se fazem afirmações sobre a existência dos seres... O egípcio diferencia com exactidão os verbos “ser”, “tornar-se”, “viver” (CARREIRA, 1994, p. 55).

Destarte, muito embora as noções ontológicas básicas tenham sido retomadas pelos pré-socráticos, suas raízes mais profundas encontram amparo em solo egípcio. O problema do ser, portanto, encontra tentáculos radiculares na ontologia egípcia, cuja perspectiva envolve o conhecimento de um ser (ontológico) em oposição a um não-ser (também ontológico) que se regenerará para uma vivência (experiência) contínua. Neste sentido, o não-ser não era concebido como um problema abstrato, mas como uma face do ser.

Não se sabe se as categorias “existente” e “não-existente” poderiam suprir as diferenças linguísticas entre os conceitos egípcios e gregos, sobretudo no que se refere à abstração dos conceitos “ser” e “não-ser”,

cujo valor entre os gregos parece atingir importância essencial. Entre os egípcios, porém, essa abstração não constitui propriamente um problema ontológico, porque o não-ser é concebido como uma parte integrante do ser⁴⁴. O ser, conforme os egípcios o concebem, depende da regeneração contínua do não-ser.

A Filosofia Bantu de Tempels

Publicado pela primeira vez em 1945, pela Revista *Présence Africaine*, o livro *La Philosophie Bantoue* serve, desde então, de base para a compreensão da filosofia africana. Desde sua primeira edição, suscita debates acalorados em consequência de seu teor controverso que divide opiniões no universo filosófico. Se de um lado pensadores afirmam que a *Filosofia Bantu* expressa uma ontologia filosófica original dos africanos, por outro lado alguns pensadores, inclusive africanos, como Hountondji, que têm classificado a etnofilosofia, da qual a Filosofia Bantu é precursora, como um “trabalho de etnologia com pretensão filosófica” (apud NGOENHA, 1993, p. 15). Seja como for, os pensadores africanos não conseguem se desvencilhar da *Filosofia Bantu* tempelsiana, pois esta apela para o passado africano, isto é, à endogenia do conhecimento africano anterior ao empreendimento colonial.

Tempels aborda de maneira concisa e didática o pensamento dos *bantu* no âmbito de três dimensões fundamentais: Ontologia, Psicologia e Ética, formulando um sistema de pensamento *bantu* dentro de uma perspectiva filosófica. Assim, uma das incongruências da obra tempelsiana refere-se à fundação da corrente filosófica africana denominada de etnofilosofia inspirada nas observações etnográficas de um padre belga, portanto, europeu.

⁴⁴ Comparar com a ontologia bantu, caracterizada pela circularidade entre não-ser e ser. Para os bantu, passado, presente e futuro estão conectados de maneira que o ser de hoje se torna não-ser amanhã e posteriormente torna-se ser novamente. Os bantu não concebem a história com base na linearidade dos eventos, mas com base na circularidade. Os egípcios parecem seguir a mesma concepção.

Constituído de sete capítulos, a *Filosofia Bantu* reúne as análises de um missionário franciscano belga no Congo, no período empreendido pela missão civilizadora do colonialismo europeu no continente africano. Tempels demonstra haver uma racionalidade ontológica no pensamento dos “primitivos” bantu, que determina o seu comportamento pessoal, social e religioso. Essa racionalidade, segundo Tempels, gira em torno da noção de força vital.

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* (CASTIANO, 2010, p. 67, grifo do autor).

Para os *bantu*, segundo Tempels, todos os seres do universo possuem a sua força vital própria, sendo alguns classificados como força vital superior, enquanto que outros são classificados como força vital inferior. Portanto a ontologia bantu sustenta-se na ideia do Ser enquanto força vital. Assim, qualquer ação engendrada por uma força vital, principalmente as superiores, podem acarretar transformações no completo conjunto da comunidade *bantu*, porquanto a própria comunidade apresenta-se como um conjunto harmonioso de forças vitais que interagem sistematicamente.

Eles têm uma noção diferente das relações entre os homens, da causalidade e da responsabilidade. O que tomamos por elucubrações ilógicas, sombrias de negros, o que designamos cupidez, exploração dos fatos é, para eles, a dedução lógica da sua percepção das coisas e torna-se uma necessidade ontológica (TEMPELS, 2016, p. 35).

Na psicologia bantu, o *muntu* (pessoa) é uma força viva, pessoal, que é uma causa ativa e exerce influência vital sobre as demais forças. Nesta perspectiva, para o negro bantu, o ser é força suscetível de crescimento ou de esvanecimento, que exerce influência direta sobre outras forças, porque está intrinsecamente engajado na vida da comunidade. Essa influência pode ser boa ou má, reforçadora da força vital ou des-

truidora da força vital, de acordo com a vontade consciente ou inconsciente do muntu. Há, desta forma, uma discussão levantada pelo autor acerca da ética bantu, quando revela o pensamento bantu no que concerne à moral e à justiça, bem como aos métodos de reparação de danos provocados por uma força vital sobre outras forças vitais.

A controvérsia encontra-se ancorada exatamente no debate sobre a existência ou não-existência de uma filosofia original negro-africana a partir das observações do missionário belga. No âmbito das discussões sobre a filosofia africana, Makumba (2016) classifica como etnofilosofia essa categoria ontológica que brota “da literatura antropológica pertencente às culturas tradicionais do continente”. Mudimbe (2013) argumenta que o livro *A Filosofia Bantu* constitui uma “filosofia implícita” e que Tempels revela seu sistema organizado de crenças e costumes na medida em que os próprios bantu não conseguem formular um tratado filosófico com o vocabulário adequado. Para esses analistas, inexistência de um tratado filosófico não invalida a filosoficidade do pensamento de determinado indivíduo ou grupo.

Com isso uma questão se impõe: se Tempels estava certo e existe realmente um sistema implícito na mentalidade e tradições dos bantu, isso implica que essa filosofia não começou com a descoberta do missionário belga, mas foi apenas interpretada por ele. Desta forma, poderíamos nos perguntar quando teria começado essa filosofia implícita? É óbvio que remontar essas manifestações ontológicas a um passado longínquo torna-se uma tarefa laboriosa, quando não impossível, considerando principalmente o fato de não haver registros históricos de que os bantu tenham dominado a escrita. Na hipótese de suas tradições terem sido transmitidas oralmente, cada ancião que morreu corresponde a uma biblioteca perdida, uma vez que as primeiras bibliotecas foram os cérebros dos indivíduos (HAMPÂTÉ BÂ, 2010).

Elungu (2014) define que, como sistema lógico e ontológico, a filosofia bantu existe, ainda que sejamos incapazes de rastrear em que consiste. Ademais, a despeito da incapacidade atual de rastrear os pri-

mórdios dessa ontologia, isso não invalida o fato de tratar-se de um “pensamento que se tornou *natural*, que, de certa forma, transitou para o inconsciente coletivo e necessita de voltar a ser pensado e enunciado numa linguagem coerente” (ELUNGU, 2014, p. 27).

Todavia, parece-nos suficientemente arriscado concluir que aquilo que Tempels considerou como ontologia possa compreender não mais do que uma vertente natural do pensamento bantu, haja vista que de uma ontologia espera-se que seja plenamente capaz de uma reflexão consciente, objetiva, que ultrapasse a perspectiva do pensamento em ato para ancorar-se fundamentalmente num pensamento objetivo reflexivo.

Por outro lado, as investigações filosóficas, geralmente, sopesam duas vertentes possíveis de análise, a saber, de um lado o conteúdo do trabalho filosófico, e de outro lado o método desse trabalho. À primeira vista, o pensamento bantu não parece apresentar um método muito bem definido, embora o conteúdo esteja vinculado indissociavelmente às questões relativas à vida em comunidade. Depreendem-se disso os aspectos éticos e ontológicos da filosofia bantu, sem que, todavia, esses “filósofos naturais” não tenham se apercebido de sua própria produção, estando esta recôndita no interior de suas tradições mais antigas. Foi necessário, portanto, a chegada de uma “missão civilizadora” para que sua filosofia implícita fosse revelada.

Desta forma não podemos mensurar o período em que essas tradições-filosofia animavam a vida nas comunidades bantu-africanas, embora concluamos, por questões muito mais lógicas do que empíricas, que essa ontologia era milenar.

Seja como for, a filosofia bantu de Tempels, assim como a etnofilosofia, sua herdeira, apresentam-se como tributárias da etnologia europeia. Porém um raciocínio que nos toma de assalto neste momento refere-se à possibilidade de a ontologia bantu ser tão antiga quanto a existência dessas comunidades. Neste quesito em particular, a filosofia constituir-se-ia como elemento estruturante da vida social e comunitária, independentemente da consciência dos indivíduos.

Se esta hipótese for verdadeira, tanto quanto parece válida, a filosofia teria uma origem pluriversal, estando intrinsecamente associada e dependente da existência de seres humanos. Com isso, a filosofia adquire um estatuto quase onipresente, isto é, está em todos os lugares onde existam pessoas e onde essas pessoas se questionam mediante perguntas como: qual o sentido da vida? Por que existem as coisas em vez de o nada? Qual a melhor forma de agir para o bem comum?

Estas são apenas algumas questões que, em todas as sociedades humanas e em todas as épocas, têm animado o raciocínio da humanidade. Quanto ao método, este parece ter sido construído dentro de determinadas particularidades inerentes à cada indivíduo ou povo, partindo de perspectivas diferentes de entendimento desse lugar no mundo, assim como da construção de sentido diante da realidade. Na passagem da natureza à cultura os seres humanos produzem símbolos que os posicionam no mundo, representando-o.

O homem faz necessariamente parte de um círculo hermenêutico: o passado oferece-lhe tradições que recebe interpretando, e de novo comunica aos outros, os quais por sua vez se apropriam delas interpretando-as (NGOENHA, 1993, p. 128).

As tradições, todavia, não são estáticas. Diferente do que geralmente compõe o imaginário popular, as tradições são dinâmicas e, portanto, podem ser modificadas no decurso do tempo.

O próximo capítulo discutirá o colonialismo no continente africano e problematizará as concepções coloniais que ‘inventaram’ a África mediante a difusão das denominadas neotradições, bem como de obras detratadoras dos africanos, a exemplo das teses racialistas dos filósofos Hume, Kant, Hegel e Lévy-Bruhl. Como contraponto, apresentará filósofos negros cuja formação se deu concomitantemente a esses pensadores europeus, a fim de demonstrar os enganos cometidos por parte considerável dos filósofos ocidentais daquele período.

A invenção de África

Contrariamente ao que alguns possam pensar, a tradição oral africana, com efeito, não se limita a histórias e lendas, ou mesmo a relatos mitológicos ou históricos, e os griots estão longe de ser seus únicos guardiães e transmissores qualificados.

Hampâté Bâ (2010, p. 169)

O colonialismo europeu resultou em complexas marcas na civilização dos povos colonizados, especialmente no continente africano¹. A situação colonial, conforme analisada e teorizada pelo etnólogo francês Georges Balandier (2014), provocou transformações profundas na cultura dos sujeitos envolvidos no processo colonialista, decorrido desde o final do século XIX até a primeira metade do século XX. Se por um lado o empreendimento colonial das nações europeias objetivava a obtenção de vantagens econômicas mediante a expansão do capitalismo industrial, com a abertura de novos mercados fornecedores de matéria-prima, ensejava também a abertura de mercados consumidores. Por outro lado, os próprios sujeitos europeus envolvidos no sistema colonial foram afetados pelo intercâmbio cultural existente na “zona de contato” estabelecida no encontro entre as diferentes identidades culturais, produzindo o fenômeno designado por “transculturização” (PRATT, 1999).

Não obstante as nações africanas tenham conseguido suas independências políticas mediante um colossal movimento de resistência, adentrando no que se habituou designar de período pós-colonial, obser-

¹ Este capítulo foi desenvolvido a partir do artigo publicado em parceria com Marcilea Freitas Ferraz de Andrade, na edição n. 202 da Revista Espaço Acadêmico, sob o título: *O pensamento decolonial: análise, desafios e perspectivas*.

vam-se as irrefragáveis alterações culturais ocorridas na vida dos mais variados povos integrantes desse continente. As marcas da situação colonial persistem como chagas abertas na cultura dos povos africanos, mesmo no período posterior à independência política dos seus países diante do seu reconhecimento como Estados soberanos; por exemplo, os idiomas oficiais desses Estados são, majoritariamente, línguas herdadas dos colonizadores.

Na contemporaneidade, especialmente após decurso da época de aquinhoamento e colonialismo do continente africano, cujos efeitos podem ser verificados hodiernamente, torna-se necessário o debate a respeito dos caminhos pós-coloniais trilhados pelos povos africanos anteriormente subalternizados mediante o severo domínio neocolonialista imposto pelas nações europeias, sob o pretexto de levar a “civilização” aos “primitivos” habitantes de África (BALANDIER, 2014, p. 52). Este pretexto justificou, entre outras coisas, a instalação europeia no continente africano. Afirmando combater “o mercadejo de escravos, ingleses e franceses ocuparam cidades e portos africanos, humilharam e depuseram chefes, sobas e reis” e promoveram o enfraquecimento dos reinos africanos então existentes com o escopo de impor seu poder (COSTA E SILVA, 1994, p. 30).

Neste sentido, este capítulo tem o objetivo de discutir, a partir do pensamento decolonial, a reestruturação das nações africanas no âmbito da aquisição da consciência política, da sua autonomia sociocultural, e de um campo epistêmico legitimamente constituído, bem como identificar e explicitar conceitos necessários para se pensar a decolonialidade no interior de uma construção gnosiológica emancipacionista dos povos africanos. Logo, os conceitos analisados revestem-se de relevância fundamental porque se amparam no arcabouço das práticas políticas – colonialismo, modernidade, transculturalidade, colonialidade do poder – e retomam debates imprescindíveis para se pensar as culturas colonizadas, especialmente as africanas.

O pensamento decolonial² objetiva problematizar a manutenção das condições colonizadas da epistemologia, buscando a emancipação absoluta de todos os tipos de opressão e dominação, ao articular interdisciplinarmente cultura, política e economia de maneira a construir um campo totalmente inovador de pensamento que privilegie os elementos epistêmicos locais em detrimento dos legados impostos pela situação colonial. Grosfoguel (apud ROSEVICS, 2017, p. 189) aponta que “é preciso descolonizar não apenas os estudos subalternos como também os pós-coloniais”.

Nesta perspectiva, torna-se necessário estabelecer as diferenças fundamentais entre os termos pós-colonial e decolonial. Tendo esboçado no parágrafo anterior a fundamentação etimológica do termo decolonialidade, passaremos agora, embasados nas noções trazidas por estudiosos desta seara específica, a elaborar uma conceituação do vocábulo pós-colonial. Os pensamentos pós-colonial e decolonial constituem projetos que estão sendo construídos à medida que as relações sócio-históricas acontecem no âmbito da sociedade moderna³. Assim, o pensamento pós-colonial articula-se na perspectiva de demonstrar as dessemelhanças antagônicas entre colonizador e colonizado, denunciando essa discrepância como um projeto de domínio e opressão. Larissa Rosevics explica que

O projeto pós-colonial é aquele que, ao identificar a relação antagônica entre colonizador e colonizado, busca denunciar as diferentes formas de dominação e opressão dos povos. Como uma escola de pensamento, o pós-colonialismo não tem uma matriz teórica única, sendo associado aos trabalhos de teóricos como Franz (*sic*) Fanon, Albert Memmi, Aimé Césaire,

² O vocábulo “decolonial” é utilizado no lugar de “descolonial” em virtude da indicação de Walter D. Mignolo “para diferenciar os propósitos do Grupo Modernidade/Colonialidade e da luta por descolonização do pós-Guerra Fria, bem como dos estudos pós-coloniais asiáticos” (ROSEVICS, 2017, p. 191). O pensamento decolonial surgiu na América Latina como estratégia política de contraponto à colonialidade imperante no eixo-sul do continente americano, mas aqui o termo é utilizado para discutir a colonialidade influente também no continente africano.

³ “O pensamento decolonial reflete sobre a colonização como um grande evento prolongado e de muitas rupturas e não como uma etapa histórica já superada. [...] Deste modo quer salientar que a intenção não é desfazer o colonial ou revertê-lo, ou seja, superar o momento colonial pelo momento pós-colonial. A intenção é provocar um posicionamento contínuo de transgredir e insurgir. O decolonial implica, portanto, uma luta contínua” (COLAÇO, 2012, p. 08). Deste modo, o pensamento decolonial aponta para a necessidade de insurgência contra a opressão colonial, seja econômica, política ou epistemológica.

Edward Said, Stuart Hall e ao Grupo de Estudos Subalternos, criado na década de 1970 pelo indiano Ranajit Guha (2017, p. 187).

As marcas da situação colonial simplesmente não abandonaram os povos colonizados, tendo-se em vista a magnitude da operação do processo colonial que hodiernamente se desdobra na colonialidade do poder. Nesta esteira, fez-se necessário que pesquisadores⁴ estruturassem um pensamento inovador, que, conforme salienta Rosevics, não se trata de uma matriz teórica única, mas de um emaranhado de olhares e vozes que se debruçaram insistentemente sobre a temática da interferência política, cultural e econômica resultante do neocolonialismo, tanto em África como em outros continentes do planeta nos quais este penetrou. Esse emaranhado de vozes ergueu-se retumbantemente contra a hegemonia política, econômica e epistemológica europeia que reivindicava o domínio soberano sobre as terras do hemisfério sul.

O pós-colonialismo⁵ tem seu nascedouro marcado pelo processo de independência dos países africanos e asiáticos, assumindo a responsabilidade de encontrar – ou até mesmo de criar – uma identidade africana⁶.

A preocupação dos estudos pós-coloniais esteve centrada nas décadas de 1970 e 1980 em entender como o mundo colonizado é construído discursivamente a partir do olhar do colonizador, e como o colonizado se constrói tendo por base o discurso do colonizador (ROSEVICS, 2017, p. 188).

Não obstante o pensamento pós-colonial esteja intrinsecamente vinculado às lutas pela independência dos países africanos, deve-se

⁴ Não obstante o assunto tratado refira-se à perspectiva decolonial, a palavra pesquisadores neste contexto pode referir-se àqueles que pensam a decolonialidade, mas também àqueles dos estudos subalternos, dos estudos pós-coloniais e da teoria crítica, a saber, Aníbal Quijano, Walter Dignolo, Ranajit Guha, Aimé Césaire, Edward Said, só para citar alguns.

⁵ Na África da década de 1960, os africanos estavam engajados numa luta mais anti-colonialista do que propriamente pós-colonialista. Somente duas décadas depois é que o pós-colonialismo se constituiu no continente como paradigma epistemológico.

⁶ Achille Mbembe (2001, p. 198) empreendendo uma análise minuciosa das diferentes maneiras como se tentou pensar uma identidade africana utilizando-se, essencialmente, de duas formulações discursivas, a saber, o discurso nativista e o discurso instrumentalista, parece, à guisa de conclusão, concordar com Appiah (1997, p. 243) de que não há uma identidade africana que “possa ser nomeada por uma única palavra”, mas que, sendo uma “coisa nova”, a “identidade africana não existe como substância.”

considerar que a África não foi o único continente onde o neocolonialismo se instalou. Na América Latina os processos de colonização demarcaram a hegemonia econômica das nações europeias, forçando a resistência anticolonialista a desenvolver estratégias de combate à dominação dos seus povos. Foi nesta perspectiva que Frantz Fanon escreveu o livro *Pele Negra, Máscaras Brancas* (2008), no qual descreve como jovens antilhanos, ao emigrarem para a França, retornam simbolicamente embranquecidos, “transformados em franceses”, dominando a sua língua e a sua cultura. Fanon demonstra que o colonialismo não está baseado somente no poderio bélico e econômico das nações europeias, mas principalmente na diferença de raça.

Assim, argumenta que o negro que viveu algum tempo na França retorna modificado. Depreende-se disso que o mundo colonizado é constituído a partir do olhar do colonizador, dos valores do colonizador, da branquitude do colonizador. É a partir dos valores introjetados pelo colonizador nas mentes dos sujeitos subalternizados pela situação colonial que os valores colonizados passam a ser estruturados, numa lógica de inferioridades racial, econômica, bélica, linguística e cultural que impõe aos indivíduos colonizados um paradigma de valores fundamentados, notadamente, nos valores dominantes articulados pelo aparato cultural do colonizador. Grosso modo, é o “colono que fez e continua a fazer o colonizado” (FANON, 1968, p. 26)⁷.

Transpondo o pensamento pós-colonial, “o pensamento decolonial propõe romper com os pensamentos gravados nas mentes e corpos por gerações”, representados, por exemplo, pelas tradições greco-romanas, eurocentradas, incorporando “o pensamento dos povos originários (índios) e de diáspora forçada (negros)” como epistemologias legítimas para

⁷ “*C’est le colon qui a fait et qui continue à faire le colonisé*” (FANON, 2002, p. 40). Neste sentido, Valentim Yves Mudimbe (2013, p. 15-16) elucida que o vocábulo “colonos” refere-se àqueles “que estabelecem uma região”, enquanto que “colonizadores” diz respeito àqueles “que exploram um território pelo domínio de uma maioria local”. Parece ficar evidente que o sentido expresso por Frantz Fanon ao utilizar, no fragmento mencionado, o termo “colono”, era designar os “colonizadores”, posto que o contexto expresso pelo autor indica forte antagonismo, embora refira-se à coabitação, entre colonizadores e colonizados. Resta-nos, contudo, buscar compreender as razões pelas quais o autor utilizou a palavra “*colon*” em vez de “*colonisateur*” na expressão ora analisada.

a cultura dos povos colonizados (COSTA NETO, 2016, p. 51). Trata-se, por conseguinte, de conceder voz às narrativas oriundas de experiências históricas vivenciadas localmente pelos povos subalternizados na situação colonial.

Neste sentido, o conhecimento apresenta-se como elemento-chave na disputa e na manutenção da hegemonia (NOGUERA, 2014). O eurocentrismo colonial colocou seu equipamento epistêmico em pleno funcionamento dividindo os humanos em raças e desqualificando todos os povos não europeus, o que acarretou na imposição sistemática da cultura europeia sobre as demais. O sociólogo peruano Aníbal Quijano (2010, p. 84) assevera que o conceito de colonialidade refere-se às condições de estabelecimento do sistema capitalista como modelo de funcionamento das relações de poder na modernidade, que operam mediante a “imposição de uma classificação racial-étnica da população do mundo”. Destarte, o capitalismo opera mediante uma lógica étnico-racial, subsidiando um paradigma completamente novo de império, a saber, a “colonialidade do poder”, que promove uma classificação social mediante os aspectos culturais de controle e domínio dos povos outrora subalternizados pelo colonialismo. Assim, o processo de descolonização intelectual torna-se laborioso em decorrência dos resquícios do colonialismo nas culturas dos povos colonizados.

A perspectiva da colonialidade são percepções que emergem de experiências fronteiriças, nas quais um indígena sob o domínio espanhol, por exemplo, viu-se obrigado a incorporar às suas referências de vida conceitos e noções da epistemologia moderna (LEDA, 2015, p. 124).

Em contraponto à lógica da colonialidade, o giro decolonial objetiva transfigurar a concepção de mundo, transpassando os conhecimentos estabelecidos pela racionalidade (pós)moderna (MIGNOLO, 2003). O projeto da decolonialidade não é fundado no discurso acadêmico, tampouco trata de uma inovação intelectual, mas faz emergir conhecimentos que sempre existiram e que não encontravam espaço de apreciação, invi-

sibilizados pelos saberes acadêmicos eurocentrados. Na consecução do projeto decolonial (BERNARDINO-COSTA; GROSGOUEL, 2016), percebe-se a preponderância da transculturalidade sistêmica, ou seja, explicita-se, no âmbito do encontro de culturas⁸ que os impactos culturais não afetam apenas as nações colonizadas, mas também as nações colonizadoras, possibilitando falarmos em transculturalidade como um fenômeno da “zona de contato” instalada nos limites das tensões estabelecidas pela situação colonial (PRATT, 1999). Não somente o universo semântico do colonizado retornou impregnado pela cultura do colonizador, como algo especialmente similar ocorre no sentido contrário, resultando numa “troca” cultural e epistêmica. Entretanto, no volume, o colonizador conseguiu instalar a sua cultura com maior êxito do que o subjugado, haja vista que o lugar ocupado pelo colonizador se apresenta como lugar de poder hegemônico e hierarquizado institucionalmente.

O principal desafio ético-político-epistemológico trazido pela razão decolonial é a consciência da geopolítica do conhecimento, a partir da qual se trata de rejeitar a crença iluminista na transparência da linguagem em prol de uma *fratura epistemológica* capaz de inserir uma perspectiva inédita e libertadora tanto no campo discursivo como na esfera da ação, assumindo a impossibilidade de qualquer ciência falar em nome de coletividades heterogêneas e multifacetadas mas a premência de se insurgir contra quaisquer estruturas de poder e opressão que silenciem alguém. A denúncia da geopolítica do conhecimento é condição de afirmação, dentre outros, também da América Latina, ou melhor, da América Indo-Afro-Latina como lócus de enunciação (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2014, p. 78).

No aspecto próprio do conhecimento e, particularmente, da cultura, a racionalidade decolonial questiona não somente os espaços de poder em que as tensões acontecem, mas também os territórios geopolíticos em que as relações de poder se materializam, fundamentadas na suposta legitimidade pós-industrial do conhecimento sistematizado como episte-

⁸ Torna-se necessário diferenciar a expressão “encontro de culturas” da expressão usualmente utilizada “choque cultural”, trazida por Lisa Velazquez para designar a angústia sentida por indivíduos que se veem operando no interior de um ambiente sociocultural desconhecido (apud MENDONÇA, 2014, p.70).

mologia homogeneizadora. Se as bases históricas da modernidade institucionalizaram-se no Iluminismo e na Revolução Francesa mediante o liberalismo político e econômico que corroboraram a racionalidade eurocentrada como princípio orientador da iluminação da consciência política e filosófica ocidental, hierarquizando as relações de poder dentro de uma geopolítica própria de dominação protagonizada pelo Ocidente, de outro lado, as raízes históricas da decolonialidade encontram-se fixadas na Conferência de Bandung de 1955, onde representantes de vinte e nove países dos continentes africano e asiático reuniram-se para sistematizar as bases de “um futuro que não fosse nem capitalista nem comunista”, mas que tivesse como elemento central a reflexão sobre as epistemologias subalternizadas (MIGNOLO, 2017, p. 14). O caminho encontrado foi a descolonização.

Todavia, longe de ser uma meta simplesmente descolonizadora no sentido de retirar os sedimentos coloniais da cultura subalternizada, uma vez que esta opção culminaria na possibilidade do encontro com o vazio epistêmico, que acabaria por legitimar o epistemicídio promovido pelo etnocentrismo europeu e demonstraria a não-epistemologia colonizada. Pelo contrário, o escopo decolonial não se refere apenas a retirar a roupagem europeia das sociedades colonizadas, mas resgatar e até mesmo reconstruir/visibilizar as epistemologias autóctones, violentamente destróadas pelo colonialismo.

Para tanto será necessário o uso de recursos nos mesmos moldes daqueles utilizados pelos europeus. Os franceses, por exemplo, adentrando em África, estimularam a construção de escolas e inseriram elementos da sua cultura nos seus currículos justificando o “acesso” dos autóctones à civilização. Similarmente, a fim de se colocar em prática o projeto decolonial, tornar-se-á necessário utilizar os aparatos educacionais, políticos e curriculares a fim de se proporcionar o direito à voz aos sujeitos subalternizados, constituindo-os como seres epistemologicamente situados na *práxis* reflexiva da condição subalternizada. Para tanto, tornar-se-á ne-

cessário um currículo educacional cuja pluriversalidade⁹ configure orientação teórico-metodológica na produção dos conhecimentos.

Na perspectiva do projeto decolonial, as fronteiras não são somente este espaço onde as diferenças são reinventadas, são também *loci* enunciativos de onde são formulados conhecimentos a partir das perspectivas, cosmovisões ou experiências dos sujeitos subalternos (BERNARDINO-COSTA & GROSGOUEL, 2016, p. 19).

Apropriar-se dos recursos utilizados pelo colonizador tornou-se necessidade premente para a construção de um projeto decolonial emancipatório.

A descolonização intelectual mostrar-se-á indispensável na mesma medida em que a colonização do pensamento faz com que perdurem a opressão e o domínio, especialmente nas esferas cultural e econômica. Antes de qualquer coisa, não se trata de um projeto comunista, que se apresentaria anticapitalista na essência, mas de um projeto emancipatório e libertador. Ademais, o fato de não constituir um projeto comunista mesmo operando na contramão do capitalismo, sistema imbuído de assimetrias, não podemos conceber o projeto decolonial como aderente à noção de terceira via¹⁰, teorizada pelo sociólogo britânico Anthony Giddens (1999). O projeto decolonial refere-se primordialmente à condição de libertação dos povos subalternos, reconhecendo sua autenticidade cultural, política, econômica e ideológica.

⁹ Advogando a existência de vários universos culturais, Mogobe Ramose, filósofo sul-africano, argumenta que o vocábulo “universal” pressupõe um sistema único organizado hierarquicamente em centro e periferia. Desta forma, defende a utilização do conceito de pluriversalidade para referir-se a um conjunto de sistemas policêntricos no qual os conhecimentos possuem semelhante valor epistemológico (RAMOSE, 2011).

¹⁰ A terceira via constitui-se um fenômeno político-econômico cujo escopo refere-se à reconciliação entre elementos ideológicos da esquerda e da direita, uma vez que defende uma política econômica aparentemente conservadora associada a uma política social progressista. Neste sentido, a terceira via, advoga a necessidade de uma intervenção moderada do Estado na economia alinhada à responsabilidade social do Estado no combate às desigualdades sociais. Surgida após o antagonismo protagonizado durante a Guerra Fria entre os dois blocos hegemônicos, a saber, o socialismo soviético e o liberalismo estadunidense, a terceira via formulou os componentes essenciais da Social-Democracia.

O racismo na filosofia ocidental

Filósofos de reconhecida envergadura intelectual manifestaram juízos preconcebidos a respeito das pessoas de pele negra, propagando o racismo e reforçando a escravidão negra. Certamente seu objetivo não era outro senão disseminar o eurocentrismo pelo mundo, certificando assim a hegemonia branco-europeia sobre todos os povos. Desta forma, trataram de desqualificar os saberes derivados de fontes não europeias e produziram aquilo que designaram de filosoficidade, isto é, o conjunto de critérios que avaliam se um saber é filosófico ou não.

Côncios de que “os saberes emergem de contextos culturais específicos”, imprimiram uma suposta universalidade às suas ideias e isso tornou os demais povos tributários de sua cosmovisão (NOGUERA, 2014, p. 35). Colonizaram não somente a geografia africana, mas principalmente o pensamento, colocando em marcha o racismo epistêmico. A este racismo epistêmico Ramose (2011) denominou de epistemicídio, porque não se trata apenas e tão-somente de desqualificar os saberes colonizados – africanos, asiáticos e latino-americanos – mas sobretudo de eliminar esses saberes da superfície terrestre a partir do encobrimento do outro e seu inevitável sufocamento epistêmico. É significativo, portanto, a empresa eurocêntrica de domínio epistemocultural, política e econômica homogeneizante, cujos tentáculos alcançam desde o predomínio mercantil de escravos até a industrialização da cultura ocidental como um valor a ser distribuído globalmente.

São muitos os pensadores ocidentais que expressaram juízos preconceituosos em relação às pessoas negras¹¹, relegando-as à irracionalidade. Contudo, analisaremos apenas alguns desses pensadores, devido a ferocidade intransigente de seus posicionamentos e os limites próprios desta discussão.

¹¹ Benedicto (2016, p. 53-72) empreende uma análise minuciosa do eurocentrismo, chegando à conclusão de que eurocentrismo e racismo, no decorrer da história, sempre caminharam juntos.

Além desses, também serão analisados três filósofos negro-africanos dos quais os pensadores europeus Immanuel Kant (1724-1804), Friedrich Hegel (1770-1831), Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) e David Hume (1711-1776) podem ter tomado conhecimento no seu tempo¹². São eles: Zara Yaqob (1599-1692), Anton Willhelm Amo (1703-1759) e James Africanus Horton (1835-1883).

Immanuel Kant e o Legado das Diferentes Raças Humanas

Nascido em Königsberg, na Prússia Oriental, Kant estudou filosofia, matemática e a física de Newton na Universidade de Königsberg. Apesar de ter decidido viver para sempre na sua cidade natal, tornou-se conhecido à medida que seus escritos filosóficos alçavam voos sobre toda a Europa, é reconhecido como o “mais importante filósofo da era moderna – e, talvez, de todos os tempos” (NICOLA, 2005, p. 321).

Dentre as contribuições filosóficas prestadas à cultura, Kant também se tornou um dos primeiros filósofos ocidentais a “conferir expressão acadêmica ao preconceito cultural do Ocidente” em relação ao continente africano (MAKUMBA, 2016, p. 43). Em reflexões registradas na sua obra *Das diferentes raças humanas*, o filósofo defende a ideia de que a humanidade limita-se a apenas uma raça, tendo a espécie humana se originado a partir da raça branca¹³. Parte dessa espécie humana originária foi escurecendo em resultado de ter sido afetada por condições ambientais e climáticas específicas.

A teoria da degenerescência racial kantiana – cujo equívoco é hoje amplamente conhecido, a despeito do racismo antinegro continuar existindo – fundamenta-se na ideia de que a humanidade é originariamente branca, mas que parte dela se degenerou por causa de determinadas condições climáticas, acarretando na formação de subgrupos raciais, a

¹² Note que Kant e Amo viveram na mesma época. Lévy-Bruhl e Africanus Horton também foram contemporâneos.

¹³ O texto *Das diferentes raças humanas* foi discutido por Makumba (2016). Ademais, a ideia de que a humanidade teria começado a partir da raça branca não encontra sustentação científica. No próximo capítulo demonstraremos como a humanidade originou-se em África, espalhando-se posteriormente para os demais continentes.

saber, os amarelos (asiáticos), os vermelhos (americanos) e os negros (africanos). Cada subgrupo, de acordo com o filho ilustre de Königsberg, possui uma habilidade mental conforme o grau de degenerescência. Os brancos são os mais evoluídos intelectualmente, seguidos pelos amarelos. Nos escalões ulteriores estão os vermelhos e os negros.

Sobre os negros, particularmente, Kant escreveu o seguinte no texto *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, publicado originalmente em 1764:

Os negros da África não possuem, por natureza, nenhum sentimento que se eleve acima do ridículo. O senhor Hume desafia qualquer um a citar um único exemplo em que um negro tenha demonstrado talentos, e afirma: dentre os milhões de pretos que foram deportados de seus países, não obstante muitos deles tenham sido postos em liberdade, não se encontrou um único exemplo 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 dos dons excelentes. Tão essencial é a diferença entre essas duas raças humanas que parece ser tão grande em relação às capacidades mentais quanto a 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 sejam consagradas por algumas palavras, tornam-se objetos de adoração e invocação nos esconjuros. Os negros são muito vaidosos, mas à sua própria maneira, e tão matraqueadores, que devem-se dispensá-los a pauladas (KANT, 1993, p. 75-76).

Kant jamais esteve no continente africano, portanto, não constatou as informações *in loco*. Outrossim, observando a grandiosidade de suas reflexões, é incontestável que tenha sido um pesquisador sagaz, não obstante dispusesse de poucas obras sérias para subsidiar suas investigações de caráter antropológico naquela época. Malgrado não existam discursos livres de críticas, seja no campo da filosofia ou em qualquer outra possível área do conhecimento, as razões que levaram o filósofo alemão a emitir juízos tão desbaratados e preconceituosos devem ser investigadas.

A hipótese passa, irremediavelmente, pela ignorância do filósofo em relação à matéria tratada, já que ele jamais pisou solo africano e se informava apenas mediante relatos bibliográficos. Outro fator que deve ser aventado diz respeito às razões pelas quais Kant teria interesse em detra-
tar os negros.

Acerca das fontes utilizadas pelo filósofo, Ricardo Matheus Benedicto (2016, p. 65) explica que “eram tão incomuns que Kant, para ministrar os seus cursos, teve de obter o reconhecimento do ministério da educação da Alemanha”. Devido a raríssima bibliografia sobre a temática, o pensador alemão precisou recorrer a literatura elaborada por caçadores de fortunas, mercadores e missionários, cujos relatos apresentados nem sempre condiziam com a realidade dos fatos sobre o continente africano.

A segunda hipótese – não menos válida que a primeira – pode ser compreendida como elemento basilar da concepção que o próprio pensador tinha a respeito da Europa. Mais uma vez, Benedicto (2016, p. 66) nos explica que “os europeus, para Kant, deveriam conduzir os outros povos para a civilização”, já que a raça branca apresentava a superioridade moral e intelectual. Do que estamos falando? Eurocentrismo.

É curioso que o pensador de Königsberg tenha ‘falhado’ exatamente no ponto que representava uma de suas ideias mais originais: o criticismo.

Em que consiste o criticismo?

Nicola (2005, p. 323) assim nos apresenta este conceito kantiano:

O termo designa a atitude filosófica inaugurada por Kant que consiste em submeter à crítica os resultados da própria atividade mental e de toda a experiência humana, a fim de estabelecer os seus limites, a sua validade e a sua possibilidade. O pressuposto é que a mente deve vigiar a si mesma e inspecionar os próprios produtos, de modo a manter sob controle determinadas tendências naturais da psique, a começar pela propensão a generalizar casos concretos, formulando leis universais de valor metafísico, não verificáveis pela experiência.

Por que o filósofo alemão não praticou essa atitude filosófica – o criticismo – em sua investigação sobre a África e os africanos? Por que teria simplesmente se deixado levar pelos relatos inverídicos?

Além disso, Kant havia conhecido intelectuais de pele negra cuja capacidade cognitiva contestam categoricamente sua teoria. Dentre eles podem-se mencionar Santo Agostinho e Anton Willhelm Amo. Assim, só restam duas possibilidades, ou melhor, uma possibilidade dupla de compreensão da teoria racialista kantiana: ignorância aliada ao racismo antinegro.

Georg W. F. Hegel e as Lições de Filosofia da História

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nasceu em Stuttgart, Alemanha. Desde a infância demonstrou vívido interesse em história, teologia e literaturas grega e latina. Em 1793, graduou-se em teologia, aprofundando-se no estudo dos clássicos. Tornou-se um dos filósofos mais influentes do pensamento filosófico alemão de todos os tempos, emprestando sua influência, inclusive, a um sem-número de pensadores que o sucederam.

No livro *Lições sobre a Filosofia da História Universal*, publicado postumamente, Hegel pretende empreender uma incursão pela história do pensamento em todos os continentes, sublinhando os conceitos fundamentais de sua obra, a saber, o espírito, a razão, a moralidade objetiva (ética, social) e a moralidade subjetiva (pessoal, individual).

Tratando-se de composição volumosa, destacaremos somente o quarto capítulo do livro, intitulado “Fundamento Geográfico da História Universal”, no qual o autor analisa a história do continente africano.

Hegel escreve:

Deixando de lado o Novo Mundo e os sonhos que ele é capaz de suscitar, passaremos ao Velho Mundo, isto é, ao *palco* da história universal (HEGEL, 2008, p. 79, grifo nosso).

O autor parte do princípio de que a história universal possui um palco, a Europa, que é onde a história de fato acontece. Inclusive, Hegel sugere que o Mediterrâneo seja o centro da história, porque “ali se encontra a Grécia, ponto luminoso da história.” Depois menciona Jerusalém, o “centro do judaísmo e do cristianismo”. Meca é mencionada como berço da fé muçulmana, além de Delfos e Atenas, Roma, Alexandria e Cartago (HEGEL, 2008, p. 79). Note-se que Cartago e Alexandria, localizavam-se, respectivamente, na Tunísia e Egito, e geograficamente pertenciam, portanto, à África. As expressões que seguem revelam as impressões que o idealista alemão conservava do continente negro.

A África deve ser dividida em três partes: a primeira, situada ao sul do deserto do Saara, é a África propriamente dita, o planalto quase totalmente desconhecido para nós, com trechos estreitos de costa. A segunda parte fica no norte do deserto, podendo ser denominada de *África europeia*; é a faixa litorânea. A terceira é a região fluvial do Nilo, a única região de vale da África, e que se junta à Ásia. Pelo que nos relata a história, essa África propriamente dita ficou fechada para o resto do mundo; é a terra do ouro, voltada para si mesma, a *terra-criança que fica além da luz da história autoconsciente*, encoberta pelo negro manto da noite. Sua incomunicabilidade não decorre apenas de sua natureza tropical, mas também – e essencialmente – de sua constituição geográfica (HEGEL, 2008, p. 83, grifo nosso).

A África passa então a ser conceituada no interior de uma estrutura tripartite, mas algumas expressões utilizadas pelo autor possuem uma relevância maior no nosso interesse. Ao falar de uma África que se situa ao norte do deserto, Hegel a denomina de África europeia, sugerindo que essa porção do continente pertence à Europa, se não geograficamente pelo menos culturalmente, como uma espécie de puxadinho. Outro fator que merece atenção refere-se à África propriamente dita. Hegel a denomina de “terra-criança que fica além da luz da história autoconsciente”, sugerindo que os habitantes dessa porção territorial não possuíam consciência de si mesmos, tampouco do movimento que os envolve, isto é, a história, como espírito da razão.

E mais adiante:

A segunda parte da África é a região fluvial do Nilo – o Egito –, destinada a se tornar um grande centro de cultura independente – e, por isso mesmo, isolada do resto da África, como a própria África está isolada de outras partes do mundo. A parte norte da África, que pode ser denominada região litorânea (pois o Mediterrâneo tem feito o Egito recuar constantemente), é banhada pelo Mediterrâneo e pelo Atlântico – um maravilhoso trecho de terra onde se erguia Cartago, e onde hoje estão o Marrocos, Argel, Túnis e Trípoli. *Esse trecho tinha que ser integrado à Europa* – e os franceses fizeram um esforço bem-sucedido nesse sentido, recentemente –, pois, tal como a Ásia Menor, está voltado para a Europa (HEGEL, 2008, p. 83, grifo nosso).

A região norte da África possui um intercâmbio maior com a Europa, especialmente com os países do sul da Europa, devido à proximidade geográfica. Hegel, porém, não se contenta com o fato de o Egito, designado por ele como sendo um centro de cultura, estar localizado no continente africano e insiste que essa região deveria ser anexada à Europa.

O tom mais grave, porém, encontra-se nas palavras do filósofo dirigidas aos habitantes daquele continente, especificamente àqueles que habitam a denominada “África propriamente dita”.

A principal característica dos negros é que sua consciência ainda não atingiu a intuição de qualquer objetividade fixa, como Deus, como leis, pelas quais o homem se encontraria com a 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 sentimento, para realmente compreendê-lo. Neles, nada evoca a ideia de caráter humano (HEGEL, 2008, p. 84).

Comentando esta passagem hegeliana eivada de preconceitos, Makumba (2016) assevera que o filósofo permitiu-se um juízo não-filosófico, preconcebido. Aliás, a crítica parece tê-lo abandonado terminantemente, uma vez que Hegel sequer havia visitado o continente africano. Portanto, não havia constatação empírica, tampouco lógico-intuitiva daquilo que afirmava.

A crença do filósofo de que os negros eram intelectualmente inferiores, desprovidos de sentimentos peculiarmente humanos, levou-o a relegar esses indivíduos à condição de animais, isto é, que podem ser utilizados como instrumentos de trabalho. Hegel passa então a defender a escravidão negra nas Américas como benevolência dos europeus para com os africanos.

Sobre a escravidão:

Outro fato característico entre os negros é a *escravidão*. Os negros são escravizados pelos europeus e vendidos na América. Entretanto, em sua própria terra, sua sorte é, na prática, ainda pior; lá existe realmente a escravidão absoluta – já que o fundamento da escravidão é que o homem não possua consciência de sua liberdade e assim se degenera, tornando-se uma coisa sem valor. Entre os negros, os sentimentos morais são totalmente fracos – ou, para ser mais exato, inexistentes. Os pais vendem os seus filhos, ou vice-versa, dependendo de quem tiver primeiro a oportunidade (HEGEL, 2008, p. 86, grifo do autor).

O quadro pintado pelo filósofo alemão, visto nos dias de hoje, é bastante atormentador. Ele não só tenta justificar a escravidão negra nas Américas – afirmando que por não terem consciência de sua liberdade, os negros não *merecem* tal liberdade – como tenta atribuir um valor positivo à escravidão imposta pelos europeus, já que no continente africano a situação seria bastante pior. Ora, segundo o idealista, os negros não possuem qualquer vestígio de sentimentos morais, ou seja, são totalmente selvagens, incultos e irracionais, e estão dispostos a vender os próprios filhos – ou os pais – assim que encontrarem a primeira oportunidade.

Os juízos hegelianos a respeito de África tornaram-se conhecidos em toda a Europa. E como Hegel gozava de respeitabilidade em decorrência de sua vasta produção intelectual, esses preconceitos foram ampliados e repetidos intensamente, consolidando a concepção racista que vigora ainda hoje.

Lucien Lévy-Bruhl e a Mentalidade Primitiva

Lucien Lévy-Bruhl foi um filósofo e sociólogo nascido em Paris. Recebeu o epíteto de difusor da ideia hegeliana de que a África é um continente sem história.

Isto aconteceu após a publicação dos livros *As funções mentais nas sociedades inferiores* e *A mentalidade primitiva*, publicados em 1910 e 1922, respectivamente. Em ambos os livros, Lévy-Bruhl propõe a teoria do pré-logismo, que consiste numa espécie de comparação entre as sociedades civilizadas e as sociedades primitivas atribuindo-lhes determinados valores. As sociedades civilizadas seriam caracterizadas pelas instituições científicas, bem como pela racionalidade lógica, tecnológica e filosófica. Já as sociedades primitivas, ou seja, não civilizadas se caracterizariam pela explicação dos fenômenos utilizando-se como fundamento as concepções míticas e os poderes ocultos e sobrenaturais.

Esses poderes sobrenaturais consistem especificamente na magia, feitiçaria, bruxaria, espírito dos mortos, que, segundo o intelectual francês, representam os traços peculiares de uma sociedade inculta, incapaz de articular um pensamento lógico, procedimental, posto que sua constituição psíquica encontra-se no estágio pré-lógico, isto é, mítico e pré-científico. É como reler Hegel quando disse que “sua consciência [a dos negros africanos] ainda não atingiu a intuição de qualquer objetividade fixa”.

[...] o conjunto de hábitos mentais que exclui o pensamento abstrato e o raciocínio propriamente dito parece de fato se encontrar em um grande número de sociedades inferiores, e constituir um traço característico e essencial da mentalidade dos primitivos (Lévy-Bruhl, 2015, p. 11).

Conforme explicitado por Lévy-Bruhl, a diferença, porém, não se restringe à inferioridade intelectual propriamente dita, mas compõe uma condição de inferioridade inerente a essas sociedades. A repulsa ao raciocínio e às operações discursivas da cognição representam um estado de coisas próprio dessas sociedades primitivas. Em outras palavras, o autor

se refere às sociedades africanas – as quais não dominam o discurso científico e filosófico europeu, por isso ditas não civilizadas – como selvagens, num estado pré-evolutivo, cujo desenvolvimento das faculdades mentais encontra-se aquém das condições necessárias.

Segundo Makumba (2016), o Vaticano publicou um documento crítico às ponderações do sociólogo francês no qual reconhece a necessidade de uma aproximação, com mente aberta, aos sistemas de pensamento e religiões africanas. O documento, intitulado *Encontro com as Religiões Africanas*, assim reza:

Não é possível aceder a um conhecimento íntimo dos sistemas religiosos africanos sem uma apreciação cordial da sua filosofia, uma vez que estes sistemas, que permaneceram durante tempo desconhecidos, até dos investigadores mais perspicazes, possuem uma lógica e são mais elaborados e coerentes do que é geralmente suposto (apud MAKUMBA, 2016, p. 54-55).

Com estas palavras o Vaticano reconhece a legitimidade dos sistemas religiosos africanos, e busca construir um diálogo frutuoso com essas religiões a partir de uma plataforma de respeito mútuo. Embora tenha sido publicado quatro décadas após *A mentalidade primitiva*, esse documento conclama a uma nova concepção¹⁴ concernente ao continente africano e de seus sistemas religiosos.

Lévy-Bruhl posteriormente modificou sua teoria da contraposição histórica entre duas lógicas diferentes, adotando a teoria da coexistência de duas mentalidades distintas: uma ocidental (a que denominou de naturalística) e a outra não ocidental (denominada de mística).

David Hume e o Juízo Racial

David Hume nasceu em Edimburgo, na Escócia. Seu pensamento é tributário do empirismo, tornando-o um dos maiores representantes do

¹⁴ A plausibilidade de uma ideia não possui qualquer relação pragmática com a sinceridade da pessoa que a exprime. Desta forma, faz-se necessário elucidar que muitos pensadores africanos céticos veem com desconfiança esse diálogo inter-religioso, pois consideram que o catolicismo romano, mediante esse tipo de discurso, busca não menos que uma forma de catequizar os africanos, desvirtuando seus sistemas religiosos originários.

empirismo anglófono. Sua vida foi marcada pelo amor à filosofia, tendo-a estudado inclusive contra a vontade do pai, que desejava para o rebento uma carreira brilhante no campo do Direito. Todavia, nunca entrou para a academia, porque “sua propensão para o ateísmo e o ceticismo, bem como os traços irracionais do seu pensamento, assustou o mundo acadêmico” (NICOLA, 2005, p. 286).

Não obstante este pormenor não diminuiu absolutamente a influência do pensamento de Hume no campo filosófico, especialmente porque o pensador escocês, tendo vivido em pleno Iluminismo e viajado pela Europa inteira, angariou respeitabilidade diante de seus pares. Publicou, aos vinte e oito anos, sua obra mais importante, *Tratado sobre a natureza humana*, sobre a qual disse mais tarde que já tinha as ideias para o livro desde os quinze anos (GAARDER, 1995).

Num texto publicado originalmente em 1753, intitulado *Ensaios Morais, Políticos e Literários*, o empirista escocês exprime sobre pessoas não-brancas.

Eu me inclino a suspeitar de serem os negros e em geral todas as outras espécies de homens naturalmente inferiores aos brancos (deve haver quatro ou cinco delas). Praticamente nunca existiu uma nação civilizada de outra compleição que não a branca, nem mesmo qualquer indivíduo eminente, seja em ações seja na especulação. Não existem manufaturas engenhosas entre eles, nem artes, nem ciências. Em contrapartida, mesmo os mais rudes e bárbaros dos brancos, como os antigos alemães, ou os tártaros no presente, apresentam algo de eminente entre eles em sua coragem, forma de governo, ou qualquer outro aspecto particular. Semelhante diferença uniforme e constante não poderia ocorrer, em tantos países e épocas, se a natureza não tivesse feito uma distinção original entre essas raças de homens. Sem mencionar nossas colônias, há escravos negros dispersos por toda a Europa, e nunca se descobriu em qualquer um deles nenhum traço de engenhosidade; enquanto membros brancos de classe baixa, sem educação são capazes de progredir e se destacar em qualquer profissão. Na Jamaica, de fato, falam de um negro de mérito e cultura, mas provavelmente ele é admirado por pequenas conquistas, como um papagaio, que é capaz de pronunciar algumas palavras claramente (HUME, 2004, p. 344).

Hume e Kant foram contemporâneos. A despeito do imobilismo geográfico do alemão, este obteve acesso à obra do filósofo escocês transcrita acima, visto que cita nominalmente o empirista. Contudo o filósofo alemão abdica de mencionar o fato de haver, segundo Hume, na Jamaica, um negro de mérito e cultura¹⁵.

Voltemos nossa atenção à concepção humeana a respeito dos negros. É difícil imaginar que um empirista convicto tenha simplesmente se esquecido de constatar empiricamente uma premissa a fim de verificar a validade de sua proposição. Por isso, urge elucidar que Hume jamais esteve no continente africano, e sequer estudou com sujeitos negros. Portanto, sua tese a respeito dos negros só poderia ter como explicação um conceito prévio, não verificado a respeito desse povo. Lembremos, outrossim, como o empirista britânico rejeitava completamente o racionalismo de sua época, buscando, aliás, eliminar os conceitos obscuros emergentes como resquícios da era medieval. Hume queria “retornar à forma original pela qual o homem experimentava o mundo” (GAARDER, 1995, p. 288). Todavia, não custa lembrar que no campo filosófico – iluminista, para ser mais exato – os africanos foram apontados como uma raça inferior, sub-humana, cuja qualidade da cognição não pode ser comparada àquela demonstrada pelos “seres humanos de verdade”, evoluídos, isto é, os europeus.

Zara Yaqob e o Racionalismo Africano

Nascido na antiga capital etíope, Aksum, em 1599, Zara Yaqob deixou pouquíssima informação sobre sua vida. Não fossem as suas meditações, escritas durante o reinado do imperador Susenyos, da Etiópia, teria sido praticamente impossível identificar seu nome nos anais da história do pensamento denominado universal, apesar de seus quase cem anos vividos. Não obstante o nome do filósofo etíope não tenha sido var-

¹⁵ O jamaicano mencionado por Hume é o matemático formado em Cambridge, Francis Williams (1700-1771), que também era poeta e professor de latim.

rido definitivamente dos anais do pensamento filosófico, tornou-se, até o presente momento, não mais do que uma tênue nota marginal nas páginas da história do pensamento.

Tendo obtido uma formação religiosa tradicional dentro da Igreja Copta, tornou-se familiarizado com os ensinamentos do Catolicismo, introduzidos pelas missões jesuíticas desde meados do século XVI. Yaqob é considerado o fundador autoconsciente de uma tradição filosófica na Etiópia, propiciando, aliás, uma autobiografia peculiarmente africana numa época em que as tradições alfabetizadas eram exógenas (KIROS, 2004).

Makumba (2016) elucida a biografia de Zara Yaqob, relatando que este viu-se obrigado a fugir a fim de salvar a vida, durante a perseguição do imperador Susenyos, após ter sido traído por um padre amigo do rei, Wäldä Yohannes. Encontrou, então, refúgio numa caverna nas imediações do rio Takkazi, vivendo naquele lugar durante aproximadamente dois anos. Foi quando escreveu o seu tratado filosófico¹⁶.

Naquela paz e solidão celestiais, elaborou sua filosofia racionalista, de um tipo que é fruto de reflexão pessoal, e não uma tradução ou adaptação de fontes externas, como é o caso de outros escritos etíopes. Existem algumas semelhanças entre Zär'a Ya'eqob e o seu contemporâneo Descartes, tanto circunstanciais como metodológicas (MAKUMBA, 2016, p. 115).

As semelhanças entre as filosofias cartesiana e yaqobiana não reparam somente no fato de ambos possuírem uma formação teológica prévia, mas também no tocante ao método de investigação utilizado pelos dois pensadores. Ambos são impelidos ao exame crítico, racional, na busca pela verdade, rejeitando as conclusões precipitadas amplamente disseminadas. Igualmente, ambos partiram da limpeza do terreno filosófico, evitando as influências irracionais, e passaram a construir seu pensamento através da meditação racional.

¹⁶ Sua obra fundamental intitula-se *O Tratado (The Treatise)*.

As conjunturas históricas que proporcionaram o racionalismo de ambos os pensadores também encontram convergência. Se no contexto europeu a decadência do escolasticismo e da suposta harmonia entre razão e fé obrigaram Descartes a engendrar um discurso filosófico que desse conta de explicar esse colapso, no contexto etíope o confronto com a cultura ocidental iniciado no século XVI junto com a violenta discórdia religiosa impeliram Zara Yaqob a produzir meditações que também fornecessem uma resposta à problemática da relação entre fé e razão.

Referindo-se a Zara Yaqob, Makumba (2016, p. 116) pondera o seguinte:

Na sua filosofia, afirma a crença em Deus, embora subordine os credos religiosos e as suas prescrições morais aos ditames da razão. Na procura da verdade, sustenta que as pessoas devem ser guiadas pela sua própria inteligência, e não ficarem dependentes das determinações alheias.

Embora não despreze a crença em Deus, Yaqob propõe uma consideração racionalista acerca da moralidade, rejeitando terminantemente todas as premissas dogmáticas ingênuas cujo objetivo é deslocar os sujeitos da consciência racional, submetendo-os aos ditames não racionalmente determinados que os conduziriam somente à obediência irrefletida. Em consonância com essa concepção, rejeita terminantemente o monasticismo por acreditar que este defronta-se com a razão, na medida em que contraria a ordem divina do casamento, impede a geração de filhos e, a longo alcance, extingue a própria humanidade.

Defendendo a racionalidade como elemento fundamental da existência do homem, Zara Yaqob escreveu:

Deus não me criou inteligente sem um propósito, isto é, para que eu o buscasse e o apreendesse, e à sua sabedoria, pelo caminho que me abriu, e para que eu o adorasse enquanto viver (apud MAKUMBA, 2016, p. 117).

A problemática envolvendo a relação entre fé e razão não é privilégio da filosofia yaqobiana¹⁷. Entretanto, Zara Yaqob demonstra impressionante sincronia intelectual com as discussões levantadas na Europa, especialmente por René Descartes e Martinho Lutero.

À semelhança de Lutero, Yaqob dirigiu-se à vida religiosa em consequência de uma experiência pessoal da qual, nas suas palavras, “Deus o arrebatou das garras da morte”. Tanto Lutero como Yaqob tenderam para uma relação mais individual com Deus e, em certa medida, opuseram-se fortemente à religião instituída e à irracionalidade de seus dogmas (MAKUMBA, 2016, p. 116).

Com isto Zara Yaqob propõe uma ruptura radical com o pensamento tradicional etíope, promovendo, diversamente daquele, uma abordagem crítica da filosofia etíope. Desta forma, a produção intelectual yaqobiana encontra confluência no pensamento europeu desenvolvido no mesmo período, caracterizando-se, juntamente com as meditações cartesianas, como investigação crítica pessoal, os começos daquilo que se convencionou designar de filosofia moderna. Ao mesmo tempo, faz-se necessário enfatizar a distância geográfica que separava Yaqob e Descartes, o que não impediu essa confluência intelectual na investigação de ambos os pensadores.

No tocante à igualdade entre os homens, Yaqob diverge estridentemente das posições adotadas posteriormente por Hume, Kant, Hegel e Lévy-Bruhl.

[...] *Os seres humanos são todos iguais aos olhos de Deus.* Esta igualdade é mostrada no fato de que Deus criou todos os seres humanos com inteligência. Porque os humanos são destinados para morrer, eles são iguais. A morte não discrimina. É o equalizador final. O corpo humano não tem direito à imortalidade. Além disso, *todas as pessoas*, dada a sua inteligência, podem compreender os desejos de Deus, através da revelação, que para Yacob vem em forma dos livramentos da razão (KIROS, 2004, p. 184, grifo nosso).¹⁸

¹⁷ Projetos filosóficos tão distintos como os de Tomás de Aquino, Galileu, Lutero, Hegel e Feuerbach incursionaram, ainda que periféricamente, pelo tema da possibilidade ou impossibilidade do intrincamento entre fé e razão.

¹⁸ Numa tradução livre.

Enquanto os pensadores europeus classificaram os sujeitos africanos como pertencentes a uma espécie de sub-humanos, seres humanos incompletos, Zara Yaqob não deu lugar a essas classificações, tampouco impôs aos diferentes de si e do seu povo qualquer rótulo de inferioridade. Após exprimir que todos são iguais aos olhos de Deus, o filósofo etíope admite que todas as pessoas são dotadas de inteligência, e que essa inteligência deve ser o seu guia diante dos conflitos de caráter moral. Assim, Yaqob atribui aos indivíduos uma consciência moral cuja racionalidade deve ser o único guia seguro para suas decisões, principalmente quando a racionalidade oferecer respostas diferentes daquelas defendidas pelas religiões.

Defensor convicto do racionalismo, Zara Yaqob¹⁹ merece mais do que uma nota marginal nas páginas amareladas da história do pensamento universal.

Anton Willhelm Amo e a Filosofia da Mente

Filho de pais cristãos, Anton Wilhelm Amo nasceu em 1703, em Axim, no Gana, mas foi enviado para a Holanda, quando contava apenas três anos de idade, a fim de receber o sacramento do batismo e educação civilizatória. Contudo, em 1707, aos quatro anos, foi entregue como presente para um príncipe alemão, o duque de Brunswick-Wolfenbüttel, que o batizou um ano depois, na Capela do Castelo de Wolfenbüttel. O pequeno Anton adotou, então, o nome de seus benfeitores, passando a chamar-se Anton Wilhelm Rudolph.

Abraham (2004) relata que o duque de Wolfenbüttel, Anton Ulrich, era um fervoroso amante das artes e das ciências, além de teólogo, compositor de hinos litúrgicos e escritor profícuo de romances. Esse ambiente intelectual favoreceu a evolução da impressionante inteligência do pequeno Amo, vindo a tornar-se fluente em línguas antigas como

¹⁹ Para saber mais sobre o pensamento de Zara Yaqob, consultar Kidane (2012).

Hebraico, Grego e Latim, além de modernas como Alemão, Francês e Holandês. Tornou-se, posteriormente, versado em Medicina, Filosofia e Direito. Conta-se que, tendo ouvido uma discussão entre seu patrono e outro senhor eminente a respeito da incapacidade dos negros desenvolverem o conhecimento discursivo, Amo teria dedicado a própria vida a comprovar haver no povo negro essa potencialidade. Caso a história seja verdadeira, Amo demonstrou empiricamente que seu patrono estava correto, e que, sim, os negros possuem a mesma capacidade intelectual que os brancos.

Tendo finalizado sua preparação pré-acadêmica, ingressou na Universidade Helmstedt, importante centro conservador vinculado ao protestantismo. Entretanto, não chegou a defender nenhuma tese naquela universidade em virtude das dificuldades impostas tanto pelos professores quanto pelo regime eclesiástico e clerical dominante naquela instituição. Consequentemente, transferiu-se para a Universidade Halle, onde encontrou um ambiente mais favorável às suas pretensões acadêmicas. Em Halle, Amo travou conhecimento com Christian Wolff, filósofo renomado que defendia a secularização da academia e propagava os ideais iluministas. Ali encontrou terreno fértil para suas elucubrações filosóficas, defendendo sua dissertação em Direito, intitulada: *De Jure Maurorum in Europa*, na qual defendia que “a partir de lei e história, ele concluiu que a servidão dos africanos na Europa, que havia sido comprada pelos cristãos, estava em conflito com leis aceitas” (ABRAHAM, 2004, p. 193)²⁰. Faz-se necessário, porém, elucidar que “África” naquela dissertação, continua Abraham, “refere-se às suas províncias romanas, de Constantino a Justiniano, bem como ao continente em geral”.

O Jornal da Universidade Halle, em 1729, chegou a publicar o seguinte a respeito do filósofo negro:

Tem residido aqui por algum tempo um africano chamado Antonius Wilhelmus Amo que pertenceu à casa de Sua Alteza Real. Como ele tinha

²⁰ Numa tradução livre.

antes dominado completamente a língua latina, muito diligentemente e com grande sucesso estudou aqui na Escola de Direito privado. Como resultado, ele se tornou mais realizado nesse campo [...]. Para tornar o argumento da dissertação adequado ao seu status e circunstância, aprovaram para ele o tema "De Jure Maurorum in Europa": em outras palavras, sobre os direitos de negros africanos na Europa. Não só mostrou, baseando-se em Lei e História, que os reis africanos já foram vassalos do imperador romano, e que cada um deles tinha uma patente imperial, que Justiniano também havia concedido, mas ele também examinou a questão de saber em que medida a liberdade ou servidão dos africanos na Europa, que haviam sido comprados pelos cristãos, de acordo com as leis comumente aceitas na época (ABRAHAM, 2004, p. 192).²¹

O registro supracitado não deixa qualquer sombra de dúvida a respeito da nacionalidade e do pertencimento racial do pensador Anton Wilhelm Amo, chegando a mencionar especificamente que a temática da dissertação defendida coadunava com o “seu status e circunstância”, uma vez que tratava sobre os direitos dos negros africanos na Europa. Amo era, portanto, um negro africano no epicentro do Iluminismo, respirando a atmosfera intelectual produzida pelo século das luzes.

Algum tempo depois de ter defendido exitosamente sua primeira dissertação na Universidade Halle, Amo defendeu uma segunda, desta vez na Universidade de Wittenberg, em 1734, na qual argumentava sobre a ausência de sensação e a faculdade de sentido da mente humana. A tese, agora, intitulava-se: *De humanae mentis apatheia*. Após a defesa exitosa dessa tese de caráter filosófico, Amo adquiriu o grau de mestre, o que o possibilitou lecionar também medicina (ABRAHAM, 2004).

Nessa dissertação, o filósofo africano examina se é realmente possível que a mente sofra junto com o corpo, refutando, desta forma, as teses do racionalista francês René Descartes. O próprio Amo (2010, p. 20) assevera: “não é por sua mente que o homem sente as coisas materiais, mas através de seu corpo orgânico e vivo”. Assim, a principal alegação desse trabalho é que, “contrário a Descartes, não há nem a faculdade

²¹ Numa tradução livre.

nem o fenômeno da sensação na mente humana, estas apenas sendo apropriadas ao corpo” (WIREDU, 2004, p. 200)²².

O dualismo cartesiano considera o ser na sua totalidade, distinguindo-o em mente (*res cogitans*) e corpo (*res extensa*). Assim, a mente é o pensamento, isto é, o ser pensante. O corpo por sua vez representa a matéria, extensão do pensamento, que é inextenso e consciente de si mesmo. A matéria, portanto, não possui qualquer consciência de si mesma, e é, conseqüentemente, determinada pela *res cogitans*.

Primeiramente, Descartes é um **dualista**. Isso significa que ele crê que a mente e o corpo são dois tipos de coisa bastante diferentes, dois tipos daquilo que ele chama de “substância”.

Segundo, o que ele acha que as pessoas realmente são, i.e. o *self* delas, é a mente. Já que somos nossas mentes e as mentes são completamente independentes do corpo, poderíamos continuar existindo mesmo sem corpo (APPIAH, 2008, p. 21).²³

A controvérsia entre Amo e Descartes ancora-se exatamente no problema mente-corpo. Enquanto Descartes considera o corpo apenas como extensão inconsciente da mente, atribuindo a esta as faculdades inteligíveis e perceptivas, as quais, segundo sua filosofia da mente, encontram-se apenas na mente, isto é, no ser pensante encerrado na instância intelectual, Amo considera que as coisas são sentidas através do contato com o corpo orgânico e vivo. Para Amo, a sensação está forçosamente relacionada à materialidade, enquanto a mente é essencialmente imaterial (WIREDU, 2004). Isso demonstra que Amo não estava interessado no dualismo cartesiano distintivo do ser em pensamento, de um lado, e matéria, de outro. Como provoca Appiah, seria possível continuar existindo à parte do corpo, isto é, da matéria que constitui a extensão da

²² Numa tradução livre.

²³ Coincidentemente, Appiah também é, a exemplo de Amo, ganês. E também, como Amo, formou-se em filosofia em universidades europeias, isto é, longe das terras africanas nas quais suas raízes encontram-se fincadas. Deste modo, ambos são sujeitos negros posicionados no entre-lugar epistemológico, vivendo entre a negritude de sua pele africana e a branquitude do pensamento filosófico ocidental.

res cogitans? Descartes teria respondido afirmativamente a este questionamento, caso tivesse a oportunidade de fazê-lo.

Embora os problemas epistemológicos encerrados nessa concepção sejam visíveis na atualidade, precipuamente após os estudos do psiquismo que demonstram a interdependência corpo-mente, sugeridos tanto pela psicanálise freudiana quanto pela psicossomática, o racionalismo cartesiano encaminhava, já naquela época, a Europa numa tradição racionalista, divergente da tradição empirista saxônica, ulterior. Isso significa que Descartes não limpou tanto assim o terreno epistêmico antes de fundamentar o *Cogito* como primeira verdade irrefutável. Os materiais anteriormente utilizados não foram descartados, como queria o pensador francês. Pelo visto, foram reutilizados os mesmos pressupostos platônicos da antiguidade na edificação de sua teoria racionalista.

Abraham (2004, p. 193-194) transcreve, literalmente, o comentário do reitor da Universidade de Wittenberg, John Godfrey Kraus, a respeito da dissertação na qual Amo contradita o dualismo cartesiano.

Grande foi a dignidade da África, quer se considere talentos naturais da mente ou o estudo de cartas, ou mesmo instituições para salvaguardar a religião. Ela deu à luz vários homens da maior preeminência, cujos talentos e esforços avançaram na totalidade do conhecimento humano...

No ensino cristão, também, quão grandes são os homens que saíram da África. Do quanto mais distinto, basta mencionar Tertuliano, Cipriano, Arnóbio. . . e Agostinho, o refinamento de todas as mentes que rivaliza com o aprendizado de todas as raças... [...]

Nascido em uma região muito distante da África, onde enfrenta o sol nascente, ele veio para a Europa como uma criança muito pequena.

Ao continuar o currículo com diligência, ele conquistou o carinho da Escola de Filosofia que, com o voto unânime dos superiores, foi condecorado com os louros da filosofia. A honra foi conquistada pelo mérito de sua capacidade, sua excelente integridade, indústria, erudição, que ele mostrou em atribuições públicas e privadas, e seu louvor expandido.²⁴

²⁴ Numa tradução livre.

Amo argumentou haver inconsistências na teoria dualista cartesiana, procurando demonstrar que a mente não poderia sentir senão mediante os órgãos dos sentidos. Sem os órgãos sensoriais dos corpos vivos e orgânicos seria impossível haver sentido. Portanto, Amo argumenta a respeito da necessidade das faculdades sensoriais para a sensação de dor, por exemplo, a qual não pode simplesmente acometer a mente, uma vez que a mente sem corpo é espírito imaterial, por isso, incapaz de sensações.

O raciocínio do filósofo africano persegue, grosso modo, essa estrutura: se existe alguma mente capaz de viver fora do corpo, a esta mente não se é possível atribuir qualquer sensação, posto que lhe faltem os órgãos sensoriais. Deus, por exemplo, constituindo, para Descartes, esse modelo de mente fora do corpo físico, não pode sentir dor, as sensações não estão ao seu alcance. Apenas as faculdades mentais, isto é, intuitivas (inventivas e intelectuais)²⁵ e racionais podem ser atribuídas a ele. A despeito de concordar com Descartes no tocante ao dualismo mente-corpo, Amo objetava, todavia, que à mente poderia ocorrer qualquer sensação sem o intermédio dos órgãos sensórios. Para Amo, consequentemente, a pessoa viva é um ser que pensa e um ser que sente, ou seja, “o pensamento pertence à mente, mas a sensação ao corpo” (WIREDU, 2004, p. 202).

Anton Wilhelm Amo foi o primeiro africano subsaariano de que se tem notícia a estudar numa universidade na Europa (MARTONE, 2009). Seus tratados *De humanae mentis apatheia et Tractatus de arte sobrie et accurate philosophandi*, dois de seus trabalhos mais relevantes, encontram-se publicados pela editora francesa L'Harmattan, reunidos em volume único com edição de 2010. O tratado *De Jure Maurorum in Europa*, porém, não fora encontrado nas bibliotecas das instituições pelas quais Amo passou, tendo sido, assim, considerado perdido.

Não obstante houvesse sido tirado de seu povo ainda na tenra infância, Amo demonstrou jamais ter removido de si o sentimento

²⁵ Para uma compreensão melhor a respeito da intuição, verificar Aranha & Martins (2016, p. 75).

orgulhoso de sua origem africana. Isso fica perceptível no fato de assinar seus trabalhos adicionando a seu próprio nome o complemento *afer*, a saber, africano (WIREDU, 2004). Retornou para sua terra natal, Gana, quatro décadas depois de sua chegada à Europa.

Em *Estação das Chuvas*, José Eduardo Agualusa (1996) indica que Anton Wilhelm Amo morreu em Chamah, no Forte da Companhia Holandesa de São Sebastião, em 1765, deixando como legado o contributo inestimável da comprovação empírica de que os negros possuem a mesma capacidade intelectual que os brancos, numa época em que as teorias racialistas sobre a superioridade europeia eram amplamente aceitas.

Africanus Horton e a Refutação do Racismo

Nascido na Serra Leoa em 1835, James Africanus Beale Horton era filho de pais libertados de um navio negreiro. Após seus primeiros estudos em sua terra natal, fora-lhe oferecida a oportunidade de estudar medicina em Londres, na Inglaterra, com o objetivo de prepará-lo para integrar as forças britânicas na África Ocidental (HENS BROEK, 2004). Inicialmente, estudou no King's College, de Londres, transferindo-se, mais tarde, para a Universidade de Edimburgo, onde se doutorou em medicina.

Nesse período, James Beale Horton adicionou o *Africanus* como complemento do seu nome. Passou a intitular-se James Africanus Beale Horton, demonstrando, não somente na cor da pele, mas também na assinatura, que suas raízes estavam profundamente fincadas no continente negro.

Serviu o exército britânico na qualidade de médico cirurgião, vindo a tornar-se o africano com a mais alta patente das forças armadas britânicas. Apesar de sua vida curta, abruptamente interrompida em 1883, Africanus Horton deixou duas importantes obras, intituladas *Países e Povos da África Ocidental* e *Cartas Sobre a Condição Política na Costa do*

Ouro, publicadas, respectivamente, em 1868 e 1870 (HENSBRÖEK, 2004).

As teorias raciais vigentes na Europa contemporânea de Horton referiam-se à inferioridade da raça negra, bem como a seu inevitável desaparecimento do mundo. Segundo essas teorias, inicialmente fundamentadas na perspectiva religiosa e ulteriormente na suposta perspectiva científica, ou seja, o racismo científico fundamentado no darwinismo social, tanto a miscigenação quanto o isolamento racial culminariam, inevitavelmente, num futuro não muito distante, no desaparecimento da raça negra. Acreditava-se, portanto, que a própria condição intrínseca de inferioridade dos indivíduos negros os condenaria à inexistência. Contra-pondo-se firmemente a esta tese, Horton escreveu:

Nós constatamos que, por todos os lugares onde os membros da raça africana foram transplantados, eles se multiplicaram, qualquer que tenha sido o jugo destruidor e pesado que tenham sofrido, podemos deduzir sem grande risco de erro que o povo africano é um povo indestrutível e persistente, e que as extravagâncias daqueles que previam seu desaparecimento são destinadas ao esquecimento da mesma forma que o escravismo americano, hoje (HORTON apud BOAHEN, 2010, p. 64).

Africanus Horton recusava – e combatia – veementemente qualquer tese que defendesse a incapacidade dos indivíduos negros no tocante ao progresso intelectual, cultural e científico. Para tanto, empreendeu uma relevante comparação entre os negros-africanos e os antigos romanos, quando expressou que “Roma não foi feita em um dia” (BOAHEN, 2010, p. 64). De acordo com Horton, os romanos eram, no início, mais bárbaros²⁶ do que as principais tribos da África Ocidental e, no entanto, conheceram seu apogeu civilizacional como grande império que dominou o mundo antigo. Na sua lógica, a África também poderia alcançar semelhante êxito gradualmente (BOAHEN, 2010). É notória a familiaridade do filósofo com a cultura europeia, sobretudo por força da influência desta,

²⁶ “Bárbaro” era a expressão utilizada pelos romanos para designar indivíduos não-romanos, isto é, indivíduos considerados desprovidos da “estatura cultural” do império.

utilizando o antigo império romano como exemplo para demonstrar a potencialidade de África, quando poderia ter reivindicado o Egito antigo.

A expressão utilizada por James Africanus Horton pode ser compreendida de duas maneiras diferentes: primeiro, ele acreditava no modelo civilizacional construído pelos europeus como elemento positivo de evolução cultural, tanto que comparou o império romano com aquilo que o continente africano poderia tornar-se. Isso indica que ele considerava que a cultura ocidental serviria de modelo para os africanos.

“Se, portanto, a civilização europeia conseguiu atingir o apogeu que conhece nos dias atuais no cabo de uma evolução gradual, a África, fortalecida pela garantia oferecida pela civilização do Norte, conseguirá, ela também, uma grandeza idêntica” (HORTON apud BOAHEN, 2010, p. 64).

Uma segunda interpretação refere-se especificamente à empresa antirracista de Africanus Horton, compreendendo que, no lugar de promover a inferiorização dos povos com base numa paleta de cores arbitrária, seria mais oportuno para toda a humanidade promover a mentalidade de solidariedade mútua entre os povos a fim de atingirem, conjuntamente, o apogeu civilizacional. Isso fica demonstrado quando o autor afirma que havendo determinada “garantia oferecida pela civilização do Norte”, o continente africano poderá alcançar grandeza parecida. Assim, segundo Boahen (2010), Horton tornou-se um dos primeiros pan-africanistas²⁷, na medida em que defendeu a independência africana para seu desenvolvimento no âmbito político, econômico e cultural. E por isso assumiu a sua identidade africana adotando o termo “Africanus” no próprio nome, o que indicava seu compromisso com o continente negro.

Pode-se afirmar, portanto, que Africanus Horton não considerava o desenvolvimento cultural europeu vinculado necessariamente aos aspectos raciais. O fato de os europeus pertencerem à raça branca não guarda nenhuma relação com o fato de sua cultura ter se desenvolvido, antes esse desenvolvimento refere-se às condições históricas necessárias e

²⁷ O Pan-Africanismo será caracterizado adiante.

suficientes dessa empreitada cultural desde a antiguidade no Ocidente. Como os africanos possuem as mesmas condições intelectivas, a África conseguiria alcançar o mesmo grau de desenvolvimento alcançado antes pela Europa.

No tocante às teorias pseudocientíficas que alimentavam o debate racial, especialmente predominante na sua época, Horton combateu-as buscando fundamentos nas ciências médicas, como a biologia. Para ele, não restavam dúvidas de que “as diferenças biológicas entre as raças são insignificantes”. Assim, defendeu que as diferenças surgem a partir de circunstâncias externas e não internas (HENSBRÖEK, 2004, p. 84)²⁸.

A refutação do racismo a partir da biologia, empreendida por James Africanus Horton, figura entre as mais relevantes contribuições das ciências experimentais contra às teorias racialistas do século XIX, culminando, ulteriormente, na obliteração da noção de raça como conceito científico.

²⁸ Numa tradução livre.

A filosofia africana contemporânea

Como dizem os zapatistas, “luchar por un mundo donde otros mundos sean posibles”.

Grosfoguel (2008, p.144).

O pensamento africano pós-independência

O pensamento africano pós-independência revela uma miscelânea de concepções filosóficas cujas mais fecundas desdobraram-se nas diversas correntes filosóficas que animam as discussões dentro do continente. Desde os defensores do retorno às identidades nativistas, passando, impreterivelmente, por aqueles que advogam o progresso científico e tecnológico e o desenvolvimento econômico do continente à maneira do Ocidente; e culminando naqueles que admitem inexistir, até o presente momento, uma identidade africana propriamente dita. Se nesse emaranhado de teorias e ideologias reside a busca por uma identidade africana autêntica, não é menos verdade que aponta para um continente fragmentado ideologicamente, isto é, demonstra quão desordenadas as sociedades africanas ficaram após a saída dos colonizadores. Por isso é tão importante que as diversas vozes se entrecruzem nos debates – políticos e filosóficos – concernente ao que é África na contemporaneidade.

Assim, nas páginas seguintes serão consideradas algumas das teorias mais conhecidas no interior do continente e na diáspora africana, a fim de produzir um quadro mental sobre a intelectualidade africana. Portanto, passaremos a apresentar resumidamente as diversas correntes da filosofia africana que animam as discussões filosóficas no interior do continente africano e alhures, uma vez que a diáspora africana encontra

ressonância em todos os continentes habitados. Dentre as correntes, as principais são a Etnofilosofia, a Filosofia Nacionalista ou Ideológica, a Filosofia Profissional ou Acadêmica, a Filosofia Literária ou Artística, a Filosofia Hermenêutica, além dos paradigmas denominados de Ubuntuísmo e de Afrocentricidade.

Etnofilosofia

O termo etnofilosofia¹ foi popularizado pelo filósofo beninense Paulin Hountondji, com o objetivo de referir-se aos filósofos cujo objeto de reflexão são as “filosofias coletivas de vida dos povos africanos” (HOUNTONDJI, 2010; OLIVEIRA; MACHADO, 2018, p. 319). Hountondji considera que a filosofia africana teve seu início com o trabalho de “etnologia com pretensão filosófica”, especialmente realizado pelo reverendo belga Placide Tempels (NGOENHA, 1993, p. 15).

A etnofilosofia possui como elemento central de análise e discussão as relações travadas pela filosofia e a cultura. Nesta perspectiva, as investigações denominadas etnofilosóficas buscam compreender e elucidar no interior da sabedoria coletiva, popular, de cada grupo étnico, os elementos de uma racionalidade implícita, impressa nos rituais, nos mitos, nos contos e provérbios africanos, ou seja, seu objetivo é decifrar os elementos filosóficos implícitos nas tradições à medida que essas tradições são interpretadas filosoficamente. Essa corrente iniciou-se com a publicação, em 1945, da obra *La Philosophie Bantoue*², de Tempels.

Assim, Karp e Masolo descrevem a etnofilosofia como:

[...] o corpo de crenças e conhecimentos que tem relevância filosófica e que pode ser descrito nos termos de uma filosofia acadêmica, mas que não foi conscientemente formulado como filosofia pelos filósofos. Este corpo de

¹ Hountondji (2010, p. 123) explica que utilizou o termo quase simultaneamente a seu colega, o também filósofo Marcien Towa “num sentido depreceativo”. Contudo, explica que Kwame Nkrumah já o tinha utilizado num sentido positivo, descrevendo uma disciplina com a qual desejava contribuir intelectualmente.

² A Filosofia Bantu.

crenças e conhecimentos é manifestado pelos pensamentos e ações de pessoas que partilham uma cultura comum (apud MAKUMBA, 2016, p. 164).

Neste aspecto, a etnofilosofia coloca a cultura-alma coletiva³ como produtora de uma epistemologia particularmente africana, cujos elementos filosóficos encontram-se entranhados nas manifestações culturais das tradições. Trata-se de fazer uma filosofia partindo do próprio local de existência e da própria experiência. Disso resulta o desejo dos africanos de definirem-se a si mesmos, independentemente das definições advindas do exterior, sobretudo da Europa.

A etnofilosofia, nesta perspectiva, aponta para a existência de uma filosofia unificada à cultura de cada povo, expressa através dos elementos linguísticos, religiosos e culturais, conforme demonstrado por Alexis Kagame, John Mbiti e Placide Tempels, respectivamente.

Os críticos dessa corrente filosófica apontam inconsistências exatamente neste aspecto, a saber, a existência de uma filosofia implícita, inconsciente e coletiva. Segundo os críticos, especialmente Hountondji e Towa, uma filosofia inconsciente não pode ser considerada efetivamente como filosofia autêntica, posto que o trabalho filosófico ancora-se exatamente no aspecto consciente da reflexão, geralmente individual e com pretensão explícita e bem definida. Adicionalmente, consideram problemática a noção de filosofia implícita, haja vista que alguém forçosamente terá de explicitar esses elementos recônditos. A questão que os críticos colocam refere-se ao fazer filosófico-interpretativo propriamente dito: filosofa a comunidade que manifesta inconscientemente os elementos epistemológicos ou filosofa aquele que, à maneira de Tempels, interpreta os elementos filosóficos embutidos na cultura?

No caso específico de Tempels, destinatário das críticas mais agudas, como aquelas formuladas por Hountondji, a questão que se coloca a respeito dessa temática induz a dupla problemática: filosofaram os bantu ou filosofou Tempels ao interpretar a ontologia bantu? Essa reflexão

³ Conceito de cultura em Guattari e Rolnik (1996), o qual será abordado de forma pormenorizada adiante.

parece criar um problema suplementar à ideia de autodefinição dos povos africanos.

Não obstante, como uma definição de si mesmo, a etnofilosofia apresenta aspectos implícitos, peculiares às culturas africanas, sobretudo a noção de interdependência em oposição à ideia de competição, resultando que as fronteiras que delimitam o eu e o outro configuram-se menos enrijecidas do que no Ocidente. Outrossim a subordinação à comunidade é aspecto fundamental da etnofilosofia, bem como a valorização das vozes transmissoras das tradições (MAKUMBA, 2016).

Filosofia Política Africana

A Filosofia Nacionalista ou Ideológica, ou simplesmente, Filosofia Política Africana, trabalha com os pressupostos eminentemente políticos, buscando responder as questões referentes à escravatura negro-africana, ao colonialismo e à exploração da condição de ser africano no continente e na diáspora. No âmbito dessa corrente filosófica, encontram-se os movimentos do pan-africanismo, da negritude e do socialismo africano (OLIVEIRA; MACHADO, 2018). Contudo, a fim de evidenciar o pensamento político contemporâneo, abordaremos também o cosmopolitismo e o afropolitanismo, como elementos fundamentais da teorização política mais atual a respeito de África, ainda que não reivindicuem propriamente a posição de correntes da filosofia política africana.

O Pan-Africanismo

Pan-Africanismo designa uma doutrina ideológica de caráter político-social, sustentada em bases filosóficas a partir de conceitos e teorias desenvolvidas a respeito da união dos vários povos que integram o continente africano. Para os pan-africanistas, a união dos africanos continentais – e da diáspora – em torno do combate ao racismo e às desigualdades sociais que se abatem sobre o continente, figura como

estratégia política imprescindível à sobrevivência política dos africanos diante do neocolonialismo vigente na modernidade.

A ideologia pan-africanista é apontada como sendo diretamente responsável pela criação da Organização da Unidade Africana, em 1963. Dentre seus precursores e idealizadores, podemos mencionar Marcus Garvey, Du Bois, Edward Wilmont Blynden, James Africanus Horton e Alexander Crummell, os quais desde o século XIX traçaram planos de combate ao racismo antinegro em todas as suas formas, bem como teorizando acerca do desenvolvimento político e econômico das sociedades africanas. Tratando-se, obviamente, de um movimento amplo, muitos dos seus pensadores divergiram em temas periféricos, sem, todavia, desmobilizar a essência política do movimento, cujo objetivo central é, ainda hoje, a libertação dos africanos.

[...] 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 conseqüências, durante este período da história, explica a importância desta questão, tangente à libertação, no que diz respeito às ideologias políticas africanas (MAZRUI; AJAYI, 2010, p. 802).

Diversamente das chamadas filosofias culturais, preocupadas com as discussões acerca das identidades culturais, raciais e étnicas dos sujeitos, o Pan-Africanismo preocupa-se, antes, com as condições políticas, materiais, do domínio colonial. Outrossim, à semelhança das filosofias culturais, a liberdade como objetivo supremo do Pan-Africanismo encontra fruição máxima na ideia de raça. Entretanto, a própria ideia de raça é bastante problemática, conforme aponta Appiah (1997) referindo-se tanto a Alexander Crummell quanto a William Edward Burghardt Du Bois.

Em *Na Casa do Meu Pai: a África na Filosofia da Cultura*, Appiah questiona os pilares raciais do Pan-Africanismo, sugerindo que os possíveis pontos de convergência para a suposta solidariedade racial entre os

sujeitos são demasiadamente superficiais. No tocante a Alexander Crummell, o filósofo ganês leciona:

Crummell, considerado por muitos como um dos pais do nacionalismo africano, não tinha a menor dúvida de que o inglês era uma língua superior às “várias línguas e dialetos” das populações nativas africanas; superior em sua eufonia, seus recursos conceituais e sua capacidade de expressar as “verdades mais elevadas” do cristianismo (APPIAH, 1997, p. 19).

Na qualidade de padre episcopal afro-americano completamente conformado ao cristianismo, Crummell não via a necessidade de resgate linguístico africano; embora tivesse adotado a Libéria como sua pátria africana. Para ele, bastava apenas a libertação política dos grilhões europeus, contanto que os grilhões linguísticos e culturais em geral estivessem firmemente adstritos aos africanos tornando-os “superiores” porque partícipes da cultura saxônica. Como a maioria dos cristãos, Crummell possuía o mesmo desejo de conversão dos indivíduos em ovelhas do redil messiânico, oferecendo-lhes a salvação eterna da alma. E, para tanto, considerava que a língua inglesa, embora exógena em relação àquele povo, cumpria perfeitamente sua função salvadora. Não obstante fosse negro e seu coração tenha adotado a Libéria como pátria, no aspecto religioso Crummell não se diferenciava substancialmente dos clérigos enviados à África para evangelizar os “selvagens”.

Crummell, porém, reconhecia o aspecto assimilador da colonização francesa, a qual visava transformar africanos “selvagens” em negros franceses evoluídos, ‘descendentes dos gauleses’. A política colonial britânica, por outro lado, não visava fomentar uma horda de ingleses negros. Malgrado sua constatação, Crummell considerava a língua inglesa superior às línguas endógenas africanas (APPIAH, 1997).

A crítica dirigida por Appiah, no entanto, problematiza a própria noção de raça defendida por Alexander Crummell. Enquanto o afro-estadunidense compreende a raça como indexador de uma população homogênea de ascendência exclusiva e compacta, mediada pelos laços sanguíneos, o filósofo ganês objetará advertindo para os riscos dessa

interpretação num continente gigantesco como é África. Conquanto reconheça a nobreza moral de Crummell que o torna incapaz de positivar um discurso violento baseado na raça, Appiah relembra os horrores do nazismo, cujos pressupostos basilares encontram respaldo no discurso de superioridade racial relacionado à raça ariana (APPIAH, 1997). A crítica de Appiah faz sentido à medida que o discurso crummelliano apela ao nacionalismo ao igualar os vínculos raciais aos vínculos familiares, compreendendo os povos africanos como componentes de uma grande família de origem divina.

Concernente a Du Bois, o filósofo ganês continua sua análise buscando compreender os pressupostos assumidos pelo afro-americano com o fito de teorizar a respeito da raça como vínculo de solidariedade. Enquanto Crummell defendia um “destino comum” para os povos da África, Du Bois arquitetou a proposição da “mensagem para o mundo”. De acordo com Du Bois, todas as raças possuem uma mensagem que deve ser entregue à humanidade.

[...] a história do mundo é a história, não de indivíduos, mas de grupos, não de nações, mas de raças. (...) Que é uma raça, então? É uma vasta família de seres humanos, em geral de sangue e língua comuns, sempre com uma história, tradições e impulsos comuns, que lutam juntos, voluntária e involuntariamente, pela realização de alguns ideais de vida, mais ou menos vividamente concebidos (DU BOIS apud APPIAH, 1997, p. 54).

A citação acima encontra-se originalmente no livro *The Conservation of Races*, publicado em 1897. É possível que Du Bois estivesse parodiando o axioma marxiano expresso no *Manifesto do Partido Comunista*, a saber, que “a história de todas as sociedades até agora tem sido a história da luta de classes” (MARX; ENGELS, [1848] 2008, p. 8). Todavia, como ninguém pode ir além daquilo que suas próprias circunstâncias o permitem (e as circunstâncias de Du Bois diziam respeito à vida de homem negro nos Estados Unidos da América testemunhando as assimetrias raciais naquela sociedade segregacionista), a preocupação de Du Bois circundava em torno das questões raciais, sua interpretação do axi-

oma marxiano levou-o a uma nova formulação axiomática. Assim, a história da humanidade passa a ser vista por Du Bois como uma espécie de luta racial para entregar uma mensagem à humanidade. Appiah (1997) reconhece que a definição de raça de Du Bois é mais articulada e elegante do que aquela pretendida por Crummell. Porém isso não o impede de empreender uma análise criteriosa das ideias do pensador afro-estadunidense.

W. E. B. Du Bois tornou-se imensamente relevante para o pensamento Pan-Africanista porque foi exatamente ele quem liderou a organização dos primeiros Congressos Pan-Africanos. Ademais, Du Bois foi um dos primeiros intelectuais nascidos fora do continente africano a adotar ardorosamente um discurso de orgulho negro. Além disso, participou da fundação de instituições de defesa dos direitos dos negros, fomentando as discussões acerca do racismo na sociedade estadunidense.

No quinto Congresso Pan-Africano, realizado em Manchester, em 1945,

As deliberações e principalmente as resoluções do congresso de Manchester estavam marcadas por um tom mais pugnaz e radical, comparativamente aos congressos precedentes. As declarações dirigidas às potências coloniais exigiam, especialmente:

1. A emancipação e a total independência dos africanos e dos outros grupos raciais submetidos à dominação das potências europeias, as quais pretendiam exercer, sobre eles, um poder soberano ou um direito de tutela;
2. A revogação imediata de todas as leis raciais e outras leis discriminatórias;
3. A liberdade de expressão, de associação e de reunião, bem como a liberdade de imprensa;
4. A abolição do trabalho forçado e a igualdade de salários para um trabalho equivalente;
5. O direito ao voto e à elegibilidade para todo homem ou mulher com idade a partir de vinte um anos;
6. O acesso de todos os cidadãos à assistência médica, à seguridade social e à educação (KODJO; CHANAIWA, 2010, p. 899).

Para além do caráter meramente teórico característico da maioria dos intelectuais, a filosofia política de W. E. B. Du Bois conserva adicio-

nalmente um caráter pragmático, isto é, articula teorização com ações ponderadas para um resultado concreto no campo político. Ainda assim, no campo teórico do pensamento de Du Bois, Appiah (1997) encontra fragilidades epistemológicas espantosas articuladas ao conceito de raça. Num primeiro momento, Appiah concorda com Du Bois ao afirmar que o conceito de raça não é biológico, mas sócio-histórico. A começar disso, o filósofo ganês problematiza as inferências elementares do intelectual afro-americano, afirmando a impossibilidade lógica de se caracterizar a raça mediante elementos comuns como a língua, o sangue, a história, a tradição, o impulso, a moral, etc. e expondo, com exemplos, essa impossibilidade teleológica (APPIAH, 1997).

Não obstante encontre dificuldades epistemológicas quando objetiva caracterizar raça, conforme apontado por Appiah (1997), Du Bois articula essas raças a uma contribuição que cada uma delas deve legar à humanidade. De acordo com o filósofo afro-americano a contribuição que a raça negra deve dar ao mundo não poderá ser dada por nenhuma outra raça, mas somente pela raça negra. Assim, não se trata, portanto, de uma competição entre as raças, à maneira da luta de classes, mas de uma faculdade que deverá ser desenvolvida unicamente pela raça negra, sem interferência de outras raças, uma vez que as contribuições são complementares. A humanidade, porém, não está plenamente consciente disso.

No rastro do Pan-Africanismo, a Organização da Unidade Africana foi substituída oficialmente pela União Africana, em 2002, a fim de fomentar a integração entre os países africanos. Essa união possui como metas a circulação livre de africanos em todos os países do continente, a criação de um parlamento pan-africano, a implementação de um banco central continental e a implantação de um tribunal continental pan-africano. Essas medidas, longe de interferir na soberania de cada nação, fortaleceriam o diálogo intracontinental e promoveriam um amplo debate sobre as desigualdades sociais no interior do continente, bem como estimulariam as relações econômicas e diplomáticas dentro do continen-

te. No longo prazo, colocaria em marcha a realização do sonho pan-africano de uma África forte, independente e soberana.

A Negritude

O termo negritude⁴ foi cunhado pelo poeta martinicano Aimé Césaire, em 1939, num poema intitulado: “Caderno de um regresso ao país natal”. Com este poema, Césaire não somente fixou a palavra negritude para indicar a humanidade do povo negro, como também para articular a convocação de todo o povo negro à união em torno de sua origem comum, defendendo a sua identidade e afirmando a sua cultura frente à suposta superioridade cultural europeia (MAKUMBA, 2016). Para Césaire, o regresso constituía tanto um evento geográfico como conceitual, no qual o país comum era, indubitavelmente, o continente africano, berço não só de todos os negros espalhados pelo mundo, mas também de toda a humanidade (MAKUMBA, 2016; MUNANGA, 2012).

Durante seu período de estudante na França, Césaire trava conhecimento com os também estudantes, o senegalês Léopold Sédar Senghor e o franco-guianense Léon-Gontran Damas, com quem fundou a Revista *L'Étudiant Noir*⁵, que veio a ser a primeira revista francesa para estudantes negros naquele país.

Makumba (2016, p. 161) assim define a negritude:

A negritude foi concebida como a celebração do legado negro e um incentivo para a restauração da dignidade da raça negra, que sofrera uma desvalorização ideológica sob a chantagem colonial. Ela procurou transformar em virtude as supostas características negativas da cultura africana.

No entendimento dos adeptos do movimento da negritude, especialmente no entender de Senghor, a negritude constituía-se como soma de todos os valores culturais africanos, representando a maneira distinti-

⁴ Do francês: *Négritude*.

⁵ O Estudante Negro, em português.

va e peculiar como o continente africano se relaciona com o mundo. Para Senghor, o modo de vida africano denota uma particularidade específica do ser africano no mundo, a saber, como traço distintivo da personalidade africana, a qual deve ser valorizada pelos negros de todo o mundo. Essa personalidade africana distingue-se pela afetividade de seu povo, impressa no modo de apreensão emocional do mundo.

Deste enunciado senghoriano surge a perspectiva de que a emoção configura-se como elemento válido de acesso ao mundo, ou seja, de cognição, comparável à inteligência, reivindicada pelo Ocidente como seu modo de operação, no tocante ao acesso ao mundo.

Não obstante a perspectiva senghoriana apresente a cognição no âmbito da diferença, não a atribuindo qualquer traço assimétrico, essa noção tornou-se elemento de discussão, posteriormente, entre filósofos africanos e afrodiáspóricos. Renato Nogueira, filósofo afro-brasileiro, em entrevista à *Revista Odeere*, expressou o seguinte:

Penso que mesmo o discurso das “Luzes” [filosofia europeia, iluminista] estava marcado por um afeto, ainda que negasse. Porque tenho receio de ficarmos no clichê: a emoção é negra e a razão é branca. Por isso, prefiro pensar em tipologias de afetos. Em todo lugar tem afetos e racionalidades, só precisamos definir quais são e como operam. Uma filosofia negra pode justamente argumentar que toda racionalidade está marcada por afetos. E, obviamente, todo afeto tem um tipo de racionalidade (FERNANDES; SOARES; REIS, 2018, p. 16).

Explicação absolutamente relevante de Nogueira, haja vista que o clichê do atributo emoção-negra e razão-branca possibilita a extensão da interpretação acerca da suposta superioridade branca em decorrência da ‘propriedade’ da razão⁶. Isto porque, desde Sócrates, a razão recebeu um valor absoluto como virtude da inteligência, sobrepondo-se às maneiras não racionais de conhecimento. O iluminismo aprofundou essa noção, relegando todo e qualquer pensamento não racional à marginalidade.

⁶ Este ponto foi abordado no primeiro capítulo.

Para a filosofia europeia, a razão possui valor supremo por estimular o raciocínio discursivo fundamentado na epistemologia, enquanto as demais formas de conhecimento e pensamento, estando livres das amarras da *epistême*, estariam no campo da doxologia, isto é, da mera opinião superficial.

Consequentemente, a razão torna-se elemento divisor entre dominador e dominado. Ramose⁷ (2003, p. 3) elucida:

Se os colonizados são, por definição, sem razão, então pode ser justificado transformá-los em escravos. Mas eles devem ser vistos como escravos de tipo particular, ou seja, seres subumanos que, por causa da falta de razão, não podem ter vontade própria e, portanto, também não têm liberdade.

O perigo imbutido na proposição senghoriana relaciona-se intimamente com a ideia expressa pelo filósofo sul-africano Mogobe Ramose, na medida em que admitir uma mentalidade emotiva nos negros em contraposição a uma mentalidade racional entre os brancos, parece legitimar a escravidão negra. Se na antiguidade clássica [egípcia, grega e romana] a escravidão acontecia vinculada a derrotas em batalhas, sem negar absolutamente a humanidade dos adversários, no período da colonização a escravidão foi justificada teologicamente, pelo paganismo atribuído aos africanos, e racionalmente, pela presumida ausência de razão dos escravizados. Essa lógica persiste com o colonialismo e, posteriormente, com o imperialismo, relegando à qualidade de subumanidade os sujeitos africanos, ou seja, negros; e não somente a estes, mas também aqueles posicionados no lugar de subalternidade, a saber, todos os sujeitos não brancos das antigas colônias europeias. Desta forma, encontra-se em operação uma dominação ainda mais perversa: a colonialidade do poder (QUIJANO, 2010).

Entendemos que o movimento da Negritude ressignificou as supostas qualidades inferiores dos negros, atribuindo-lhes significações

⁷ Numa tradução livre.

menos detratoras. Não obstante, a colocação de Noguera no excerto acima reposiciona a razão e a emoção nos seus devidos lugares. Em vez de utilizar-se do discurso hierárquico, o filósofo brasileiro equaciona os conceitos dentro de uma sintonia operando-os conforme as frequências de um rádio FM: atribui racionalidade tanto a africanos como a europeus, sem, no entanto, operar com a lógica da superioridade/inferioridade. Assim, demonstra a capacidade tanto de europeus quanto de africanos operar dentro da afetividade, atribuindo-lhes a faculdade de operação nesses termos, mudando a sintonia, por assim dizer, dessa práxis da racionalidade para a afetividade e vice-versa conforme a necessidade de cada indivíduo ou grupo.

Uma coisa, porém, necessita ser investigada. Por que Léopold Sédar Senghor, como co-fundador desse movimento de valorização da personalidade negra, proporia um enunciado desses?

Carlos Moore (2010, p. 20) formula uma possível resposta.

Senghor se opunha ao projeto de independência das colônias. Nisso, tinha como precursor e mentor, o também senegalês Blaise Diagne, o mais conhecido dirigente africano da época. Subsecretário do Ministério das Colônias da França em África, Diagne propunha a integração total das colônias africanas à nação francesa. Como Diagne, Senghor via a descolonização como um processo de integração gradativa entre colônia e metrópole. No caso da África, esse processo devia desembocar na construção do que chamou “**Euráfrica**”.

Dentre outras coisas, Moore classifica essa posição de Senghor como “equivoco senghoriano”. Possuindo cidadania francesa, Léopold Sédar Senghor desenvolveu sua concepção anticolonialista no interior do paradigma de coexistência harmoniosa entre colônia e metrópole. Mesmo após a independência senegalesa e sua eleição como presidente, em 1960, Senghor não abdicou de sua cidadania francesa (MOORE, 2010).

Como salientado anteriormente, ninguém vai muito além das circunstâncias que, de um jeito ou de outro, o circunscrevem na vida. Léopold Sédar Senghor era africano, senegalês, para ser mais exato. Filho

de pais africanos, cresceu no Senegal, onde estudou na Missão Católica. Mais tarde, transferiu-se ao *Lycée Van Vollenhoven*, onde completou a educação secundária. Após esse período, recebeu uma bolsa para estudar na França, então metrópole do Senegal.

Lendo Frantz Fanon, torna-se quase impossível não se lembrar de Senghor. Em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, Fanon descreve as transformações que ocorrem no jovem negro após sua chegada em Paris. A negridão – dos costumes – vai cedendo lugar à branquitude, isto é, à cultura metropolitana. O jovem negro já não fala como antes, porque, estando na metrópole, esforça-se a falar o francês metropolitano, perfeito em termos semânticos e conceituais. O jovem negro passa a “embranquecer”, porque quanto mais ele se afastar de sua posição de colonizado, menos sofrerá a detração do colonizador (FANON, 2008).

Sendo filho da aristocracia senegalesa, Senghor habituou-se rapidamente com a linguagem colonial. Estudou em universidades francesas, onde também lecionou. Adotou a filosofia ocidental como paradigma de racionalidade, o que certamente contribuiu fortemente para o enunciado da razão-europeia e emoção-africana.

Senghor complementa:

Não se trata de abandonar a herança greco-latina, aquela de Aristóteles e Descartes; não se trata de rejeitar a razão discursiva; trata-se de combiná-la com a razão intuitiva para termos uma razão mais razão, que assim nos permita uma apreensão integral do mundo (SENGHOR apud MANCE, 2015, p. 45).

Isso não significa que Léopold Senghor tenha sido uma espécie de agente duplo do colonialismo, pelo menos propositadamente. Embora ele tivesse vívido interesse na evolução africana, especialmente daquela parte francófona do continente, compreendia que a fusão pacífica do *modus vivendi* africano e francês pudesse contribuir para a evolução senegalesa.

Euclides André Mance caracteriza a Negritude:

[...] a Negritude afirmava o valor da cultura negra, o orgulho de compartilhar a identidade e a herança africanas, desdobrado em ações de valorização, respeito e auto-afirmação da identidade negra. Ela se enraizava na afirmação da autenticidade dos negros, no reconhecimento da história, cultura e importância do legado negro para a humanidade e na condenação da escravidão, do racismo, do colonialismo e da dominação ocidental por sobre os povos negros (MANCE, 2015, p. 42).

Portanto, Senghor vislumbrava a propagação dos valores negros no mundo mediante o compartilhamento da identidade africana como legado do continente negro. Além disso, visava a auto-afirmação dos povos negros e de suas culturas, sem, todavia, desvalorizar a cultura europeia. Para ele, não se trata de abandonar a tradição greco-latina, mas de valorizar também as tradições africanas, articulando intuição e razão discursiva num movimento de edificação de uma civilização do universal através do reconhecimento dos pluriversos epistêmicos.

Desta forma, a Negritude surgiu como *instrumentum vocalis* das sociedades africanas e suas identidades epistemoculturais, promovendo a valorização do ser negro no mundo.

Socialismo Africano

O socialismo africano insere-se no campo da filosofia ideológica africana na medida em que apresenta elementos de aproximação com o Pan-Africanismo e a Negritude. Gestado na Europa e levado para o interior de África pelos africanos retornados após longa temporada de estudos nas universidades europeias, especialmente pelo filósofo e político ganês Kwame Nkrumah, a filosofia socialista alastrou-se pelo continente, fornecendo os pressupostos teóricos necessários para a luta anticolonialista travada no interior do continente pelos grupos independentistas. A chegada das ideias socialistas já era esperada, especialmente após os avanços desse ideário político-filosófico em sociedades europeias como Rússia, Alemanha e França. A surpresa, contudo, fica no fato de que a manifestação mais fragorosa tenha ocorrido na África anglófona e

não na parte francófona do continente, uma vez que os países de língua inglesa, historicamente, não possuem grande tradição de pensamento socialista que pudesse ser importada pelos africanos regressados. Pelo contrário, o Reino Unido herdou seu ideário político dominante sobretudo do liberalismo político e do conservadorismo, representados, respectivamente, pelos filósofos John Locke e Edmund Burke. Enquanto os Estados Unidos da América foram influenciados pela tradição econômica liberal de Adam Smith.⁸

Vale ressaltar, contudo, que o socialismo africano se distingue do socialismo marxista, embora deste tenha herdado sua face revolucionária e suas bases teórico-metodológicas. De caráter ateu, o socialismo marxista cedeu lugar a uma versão mais, digamos, africana de reprodução dos afetos e da solidariedade comunal. Neste sentido, o socialismo africano revela diferenças substanciais quando comparado ao socialismo marxista revolucionário vitorioso nas revoluções russa, cubana e chinesa. Isso, obviamente, não implica na afirmação de que o socialismo africano não fosse, igualmente, revolucionário. Porque era. E porque, diante do colonialismo que imperava no continente, precisaria ser. Todavia, a concepção teórica do socialismo africano reivindicava uma face mais africana no sentido de inserir as características próprias dos povos africanos, a saber, a afetividade, a relação com o sagrado, a concepção comunitária como aspecto natural da personalidade negra, etc.

Tal como a etnofilosofia, o socialismo africano sustenta que os valores centrais de África são comunitários, mais do que individuais, e é por essa razão que os seus aderentes o consideram uma evolução natural do comunalismo africano (enquanto distinto do comunismo) (MAKUMBA, 2016, p. 187-188).

O socialismo africano, mais popular na porção anglófona que na francófona, operava com os paradigmas próprios do socialismo de Marx

⁸ Isso não implica na afirmação de que eram inexistentes os movimentos de inspiração marxista dentro do Reino Unido e dos Estados Unidos da América, porque certamente não eram. Inclusive, a própria emersão do Pan-Africanismo, nos Estados Unidos, demonstra a resistência de movimentos marxistas dentro da América. Todavia, o impressionante mesmo é que esses movimentos não eram representados pela maioria dos intelectuais e, tampouco, pela maioria dos políticos daqueles países.

e Engels, porém cedia lugar às idiosincrasias africanas. Embora causasse acaloradas discussões dentre seus muitos representantes, que julgavam a necessidade de ações mais efetivas diante do colonialismo, o socialismo africano popularizou-se a partir do comprometimento intelectual de homens como o ganês Kwame Nkrumah, Julius Nyerere, da Tanzânia, o nigeriano Obafemi Awolowo, Keneth Kaunda, da Zâmbia, dos quenianos Jomo Kenyatta e Tom Mboya, os quais amalgamaram às suas concepções ideológicas alguma forma de socialismo, tanto nas atividades intelectuais quanto nas ações políticas. Não obstante os ideólogos do socialismo africano sejam muitos e de reconhecida envergadura intelectual para a sustentação teórica da luta independentista, esta seção limitar-se-á a apresentar o pensamento de Kwame Nkrumah.

Identificar o antagonismo de classes em África não é tarefa das mais simples, haja vista que o modelo civilizacional do continente não corresponde exatamente àquele representado nas teorias marxistas, a saber, baseado na constituição de duas classes antagônicas representativas, de um lado, a burguesia, ou seja, dos capitalistas e, de outro, o proletariado, isto é, dos trabalhadores. O continente africano carecia da razão histórica embutida no cerne da teoria socialista. E não havendo classes sociais, tornava-se supletivamente difícil convencer as massas subalternizadas de que ocorria uma luta entre as classes desde os primórdios da civilização e que a exploração colonialista reflete o processo dialético dessa luta. A África, embora colonizada e necessitada de uma ideologia libertadora, estava longe da condição de sociedade industrial enraizada na lógica do capital. Não obstante, o discurso de Nkrumah enfatizava a necessidade da aquisição de uma consciência de classe interligada à consciência racial. Parafraseando a sentença expressa no manifesto comunista, Nkrumah escreveu que o “espectro do poder negro desceu sobre o mundo como as nuvens de trovoadas” (apud MAKUMBA, 2016, p. 190). Sim, porque a exploração colonial não se produziria desconectada das assimetrias raciais, tão difundidas desde a partilha do continente. Se havia uma forma de conclamar os africanos contra a exploração, não poderia ser outra que

não a aplicação literal da luta de classes ao contexto africano, constituindo, porém, duas classes igualmente antagônicas.

Nkrumah (1977) defende que a única solução possível para a desigualdade social é a abolição do sistema de classes. No interior do sistema de classes, a ideologia opera como elemento amalgamador das desigualdades à medida que compatibiliza as classes, mesmo antagônicas, com os interesses da classe dominante. Na África, a situação não era diferente. Os colonizadores representavam a classe dominante enquanto que os africanos subjugados pelo sistema colonial representavam a classe dominada. Essa foi a solução possível encontrada por Nkrumah para amplificar o seu discurso da luta de classes, sem esbarrar nos problemas gnosiológicos implicados na não industrialização africana naquele período.

Outrossim, Nkrumah não se refere apenas ao período colonial propriamente dito. Suas palavras dirigem-se também ao período denominado por ele de neocolonialismo:

Contudo, a luta de classes em África sofreu a presença dos interesses estrangeiros e dos seus representantes. E todas as outras contradições foram dissimuladas pelo conflito que opõe povos africanos e os interesses neocolonialistas, colonialistas e imperialistas. É essa, em parte, a razão pela qual os partidos políticos apareceram tão tarde em África (NKRUMAH, 1977, p. 19).

A despeito da relutância africana pelo socialismo marxista na sua integralidade, Nkrumah viu-se completamente deslumbrado com dois aspectos do socialismo marxista, os quais não coadunam com a identidade africana, que são a luta de classes e o materialismo.

Embora acreditasse que o materialismo dialético era compatível com o teísmo cristão e com a identidade africana tradicional, Nkrumah percebeu a necessidade de engendrar um paradigma epistemológico que desse conta da complexidade de adaptação do socialismo europeu para a realidade africana. Chegou, assim, à intuição do consciencismo, que, segundo ele, constitui o “mapa em termos intelectuais da disposição das forças que vão permitir à sociedade Africana digerir o Ocidente e os elementos islâmicos e euro-cristãos na África”, desenvolvendo-os de

maneira que se encaixem na personalidade africana (NKRUMAH, 1970, p. 79).

Nkrumah tornou-se o primeiro presidente da República ganense após um curto mandato de primeiro-ministro. Muitos de seus companheiros socialistas também chegaram à presidência de seus respectivos países após as independências. Elungu (2014, p. 94) informa que “quase todos os países da África negra” se declararam socialistas. E como aconteceu na URSS, Cuba, China e Coreia do Norte, o socialismo na África, em muitos casos, converteu-se também em terríveis ditaduras sanguinárias, o que contribuiu para a ampliação da pobreza e miséria (existentes desde o período colonial). Aqueles que sonhavam se livrar do jugo europeu, viram-se, tão logo independentes, sob o jugo tirânico do autoritarismo. E não somente isso, porque no final das contas o continente continuou subserviente aos interesses imperialistas estrangeiros.

Cosmopolitismo

O cosmopolitismo é um paradigma ético-filosófico arquitetado pelo filósofo ganês Kwame Anthony Appiah. O livro *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*⁹, publicado em 2006, é a expressão máxima do cosmopolitismo de Appiah, embora muito de seu pensamento cosmopolita possa ser encontrado em outras obras traduzidas para a língua portuguesa.¹⁰ Digamos, portanto, que a reflexão appiahna é essencialmente cosmopolita. É compreensível que seja assim. Filho do advogado ganês, Joe Appiah, e da romancista inglesa, Peggy Cripps, Kwame Anthony Akroma-Ampim Kusi Appiah nasceu na Inglaterra durante o período em que seu pai estudava Direito naquele país. Mudou-se para Gana, ainda criança, onde cresceu sob a influência da cultura africana. Após

⁹ Neste trabalho utilizaremos a versão espanhola, intitulada “*Cosmopolitismo: la ética en un mundo de extraños*”, publicado em 2007.

¹⁰ Dentre as obras do autor publicadas no Brasil, estão: *Na Casa do Meu Pai: a África na filosofia da cultura* (1997), *Introdução à Filosofia Contemporânea* (2008) e *O código de honra: como ocorrem as revoluções morais* (2012). Em Portugal, foi traduzido o livro *Cosmopolitismo: ética num mundo de estranhos*.

estudar na Escola Primária da Universidade Kwame Nkrumah de Ciência e Tecnologia, retornou a solo inglês a fim de continuar sua formação acadêmica no departamento de filosofia da Universidade de Cambridge.¹¹

Tendo lecionado em universidades nos continentes africano, europeu e americano, Appiah é um sujeito cosmopolita por excelência. Sua vida no entre-lugar sócio-político-cultural costuma ser apresentada pelos seus comentadores como demonstração empírica da possibilidade de um cosmopolitismo enraizado.

Contudo, o cosmopolitismo não é propriamente um paradigma recente, nascido mediante a pena de Appiah. Desde Kant, o cosmopolitismo surgiu como alternativa às controvérsias entre os Estados. No ensaio “À Paz Perpétua”, Kant já demonstrava interesse nas relações internacionais e na perspectiva de constituição de cidadãos do mundo, ou seja, cosmopolitas. Para Kant, os povos do mundo deveriam estar unidos numa federação de Estados livres, fundada numa Constituição unitária planetária (KANT, 1989). Essa perspectiva fora defendida ulteriormente pelos denominados neokantianos, culminando no cosmopolitismo de Appiah, com suas distinções em relação à noção neokantiana de cosmopolitismo.

Antes, porém, de aprofundar a discussão acerca do cosmopolitismo, torna-se necessário compreender etimologicamente o termo cosmopolitismo. Cosmopolitismo é resultado de uma junção entre os termos gregos *kósmos*, que significa universo ordenado, e *pólis*, cujo sentido refere-se às cidades, isto é, à vida numa sociedade administrada politicamente. Para os gregos antigos, o mundo teria surgido a partir do *caos*, que teria sido, no pensamento mítico, a primeira divindade. O *caos* seria, portanto, o universo não ordenado, o vazio, que gerou, posteriormente, o universo ordenado. Considerando que *cosmópolis* referia-se a uma espécie de cidade universal, cosmopolita é, por conseguinte, um cidadão do mundo.

Mas o que Appiah quer dizer com a expressão “cosmopolitismo enraizado”?

¹¹ Informações levantadas junto ao site appiah.net.

Para responder a essa questão, retornemos a um de seus textos, intitulado *Cosmopolitan Patriots*, publicado no livro *Cosmopolitics: thinking and feeling beyond the nation*.

O patriota cosmopolita pode entreter a possibilidade de um mundo no qual todos são cosmopolitas enraizados, têm todos um lugar seu, com suas peculiaridades culturais, mas sentem prazer em estar em outros, diferentes, lugares que são de outras, diferentes, pessoas. O cosmopolita também imagina que em um mundo assim nem todos acharão melhor ficar em sua pátria natal, de modo que a circulação de pessoas entre localidades diferentes envolverá não apenas turismo cultural (de que o cosmopolita admite desfrutar) mas imigração, nomadismo, diáspora (APPIAH, 1998, p. 91-92).¹²

O cosmopolitismo appiahno distingue-se fundamentalmente do cosmopolitismo de Alexandre Magno na medida em que não propõe uma dominação cultural, como proposta na antiguidade com a expansão linguístico-cultural grega por todo o território dominado por seu império. Outrossim, o cosmopolitismo de Appiah distingue-se também da proposição kantiana de uma espécie de governo único, tal como implementado na União Europeia com o Parlamento Europeu ou como uma liga de Estados soberanos, representada atualmente pela Organização das Nações Unidas.

Appiah defende um cosmopolitismo multicultural. Nesta perspectiva, não se pode falar de um cosmopolitismo de sobreposição cultural, como na Grécia antiga, tampouco de uma supranacionalidade negociada entre Estados e seus aparelhos burocráticos, como no pensamento kantiano. Para Appiah, o multiculturalismo é caro exatamente na medida em que encerra uma compreensão ética vinculada à valorização da diversidade de formas humanas de vida social e cultural, rejeitando terminantemente a ideia de uma cultura global homogênea na qual todos os indivíduos forçosamente devem se encaixar (APPIAH, 1998). Por isso o cosmopolitismo appiahno é, também, pluriversal e pluriepistêmico.

¹² Numa tradução de Antônio Sérgio Guimarães.

Diz Appiah:

Claro está que uma das características do cosmopolitismo europeu, especialmente a partir da Ilustração, tem sido a receptividade da arte e literatura estrangeiras, e um interesse mais amplo pelas formas de vida de outros lugares. Este traço reflete o que na introdução defini como o segundo aspecto do cosmopolitismo: o reconhecimento de que os seres humanos são diferentes e de que é possível aprender das diferenças mútuas (APPIAH, 2007, p. 30, 31).¹³

Embora o cosmopolitismo de Appiah conserve notáveis diferenças quando comparado às demais concepções cosmopolitas, o fragmento supracitado deixa notar também a predominância de certo grau de idealismo. Por outro lado, na qualidade de teoria sobre determinado modelo de sociedade, o cosmopolitismo sofre das mesmas fragilidades epistêmicas encontradas em outras ideologias que, como o cosmopolitismo, buscam definir modelos de vida em sociedade, passando pela república ideal platônica até o socialismo moderno de inspiração marxista, os quais, na prática, têm resultado em aspectos bastante divergentes daqueles teorizados.

Muito embora não possamos refutar a afirmação de que os europeus demonstravam interesse pelas artes e literaturas de outros povos, inclusive reconhecendo, eventualmente, as diferenças e até usufruindo das aprendizagens resultantes desse contato, discordamos da tese de que o cosmopolitismo europeu tenha qualquer traço valorizador da gnosiologia dos povos posicionados além-Europa. Haja vista a ascensão do eurocentrismo e a negação do valor gnosiológico dos saberes desses povos, diuturnamente denunciada por filósofos latino-americanos vinculados aos estudos decoloniais, asiáticos adeptos dos estudos subalternos e africanos aderentes dos movimentos de descolonização do pensamento e do renascimento africano.

Outrossim, o fato de haver adesões pontuais individuais ou coletivas a determinadas culturas exógenas não significa necessariamente que a

¹³ A menos que haja outra indicação, as citações desta obra serão sempre em traduções livres.

sociedade como um todo valorize a cultura estranha, aceitando-a passivamente em seu interior. É de se esperar que algum conflito surja entre aqueles que desejam promover a endogenia a qualquer custo, e aqueles que vislumbram uma sociedade cosmopolita, seja através da reavaliação cultural multiculturalista, ou pela substituição completa dos valores endógenos pelos exógenos.

Não obstante, Appiah compreende o cosmopolitismo como uma opção ética no mundo, isto é, reflete acerca da responsabilidade moral dos indivíduos sobre os demais, ainda que esses estejam para além da comunidade imediata. Assim, institui o paradigma da valorização da diversidade para além da imposição cultural. Contudo, esse autor nega o relativismo moral que defende a ideia de que as ações morais são válidas desde que estejam amparadas pelos traços fundamentais de uma determinada cultura.¹⁴ Consciente de que a atuação humana ampara-se fundamentalmente nos valores que guia cada indivíduo, valores estes adquiridos no seio de um grupo social, Appiah reconhece que os valores configuram os pensamentos e sentimentos, influenciando as concepções de verdade e razão que determinam nossas crenças. “Existe sólo una realidad”, embora as maneiras de interpretá-la sejam muitas (APPIAH, 2007, p. 74).

Desta forma, Appiah admite a existência de um código moral universal sem, todavia, negar a liberdade de ação dos indivíduos. Não se trata especificamente de uma espécie revitalizada de imperativo categórico, do qual todos os sujeitos forçosamente derivarão suas atitudes diante do mundo e da humanidade. Pelo contrário, a instância moral do cosmopolitismo appiahno defende a liberdade de os indivíduos escolherem soberanamente o lugar em que desejam viver, sem, contudo, abandonar suas raízes culturais. Mesmo radicando-se numa cultura totalmente diferente de sua cultura originária, o indivíduo mantém suas raízes bem fincadas na sua terra natal. Aliás, o termo *radicar* refere-se exatamente à

¹⁴ A título de exemplo, consulte o segundo capítulo de *O código de honra: como ocorrem as revoluções morais* (APPIAH, 2012, p. 68-112).

possibilidade de os indivíduos levarem suas raízes consigo e fincá-las em outros terrenos culturalmente férteis. Assim, o sujeito cosmopolita pode escolher onde deseja viver, convivendo pacificamente com as outras pessoas, sem desejar interferir nas suas concepções culturais e morais, e desejando também que os outros não interfiram nas suas.

A ética num mundo de estranhos pressupõe o reconhecimento de que as ações individuais podem afetar a coletividade. A própria ideia de nação como sociedade imaginada¹⁵ coletivamente, cujos vínculos obedecem de certa maneira à solidariedade de sujeitos cujas raízes, de mesma espécie, fincam o mesmo solo, perde consideravelmente o sentido num mundo cosmopolita, uma vez que os laços vinculares não serão mais aqueles da radicação, mas derivarão da possibilidade de convivência entre raízes de espécies diferentes plantadas no mesmo solo.

A despeito da expressão “as ações individuais podem afetar toda a coletividade” parecer expressar que Appiah apoia-se no raciocínio ético da doutrina consequencialista, suas próprias palavras demonstram um flerte com a ética deontologista, quando afirma que “nossa coexistência política [...] como cidadãos, depende da nossa capacidade de concordar com as práticas enquanto diferimos de sua justificação” (APPIAH, 2007, p. 105).

Podemos viver juntos sem concordar sobre quais são os valores que tornam a nossa vida boa. Na maioria dos casos, é possível concordar sobre o que fazer sem ter concordado sobre o porquê de estar correto (APPIAH, 2007, p. 107).

Consequentemente, para o filósofo ganês o que é realmente importante, em sentido moral, na convivência cosmopolita negociada entre indivíduos igualmente cosmopolitas, não é a razão ou justificação por detrás desta, tampouco os resultados, mas a ação. Por isso, as ações individuais são capazes de afetar os demais indivíduos, num mundo

¹⁵ Para maiores informações sobre a noção de sociedade imaginada, consulte: *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo* (ANDERSON, 2008).

cosmopolita compartilhado mediante um imaginário também compartilhado. Para Appiah, a norma geral de comportamento deve ser complementada pela norma particular, nos casos particulares, obviamente, a fim de que a convivência num mundo de estrangeiros seja pacífica. Se realmente existe algum imperativo moral de caráter universal, este ampara-se, seguramente, no respeito à diferença entre os indivíduos; a norma moral particular deve, portanto, obedecer esse imperativo, geral, à medida que articula novas reflexões éticas a respeito do direito de ser diferente dentro de uma sociedade imaginada que se julga homogênea.

Como no cosmopolitismo multicultural de Boaventura de Sousa Santos, o cosmopolitismo appiahno resgata a perspectiva de que os indivíduos têm o direito à igualdade, no interior dessa norma moral universal, quando a diferença produz estigmatização; mas têm também o direito à diferença quando a igualdade promovida pela norma moral geral produz na sua identidade cultural a descaracterização (SANTOS, 2003).

Appiah defende que, embora suas raízes estejam intrinsecamente ligadas às tradições africanas, ganesas especificamente, posto que não pode simplesmente desvincular-se da sua formação cultural, suas condições de vida em outros lugares do mundo não operam o desligamento de suas raízes culturais. Assim, a concepção fundamental no cosmopolitismo appiahno defende a tese de que, como patriotas autênticos, os cosmopolitas podem amar seus países, não somente o país natal, mas aqueles em que vivem, em que se radicam (APPIAH, 1998).

Afropolitanismo

O termo Afropolitanismo é utilizado neste livro conforme o sentido atribuído originalmente pelo pensador camaronês Achille Mbembe. Na obra *Sair da Grande Noite: ensaio sobre a África descolonizada*, o filósofo reserva uma seção especial para desenvolver a noção de afropolitanismo.

Num ensaio homônimo, publicado originalmente no jornal camaronês *Le Messenger de Douala*, Mbembe (2015) começa problematizando a identidade africana, incessantemente ligada à raça negra. O autor lembra, contudo, que os negros não constituem os únicos habitantes do continente. Aliás, segundo o camaronês, o cosmopolitismo africano¹⁶ é bastante antigo. Remete à chegada de asiáticos, árabes e europeus que se instalaram em diversas partes do continente africano em “vários períodos da história e por diversos motivos” (MBEMBE, 2013, p. 182).

Desta forma, identificar quem é autenticamente africano torna-se irremediavelmente complicado, haja vista que, diferente daqueles cuja melanina denuncia, outros indivíduos adentraram a África e dela fizeram-se filhos. Radicados ou não no patriotismo cosmopolita, à maneira de Appiah, esses indivíduos adentraram o continente e nele fincaram suas raízes. De Africâneres a judeus, de malaios a chineses e indianos, instalaram-se na África, quer buscando riquezas ou fugindo da perseguição e da barbárie genocida do antissemitismo. Como negar a estes a identidade africana? Como objetar que suas raízes permaneçam fincadas no solo africano?

Todo esse mundo chegou com suas línguas, seus costumes, seus hábitos alimentares, suas modas indumentárias, suas maneiras de orar, enfim, seus modos de ser e de fazer. Hoje, as relações que essas diversas diásporas entrem com suas sociedades de origem são as mais complexas possíveis. Muitos de seus membros consideram-se inteiramente africanos, ainda que, além disso, eles pertençam igualmente a um alhures (MBEMBE, 2015, p. 69).

Há muitos séculos o continente africano tem sido destino dos mais variados sujeitos; e todos esses sujeitos trouxeram consigo as suas tradições e culturas. Sem falar na mobilidade geográfica existente dentro do próprio continente. Ademais, muitos dos africanos embarcados para o trabalho cativo no Brasil já eram islamizados (REIS, 2003). Isso decorre da existência de um contato anterior com os árabes muçulmanos. Ou-

¹⁶ Por cosmopolitismo africano entenda-se Afropolitanismo.

trossim, a costa oriental africana, desde tempos imemoriais, estabeleceu contatos com a Ásia próxima. Portanto, não constitui novidade o entrecruzamento de saberes, tecnologias e mercadorias naquela região. Inclusive, também é possível que trocas genéticas tenham ocorrido. Tudo isso antes da chegada propriamente dita dos europeus colonizadores.

Achille Mbembe questiona o fundamentalismo dos costumes e da autoctonia, afirmando, sobretudo, que a tradição não existe. Enfim, não existe por dois motivos básicos: primeiro porque as tradições são sempre inventadas, seja à maneira dos europeus em África, seja à maneira daqueles que defendem uma endogenia que no fundo está longe de constituir uma autenticidade originária, por se tratar, igualmente, de uma invenção. Neste sentido, há determinada ressonância entre as ideias de Mbembe e Appiah: cultivar o nativismo sob o pretexto de proteger a cultura autóctone não promove a volta no tempo; ou seja, o nativismo, como unidade sistêmica de modos de ser, pensar e fazer, é tão ilusório como qualquer outra tradição, porque também inventado. Proteger a autoctonia sugere o medo de que as tradições sejam mudadas e, no longo prazo, apagadas. Trata-se de um medo real bastante visto nos defensores do nativismo, quer desejem voltar ao tempo em que o nativismo operava, quer sejam apenas saudosistas de determinados períodos da história que ficaram no passado longínquo, porém, resignados com a mudança. Todavia, as culturas estão, desde sempre, em contato e as tradições estão, desde sempre, em movimento, sendo transformadas pelos encontros, especialmente inevitáveis na modernidade.

[...] a história pré-colonial das sociedades africanas foi, de ponta a ponta, uma história de povos incessantemente em movimento através do conjunto do continente. Trata-se de uma história de culturas em colisão, tomadas pelo turbilhão das guerras, das invasões, das migrações, dos casamentos mistos, de religiões diversas que são apropriadas, de técnicas que são trocadas e de mercadorias que são vendidas. A história cultural do continente praticamente não pode ser compreendida fora do paradigma da itinerância, da mobilidade e do deslocamento (MBEMBE, 2015, p. 69).

Nesta perspectiva, a ideia de que a África era um continente isolado do resto do mundo, propagada sobretudo pelo filósofo alemão G. W. F. Hegel, até a chegada dos europeus a propósito da colonização e do colonialismo, é equivocada. Conforme relatos de autores antigos e modernos, o continente africano estava inserido numa intensa atividade econômica e religiosa. Conforme salientado anteriormente, o antigo Egito, negro-africano, estabeleceu contatos com os gregos, ainda na antiguidade; a África subsaariana, por seu turno, recebeu mercadores árabes através do deserto, bem como indivíduos oriundos de sociedades asiáticas como Índia e Malásia. Esse amálgama obviamente não aconteceu sem transformar sobremaneira as estruturas africanas pré-coloniais até então estabelecidas, fomentando a miscigenação e a vernacularização das línguas africanas. A África converteu-se, desde antes da colonização, num corredor ecológico para a circulação dos mundos.

Não obstante os apontamentos de Mbembe demonstrem a circulação dos mundos no interior do continente africano, também é possível encontrar elucubrações do pensador referentes à diáspora e à vida africana fora do continente, repensando as manutenções e rupturas ensejadas no espaço diaspórico. Os mundos não somente adentraram o continente africano, como África também adentrou o restante do mundo. No Brasil, o exemplo mais conhecido dessas reflexões fica por conta do livro *Crítica da Razão Negra*, o qual promove uma profunda elucubração acerca do devir negro no mundo. Se *Sair da Grande Noite* empreende uma discussão sobre o afropolitanismo no interior do continente, outros textos do autor refletem sobre o cosmopolitismo negro no mundo, como herança do afropolitanismo. Isso, obviamente, não implica na afirmação de que o mundo branco tenha recebido amistosamente os negros, haja vista o histórico da escravidão nas Américas e Europa, assim como os, ainda hoje, incontáveis relatos de racismo antinegro empreendido pelas nações americanas e europeias.¹⁷ Por isso, noutro ensaio igualmente

¹⁷ Neste ponto, torna-se necessário salientar que, ao utilizar o termo negro, o pensador camaronês refere-se não somente aos negros-africanos, mas adicionalmente a todos os indivíduos oriundos de sociedades subalternizadas. Assim, ao referir-se a negro, Mbembe inclui todos os não brancos, como africanos, asiáticos e americanos originá-

importante intitulado *Necropolítica*, o filósofo camaronês problematiza com franqueza a concepção política de exploração e morte na modernidade ocidental. Para Mbembe, opera na modernidade o paradigma em que “a razão é a verdade do sujeito, e a política é o exercício da razão na esfera pública” (MBEMBE, 2016, p. 124). Poucas coisas, no entanto, são mais perigosas do que a verdade homogeneizada de uma solidariedade imaginada. Porque o mesmo dispositivo que evoca a liberdade individual dos sujeitos, sancionado socialmente pelos cânones dessa sociedade homogênea, tratará rapidamente de negar a igualdade, e por extensão, a humanidade dos sujeitos diferentes, isto é, não conformados à imagem de homogeneidade racial, cultural ou de qualquer outra ordem. Não cabendo no padrão estabelecido, o heterogêneo adquire ares de indignação. E nas sociedades brancas, os negros simbolizam a heterogeneidade extrema.

Na economia do biopoder, a função do racismo é regular a distribuição de morte e tornar possível as funções assassinas do Estado. Segundo Foucault, essa é “a condição para a aceitabilidade do fazer morrer” (MBEMBE, 2016, p. 128).

A política da morte opera mediante a classificação racial desde o período escravocrata. Agora, contudo, sua justificação reside na defesa do liberalismo político com as suas instâncias simbólicas de classificação. Ademais, na economia os meandros pelos quais o direito de fazer morrer concretiza-se está sustentado preferencialmente na liberalização das relações de exploração do trabalho humano, fomentando a glamourização do homem-máquina através da noção ilusória de que o sucesso depende unicamente do esforço individual, que escamoteia, entretanto, as manobras sistemáticas empreendidas no âmbito do sistema capitalista.¹⁸ Assim, as palavras *escravo* e *negro* fundiram-se, tornando-se

rios, posto que estes sofrem as mesmas opressões relativas à subalternidade diante do *modus operandi* da modernidade ocidental.

¹⁸ Na outra via, no entanto, Moore (2016) denuncia que a Cuba socialista e a União Soviética comunista são tão racistas quanto o Brasil e a África do Sul capitalistas. Não se trata, como defendem os marxistas, de um problema

sinônimas (MBEMBE, 2014). Estão, portanto, entrelaçadas na semântica ocidental, mesmo durante a crise paradigmática enfrentada pela Europa como modelo de civilização.

Filosofia Profissional

A Filosofia Profissional ou Filosofia Acadêmica reúne os filósofos formados sobre uma base epistemológica puramente ocidental, os quais, tendo saído do continente africano, ou mesmo dos territórios subalternizados – nas Américas, por exemplo – estudaram a filosofia ocidental na Europa vindo a se identificar com seus pressupostos. Esta corrente rejeita uma forma particular de filosofia, pois concebe a filosofia como princípio universal. Assim, marginalizam a filosofia não-profissional, como a etnofilosofia (OLIVEIRA; MACHADO, 2018).

Importantes representantes dessa corrente são os camaroneses Marcien Towa e Fabien Eboussi Boulaga, o beninense¹⁹ Paulin Hountondji, o ganês Kwasi Wiredu e o queniano Henry Odera Oruka.

Embora não objetem que cada cultura possua sua própria mundivisão, os adeptos da Filosofia Profissional rejeitam essas manifestações como tendo qualquer caráter filosófico. A filosofia, assim, não pode ser confundida com as manifestações culturais de uma comunidade, por mais articuladas que essas manifestações sejam. Pelo contrário, só pode haver filosofia onde os pressupostos teóricos são repetidamente analisados mediante uma argumentação rigorosa.

A corrente da Filosofia Profissional é, então, aquela que faz a relação da filosofia com a academia, que compreende a análise e a interpretação da realidade em geral, a crítica e a argumentação como características e condições fundamentais de qualquer forma de conhecimento que deseja ser

associado simplesmente às controvérsias de classe existentes apenas nas sociedades liberais. O problema do racismo é sistêmico e permeia as sociedades dos mais variados espectros ideológicos.

¹⁹ Algumas referências apontam o filósofo como sendo beninense, enquanto outras indicam seu nascimento na Costa do Marfim. Em conversa durante a produção deste livro, Ergimino Mucale esclareceu que Hountondji nasceu na Costa do Marfim, mas se identifica como beninense.

considerado filosófico, que se deseja filosofia (OLIVEIRA; MACHADO, 2018, p. 326).

Desta maneira, a corrente filosófica conhecida como Filosofia Profissional é aquela empreendida através dos métodos formais de ensino, isto é, aquela ensinada nas universidades, por isso é também conhecida como filosofia institucional.

Fortemente associada à Academia, a Filosofia Profissional rejeita a hipótese de uma filosofia baseada nos mitos, nos rituais e no pensamento coletivo, defendendo que a filosofia só pode existir como pensamento consciente ou como conhecimento do conhecimento.

Filosofia Literária/Artística

A Filosofia Literária ou Artística engloba todos aqueles pensadores que refletem questões propriamente filosóficas a partir de escritos ficcionais, como contos, novelas e romances, e escritos poéticos ou ensaios. Inserem-se nesta categoria os escritos dos nigerianos Chinua Achebe e Wole Soyinka, além do ugandense Oko P’Bitek (OLIVEIRA; MACHADO, 2018).

Filosofia Hermenêutica

Caracterizada pela investigação filosófica mediante o trabalho de análise interpretativa das línguas africanas, a Filosofia Hermenêutica concebe a linguagem como seu instrumento de análise. Poder-se-ia denominar de uma filosofia da linguagem africana, posto tratar-se de uma interpretação do contexto africano a partir do modelo filosófico universal, mas voltado para as tradições com o objetivo de atualizá-las. Enfim, “esta corrente propõe a interpretação da filosofia africana a partir da confrontação com a religião, com os mitos e com a questão da língua” (CASTIANO, 2010, p 115).

Nesta perspectiva, os filósofos hermeneutas apregoam que uma filosofia que se pretenda africana, de fato e de direito, deve partir das tradições africanas, interpretando-as. Não obstante, as correntes filosóficas africanas não são tão rígidas como parecem à primeira vista.

Por esse motivo, há uma crítica de que a Filosofia Hermenêutica seria também uma etnofilosofia, embora operacionalize nos moldes da hermenêutica universalista, mas buscando conteúdos filosóficos no contexto africano. Trata-se, portanto, de uma “interpretação das tradições africanas, não para reconstruir o pensamento antigo como tal, mas para reactualizá-lo dentro do contexto dos novos sistemas de maneira a torná-lo [sic] presente de uma maneira eficaz” (NGOENHA apud MACHADO, 2019, p. 279).

Os principais trabalhos que compõem esta corrente são os de Kwame Gyekye, Tshiamalenga, Barry Hallen e Severino Ngoenha.

Ubuntuísmo

Os povos africanos vivem as suas tradições e culturas de maneira espontânea, cuja essência está intrinsecamente associada à noção de comunidade. Ainda que a circulação dos mundos ameacasse a intocabilidade de suas tradições, os traços essenciais destas não sofririam, fatalmente, qualquer ameaça real, posto que, se os aspectos acidentais de suas culturas pudessem enfrentar qualquer transformação aparente, os aspectos substanciais não sucumbiriam a mudanças mais profundas.

Sobre duas coisas, porém, deve-se lançar a devida luz: primeiro, falar de tradição não implica, direta ou indiretamente, exprimir a ideia de algo estacionado, incólume e paralisado. Tradição, conforme abordada nestas páginas, constitui elemento vivo, dinâmico, e estruturado no modo de ser de um povo; segundo que, sendo a tradição esse corpo vivo e dinâmico, é natural que alterações ocorram, e isso, naturalmente, não afeta a essência do corpo epistemocultural das tradições.

Está no cerne da tradição africana, sobretudo dos povos sul africanos zulu e xhosa, de tronco linguístico bantu, o pertencimento à comunidade. Neste tocante, a palavra *ubuntu* reveste-se de relevância fundamental à medida que seu significado quer dizer, basicamente, “humanidade para todos”, ou como alardeado popularmente, “sou porque somos”. Embora proeminentes estudiosos do ubuntuísmo vêm questionando o significando expresso popularmente, o sentido atribuído ao termo realmente refere-se à possibilidade de o indivíduo ser apenas porque pertence a uma comunidade de seres; ou seja, é na coletividade humana, com sua ética, que o sujeito se constitui (FERNANDES; SOARES; REIS, 2018). A filosofia ubuntu problematiza não somente a ontologia, ou seja, o ser, mas também a ética, isto é, os modos de ser e de conviver. Não há sujeito sem povo. E não haverá povo se os indivíduos não souberem conviver harmoniosamente entre si.

Do ponto de vista ético é o ubuntu que retrata a cosmovisão negro-africana. É, assim, o elemento fundante da filosofia africana, uma vez que concebe o mundo como uma complexa teia de relações entre o divino, a comunidade e a natureza (MALOMALO, 2014). Já do ponto de vista antropológico é o ubuntu que representa as aproximações entre o ser e o ato justo (ou o agir bem). Com isto queremos enfatizar a pluridisciplinaridade do ubuntuísmo, porque na mesma medida em que concebe determinados modos de ser, também concebe uma teoria da justiça diante da divindade, dos seres humanos e da natureza em geral, animada ou inanimada. No ubuntu, todas as realidades estão conectadas, desde os ancestrais mortos, os vivos e os que ainda não chegaram ao mundo. E segundo o ubuntu, o agir levará em conta essas realidades, bem como as perspectivas éticas nas quais esse agir encontra-se amparado.

Ramose (1999, p. 2) explica a etimologia do termo:

Consiste no prefixo *ubu* e na raiz, *ntu*. *Ubu* evoca a ideia de existência, em geral. Abrindo-se à existência antes de manifestar a si mesmo na forma concreta ou no modo de existência de uma entidade particular. *Ubu* aberto à existência é sempre orientado para um desdobramento, que é uma manifes-

tação concreta, incessantemente contínua, através de formas particulares e de modos de ser. [...] Enquanto *ntu* é um ponto no qual a existência assume uma forma concreta ou um modo de ser no processo contínuo de desdobramento que pode ser epistemologicamente distinto.

O vocábulo encontra ressonância tanto na noção de justiça como na concepção de direitos humanos defendidos hodiernamente como sustentáculo de garantia de direitos básicos nas sociedades democráticas. Esta ressonância não é casual, queremos crer, visto que a implicância dos estudos filosóficos orientados pelo ubuntu (Desmond Tutu, Mkabela, Ramose, Goduka, etc.), ainda que não possuam um vasto cânone escrito cujos pressupostos teórico-metodológicos sejam tangíveis e indiscutíveis, projetam sua luz para além da individualidade (ou seria individualismo?) ocidental.

Não obstante, a filosofia ubuntu não desconsidera a individualidade dos sujeitos, reconhecendo-a. Diferente dos regimes político-ideológicos de viés totalitário que negam a individualidade dos sujeitos, forçando-os a pertencer a um grupo político (ou religioso) cujos elementos de coesão são tão frágeis quanto os dogmas utilizados para impô-los, o ubuntuísmo não precisa se utilizar de expedientes impositivos, porque para a cultura africana a vida em comunidade conserva um caráter natural, sustenta-se em valores compartilhados. Daí que o ubuntuísmo assume o caráter paradigmático de elemento de reconexão com os valores africanos autênticos, interligando perspectivas diversas como ética, justiça, política e ecologia; a demonstração de que a cosmovisão comunal ubuntu constitui uma perspectiva epistemológica encontra-se na reflexão do filósofo Mogobe Ramose.

Enquanto o *ubu* expressa o Ser na sua forma genérica, o *umu* expressa o Ser mais específico que, atrelado ao *ntu*, ou seja, *umuntu*, expressa um Ser específico, a saber, o ser humano, como entidade moral (apud CASTIANO, 2010, p. 157). A sabedoria ubuntu exprime-se exatamente na ecologia do sistema ético, ecologia esta que reivindica a humanidade para todos os indivíduos exatamente porque todos os indi-

víduos reconhecem sua pequenez diante da comunidade. A máxima “eu sou porque tu és” pode ser também convertida em “eu existo porque nós existimos”. No lugar do cogito cartesiano, individualista (“penso, logo existo”), o ubuntuísmo aplica, em todos os aspectos de sua atuação humana, o cogito africano: “existo porque existe humanidade”. Essa perspectiva relaciona-se com o fato de que o indivíduo apenas possui algum sentido no meio comunitário, não sendo nada nem nada tendo fora dele. É a comunidade, desta forma, que “faz das pessoas aquilo que elas são, a nível social, psicológico e moral” (MAKUMBA, 2016, p. 183).

Neste sentido, humanidade refere-se à capacidade de solidariedade, respeito e indulgência compartilhada com outros seres humanos; mas mais do que isso, a ética ubuntu exige que o sujeito cultive um espírito ecológico, ou seja, conceba o mundo como uma casa que compartilha com todos os seres vivos, ainda que não os conheça. Ubuntu se constitui no traço mais marcante da solidariedade entre os seres vivos.

Afrocentricidade²⁰

Cultura e eurocentrismo

Nos últimos quinhentos anos de história, o paradigma civilizatório europeu logrou impressionante êxito na sobreposição às demais culturas e civilizações. Desde a implementação do colonialismo, o paradigma da superioridade europeia instalou-se como elemento fundante da supremacia não apenas cultural, mas também política, econômica e racial, considerando-se que, desde a invenção da modernidade, todos estes fatores encontram-se fortemente imbricados. Consequentemente, a Europa converteu-se num espelho de cujo reflexo os demais povos tornaram-se tributários. Aliás, segundo o paradigma ocidental, os demais povos sequer possuíam cultura, uma vez que esta somente teria sido

²⁰ Esta seção foi produzida a partir de um artigo originalmente publicado, em parceria com Alexandre de Oliveira Fernandes, na edição n. 6 da Revista Odeere, intitulado: “Afrocentricidade: identidade e centralidade africana”.

inaugurada com os gregos. Supostamente criadas a partir do reflexo europeu, as culturas não europeias sequer existiriam.

Neste sentido, Werner Jaeger (1994, p. 05) afirma que

O helenismo ocupa uma posição singular. A Grécia representa, em face dos grandes povos do oriente, um “progresso” fundamental, um novo “estádio” em tudo o que se refere à vida dos homens na comunidade. Esta fundamenta-se em princípios completamente novos. Por mais elevadas que julguemos as realizações artísticas, religiosas e políticas dos povos anteriores, a história daquilo a que podemos com plena consciência chamar *cultura* só começa com os gregos (grifo nosso).

Afirmações dessa monta reforçam a concepção de que a cultura se inicia a partir do gênio helênico. Para Jaeger, embora as realizações artísticas, religiosas e políticas dos povos anteriores aos gregos possuam alguma relevância de inequívoco valor – que ele deixa de mencionar – não podem ser comparadas às realizações empreendidas pelos gregos, uma vez que tais realizações não constituíssem o que se poderia legitimamente denominar de cultura²¹.

Nesta perspectiva, faz-se necessário explicitar que o vocábulo *cultura* advém etimologicamente do termo latino *colere*, cujo sentido refere-se ao “ato, efeito ou modo de cultivar” (FERREIRA, 2008, p. 280). A presente definição pressupõe que o início da utilização dessa terminologia *cultura* deu-se diante do surgimento da agricultura, palavra cujo sentido remete-se evidentemente à noção de cultivo do solo. Contudo, posteriormente, parece ter havido um transbordamento semântico do vocábulo no sentido de “cultivo do espírito”. Passa-se a expressar a ideia de que o espírito também pode ser cultivado através da busca pelo conhecimento (GUATTARI; ROLNIK, 1996).

Supletivamente, algumas variações do termo *colere* podem ser encontradas até mesmo em línguas não derivadas do latim, ou de línguas

²¹ No campo historiográfico a situação não era diferente. A concepção do aistoricismo do continente africano era amplamente aceita. Tanto que o professor Hugh Trevor-Hoper disse: “Pode ser que, no futuro, haja uma história da África para ser ensinada. No presente, porém, ela não existe; o que existe é a história dos europeus na África” (TREVOR-HOPER apud FAGE, 2010, p. 09).

de origem pluricêntrica. Malgrado em ambos os sentidos as palavras expressem significados diferentes, suscitando a percepção de se tratar da dicotomia entre natureza e cultura, a compreensão etnocêntrica imprimiu sua marca neste conceito. Segundo o excerto exposto anteriormente, aquilo que distinguiria os gregos dos povos precedentes seria o fato de o gênio helênico ter conduzido a sociedade grega para um estado de cultura, enquanto que os povos do passado ou mesmo seus contemporâneos encontravam-se submetidos ao estágio pré-cultural, não obstante as suas realizações no campo artístico, religioso e político, elas continuariam adstritas ao estado de natureza.

A relação entre homem e natureza encontra-se na base das diferenças dessas visões de mundo. Entre os ocidentais vigora a ideia de competição; já entre os não-ocidentais, há a noção de colaboração (TEMPELS, 2016). Ou seja, o próprio modo de detratar o outro está na base das categorias criadas pelos ocidentais para hierarquizar os diferentes grupos humanos. Não por acaso essas classificações se originaram no século XIX e tiveram como inspiração as ciências naturais e o conceito de “raça” – que apontam para diferenças ontológicas e inconciliáveis entre os diferentes grupos humanos – que distinguiria a humanidade entre “civilização e barbárie”. A noção de competição está na base da teoria darwinista, que foi eleita para ser o paradigma científico oitocentista (base da ciência moderna até a atualidade) denominado de “darwinismo social” (CAMPOS, 2013, p. 193).

Em vista disso, a compreensão de cultura passa a comportar um valor semiológico de hierarquização. Trata-se não somente de estabelecer as diferenças existentes nas culturas, mas principalmente de, numa determinada semiótica dos valores humanos, estabelecer a distinção categórica entre aqueles que possuem cultura e aqueles que não a possuem, demarcando os limites cognitivos da produção humana.

Neste tocante específico, torna-se indispensável delimitar pormenorizadamente o conceito de cultura para compreendermos que paradigma de cultura o pensador Werner Jaeger alude quando afirma que a cultura

se iniciou entre os gregos. Assim, será imprescindível discutir a conceitualização de cultura em consonância com as expressões dos filósofos Félix Guattari e Suely Rolnik.

A palavra cultura teve vários sentidos no decorrer da História: seu sentido mais antigo é o que aparece na expressão "cultivar o espírito". Vou designá-la "sentido A" e "cultura-valor", por corresponder a um julgamento de valor que determina quem tem cultura, e quem não tem: ou se pertence a meios cultos ou se pertence a meios incultos. O segundo núcleo semântico agrupa outras significações relativas à cultura. Vou designá-lo "sentido B". É a "cultura-alma coletiva", sinônimo de civilização. Desta vez, já não há mais o par "ter ou não ter: todo mundo tem cultura". Essa é uma cultura muito democrática: qualquer um pode reivindicar sua identidade cultural (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 17).

Os autores empreendem uma teorização do conceito de cultura, tripartindo-o, a fim de explicar os sentidos encobertos nas significações e contextos em que este é utilizado. Três categorias são viabilizadas, a saber: cultura-valor, cultura-alma coletiva e cultura-mercadoria. Entretanto, esta última não foi selecionada no fragmento acima, uma vez que semiologicamente não é interessante para a presente discussão. Cultura-mercadoria corresponde à cultura de massa, o que envolve todos os bens culturais que podem ser adquiridos pelos sujeitos.

O que realmente interessa é a distinção que os autores promovem entre cultura-valor e cultura-alma coletiva. No âmbito da cultura como alma coletiva de um povo, não se pode afirmar que algum povo não possui cultura, já que esse paradigma de cultura pressupõe não a diluição das diferenças, mas a sua não hierarquização. A hierarquização das diferenças é o que ocasiona, no limite, o surgimento das assimetrias. Por isso, os autores afirmam que esta é uma concepção bastante democrática de cultura, já que possibilita a qualquer indivíduo ou grupo reivindicar a sua identidade cultural, independentemente de quaisquer diferenças. A cultura aparece aqui como manifestação legítima de um grupo, portanto,

sua alma coletiva, e envolve as manifestações artísticas, religiosas, os conhecimentos, as leis, a moral e as aptidões adquiridas na vida social.

A cultura-valor empreende a tentativa de valorar, segundo padrões axiomáticos, os valores semiológicos que determinados povos possuem. Suas realizações passam, impreterivelmente, pelo crivo das comparações e das hierarquizações. Neste sentido, não é incomum distinguir grupos que possuem cultura em detrimento de outros grupos. Ademais, não será desarrazoado, no interior desta concepção, referir-se a grupos como incultos, isto é, desprovidos de valores culturais. Nesta perspectiva, as assimetrias encontram-se postas na medida em que as comparações não produzem apenas a percepção da diferença, mas a assimetria decorrente da concepção de que um grupo é superior a outro por possuir determinados valores ausentes nesse outro.

Desta maneira, a cultura se apresenta como valor a ser cultivado. É neste discurso que surge a dicotomia entre o “civilizado” e o “selvagem”, pois a cultura como valor promove a hierarquização dos grupos dentro de uma lógica verticalizada, que formula a segmentação entre grupos que reivindicam a posição de superioridade e relegam à subalternidade os diferentes, subjugando-os. A consequência dessa imposição paradigmática sobre os povos dominados opera um processo de distorção da sua identidade cultural, porque, assujeitados, percebem a sua cultura como reflexo da civilização dominadora.

A referência civilizacional não é mais a sua tradição²² cultural, mas os valores imbuídos na superioridade do dominador.

Todo povo colonizado — isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural — toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana. Quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva. Quanto mais ele rejeitar sua negritão, seu mato, mais branco será (FANON, 2008, p. 34).

²² Sobre a suposta contradição entre modernidade e tradição, sugerimos a leitura do livro “Afrocentricidade: complexidade e liberdade”, do filósofo moçambicano Ergimino Pedro Mucale (2013).

Frantz Fanon refere-se à dominação colonialista, sobretudo à deformação que o domínio europeu provocou na subjetividade dos povos subjugados mediante o colonialismo. Não obstante a reflexão do pensador antilhano relacione-se estritamente à situação colonial, a análise do eurocentrismo não pode ocorrer desvinculada do colonialismo no continente africano. Não importa especificar se o colonialismo aconteceu em consequência do eurocentrismo ou vice-versa, todavia, uma reflexão acurada tem permitido a compreensão de que o eurocentrismo como ideologia parece assaz antiga, já que, como noção consciente, a sua vigência pode ser verificada desde pelo menos o século das luzes.

A civilização: uma herança africana

No esforço de esquivar-se da deformação psíquica e cultural empreendida pelo domínio eurocêntrico, alguns intelectuais africanos e afrodiaspóricos construíram um paradigma epistemológico em contraposição à dominação europeia. Inspirada fundamentalmente nos trabalhos do intelectual senegalês Cheikh Anta Diop, a afrocentricidade objetiva recolocar os africanos como agentes de seu processo histórico. Cabe, porém, uma ressalva importante: não se trata de construir uma historicidade africana outrora inexistente. Não cabe à perspectiva afrocêntrica criar uma historicidade africana para restabelecer a autoestima dos africanos continentais e diaspóricos; antes, trata-se de retomar o lugar psicológico dos africanos que, por longo tempo, foi detratado e soterrado pelo eurocentrismo vigente.

A história africana existe desde tempos imemoriais. Diversamente do eurocentrismo, que instituiu a cultura como um valor a ser alcançado apenas mediante o domínio de determinadas técnicas e saberes, a epistemologia afrocêntrica valoriza o multiculturalismo²³. Reconhecendo a centralidade dos saberes europeus para os europeus, bem como a centra-

²³ “O multiculturalismo surge nas décadas de 1970 e 1980 como crítica à postura exclusivista do universalismo ocidental e também à segmentação da vida humana em disciplinas separadas de forma rígida” (NASCIMENTO, 2009, p. 182).

lidade dos saberes asiáticos para os asiáticos, os saberes africanos para os africanos e os saberes indígenas das Américas para os povos autóctones das Américas, a afrocentricidade revela o multiculturalismo inelutavelmente instalado no mundo sem negar as diferenças. Contudo, sem hierarquiza-las²⁴.

A perspectiva afrocêntrica estabelece o lugar psicológico do povo africano na medida em que busca recuperar a originalidade epistêmica africana, apagada no decurso dos séculos pela ascensão da epistemologia ocidental eurocêntrica. Molefi Kete Asante, um dos principais articuladores da afrocentricidade, assim a define:

A ideia afrocêntrica refere-se essencialmente à proposta epistemológica do lugar. Tendo sido os africanos deslocados em termos culturais, psicológicos, econômicos e históricos, é importante que qualquer avaliação de suas condições em qualquer país seja feita com base em uma localização centrada na África e sua diáspora. Começamos com a visão de que *a afrocentricidade é um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre a sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos* (ASANTE, 2009, p. 93, grifos do autor).

Conforme demonstrado, não se trata de criar um novo paradigma de superioridade, conforme alguns estudiosos vêm afirmando, inclusive referindo-se à afrocentricidade como o paradigma da “pirâmide invertida” (LOPES, 1995, p. 25). Antes, a afrocentricidade reposiciona a cultura africana²⁵ como centro epistêmico para os africanos do continente e da diáspora, mas não para todos os povos. Não é pretensão do paradigma afrocêntrico reivindicar uma universalidade cultural e epistemológica que sabidamente não existe. É exatamente o contrário. O esforço da afro-

²⁴ Rejeitamos o termo “afrocentrismo” porque o sufixo “ismo” ensejaria interpretações simplesmente de caráter ideológico, relegando a segundo plano as questões voltadas à identidade. Mesmo assim, críticos da afrocentricidade referem-se desta forma ao paradigma, quer com objetivo de diminuí-lo quer com o objetivo de “demonstrar” as contradições impressas na teoria afrocêntrica, já que, no dizer deles, o paradigma utiliza-se do “mesmo fundamento ocidental”, ou seja, imprimir uma universalidade à agência africana.

²⁵ A África é reconhecida como um continente étnica e culturalmente diverso. Todavia, Cheikh Anta Diop (2014) sustenta a existência de uma unidade cultural submersa na aparente heterogeneidade do continente africano.

centricidade é demonstrar que, em vez de defender uma universalidade epistêmica, o que se deve sustentar é a pluriversalidade²⁶ dos sistemas culturais.

Desta forma, a afrocentricidade não se constitui como uma versão negra do eurocentrismo. Enquanto o eurocentrismo encontra-se assentado sobre o paradigma de supremacia branca, que, presumivelmente, representaria a universalidade da experiência humana, a “afrocentricidade condena a valorização etnocêntrica às custas da degradação das perspectivas de outros grupos” (NOGUERA, 2010, p. 03).

Para a consecução do reposicionamento mencionado anteriormente, alguns pensadores defendem a ideia de Renascença Africana (DIOP, 1996 apud FINCH III, 2009; ASANTE, 2003). Expressão aparentemente tributária do renascimento ocorrido na Europa, cujo paradigma fundamental centrava-se numa nova visão de homem e no retorno ao humanismo da Antiguidade, a Renascença Africana, similarmente, ensejaria um retorno à Antiguidade Africana, resgatando os tesouros culturais escondidos nas tessituras do tempo.

Para tanto, os intelectuais adeptos da afrocentricidade partem das seguintes premissas básicas:

1. A humanidade começou na África e todos os subgrupos ou variedades humanas contemporâneas, isto é, “raças”, são ramificações da árvore genealógica na África [...].
2. Dada a premissa acima, os caucasianos são os descendentes de africanos que migraram para a Europa há cerca de cinquenta mil anos e, com a renovação da Idade do Gelo há quarenta mil anos sofreram alterações fenotípicas que os fizeram perder o pigmento e embranquecer.
3. A cultura humana, como a própria humanidade, começa na África e atinge seu mais alto estágio, isto é, civilização, primeiro na África.
4. A civilização moderna se origina no nordeste da África, nas terras chamadas Ta-Seti e Kemet, mais tardes denominadas Núbia e Egito, entre aproximadamente seis mil e treze mil anos atrás.

²⁶ Conceito trazido à discussão pelo filósofo sul-africano Mogobe Ramose para referir-se a um conjunto de sistemas policêntricos como alternativa à universalidade, cujo pressuposto básico transmite a ideia de um sistema único organizado em centro e periferia (RAMOSE, 2011).

5. O judaísmo e o Cristianismo são, ambos, correntes de religiosidade humana que emanam do vale do rio Nilo nos sentidos conceitual, simbólico, de doutrina e de organização.
6. A civilização greco-romana foi um entre muitos subprodutos da civilização do vale do rio Nilo, isto é, do Egito e da Etiópia (FINCH III, 2009, p. 174-175).

As premissas acima descritas são apontadas por Charles S. Finch III no livro *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. No texto, o autor levanta oito premissas básicas que orientam as discussões dos adeptos da afrocentricidade. Todavia, em decorrência da necessidade de sustentação teórica, assim como da discussão ora engendrada, apenas seis premissas foram integralmente transcritas.

No tocante à primeira premissa, a ciência moderna vem produzindo respostas confirmatórias, indicando que os começos da humanidade teriam acontecido, segundo evidências fósseis, no Vale da Grande Fenda, localizado na África.

O fundo desse vale que atravessa a Tanzânia, o Quênia e a Etiópia é marcado por lagos e vulcões em maior ou menor grau de extinção e repleto de sítios de fósseis ricos em remanescentes dos nossos ancestrais primitivos e seus primos australopitecinos. As descobertas recentes, realizadas acima e abaixo do vale e em toda a sua extensão, desvendam cada vez mais os mistérios que cercam a pré-história humana. Elas não deixam dúvida sobre a origem africana dos remanescentes dos nossos ancestrais Homo, que se originaram no Vale da Grande Fenda há cerca de 7 milhões de anos (MUNANGA, 2012, p. 41).

Além de a humanidade ter surgido na África, pesquisas recentes demonstram que os negros construíram as primeiras civilizações da história da humanidade (cf. NASCIMENTO, 2008). Essas descobertas científicas provocam uma ferida profunda no narcisismo europeu, que se acreditava fundador da humanidade.

Cheikh Anta Diop (apud NASCIMENTO, 2008) afirma que, no processo evolutivo, o nascedouro da humanidade é o continente africano. O homem primitivo possuía traços negroides e concentração de melanina

no corpo. Após empreender migrações para a Europa, os aspectos fenotípicos sofreram mutações e foram, paulatinamente, branqueando a pele. Isso demonstra, pelo menos enquanto não surgirem novas descobertas, que os europeus são resultado de um processo evolutivo iniciado na África.

O homo sapiens sapiens também se originou e evoluiu na África, há cerca de duzentos mil anos. Aproximadamente cem mil anos atrás, ele saiu do continente em uma série de ondas migratórias, atravessou a Europa e atingiu as Américas. Além das evidências paleontológicas e arqueológicas, as pesquisas na área da biologia genética, particularmente a análise do DNA mitocondrial, confirmam a origem comum de todos os seres humanos na África. As estimativas a respeito da data de sua saída da África para outras partes do mundo também vêm recuando à medida que as pesquisas avançam (NASCIMENTO, 2008, p. 58).

As primeiras três premissas básicas encontram-se, até aqui, solidamente fundamentadas, confirmando a anterioridade africana²⁷. Assim, as demais premissas supramencionadas serão doravante colocadas à prova, a fim de demonstrar sua validade lógica e epistêmica. A confirmação da afrocentricidade como paradigma legítimo de reconhecimento epistemológico estabelece a afrocentricidade como campo de investigação prolífero, uma vez que retoma a história africana e restitui a humanidade dos povos africanos, negada durante séculos.

Egito: uma sociedade negra?

Na antiguidade, período em que o eurocentrismo ainda não operacionalizava a realidade, hierarquizando-a, os europeus reconheciam os africanos como povos cujas realizações eram admiráveis. Na obra *As Leis*, Platão reconhece nos egípcios uma civilização pujante, cujo avanço

²⁷ Malgrado a comprovação da anterioridade africana, por si só, não contradite os referenciais paradigmáticos eurocentrados, fornece indícios relevantes do surgimento das primeiras civilizações. Pontos referentes às primeiras civilizações serão retomados adiante.

da sua pedagogia, inclusive, superior à grega, provocara no filósofo sentimentos de emulação e vergonha.

O ateniense: Será imperioso declarar, então, que as crianças nascidas livres devem aprender tanto dessas disciplinas quanto a inumerável multidão de crianças do Egito aprende juntamente com suas letras. Em primeiro lugar, no que tange a contar, foram inventadas lições para o aprendizado da criança já na tenra idade, utilizando jogos e divertimento, seja dividindo maçãs e coroas de maneira que um mesmo número total se distribua a um grupo maior e um grupo menor, seja classificando no pugilato e na luta os pugilistas e lutadores em ímpares e pares, tomando-os alternada e consecutivamente em sua ordem natural. Ademais, num jogo os mestres misturam recipientes feitos de ouro, bronze, prata e metais semelhantes e outros os distribuem em grupos de um tipo único, adaptando as regras da aritmética elementar ao jogo, o que será útil aos alunos nas suas futuras tarefas de enfileirar, conduzir e fazer marchar os exércitos ou mesmo na administração doméstica, tornando os mais preparados em todos os sentidos para seus próprios assuntos e mais alertas. O próximo passo a ser dado pelos professores seria eliminar através da administração de lições sobre pesos e medidas um certo tipo de ignorância, a o mesmo tempo absurda e desastrosa, que é naturalmente inerente a todos os seres humanos, no tocante a linhas, superfícies e sólidos.

Clínias: A que ignorância tu te referes e de que espécie é ela?

O ateniense: Meu caro Clínias, quando me dei conta muito recentemente de nossa precária situação relativamente a essa matéria, eu próprio fiquei assombrado; pareceu-me mais a situação estúpida de suínos glutões do que a de seres humanos, e me senti envergonhado não apenas de mim mesmo, mas também de todo o mundo grego (PLATÃO, 1999, p. 315-316).

Saliente-se que o Egito contemporâneo de Platão era uma sociedade composta por indivíduos de pele escura, fato que não atribuía nenhum demérito àquela sociedade culturalmente avançada²⁸. Naquela época, o paradigma da inferioridade africana baseada na raça ainda não havia sido construído. Pelo contrário, os cidadãos gregos é que se dirigiam até o Egito em busca de conhecimento e sabedoria. Plutarco (1995), historiador e filósofo platônico, escreveu que Platão estudou no Egito, aos pés

²⁸ Para aprofundamento sobre a origem étnico-racial dos antigos egípcios, consulte o primeiro capítulo do volume dois da "História Geral da África" (DIOP, 2010, pp. 1-36).

dos sacerdotes egípcios. Além de Platão, outras importantes figuras do mundo helênico também migraram para o Egito a fim de aprender da sabedoria daquele povo. Dentre esses eminentes homens figuravam Tales de Mileto, Sólon, Eudoxo e Pitágoras.

Torna-se compreensível que, no diálogo d'As *Leis*, Platão tenha se sentido envergonhado de testemunhar a situação intelectual e pedagógica da Grécia. O filósofo demonstra conhecer intimamente o modelo pedagógico egípcio. Assim, a sexta premissa parece encontrar confirmação empírica neste ponto, visto que os mesmos discípulos dos sábios egípcios (entre os quais, Platão), retornando para seu lugar de origem, disseminaram esse conhecimento entre os seus iguais, cidadãos gregos. De acordo com essa ótica, os gregos são subproduto da cultura africana porque “meramente continuaram e desenvolveram, às vezes parcialmente, o que os egípcios inventaram” (DIOP, 1974, p. 230).

A questão que se coloca neste ponto específico diz respeito às razões pelas quais o Egito dificilmente é lembrado. Por que a Grécia conquistou reconhecimento como berço da cultura, deixando para o Egito o almoxrifado do esquecimento?

Volney (apud DIOP, 2010, p. 21) formula a questão da seguinte maneira, refletindo, concomitantemente, sobre a perversidade da escravidão negra:

Mas, voltando ao Egito, sua contribuição para a história fornece muitos temas para a reflexão filosófica. Que temas importantes para meditação: a atual barbárie e ignorância dos coptas, considerados como tendo nascido do gênio dos egípcios e dos gregos; *o fato de esta raça de negros, que hoje são escravos e objeto de nosso menosprezo, ser a mesma a quem devemos nossa arte, nossas ciências e mesmo o uso da palavra escrita*; e, finalmente, o fato de, entre os povos que pretendem ser os maiores amigos da liberdade e da humanidade, ter-se sancionado a escravidão mais bárbara e questionado se os negros teriam cérebros da mesma qualidade que os cérebros dos brancos!

Considerando a evidência histórica de que a origem do que conveniou-se denominar de civilização é egípcia, podemos indagar as razões

por que a maioria dos estudiosos reconhece o papel desempenhado pela Grécia enquanto subestima aquele desempenhado pelo Egito. A razão para esta atitude pode ser detectada meramente recorrendo à raiz da questão. Como o Egito é um país negro, qualquer tese tendendo a provar o contrário não teria futuro – especialmente a partir das teorias racialistas do século XIX – seria prontamente rejeitada.

A afrocentricidade surge como instrumento de correção dessas assimetrias. Com isso, o discurso afrocêntrico traz a África para o centro das investigações dos africanos continentais e diaspóricos, enfatizando o lugar do continente africano na história da humanidade e demonstrando que diversos elementos da história refutam as teorias da inferioridade africana. Um renascimento africano somente será possível quando houver uma ideologia africana, distinta de uma ideologia eurocêntrica, que promova a agência africana (sem, todavia, apagar as demais agências, como o eurocentrismo fez durante mais de cinco séculos). Cogitando um renascimento africano, torna-se imprescindível pensar os melhores interesses do povo africano no continente e na diáspora (ASANTE, 2003). A síntese da afrocentricidade no mundo remete o pensar afrocêntrico às dificuldades reais enfrentadas pelos negros em todo o mundo. Além de pensar o continente, com suas organizações políticas e suas relações de poder assimétricas nas quais uma elite local subjuga, a afrocentricidade pensa também a diáspora, na qual o povo negro enfrenta situações problemáticas tangentes à constituição de sua identidade étnico-racial. O verbo *pertencer* passa a ocupar um espaço fundamental quando pensamos o *ser africano no mundo*, porque ser africano é pertencer a uma comunidade e ter suas raízes fincadas na africanidade. Por isso a necessidade de reposicionamento psicológico.

Identidade afrocêntrica

A afrocentricidade instaura, portanto, uma nova cosmopercepção. Os pensadores afrocêntricos não somente fundamentam-se no viés ideo-

lógico da afrocentricidade, mas inovam principalmente, o aspecto epistemológico. Por conseguinte, as discussões no âmbito da afrocentricidade implicam necessariamente a redefinição da identidade africana contemporânea, tanto diaspórica quanto continental, e da reconstrução consciente e voluntária dessa identidade sobre as bases culturais africanas. Discussões concernentes à identidade africana, frequentemente, colocam questões que dizem respeito à incongruência entre modernidade e tradição, principalmente após o colonialismo europeu, que ensejou a disseminação das denominadas neotradições no continente (RANGER, 2008).

Por que as discussões sobre identidade africana são tão controversas? Appiah (1997, p. 242) tenta responder:

Falar de uma identidade africana no século XIX – se identidade é uma coalescência de estilos de conduta, hábitos de pensamento e padrões de avaliação mutuamente correspondentes (ainda que às vezes conflitantes), em suma, um tipo coerente de psicologia social humana – equivaleria a dar a um nada etéreo um local de habitação e um nome. Todavia, não há dúvida de que agora, um século depois, começa a existir uma identidade africana. Afirmei, em todos estes ensaios, que tal identidade é uma coisa nova; que é produto de uma história da qual esquematizei alguns momentos; e que as bases em que tem sido predominantemente teorizada até hoje – a raça, uma experiência histórica comum, uma metafísica compartilhada – pressupõe falsidades sérias demais para que as ignoremos.

E mais adiante:

O problema, é claro, é que a identidade grupal só parece funcionar – ou, pelo menos, funcionar melhor – quando é vista por seus membros como natural, como “real”. O pan-africanismo, a solidariedade negra, pode ser uma força importante, com benefícios políticos reais; mas não funciona sem suas mistificações concomitantes (APPIAH, 1997, p. 244).

O filósofo propõe a identidade africana como algo em construção, porém, problematiza as bases sobre as quais essa identidade vem sendo construída. A despeito de admitir que a identidade seja produto de uma

história, Appiah questiona as bases raciais, metafísicas e de história comum, e indica que essas bases são epistemologicamente falsas. A identidade africana, para ele, embora englobe esses aspectos, não pode sustentar-se sobre esses paradigmas porquanto são de absoluta fragilidade epistemológica.

Continua, ainda:

Para que uma identidade africana nos confira poder, o que se faz necessário, eu creio, não é tanto jogarmos fora a falsidade, mas reconhecermos, antes de mais nada, que a raça, a história e a metafísica não impõem uma identidade: que podemos escolher, dentro de limites amplos instaurados pelas realidades ecológicas, políticas e econômicas, o que significa ser africano nos anos vindouros (APPIAH, 1997, p. 246).

A crítica de Appiah é dirigida especialmente aos movimentos Pan-Africanistas e da Negritude na medida em que estas organizações procuram constituir uma identidade africana e afrodiáspórica baseadas na solidariedade racial e na história comum. No aspecto da solidariedade negra, a afrocentricidade surge como referência política relevante nas lutas pelo reconhecimento das populações negras como agentes históricos, mas talvez não seja capaz de construir uma identidade afrocêntrica fundamentada apenas na solidariedade afrodescendente. Segundo o mesmo autor, de maneira similar, a história comum não produz os efeitos necessários à construção de uma identidade, uma vez que a experiência da colonização não é uma exclusividade do continente africano. Ásia e América também sofreram com o colonialismo – talvez não com a mesma intensidade – e nem por isso constituem, vinculadas ao bloco africano, uma mesma identidade, como se formassem um único monobloco.

Na relação Tradição-Modernidade, as discussões ancoram-se indubitavelmente no eurocentrismo. Falar em tradição, na semântica eurocêntrica, equivale a falar de atraso científico e tecnológico, posição estática das culturas. Falar de modernidade, na semântica eurocêntrica, equivale a falar de dinamismo sociocultural, científico e tecnológico. O

termo modernização está sempre associado ao Ocidente, demandando, por conseguinte, um posicionamento preempatório dos africanos frente à sua cultura²⁹.

No livro *Afrocentricidade: complexidade e liberdade*, o filósofo moçambicano Ergimino Pedro Mucale chega à seguinte conclusão:

Portanto, a construção da modernidade não será necessariamente uma ruptura, uma negação total da tradição, mas um diálogo entre ambas ou reformulação da segunda pela primeira. Mais simples ainda, os oprimidos, particularmente os africanos, não precisam de renunciar à sua identidade, relegar os seus valores em nome da modernidade, mas, antes dinamizar a tradição; a modernidade, aqui, é inovação e actualização da tradição (2013, p. 211).

A afrocentricidade caracteriza-se como o campo de pensamento e reflexão sobre a centralidade do continente africano em diversos aspectos. Ela engloba todos os tópicos possíveis, desde a cultura, a epistemologia, a história, a política, a economia e a identidade africanas. Conforme salientado anteriormente, a ideia afrocêntrica não objetiva apagar as agências dos povos não africanos, mas resgatar a agência do povo africano e da diáspora, em todos os sentidos possíveis. No tocante à famigerada contraposição entre modernidade e tradição, o interesse afrocêntrico caminha no sentido de compreender as transformações ocorridas na África desde o colonialismo para articular uma perspectiva epistemológica de reformulação do que é ser africano, seja no continente ou fora dele. Posicionando-se no campo reformista, Mucale não abdica da modernização, tampouco nega a tradição, mas articula um pressuposto dinamizador da tradição: o diálogo entre ambas.

Nesta perspectiva, a afrocentricidade apresenta-se como instrumento de reconstrução do vínculo africano através do resgate da história da

²⁹ Samuel Huntington (1997, p. 86-89) fornece uma reflexão empolgante sobre os três conceitos que denominam os posicionamentos frente à modernização e à ocidentalização das culturas: *rejeicionismo*, *kemalismo* e *reformismo*. 1) O *rejeicionismo* designa a posição daqueles que rejeitam completamente tanto a modernização como a ocidentalização como condição do desenvolvimento. 2) O *kemalismo* designa aqueles que aceitam tanto a modernização como a ocidentalização, defendendo-os como condição indispensável ao desenvolvimento. 3) O *reformismo* denomina aqueles que defendem a adaptação da modernidade às culturas locais, aliando modernidade e tradição.

África. Reposicionando as sociedades africanas no centro epistêmico do interesse dos negros³⁰, a afrocentricidade não somente resgata o passado do Egito, Etiópia e Núbia para demonstrar as contribuições dadas à humanidade por essas sociedades, como também socializa os saberes produzidos pelos africanos contemporâneos, no continente e na diáspora. Contrariamente ao que apregoam os críticos, a afrocentricidade não é, repita-se, uma versão negra do eurocentrismo (LOPES, 1995). E não é, porque não se autoproclama universal, como fez o eurocentrismo nos últimos quinhentos anos. A afrocentricidade não nega a história, tampouco a humanidade de ninguém. Apenas amplifica a voz para dizer que os africanos possuem história.

Estudos de Gênero em África

Tem florescido no continente africano, em anos mais recentes, uma literatura escrita por mulheres com forte penetração no pensamento ocidental.³¹ São textos que versam sobre temas variados, cujo valor literário e epistemológico não poderia ser ignorado. Passando pela ficção, antropologia, psicologia e epistemologia e, obviamente, filosofia, essas pensadoras proporcionam uma compreensão de África àqueles que se abrem a esta experiência sócio-histórica, política e cultural. Preponderantemente, as reflexões femininas africanas incursionam pelas relações de gênero no continente e alhures, assim como suas articulações com as relações raciais no continente e na diáspora, problematizando não apenas a situação colonial, mas também as relações de gênero no continente anteriores à dominação europeia.

³⁰ Falar em “interesse dos negros” pode soar contraditório quando pensamos que existem africanos que não possuem pigmentação epidérmica, portanto, não são negros. Isso, todavia, não os torna menos africanos. Para a afrocentricidade, contudo, o africano é aquele que, independentemente da apresentação fenotípica, participa ativamente da resistência à opressão, dominação ou hegemonia branca (ASANTE, 2009).

³¹ As autoras apresentadas nesta seção não são necessariamente filósofas. Busca-se aqui levar a conhecimento dos leitores brasileiros as discussões mais profícuas sobre gênero no continente africano e na afro-diáspora, levantadas tanto por autoras africanas como diaspóricas. Portanto, embora algumas autoras sejam filósofas, outras são pensadoras das mais variadas áreas que discutem as relações de gênero no continente e alhures.

Dentre as mulheres africanas cujo pensamento tem forte penetração na cultura global, traduzidas para diversos idiomas, podemos mencionar as nigerianas Chimamanda Ngozi Adichie³² e Oyèronké Oyewùmí³³. Ambas investigam as relações de gênero nas sociedades africanas, tradicionais e modernas, sendo que a primeira possui obras literárias como *Meio Sol Amarelo* (2008), *Hibisco Roxo* (2011) e *Americanah* (2014), além de ensaios como *Sejamos Todos Feministas* (2015) e *Para Educar Crianças Feministas: Um Manifesto* (2017).³⁴ A segunda possui obras que versam a respeito da construção da ideia de gênero na sociedade africana, como *The Invention of Women* (1997)³⁵, *African Gender Studies* (2005) e *Gender Epistemologies in Africa* (2011)³⁶. Além disso, diversos textos avulsos de Oyèronké Oyewùmí foram traduzidos para a língua portuguesa e encontram-se disponíveis na rede mundial de computadores.³⁷

Três outras pensadoras serão apresentadas. São elas Grada Kilomba, Paulina Chiziane e Marie Pauline Eboh. Não obstante utilizem apresentações ligeiramente diferentes, pode-se observar que, no fundo, escrevem sobre pontos entrecruzados que se costuram nas tecituras da cultura africana, ou pelo menos nas experiências de serem mulheres negras africanas enfrentando os desafios impostos pela modernidade. Em outras palavras, nas tessituras das notas musicais dispostas sobre a pauta é que se compõe a totalidade da música que embala suas reflexões.

Kilomba nasceu em terras lusitanas, mas suas raízes encontram-se fincadas em solo são-tomeense e angolano em decorrência de seus pais serem originários dessas antigas colônias portuguesas. Doutora em Psi-

³² Escritora nigeriana cuja obra foi traduzida para mais de trinta idiomas. Estudou escrita criativa, ciências políticas e artes nos estudos africanos. Não é propriamente filósofa, embora seja apresentada nesta obra. Reside nos Estados Unidos da América.

³³ Antropóloga nigeriana, professora de Sociologia na Universidade Stony Brook, nos Estados Unidos da América. Embora seja apresentada nesta obra, não é filósofa.

³⁴ Os livros mencionados foram publicados no Brasil.

³⁵ Também publicado em espanhol, de cuja versão serão retiradas as citações a menos que haja outra indicação.

³⁶ Obras editadas pela autora.

³⁷ Para ter acesso gratuito e irrestrito aos referidos textos da autora, visite a página: www.filosofia-africana.weebly.com (acesso em 07 out. 2019).

ciologia e Psicanálise pela *Freie Universität*, na Alemanha, tem defendido intransigentemente a descolonização do conhecimento mediante o abandono das “memórias vivas enterradas em nosso psiquismo” pelo colonialismo (KILOMBA, 2010, p. 16).³⁸ Além disso, outro tema recorrente nas produções da autora é o racismo, cuja ressonância com a ideia de descolonização epistêmica é inegável. Inclusive porque a colonização epistêmica, baseada nas formas clássicas de conhecimento, ou seja, eurocentradas, garante a sobrevivência do racismo na medida em que menospreza as formas de conhecimento que diferem daquela sancionada pelos valores europeus. Assim, o racismo estaria na base das condições epistêmicas no mundo ocidental. Uma vez que essas condições dominantes passem pelo processo de interdisciplinaridade, o racismo fundamentado no conhecimento tenderá a diminuir ou até mesmo a desaparecer. Isso porque, embora denunciemos repetidamente o racismo como um fenômeno primariamente fenotípico, o que certamente não está equivocado, não se pode desconsiderar o racismo impregnado na produção acadêmica e artística.

A interdisciplinaridade defendida pela autora tem a função de ‘misturar as vozes’ numa espiral de ecos para além da narrativa hegemônica branco-europeia. Neste emaranhado aracnídeo de pensamentos, a hegemonia tenderá a ser dissolvida no caldo resultante das diversas contribuições. Dessa dialética epistêmico-cultural surgirá uma síntese amparada no valor fundamental de reconhecimento da diferença como instância legítima do conhecimento, reorganizando as configurações de poder de maneira que a hierarquização das diferenças, que as transforma em desigualdades, ceda lugar à horizontalização. Neste sentido, a horizontalização dos saberes requer a abdicação dos juízos de valor para que realmente aconteça. Trata-se, portanto, do encontro dos diferentes saberes no mesmo nível de poder, cuja implicação se dá exatamente no fato de não haver nenhum saber acima do outro, mas os saberes se complementam como num quebra-cabeça esticado sobre um plano nivelado. No

³⁸ Numa tradução livre.

quebra-cabeça nenhuma peça é superior à outra, porque todas são importantes nesse plano horizontal. Em outras palavras, não há hierarquia (poder de imposição, verticalização) onde todos estão no mesmo nível de atuação.

Chimamanda Ngozi Adichie sugere:

Ensine-lhe sobre a diferença. Torne a diferença algo comum. Torne a diferença normal. Ensine-a a não atribuir valor à diferença. E isso não para ser justa ou boazinha, mas simplesmente para ser humana e prática. Porque a diferença é a realidade de nosso mundo. E, ao lhe ensinar sobre a diferença, você a prepara para sobreviver num mundo diversificado (ADICHIE, 2017, p76).

O ponto de convergência entre Adichie e Kilomba, quanto à diferença, encontra-se exatamente na recusa de atribuir juízos de valor às diferenças, porque entendem que à medida que são empregados juízos de valor, hierarquiza-se as relações, tornando-as verticalmente organizadas. E isso tanto pode servir para produzir ideias morais de superioridade e inferioridade, demonizando um grupo e divinizando outro. Portanto, quando o assunto é a diferença, caberão tão-somente juízos de realidade, ou seja, julgamentos acerca de traços avaliados segundo fatos concretos nitidamente observados. Note que os juízos de realidade não buscam hierarquizar os fatos numa estrutura vertical. Pelo contrário, a horizontalidade própria dos juízos de realidade é que faz com que os pontos de convergência sejam encontrados, uma vez que não objetiva a dominação, ainda que linguística ou simbólica, do outro.

Não se deve desconsiderar, contudo, que foi precisamente devido aos juízos de valor que as desigualdades surgiram. Paulina Chiziane explica a emergência da desigualdade de gênero a partir da mitologia.³⁹

³⁹ Escritora moçambicana, Paulina Chiziane militou durante a juventude na Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), tendo abandonado o partido após divergências sobre as posições antagônicas internas da própria organização a respeito da monogamia e da poligamia. Recolheu-se para se dedicar à literatura, tornando-se a primeira mulher a publicar um romance em Moçambique. Seus romances mais conhecidos são *Balada de Amor ao Vento* (1990), *Ventos do Apocalipse* (1993), *O Sétimo Juramento* (2000), *Niketche: uma história de poligamia* (2002), *As Andorinhas* (2009), *Alegre Canto da Perdiz* (2008), *Na Mão de Deus* (2013), *Por Quem Vibram os Tambores do Além* (2013), *Ngoma Yethu: o curandeiro e o novo testamento* (2015) e *O Canto dos Escravos* (2017).

Os problemas da mulher surgem desde o princípio da vida, de acordo com as diversas mitologias sobre a criação do mundo. Na mitologia bantu, depois da criação do homem e da mulher, não houve maldição nem pecado original. Mas foi o homem que surgiu primeiro, ganhando, deste modo, uma posição hierarquicamente superior, que lhe permite ser governador dos destinos da mulher. Isto significa que a difícil situação da mulher foi criada por Deus e aceite pelos homens no princípio do mundo (CHIZIANE, 2013, p. 199).

O relato bíblico é bastante conhecido e, portanto, não precisa ser integralmente descrito nestas páginas. Apenas lembraremos que, segundo a mitologia judaico-cristã, após comer do fruto proibido, a mulher ofereceu-o a seu marido, que também o comeu. Esta atitude de desobediência rendeu-lhes a expulsão do paraíso. Como castigo, o homem foi condenado a trabalhar arduamente para cultivar o solo e obter o alimento; a mulher, por sua vez, foi condenada às dores do parto e ao domínio do marido. Desde então, o homem tem sido o provisor do lar enquanto a mulher cuida dos afazeres domésticos e dos filhos.⁴⁰

Esta concepção está expressa no seguinte fragmento do romance *Ventos do Apocalipse*:

O homem resmungava sempre, descarregando a fúria sobre a pobre companheira, mulher, toda culpa está contigo, habituaste as crianças a comer demasiado, e o milho acabou depressa; mulher, tu pariste tantos gatos, agora a comida é pouca e não chega para tantas bocas, enche mais o meu prato, sou o chefe da família preciso de comer mais para resistir e ter força para procurar alimentos por aí, mas ah, mulher, se não fosse a responsabilidade que tenho para contigo e as crianças, eu sairia deste inferno à procura de outros mundos, toda culpa está contigo, ah, mulher! (CHIZIANE, 2010).⁴¹

Em razão da impossibilidade de análise da vasta obra da autora, ficam como sugestão de leitura. Não é filósofa, embora seja apresentada nesta obra.

⁴⁰ Neste ponto não há uma crítica (juízo de valor) contra os respectivos papéis desempenhados na vida doméstica das famílias, apenas faz-se uma interpretação extensiva da mitologia judaico-cristã. Este esclarecimento é importante na medida em que cada unidade familiar possui autonomia para decidir mutuamente os papéis que cada membro desempenhará. O que se pode criticar aqui, fundamentado no valor da liberdade de escolha, é a determinação moral de papéis sociais sem que os sujeitos tenham a liberdade de decidir. Sempre que houver a imposição de uma norma de papéis sociais a serem desempenhados, há desigualdade e, portanto, hierarquização do poder, representada pela imposição da vontade de uns sobre outros.

⁴¹ Edição eletrônica sem indicação de páginas.

Embora menos conhecida no Ocidente, a mitologia bantu também insere-se no campo da hierarquização das relações de gênero. Assim, Paulina continua revelando:

Nas religiões bantu, todos os meios que produzem subsistência, riqueza e conforto como a água, a terra e o gado, são deificados, sacralizados. A mulher, mãe da vida e força da produção da riqueza, é amaldiçoada. Quando uma grande desgraça recai na comunidade sob a forma de seca, epidemias, guerra, as mulheres são severamente punidas e consideradas as maiores infractoras dos princípios religiosos da tribo pelas seguintes razões: são os ventres delas que geram feiticeiros, as prostitutas, os assassinos e os violadores de normas. Porque é o sangue podre das suas menstruações, dos seus abortos, dos seus nado-mortos que infertiliza a terra, polui os rios, afasta as nuvens e causa epidemias, atrai inimigos e todas as catástrofes (CHIZIANE, 2013, p. 199).

A participação das mulheres na procriação é inequívoca, compreendida sua importância para a perpetuação da espécie humana e a manutenção da vida. Contudo, não se pode confundir essa importância com a obrigatoriedade de procriação às mulheres. Outrossim, devido sua relevância para a procriação, na mitologia bantu não se vê a exaltação da figura feminina com base nisso. Pelo contrário, como expõe o relato supramencionado, as mulheres são muitas vezes responsabilizadas pelos males que se abatem sobre a sociedade em consequência, ironicamente, de sua capacidade de procriação. Nos mitos bantu frequentemente esquecem-se de todas as vezes em que a capacidade procriativa feminina resulta em benefícios para a comunidade, tornando-se factíveis apenas quando essa capacidade feminina de abrigo para uma nova vida resulta em condutores da desgraça, a saber, feiticeiros, prostitutas, assassinos e violadores das normas. Neste caso, fica patente a relutância que a humanidade tem, desde os primórdios, de reconhecer as contribuições femininas para a humanidade.

E mais um vez a moçambicana desabafa:

Nós, mulheres, somos oprimidas pela condição humana do nosso sexo, pelo meio social, pelas idéias fatalistas que regem as áreas mais conservadoras da sociedade. Dentro de mim, qualquer coisa me faz pensar que a nossa sorte seria diferente se Deus fosse mulher (CHIZIANE, 2013, p 200).

Como demonstrado pelos relatos mitológicos, as relações humanas encerram arquétipos oriundos do discurso mito-poético. Dentre os arquétipos construídos ainda na antiguidade está o da “senhora do lar”, atribuído à deusa grega Héstia.⁴²

Nestes entrecruzamentos de ideias, o pensamento de Grada Kilomba encontra ressonância no de Paulina Chiziane, que encontra ressonância no de Chimamanda Adichie, que por sua vez, encontra ressonância no de Oyèrónké Oyewùmí. Analisados com detida atenção, todas elas refletem sobre desigualdade e diferença, seja social, de gênero ou racial. Seus discursos acertam em cheio nas relações sociais estabelecidas na sociedade africana, resguardadas as devidas peculiaridades de cada povo africano estudado pelas pensadoras.

Enquanto Kilomba refere-se especificamente à impossibilidade de fala do negro-africano, seja pela utilização da máscara⁴³ seja pela imposição do silêncio sepulcral diante da exploração colonialista, Chiziane refere-se à determinação do silêncio feminino diante da autoridade masculina transmitida pela vontade divina, embutida na suposta autoridade delegada aos homens de controlar a voz das mulheres.

⁴² Para uma análise pormenorizada sobre a deusa Héstia e outros mitos femininos, consultar o livro *Mulheres e deusas: como as divindades e os mitos femininos formaram a mulher atual* (NOGUERA, 2017, pp. 21-24).

⁴³ Objeto utilizado durante a colonização para impedir que os escravos falassem. Essa “máscara” não possuía a função de cobrir o rosto do indivíduo, mas sua boca, bloqueando assim a sua capacidade de fala. Esse objeto representa a legitimidade para falar, ou seja, expor ideias. Os negros, bloqueados pelo artefato, estavam terminantemente impedidos de exercer seu direito de exposição de ideias, não podiam expressar sua vontade. Daí a articulação com o valor simbólico da democracia do direito à fala, pois onde não há liberdade de expressão não pode haver democracia, porque a máscara simbólica do impedimento da expressão de ideias representa precisamente o lugar que o sujeito ocupa na estrutura social: se pode falar, ocupa posição de mando; se não pode falar, ocupa lugar de submissão. Portanto, todas as vezes que o direito de expressão for negado a qualquer grupo ou indivíduo, está-se negando, simbolicamente, o direito de cidadania, isto é, o direito de exercer a sua condição de humanidade diante de outros humanos. Numa interpretação extensiva, podemos compreender que o lugar de marginalidade ocupado pelos negros ainda hoje na sociedade brasileira, amontoados nas periferias das grandes cidades, retrata uma forma de escravidão hodierna com a extirpação do seu poder de falar. Por isso, Kilomba costuma iniciar suas performances com a pergunta: “quem pode falar?”

Oyèronké Oyewù mí, por outro lado, reflete sobre as relações de gênero questionando a suposta contradição envolvendo o determinismo biológico e o construcionismo sociocultural das identidades de gênero. Se por um lado, sobretudo no Ocidente, a biologia é encarada como reguladora da identidade de gênero, por outro, o construcionismo sociocultural, embora responda boa parte das indagações levantadas até o momento, também necessita de maiores aprofundamentos. Contudo, a autora reconhece a relevância da ideia de que o gênero é socialmente construída, inclusive recorrendo à confrontação da concepção ocidental de gênero com a africana.

A ideia de que gênero é socialmente construído - isto é, as diferenças entre homens e mulheres são localizadas em práticas sociais e não em fatos biológicos - foi uma interpretação importante que emergiu apenas na segunda onda de pensamento feminista. Logicamente, a descoberta foi recebida como radical em uma cultura em que a diferença, particularmente a diferença de gênero, foi sempre enunciada como natural e, ainda mais, como biologicamente determinada. O gênero como uma construção social tornou-se a pedra angular de muito dos discursos feministas. A noção era particularmente atraente porque ela era administrada no sentido de que as diferenças de gênero não eram decretadas pela natureza: eram variáveis e, portanto, modificáveis (OYEWÙMÍ, 2017, p. 48).⁴⁴

Em um dos seus escritos, Oyewù mí tece diversas críticas ao feminismo de feições euro-americanas, argumentando que sua concepção de relações e dominação de gênero não pode ser universal porque desconsidera as sociedades não ocidentais. O contexto no qual o feminismo branco floresce pressupõe a universalidade das relações de gênero compartilhadas nas sociedades anglo-americanas, o que obviamente não corresponde à realidade.

Quanto à proposição de que o gênero consiste numa construção sociocultural, a autora não questiona. Todavia, utiliza como contraponto à

⁴⁴ Numa tradução livre.

noção eurocêntrica a concepção iorubá de família não-generificada (OYEWÙMÍ, 2004).

O feminismo euro-americano parte do pressuposto de que a norma de configuração familiar é a família nuclear, cujo modelo é hegemônico nas sociedades ocidentais. Porém, esse é o contexto das sociedades eurocentradas, ocidentais, e isso não possui caráter universal, argumenta Oyewùmí, já que em contextos diferentes haverá problemas de naturezas diferentes. Se o feminismo branco discute as relações de gênero nas sociedades brancas e essas relações ocorrem diversamente na África, torna-se necessário partir-se para uma investigação voltada para o contexto, pois a etiologia é diferente, uma vez que a configuração familiar africana (iorubá, especificamente) é não-generificada. Logo, será necessária uma reflexão diferente para dar conta de um problema diferente.

A família iorubá tradicional classifica-se como não-generificada porque os papéis sociais a serem desempenhados não ancoram forçosamente no gênero, mas na ideia da antiguidade como organizadora dos papéis familiares. Assim, os papéis familiares são definidos segundo a idade cronológica e não segundo o gênero (OYEWÙMÍ, 2004). O princípio organizador vinculado à antiguidade é fluido e flexível, diferente do princípio baseado no gênero, que é rígido.

As categorias “marido” e “esposa”, por exemplo, no âmbito da comunidade tradicional iorubá não demarcam a função biblicamente definida de “aquele que sai em busca do alimento” e “aquela que cuida do lar e da prole”. Marido e esposa não possuem uma definição fixa, ficando subordinadas à entrada dos indivíduos no casamento (OYEWÙMÍ, 2004).

As relações de gênero são diferentes quando comparamos a família nuclear eurocêntrica e a família não nuclear tradicional iorubá, o que corrobora o entendimento de que o gênero é construído socialmente. Mesmo assim, as mulheres são diversas e igualmente diversas são suas compreensões de mundo, e por isso as reflexões não podem ser sempre as mesmas porque cada contexto exige uma reflexão diferente para levantar discussões novas e enriquecedoras, como a interdisciplinaridade

defendida por Grada Kilomba que busca amalgamar esses discursos de maneira a produzir uma antologia de vozes femininas a respeito as relações de gênero no continente.

Diversamente, Marie Pauline Eboh defende que a “desigualdade de gênero é a mesma em todo lugar. Então, o problema que surge com a subordinação da mulher é necessariamente universal” (EBOH, 2000, p. 03). Obviamente, a filósofa parte de um contexto diferente de observação, contudo não contraditório nos termos lógicos, já que argumenta que o “sexismo é historicamente anterior ao colonialismo”. Assim, a filósofa complementa, exemplificando que não obstante os Igbos exercessem a gerontocracia e a democracia de consenso, as mulheres não compunham o fórum de anciãos. Isso significa que, mesmo numa sociedade gerontocrática, as mulheres encontravam-se excluídas das decisões políticas quando se tratava da vida em sociedade (EBOH, 2000). A aparente contradição nos argumentos das pensadoras se dissipa à medida que suas vozes compõem o quebra-cabeça da participação feminina na vida comunitária e política, desde os núcleos mais restritos àqueles mais amplos, nos quais podem ser observados os espaços reservados à figura feminina nas decisões políticas de interesse coletivo amplo. Nesses espaços, como o fórum dos anciãos, em que as decisões repercutem na vida de toda a sociedade, as vozes femininas encontram restrições.

Além das vozes africanas apresentadas nesta seção, várias outras vozes africanas e afrodiáspóricas vêm se juntar a elas na construção de uma África feminina. Dentre as vozes cuja produção intelectual tem proporcionado reflexões sobre o continente africano, sobretudo no tocante à condição de negro no mundo, estão a afrocentrista estadunidense Ama Mazama e a ativista do feminismo negro, a também estadunidense Angela Davis, a filósofa feminista e antirracista brasileira Djamila Ribeiro e a literata brasileira Conceição Evaristo. Suas vozes afrodiáspóricas têm se levantado desde a América, proporcionando acalorados debates e discussões ao redor do globo no combate à opressão imperialista, tanto sobre os negros, de um modo geral, como sobre as mulheres negras, em parti-

cular. O poder de seu discurso resoluto não poderia passar despercebido neste panorama que aqui se constrói do pensamento africano e afrodiaspórico. Não obstante, em decorrência dos limites impostos a estas páginas, a ênfase esteve sobre as autoras africanas anteriormente apresentadas, sem, contudo, desconsiderar a relevância com que a obra dessas mulheres da diáspora nos chega neste momento delicado vivido no Ocidente, no qual as opressões da colonialidade reorganizam novas formas de exploração dos sujeitos subalternizados.⁴⁵

⁴⁵ Outrossim, faz-se também necessário salientar que o objetivo desta seção é apresentar algumas autoras para posteriores leituras mais aprofundadas, posto tratar-se de uma visão panorâmica do pensamento africano, isto é, uma visão introdutória a respeito dos pensadores e pensadoras nascidos ou radicados no continente africano, apresentando-os ao leitor brasileiro.

Filosofia e seu ensino no Brasil

*O banzo que sinto no inverno
é o mesmo do africano
sozinho no engenho
isolado
do lado errado do Atlântico [...] Portugal colonizou no meu peito
a herança de sentir saudade.*

Tassyla Queiroga (2018, p. 19)

Tem-se discutido efusivamente a respeito da importância do ensino de filosofia na escola básica, principalmente nas últimas décadas, em resultado das permanências e descontinuidades da disciplina no currículo oficial. A maioria esmagadora dos defensores da manutenção da disciplina no currículo argumenta que a filosofia impulsiona o estudante no desenvolvimento do pensamento crítico, aproximando-o da experiência de pensar por si mesmo, isto é, independentemente.

Além dos motivos já expostos, o ensino de filosofia reveste-se de importância adicional no sentido de fazer conhecer as diferentes formas de pensamento espalhadas pelo mundo. Desta forma, a filosofia africana nas escolas brasileiras torna-se relevante por colocar o estudante negro em contato com sua ancestralidade, visto que o Brasil é um país formado a partir do contato histórico entre africanos, europeus e indígenas.

Pensando nisso, será apresentada suplementarmente uma proposta de ensino de filosofia que contemple os conhecimentos filosóficos europeus e africanos, alinhados na perspectiva tanto de estudo comparado das tradições filosóficas, como, evidentemente, de combate ao racismo.

A Chegada da Filosofia

A filosofia desembarcou no Brasil, em 1549, através da recém-fundada Ordem Monástica Companhia de Jesus, em resultado do ímpeto lusitano de colonizar as terras brasileiras e promover a catequese dos povos da colônia. No início, instalaram-se nas terras coloniais os primeiros seis jesuítas aportados no Brasil, e com eles Tomé de Sousa. Em 1556, funda-se o primeiro colégio jesuíta no Brasil colonial, responsável tanto pela catequese como pelo ensino da leitura e escrita. Pouco tempo depois, em 1559, a Companhia de Jesus aprova a primeira legislação educacional, denominada de Constituições, que instalava cursos formais nestas terras tupiniquins. O primeiro curso de filosofia foi ofertado em 1572, pelo Colégio Jesuíta da Bahia, sendo que três anos depois aconteceu a primeira colação de grau, tanto de mestrado como de licenciatura. Relata-se que em 1580 a filosofia já era também ensinada no Colégio de Olinda (MORAES FILHO, 1959). Tanto no processo formal como na própria catequese, o pensamento de Aristóteles e Tomás de Aquino serviram de aporte intelectual para a explicação da fé católica, passando a constituir não mais do que “mero comentário teológico, baseado, principalmente, na renovação da escolástica aristotélica” (CARTOLANO, 1985, p. 20).

Nesta perspectiva, Costa assevera que

A filosofia era assim considerada uma disciplina livresca. Da Europa ela nos vinha já feita. Era sinal de grande cultura o simples fato de saber reproduzir as idéias mais recentemente chegadas. A novidade supria o espírito de análise, a curiosidade supria a crítica (COSTA, 1967, p. 8).

Não obstante os autores brasileiros mais antigos circunscrevam a filosofia como sendo quase contemporânea do Brasil, apontando, aliás, sua rápida chegada em solo colonial, demonstram, todavia, que essa cultura filosófica encontrava-se submersa na mecanicidade das ideias estáticas, constituindo tão-somente um saber acessório à teologia cristã desenvol-

vida pelos jesuítas. Desta forma, o saber filosófico era contingenciado na acriticidade e na sintética assimilacionista (reducionista e tecnicista) da filosofia como simples ferramenta de aparente erudição advinda da cultura europeia.

A *Ratio Studiorum*, de 1586, converteu-se na expressão rigorosa da tentativa de sistematizar o conhecimento, assim como sua transmissão, através da elaboração de planos sistemáticos de estudos. Desse esforço jesuítico talvez possamos rastrear as origens das discussões sobre o currículo no Brasil, embora sua organização implicasse precipuamente a inculcação de doutrinas teológicas nos colonos a fim de convertê-los em simples defensores da fé cristã. Somente após as reformas pombalinas, que expulsaram os jesuítas mediante o pretexto de que a educação deveria preparar cidadãos para o Estado civil, não à Igreja, é que novos ideários políticos e educacionais começaram a adentrar o Brasil, vindo principalmente da França Iluminista.

Por mais que as reformas pombalinas justificassem a expulsão dos jesuítas e promettessem a introjeção de um espírito novo, moderno, fundado no anticlericalismo próprio do Iluminismo, na prática o ensino continuou fundado nas mesmíssimas premissas teórico-metodológicas instituídas anteriormente pelo paradigma educacional jesuíta.

Maria Teresa Penteadó Cartolano (1985, p. 25) observa:

[...] o ensino orientou-se ainda para os mesmos objetivos religiosos e livrescos dos jesuítas; realizou-se através dos mesmos métodos pedagógicos, com apelo à autoridade e à disciplina estreitas, tendendo a impedir a criação individual e a originalidade. Quanto ao ensino de filosofia, continuou também no mesmo estilo livresco e escolástico.

Somente após a transferência da corte portuguesa para o Rio de Janeiro, em 1808 – e com a abertura comercial dos portos para os países amigos e a elevação do Brasil à condição de Vice-Reinado, bem como a fundação da primeira biblioteca e o estabelecimento da imprensa régia – é que a filosofia passa a ser obrigatória no ensino secundário, como etapa preparatória para o ingresso nos cursos superiores (MORAES FILHO,

1959). Por outro lado, “nas províncias, a Filosofia já era incluída obrigatoriamente no currículo dos liceus e dos ginásios do curso secundário, desde o início do século” (CARTOLANO, 1985, p.28).

Em 2 de dezembro de 1837 converte-se o Seminário S. Joaquim em colégio de instrução secundária, sob a denominação de Colégio D. Pedro II. Ao lado do latim, grego, francês, inglês, aparecem desde logo as disciplinas «filosofia, racional e moral e retórica». (MORAES FILHO, 1959, p. 8).

A história do ensino de filosofia no Brasil privilegiou, desde sempre, as elites políticas e intelectuais, sustentadas no poder econômico, passando por alto as pessoas de origem humilde, inclusive pela própria inexistência de educação universal para o povo. A educação formal reservava-se às elites, restando ao povo, especialmente àqueles de aspecto africano, o trabalho pesado, muito suor e pouco pão. Obviamente, os negros-africanos, assim como os pobres em geral e os indígenas não conseguiam acessar os benefícios intelectuais das línguas, a saber, o latim, grego, francês e inglês, e tampouco da filosofia, como disciplina de majoramento da consciência intelectual e elevação do espírito. A propósito, as raças não brancas sequer são descritas nos textos coloniais a respeito do ensino de filosofia, exceto na condição de indivíduos passivos sendo catequizados pelos membros da Companhia de Jesus.

O debate de caráter racial sequer aparecia no discurso filosófico – como ainda não aparece hoje ou aparece apenas timidamente – de modo a justificar a própria ausência (NOGUERA, 2014).

Cabia aos negros naquele período pré-abolição da escravatura, como ainda cabe hoje, o banzo e a tristeza de estar do lado errado do oceano, levando no peito a herança colonizada de sentir saudade. Banzo já não mais existe na linguagem, tampouco na elucubração filosófica, porque foi substituído pela palavra portuguesa que não traduz coerentemente para o africano o sentimento de estar longe de seu lugar: saudade. A colonização portuguesa transmutou o idioma e estabeleceu a oficialidade da língua portuguesa, encobrindo as milhares de línguas faladas pelos

diversos povos indígenas que habitavam essas terras e pelos africanos trazidos de variadas partes da África.

No século XIX, surge no Brasil a corrente filosófica positivista, fundada por Auguste Comte e herdeira do cientificismo europeu. Parece haver, pela primeira vez, um deslocamento do campo teológico para o campo técnico-científico, sem, todavia, deslocar o centro das investigações, a saber, a elite brasileira.

Negando a metafísica e afirmando que todo o conhecimento está contido nas ciências positivas, o evolucionismo, como o positivismo, declarava que o homem pode apenas investigar o mundo dos fenômenos. Esta filosofia positiva, naturalista, condizia com a mentalidade das elites brasileiras (CARTOLANO, 1985, p.35).

Nesse período, surge na cena nacional o filósofo Tobias Barreto (1839-1889).¹ Nascido em Sergipe, Barreto integrou aquele movimento filosófico que ficou conhecido como Escola de Recife, cujos pressupostos teóricos defendiam o germanismo, em contraposição ao predomínio da filosofia de origem francesa na cultura nacional. A Escola de Recife promoveu vigorosas críticas a todas as manifestações do Positivismo tupiniquim, defendendo, antes, uma fundamentação transcendental para o conhecimento.

No século XX, especialmente após a primeira Grande Guerra, manifesta-se na intelectualidade brasileira um deslocamento da filosofia para uma análise mais sociológica da realidade. Contudo, essa manifestação não impedirá o acarretamento de idas e vindas tanto da filosofia como da sociologia no currículo escolar. Ora como disciplinas obrigatórias do currículo, ora como disciplinas apenas optativas, filosofia e sociologia tornam-se “irmãs de dissabores” à medida que as reformas educacionais são editadas pelo Estado brasileiro no decurso do século.

¹ Tobias Barreto foi poeta, filósofo, jurista e político. Seu conhecimento de alemão era tão vasto que chegou a editar um jornal naquele idioma. O ponto curioso, todavia, na sua trajetória intelectual, que certamente é invejável, é o fato de ser um homem mestiço. Embora seja uma das vozes mais marcantes da filosofia brasileira, Tobias Barreto frequentemente é ignorado nas publicações especializadas da disciplina (cf. Revista Sísifo – Dossiê Filósofos Brasileiros, n. 8, nov. 2018).

A reforma educacional de 1915, através do decreto nº 11.530 promoveu fortes mudanças, sobretudo no ensino superior. Mais tarde, o decreto 4.244/1942 instituiu a divisão do curso secundário, bipartindo-o em duas categorias: científico e clássico. Enquanto o científico objetivava o ensino das ciências, o clássico visava à formação intelectual e por isso ampliava a carga horária de filosofia.

A filosofia era disciplina comum aos cursos clássico e científico e deveria ser ensinada de acordo com um mesmo programa para ambos os cursos, apenas com maior amplitude no curso clássico (CARTOLANO, 1985, p.59).

Contudo, não durou muito. A primeira Lei de Diretrizes e Bases da Educação, Lei nº 4024/1961, retira a obrigatoriedade da disciplina de filosofia e estabelece seu caráter apenas complementar.

Com a escalada dos militares ao poder, mediante o Golpe Civil-Militar de 1964, a filosofia é novamente obliterada do currículo oficial, tornando-se de caráter facultativo pelas instituições escolares. Após a ascensão da linha dura do regime, em 1971, através da Lei nº 5.692, a filosofia é abolida definitivamente do currículo em decorrência de seu caráter subversivo e “inútil” às pretensões desenvolvimentistas da nação, tendo recomendado seu retorno somente após a saída dos militares do poder.

Não obstante a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, Lei nº 9.394/96, tenha retirado os conhecimentos filosóficos da masmorra, elevando-os a categoria de conhecimentos a serem dominados, seu retorno oficial como disciplina obrigatória não aconteceu antes de sancionada a Lei nº 11.684 de 2008, que altera o artigo 36 da LDB e estabelece a obrigatoriedade do ensino de filosofia e sociologia na educação básica.

IV – serão incluídas a filosofia e a sociologia como disciplinas obrigatórias em todas as séries do ensino médio (BRASIL, 2008).

Todavia, a filosofia sofreu outro duro golpe a partir da Lei 13.415/2017, que estabelece a reforma do ensino médio. Com isso, tornam-se obrigatórios apenas o ensino da Língua Portuguesa e da

Matemática, bem como da Língua Inglesa. O artigo 35-A da LDB passa a mencionar:

§ 2º A Base Nacional Comum Curricular referente ao ensino médio incluirá obrigatoriamente estudos e práticas de educação física, arte, sociologia e filosofia.

Na Base Nacional Comum Curricular, a filosofia aparece como constituinte da área das Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, mas sem qualquer especificação como disciplina obrigatória, senão que estudos e práticas de filosofia devem ser contemplados nas unidades escolares (BRASIL, 2018). É bom enfatizar, porém, que a BNCC ainda não está implementada e, portanto, isso torna difícil empreender uma análise mais detalhada a respeito do documento.

De qualquer modo, as palavras de Sônia Campaner (2012, p. 11) ressoam conclusivamente:

Os momentos são, no entanto, distintos, pois se a presença da Filosofia no currículo do ensino no período colonial justificava-se pela necessidade de catequizar os indígenas e africanos, além de manter os colonos próximos à Igreja Católica – ela confundia-se então com o ensino religioso –, e posteriormente para prover as classes abastadas de uma educação nos moldes da metrópole, essa presença foi muitas vezes interrompida, e sua ausência, durante os anos 1970 e 1980, assim como sua volta posterior, têm motivos distintos.

Especialmente nesse período de tempo, com o retorno do ensino religioso à Base Nacional Comum Curricular, como área de conhecimento no ensino fundamental, amplia-se o risco de a filosofia ser novamente transformada numa ferramenta apologetica de catequizaçã² e instrumentalização dos conhecimentos teológicos, uma vez que a área de

² O risco de transformação da filosofia numa ferramenta de catequizaçã ocorre precisamente no momento em que o Supremo Tribunal Federal decide “liberar o ensino religioso confessional nas escolas públicas” (BRÍGIDO, 2017). A decisão da suprema corte não só representa um afrouxamento do princípio de laicidade do Estado, como estabelece o direito à imposição do cristianismo aos estudantes – no ensino fundamental – já que as religiões cristãs contam com número maior de adeptos. Neste tocante, a filosofia – no ensino médio – atuaria como uma espécie de validação dos “conhecimentos” teológicos adquiridos na etapa anterior.

Ciências Humanas e Sociais Aplicadas – no ensino médio – “propõe a ampliação e o aprofundamento das aprendizagens essenciais desenvolvidas no Ensino Fundamental” (BRASIL 2018, p. 561). Seria o retorno trágico do esforço máximo de organização do conhecimento implementado pelos jesuítas, uma nova *Ratio Studiorum*.

As Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino de Filosofia

No Brasil, o ensino de filosofia para o ensino médio aporta-se nas áreas básicas da investigação filosófica, dentre as quais podem ser mencionadas a ética, a estética, a filosofia política, a teoria do conhecimento e a lógica, concomitantemente à devida contextualização da história da filosofia. Desde os filósofos pré-socráticos, a história da filosofia é problematizada enfatizando os períodos, nos quais ocorreram importantes transformações na mentalidade dos povos ocidentais.

Começando pela mentalidade mítica, dignitária de uma cosmovisão pré-filosófica cujos pressupostos básicos ancoram-se na proeminência do sobrenatural na vida humana, passando pelo surgimento dos denominados filósofos da natureza (pré-socráticos), cujo aparecimento denota uma evolução em relação à cosmovisão anterior; marcando a alteração no discurso, ao mesmo tempo em que as questões eminentemente morais e ontológicas passam a animar o pensamento filosófico-científico (MARCONDES, 2010).

Durante tempo considerável, tem-se discutido nos círculos filosóficos, mormente naqueles cujo objeto de discussão gira em torno do ensino e do currículo de filosofia, sobre que aspectos da filosofia devem ser priorizados no ensino médio. Dentre os quais encontram-se a história da filosofia, os temas filosóficos, os sistemas filosóficos, etc. (ASPIS; GALLO, 2009; CAMPANER, 2012). Além do mais, um falso dilema parece ter se abatido sobre as cabeças que pensam questões desta natureza: ensinar filosofia ou ensinar a filosofar? (RODRIGO, 2009).³

³ Essas discussões, porém, não constituirão o foco deste estudo, visto que os livros didáticos e o modelo educacional ora analisados privilegiam o ensino de filosofia orientado pelos temas filosóficos.

As concepções a respeito da filosofia na educação básica parecem ser tantas quanto o número de cabeças a pensá-las. E isso é excelente, porque demonstra a falta de consenso que caracteriza a disciplina, tornando-a isenta dos dogmatismos que frequentemente assolam as teorias educacionais.

Neste tocante, as Diretrizes Curriculares Nacionais orientam que

A Filosofia é teoria, visão crítica, trabalho do conceito, devendo ser preservada como tal e não como um somatório de idéias (sic) que o estudante deva decorar. Um tal somatório manualesco e sem vida seria dogmático e antifilosófico, seria doutrinação e nunca diálogo. Isto é, tornar-se-ia uma soma de preconceitos, recusando à Filosofia esse traço que julgamos característico e essencial. Desse modo, cabe ensinar Filosofia acompanhando ou, pelo menos, respeitando o movimento do pensar à luz de grandes obras, independentemente do autor ou da teoria escolhida (BRASIL, 2006, p. 35).

Sendo a filosofia diametralmente oposta a preconceitos e à doutrinação, e, conseqüentemente, aberta ao diálogo, pressupõe-se que seu ensino deva reproduzir os princípios basilares de sua constituição teórico-metodológica. Assim, a prática docente, buscando se alinhar a esses princípios, empreenderá, do ponto de vista metodológico, meios de tornar as aulas mais dinâmicas, participativas, inclusivas e criativas (ASPIS & GALLO, 2009), a fim de que os estudantes construam suas hipóteses filosóficas a partir das premissas levantadas anteriormente pelos textos e autores expressos na história do pensamento filosófico; já do ponto de vista estritamente epistemológico, o ensino de filosofia, para seguir a orientação supramencionada das diretrizes curriculares, deverá repensar os aspectos geopolíticos que tornam a filosofia “dogmática” na sua insistência de privilegiar determinados formatos de pensamento. *Grosso modo*, para privilegiar o diálogo, como sugerido nas diretrizes, a filosofia precisará abandonar a suposta universalidade e engajar-se na análise pormenorizada das estruturas intelectuais que impõem à academia – ainda que esta não se dê conta – a reprodução de determinados valores em detrimento de outros, levando-a a desconsiderar a legislação vigente

quanto à inserção da cultura e história africana, afro-brasileira e indígena no seu currículo – Lei nº 11.645/08.

Wanderson Flor do Nascimento (2012, p. 76) expressa da seguinte forma:

Uma hipótese sobre a ausência do que se tem chamado de “filosofia africana” dos currículos está vinculada com a própria autoimagem da filosofia ao afirmar-se neutra e universal, apoia-se em uma específica geopolítica do conhecimento e do pensamento que determina não apenas lugares discursivos de enunciação, mas também de silenciamentos.

Evidentemente, não se trata aqui – mais uma vez, repita-se – de alargar o funil até que todas as formas de pensamento impreterivelmente caibam no bojo daquilo que denominamos de filosofia. Obviamente os critérios devem ser sopesados, como sempre, especialmente o critério de filosoficidade com o fito de garantir a autenticidade da disciplina. Contudo o que se discute neste volume é a displicência com que o *cânone* da filosofia, no Brasil, tem tratado às epistemologias não eurocentradas.

As diretrizes complementam:

[...] é sempre distintivo do trabalho dos filósofos sopesar os conceitos, solicitar considerandos, mesmo diante de lugares-comuns que aceitaríamos sem reflexão (por exemplo, o mundo existe?) ou de questões bem mais intrincadas, como a que opõe o determinismo de nossas ações ao livre arbítrio. Com isso, a Filosofia costuma quebrar a naturalidade com que usamos as palavras, tornando-se reflexão. Pretende decerto ser um discurso consciente das coisas, como a ciência; entretanto, diferencia-se dessa por pretender ainda ser um discurso consciente de si mesmo, um discurso sobre o discurso, um conhecimento do conhecimento. Não pergunta simplesmente se isso ou aquilo é verdadeiro; antes indaga: o que pode ser verdadeiro? Ou ainda, o que é a verdade? Por isso, a Filosofia é corrosiva mesmo se reverente, pois até a covardia ou a servidão que porventura algum filósofo defenda exigirá considerandos e passará pelo crivo da linguagem.

Retomando as reflexões de Flor do Nascimento em consonância com as diretrizes, pode-se repensar, na aula de filosofia, a etimologia de

determinadas palavras e expressões, quebrando a naturalidade com que são empregadas no cotidiano.⁴ Se o trabalho filosófico consiste em sopear conceitos e (re)atualizá-los mediante a exigência de considerandos, cabe impreterivelmente à filosofia a tarefa de questionar o conhecimento do conhecimento a partir de suas considerações mais fundamentais.

Uma filosofia autônoma requer questionamentos constantes acerca da realidade, ainda que articulados com as demais disciplinas que compõem o currículo. Além disso, a filosofia requer uma compreensão de mundo que ultrapasse a repetição dos pressupostos legados pela história da filosofia ocidental, sem, contudo, desvencilhar-se de sua história de maneira crítica.

Que a história da filosofia deve integrar os conteúdos das aulas de filosofia no ensino médio, não há dúvidas. A surpresa, no entanto, fica por conta de essa história constituir-se numa geografia específica, indiferente às demais articulações da própria história ou dos povos que a fizeram e a fazem. Neste tocante, Flor do Nascimento (2012) questiona exatamente o processo de colonização que permanece ativo no ensino de filosofia, tanto na educação básica quanto na superior.

Para o filósofo, uma filosofia descolonizada, isto é, livre das amarras euroepistêmicas, não abandonaria a tradição filosófica europeia – como alguns poderiam imaginar – mas “estaria comprometida em pensar não apenas o local, mas desde o local, pensando estratégias que, atentas ao modo eurocêntrico de produzir conhecimento e filosofia, e teriam as filosofias produzidas na Europa e nos EUA como apenas algumas entre outras formas de produzir filosofia”, que, segundo o autor, ampliaria a discussão sobre as maneiras de produzir filosofia e concorreria para que a disciplina se torne menos exclusivista e excludente (FLOR DO NASCIMENTO, 2012, p. 80).

Pensar as relações étnico-raciais no ensino de filosofia requer um compromisso diferente diante do conhecimento filosófico e sua tradição,

⁴ Como exemplo, sugerem-se as expressões correntes: “denegrir”, “a coisa está preta”, “mercado negro”, “dia de branco”, etc., cujo exame pode revelar a carga de racismo escamoteada na linguagem cotidiana dos brasileiros.

porque ensaja pensar a partir de modelos não padronizados. Nesta perspectiva, Flor do Nascimento (2012) empreende uma interpretação dos pontos sugeridos pelas Diretrizes Curriculares Para o Ensino de Filosofia como elementos orientadores dos conteúdos de filosofia (BRASIL, 2006, p. 34-35). Com isso o filósofo brasileiro almeja demonstrar que os conhecimentos estão articulados de maneiras diversas, cabendo ao professor, na sala de aula, conectar as diferentes tradições filosóficas mediante os temas estudados.

Portanto, duas coisas são essenciais: 1) compreender que a Lei 10.639/03 se aplica igualmente à disciplina de filosofia como a qualquer outro componente curricular da educação básica; e 2) conhecer o pensamento filosófico além-europeu para articular coerentemente as ideias e temas nas suas aulas, fomentando nos estudantes uma amplitude de horizonte mediante conceitos e filósofos propositalmente excluídos dos manuais de filosofia.

A implementação da Lei 10.639

Sancionada no dia 09 de janeiro de 2003, a Lei 10.639/03 modifica o art. 26 da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – LDB, adicionando o art. 26-A, que torna obrigatório o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana em todos os estabelecimentos de educação básica do país. Cinco anos depois, outro dispositivo, a Lei 11.645/08 altera a redação do referido artigo e impõe a obrigatoriedade do estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena.

Decerto, estes são dispositivos legais marcantes para a história da educação brasileira, juntamente com o Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais Para a Educação das Relações Étnico-Raciais e Para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana (BRASIL, 2004), porque representam avanços incontestáveis na política educacional de reconhecimento das diferenças identitárias entre

os estudantes brasileiros⁵ e atestam a pluriétnicidade da composição racial e epistêmica deste povo.

Não obstante, essa diversidade não era sequer percebida no sistema educacional, que privilegiava apenas uma vertente: a hegemônica; precipuamente na disciplina de filosofia. Tanto que o eminente filósofo brasileiro escreveu:

Integrados que estamos nas coordenadas da civilização do Ocidente, como filhos da prodigiosa cultura europeia, dela só podemos nos emancipar como se emancipam os filhos dignos, dignificando e potenciando a herança paterna, cientes e conscientes da nobreza de nossa estirpe espiritual. Não ignoro as contribuições das culturas ameríndia e africana na modelagem da que justamente se considera a maior ‘democracia racial’ do planeta, mas tais influências, malgrado a pretensão de certos ‘africanistas’, não são de molde a afastar-nos das linhas mestras do pensamento oriundo das fontes greco-latinas (REALE, 1961, p. 117).

Embora reconheça a pluralidade da nação brasileira, Miguel Reale defende a adesão irrestrita à herança greco-romana e àquilo que chamou de democracia racial, hoje reconhecidamente um mito criado para mascarar e naturalizar as desigualdades raciais no seio da sociedade. Curiosamente, no entanto, Reale refere-se à tradição greco-latina como “herança paterna”, o que nos remete à interpretação de que a herança ameríndia e africana só podem dizer respeito à figura materna. Ou seja, a nobreza de nossa estirpe espiritual – evocada pelo filósofo – só pode ser prontamente adquirida se herdada mediante um arranjo patrilinear, próprio do Ocidente.⁶

Em contrapartida, o mérito desses dispositivos legais reside no reconhecimento tácito de que o Brasil não constitui uma democracia racial. Contrária à concepção anteriormente aceita, a Lei 10.639/03 veio demonstrar que a cultura africana não era estudada nas salas de aula de todo o país (de outro modo, a lei seria desnecessária) e, consequente-

⁵ Além dos referidos dispositivos e plano, o Parecer CNE/CP 003/2004 e a Resolução CNE/CP 01/2004 também adensam este marco histórico.

⁶ Sobre o fetiche envolvendo o corpo negro feminino, alguns estudiosos produziram análises interessantes (cf. SILVA, 2011, pp. 161-182).

mente, o afrodescendente (negro) não era visto como sujeito histórico, mas apenas ‘descendente’ de escravos.

Contrapondo-se à tese da democracia racial, o Parecer CNE/CP 003/2004 expressa:

Convivem, no Brasil, de maneira tensa, a cultura e o padrão estético negro e africano e um padrão estético e cultural branco europeu. Porém, a presença da cultura negra e o fato de 45% da população brasileira ser composta de negros (de acordo com o censo do IBGE) não têm sido suficientes para eliminar ideologias, desigualdades e estereótipos racistas. Ainda persiste em nosso país um imaginário étnico-racial que privilegia a brancura e valoriza principalmente as raízes européias da sua cultura, ignorando ou pouco valorizando as outras, que são a indígena, a africana, a asiática (BRASIL, 2004, p. 5).⁷

Este fragmento do parecer revela a razão pela qual a Lei 10.639/03 é tão necessária. O racismo impera no suposto paraíso (luso)tropical, tornando as relações conflituosas entre as raças. E por isso mesmo o ensino de história da África e cultura afro-brasileira deve atravessar todo o currículo, especialmente nos componentes de Educação Artística, Literatura e História do Brasil, “sem prejuízo das demais” (BRASIL, 2004, p. 11).

Note-se, porém, que a fraseologia “particularmente Educação Artística, Literatura e História do Brasil” expressa no parecer não significa que somente estes componentes devam tratar da temática étnico-racial, uma vez que a expressão “sem prejuízo das demais” é igualmente enfatizada. Assim, a incompreensão do texto legal amparada exclusivamente na locução “em especial” – que aparece na resolução CNE/CP 01/2004 – leva a maior parte dos componentes curriculares a desconsiderar sua responsabilidade de abordar essas temáticas. Inclusive a filosofia.

No tocante à filosofia, o plano de implementação orienta que o ensino de cultura africana “abrangerá [...] as contribuições do Egito para a ciência e filosofia ocidentais”, bem como o “estudo da filosofia tradicional africana e de contribuições de filósofos africanos e afrodescendentes da atualidade” (BRASIL, 2004, p. 22).

⁷ Dados atualizados sobre o percentual de negros serão apresentados adiante.

Muito embora essas orientações estejam nitidamente expressas nos documentos oficiais a respeito do componente curricular de filosofia, estas não encontram correspondência nos manuais didáticos da disciplina, tampouco aparecem nas orientações curriculares nacionais. Nas orientações curriculares de alguns estados é possível que apareçam, porém sem o devido relevo.⁸

O fato é que a Lei 10.639/03 escancara o racismo vigente na sociedade brasileira desde tempos imemoriais, demonstrando a inconsistência (onto)lógica embutida na ideia de democracia racial. Mesmo após quase duas décadas de sancionada, a lei não somente não conseguiu penetrar no cotidiano curricular de todos os componentes, como também encontra sérias dificuldades de inserção, não ultrapassando as contingências específicas das comemorações da consciência negra nas escolas.

Some-se a isso o Programa Nacional do Livro e Material Didático – PNLD, cujo primeiro guia voltado para a escolha de livros didáticos de filosofia foi publicado apenas recentemente, contendo somente três livros recomendados.⁹

Para o PNLD 2012 foram inscritos quinze livros didáticos de filosofia e aprovados somente três. O índice reduzido de aprovação é uma indicação clara de que o processo de consolidação de uma tradição de livro didático de filosofia no Brasil encontra-se num estágio bastante inicial (MEC, 2011, p. 12).

⁸ As orientações curriculares de filosofia para o ensino médio na Bahia estruturam-se em cinco eixos temáticos, que são: a) Eixo 1: Filosofia: história, teoria e método; b) Eixo 2: Natureza, sociedade e técnica; c) Eixo 3: Relações sociais e diversidade: perspectivas filosóficas; d) Eixo 4: Desenvolvimento desigual das sociedades: política, cidadania e direitos humanos e e) Eixo 5: Filosofia, prática e representações sociais. E cada eixo temático está dividido em competências e habilidades, sendo que apenas duas de todas as habilidades apresentadas referem-se às questões étnico-raciais. São elas: “Analisar, na sociedade atual, elementos que caracterizam sua pluralidade tais como: classe, gênero e raça/etnia entre outros” e “Identificar na história alguns episódios em que o conceito de humano não se aplicava a um grupo de indivíduos, como os *africanos escravizados de África* e os índios americanos” (BAHIA, 2015, p. 25-32, grifo nosso). Pode-se afirmar categoricamente que quase a totalidade das competências e habilidades apresentadas pelo documento do estado da Bahia remetem à herança greco-latina defendida pelo filósofo Miguel Reale, mesmo a Bahia sendo o estado com o maior contingente populacional de negros. Outra análise que deve ser feita remete à generalidade com que os temas étnico-raciais são tratados, buscando-se nos filósofos europeus a chave para a compreensão desses temas. Filósofos africanos sequer são mencionados no documento, o que torna ainda mais laborioso pensar a herança africana no contexto da educação básica.

⁹ As obras recomendadas naquele ano foram: *Filosofando: introdução à Filosofia*, de Maria Helena Pires Martins e Maria Lúcia de Arruda Aranha (Editora Moderna), *Fundamentos de Filosofia*, de Gilbeto Cotrim e Mirna Fernandes (Editora Saraiva) e *Iniciação à Filosofia*, de Marilena Chauí (Editora Ática).

Quanto às razões pelas quais a maior parte dos livros inscritos no PNLN daquele ano foi reprovada, o Guia explica:

De forma geral, as obras que não foram aprovadas revelaram inconsistências no que tange aos critérios específicos para o componente curricular Filosofia. Várias delas partem de uma visão restrita da filosofia, não apresentando a multiplicidade do debate filosófico, que deveria advir de um bom trabalho em História da Filosofia (MEC, 2011, p. 12).

Curiosamente, as mesmas três obras recomendadas naquela ocasião continuaram sendo recomendadas em ocasiões posteriores, agora contando com maior número de obras aprovadas e recomendadas. Contudo, faz-se necessário examinar cuidadosamente os critérios que, segundo o *Guia do Livro Didático*, concorreram para a reprovação das doze obras. O guia argumenta que várias dessas obras foram reprovadas porque não correspondiam aos critérios básicos estipulados para o componente de Filosofia, além de apresentarem uma visão restrita da filosofia e ignorarem a multiplicidade do debate filosófico.

Os autores e seus respectivos editores, obviamente, devem ter recebido um parecer oficial indicando pormenorizadamente as razões pelas quais suas obras foram rejeitadas pelo PNLN, portanto cabe aqui tão-somente avaliar a qualidade epistemológica das obras aprovadas, já que estas vieram às mãos dos estudantes. Das obras aprovadas naquele PNLN, contrário ao que argumenta o guia, pode-se dizer que não representavam a multiplicidade do debate filosófico ao passo que sequer mencionavam, ainda que marginalmente, a teoria da origem egípcia¹⁰ da filosofia, a teoria da pluriversalidade ou os conceitos e autores da filosofia africana. Ademais, não somente as obras recomendadas, mas o próprio guia desconsidera completamente as leis 10.639/03 e 11.645/08 no seu texto ao desconsiderar a história e cultura africanas e indígenas.

Em 2015, além das três obras recomendadas anteriormente, outras duas foram aprovadas. São elas:

¹⁰ Esta discussão encontra-se no primeiro capítulo deste livro. As referidas obras foram utilizadas na construção dos argumentos ali apresentados.

1. GALLO, Sílvio. *Filosofia: experiência do pensamento*. São Paulo: Scipione, 2013.
2. MEIER, Celito. *Filosofia: por uma inteligência da complexidade*. Belo Horizonte: Pax Editora, 2014.

O paradigma daquelas obras recomendadas no segundo PNLD de Filosofia continua amparado no etnocentrismo europeu, fundamentado no falso consenso do milagre grego e da razão helênica. As relações étnico-raciais são simplesmente ignoradas juntamente com obras de significativo impacto global cuja exposição da filosofia africana antiga é retomada por autores como George James (2005), Martin Bernal (2006) e Cheikh Anta Diop (1979).

O PNLD 2018 recomendou as seguintes obras:

1. SAVIAN FILHO, Juvenal. *Filosofia e filosofias: existência e sentidos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.
2. GALLO, Sílvio. *Filosofia: experiência do pensamento*. São Paulo: Scipione, 2016.
3. VASCONCELOS, José Antonio. *Reflexões: filosofia e cotidiano*. São Paulo: Edições SM, 2016.
4. FIGUEIREDO, Vinícius de (Org.). *Filosofia: temas e percursos*. São Paulo: Berleandis & Vertecchia, 2016.
5. COTRIM, Gilberto; FERNANDES, Mirna. *Fundamentos de Filosofia*. São Paulo: Saraiva, 2016.
6. CHAÚÍ, Marilena. *Iniciação à Filosofia*. São Paulo: Ática, 2016.
7. ARANHA, Maria Lúcia de Arruda; MARTINS, Maria Helena Pires. *Filosofando: introdução à Filosofia*. São Paulo: Moderna, 2016.
8. MELANI, Ricardo. *Diálogos: primeiros estudos em filosofia*. São Paulo: Moderna, 2016.

O contingente de coleções aprovadas no terceiro PNLD de filosofia mais do que dobrou em relação ao primeiro. Isso revela que o mercado editorial de livros didáticos de filosofia está bastante aquecido, uma vez que as editoras estão dispostas à publicação e consequente distribuição dessas obras às escolas. Esses dados, porém, não revelam nada sobre a

qualidade das discussões empreendidas nas páginas de cada obra e, logo, só revelam os aspectos mais acidentais – como o interesse na venda, por parte das editoras, ao mesmo tempo em que coaduna com o interesse do poder público na aquisição das coleções e sua subsequente distribuição às escolas públicas –, e não essenciais.

Os aspectos essenciais estão relacionados às reflexões filosóficas encontradas no interior de cada livro. Parece óbvio que havendo um número maior de obras aprovadas a escolha tornar-se-á menos problemática em virtude da quantidade de coleções a serem examinadas; e isso sem dúvida contribui para que as unidades escolares escolham mais livremente o título que desejam utilizar durante os três anos seguintes. Todavia, a quantidade, intrinsecamente, não revela os aspectos essenciais, qualitativos, no tocante às relações étnico-raciais.

Sobre o livro *Reflexões: filosofia e cotidiano*, o guia diz:

A unidade 4 (*Para além do eurocentrismo*), que se propõe a tomar o fenômeno filosófico fora dos limites do tradicional paradigma eurocêntrico, inclui três capítulos: 15, *A Filosofia oriental*; 16, *As Filosofas africanas e afrodescendentes*; 17, *Filosofas feministas e seus desdobramentos* (MEC/SEB, 2017, p. 32).

Num contexto em que todos os símbolos filosóficos são greco-romanos, a (in)surgência de um manual de filosofia que inclui capítulo sobre África, fugindo a este paradigma, já demonstra algum avanço no sentido da pluriversalidade.

De maneira panorâmica, Vasconcelos (2016) apresenta o conceito de africanidade, as principais correntes da filosofia africanas e os paradigmas do ubuntu e da ancestralidade. A despeito de não incursionar nas questões relativas à origem da filosofia no antigo Egito – o que provavelmente acarretaria na reprovação da obra junto ao PNLD – o autor apresenta importantes nomes da filosofia africana contemporânea, como

Henry Odera Oruka, Amílcar Cabral e Kwasi Wiredu, além de problematizar a existência de uma filosofia africana.¹¹

As demais obras recomendadas, malgrado algumas evitem o dogmatismo da defesa quase insana da exclusividade ocidental na filosofia, ecoam, *grosso modo*, o falso consenso estabelecido entre os escritores brasileiros de livros didáticos de filosofia, o que acarreta, a nosso ver, no descumprimento do estabelecido na Lei 10.639/03, bem como no plano de implementação desta e no parecer e resolução que a regulamentam. E portanto, não merecem maiores análises neste espaço porquanto são mais do mesmo.

Desta forma, para além dos limites impostos à atuação da Lei, ações fazem-se necessárias a fim de promover uma educação verdadeiramente inclusiva e promotora da diversidade étnico-racial. Passaremos, consequentemente, a pensar uma proposta curricular de filosofia dentro do paradigma da pluriversalidade que poderá servir de apoio para que professores de filosofia da educação básica apropriem-se das ideias que oxigenam o debate filosófico no continente africano e promovam debates filosóficos realmente livres e inclusivos em suas aulas de filosofia.

Proposta Curricular de Filosofia Pluriversal

O ensino de filosofia nos anos finais da educação básica reveste-se de um caráter profundamente eurocêntrico, privilegiando o pensamento europeu em detrimento da(s) filosofia(s) de raiz africana como forma legítima de pensamento (NOGUERA, 2011). Para incluir as perspectivas filosóficas não-europeias na manifestação epistemológica do pensamento, torna-se indispensável referenciar o lugar ocupado pelo ensino de filosofia nas relações étnico-raciais a partir do plano de implementação da Lei nº 10.639/03.

¹¹ Os capítulos referentes à filosofia oriental e filosofia feminista, presentes no respectivo livro didático, não serão comentados porque alheiam-se ao escopo desta obra.

A Filosofia foi e, em certa medida, continua sendo um campo que faz poucos debates a respeito das relações étnicorraciais, do racismo antinegro e sobre os desdobramentos das relações entre colonização política e a invisibilidade renitente conferida aos saberes africanos (NOGUERA, 2011, p. 7).

Nesta perspectiva, o *corpus* teórico-metodológico do ensino do pensar filosófico como ato legítimo, tal qual o ensino da história da filosofia, amparado numa racionalidade colonialista sugere uma dominação geopolítica que transcende os fatores culturais. A branquitude da filosofia é politicamente viável à colonização do pensamento, formulando uma dependência intelectual nos sujeitos subalternizados, herdeiros dos saberes não integrantes do eurocentrismo filosófico.

A filosofia apresenta-se como “a mais branca” das disciplinas que compõem o campo das ciências humanas (MILLS, 1999, p. 13). E, firmando-se como epistemologia eminentemente branca, intimamente associada à “superioridade” epistemológica europeia, o conhecimento filosófico encontra-se imbuído do que Mogobe Ramose (2011) designa de epistemicídio, isto é, assassinato das formas de conhecer dos povos africanos conquistados e subalternizados. E por que o epistemicídio filosófico empreendido pelo etnocentrismo europeu prossegue deslegitimando os saberes filosóficos além-europeus e colonizando os currículos escolares das antigas colônias, ainda hoje? Por que é tão importante para as epistemologias eurocentradas manter a colonização curricular do ensino de filosofia, rotulando o pensamento filosófico africano e afrodiáspórico de pré-filosófico ou mesmo antifilosófico? Por que o eixo norte empreende tamanho esforço para sufocar as epistemologias do sul e manter a filosofia como a mais branca das disciplinas das humanidades? A resposta mais plausível foi examinada anteriormente, a saber, que a “filosofia é o rótulo de maior *status* no humanismo ocidental” (APPIAH, 1997, p. 131). Desta forma, o eixo norte busca reforçar a posição hierárquica ocupada pela Europa na geopolítica da produção intelectual. Sem essa justificação, a razão de ser do eixo norte desaparece juntamente com seu orgulho humanista de povo fundador da racionalidade.

Asante (2016), como já analisado, instaura a afrocentricidade como elemento de contraposição à hegemonia eurocêntrica, realizando uma crítica profunda da dominação econômica, política e, sobretudo, epistêmica imposta pelo eurocentrismo encerrado nas ciências e nas artes. A afrocentricidade elabora um paradigma epistemológico no qual África ocupa o centro epistêmico das produções intelectuais africanas e afrodiáspóricas. Partindo do pressuposto afrocêntrico, Asante reivindica para África a posição de centro produtor de conhecimentos e recoloca o continente africano no centro dos debates acerca das origens do conhecimento enquanto lugar de fazer, ser e viver (cf. ASANTE, 2003).

Contudo, não se objetiva com esta proposta substituir a filosofia ocidental pela filosofia africana na prática pedagógica, mas incluir as epistemologias africanas e afrodiáspóricas no arcabouço epistemológico da filosofia ensinada na etapa final da educação básica, primeiramente em respeito à legislação vigente e, também, em sinal de reconhecimento das contribuições dessas epistemologias para o pensamento filosófico; contribuições, aliás, que no decurso de séculos foram negadas pela tradição filosófica ocidental, além, é claro, de também ter sido negada por toda a tradição filosófica brasileira.

A construção de um currículo descentralizado não importa na destituição dos saberes europeus, até agora validados; pelo contrário, consiste na pluriversalização das experiências de aprendizagem nas unidades escolares. Sacristán (2000, p. 41) defende que “o importante do currículo é a experiência, a recriação da cultura em termos de vivências, a provocação de situações problemáticas”.

Portanto, faz-se mais do que imprescindível que o pensar filosófico enquanto pensar legítimo esteja imbuído da promoção da pluriversalidade, cuja inclusão dos conceitos e pensadores africanos e afro-brasileiros torna-se condição indispensável para a promoção da representatividade num país constituído majoritariamente pela populacional negra afrodes-

cedente¹² (PNAD, 2014). Somente através do reconhecimento da produção intelectual africana que o enegrecimento da filosofia poderá ser realizado, e seu currículo tornar-se-á elemento essencial para a implementação da educação para as relações étnico-raciais na perspectiva inconfundível de descolonização do pensamento e autodeterminação dos sujeitos.

Em vista da diversidade epistêmica das filosofias, um currículo de filosofia que contemple a pluriversalidade, cuja relevância encontra-se na valorização da diferença, já que a principal preocupação do sistema educacional é, alegadamente, estimular o pensamento, a inquietação diante do mundo, o inconformismo diante das respostas prontas e acabadas, ou seja, estimular o pensamento através do questionamento constante da realidade. Para tanto, faz-se necessário que o ensino de filosofia não seja concebido como o ensino do pensamento único, o europeu, como vem acontecendo no Brasil nos últimos cinco séculos, e no mundo nos últimos dois milênios.

Conforme demonstrado até aqui, a filosofia é propriedade de todos os povos. Logo, para não se cristalizar na discriminação, o conhecimento filosófico necessita reconhecer a existência de outros conceitos e pensadores, os quais se encontram fora dos seus cânones greco-romanos, mas cujas contribuições são indispensáveis para a autonomia do pensamento.

Assim, as elucubrações do ubuntuísmo podem participar das aulas de filosofia na educação básica sempre que os temas “Justiça”, “Ética” e “Política” forem discutidos nas atividades em sala de aula. Ademais, tanto o socialismo africano como todo o conjunto da Filosofia Política africana poderá ser trabalhado nas aulas de filosofia, na medida em que se examinam as ideias políticas e as formas de governo.

Além disso, sempre que a temática das aulas de filosofia girar em torno das origens do pensamento filosófico, seu *locus* de nascimento, por exemplo, o professor poderá utilizar textos que advogam a origem asiáti-

¹² Segundo Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio (PNAD) realizada em 2014 pelo IBGE, 53% dos brasileiros se declaram pardos ou negros. No levantamento realizado em 2004, esse percentual era de 47,9%. Percebe-se, portanto, um crescimento considerável do número de indivíduos que se declaram negros no Brasil.

ca ou africana, muitos dos quais podem ser encontrados facilmente na *internet* ou em livros¹³ comercializados a preços acessíveis.

Numa aula sobre o contratualismo ou o jusnaturalismo não será desarrazoado o professor incluir algumas reflexões próprias da etnofilosofia. As relações sociais no interior da ontologia bantu podem ensinar muito sobre respeito e convivência humana, bem como demonstrar as peculiaridades dos modos de conviver de cada povo em diferentes contextos sócio-históricos.

Quando o programa sugerir estudar a teoria do conhecimento nas aulas de filosofia, será proveitoso também incluir as gnosiologias africanas, asiáticas e indígenas como maneiras de reflexão sobre a compreensão da realidade. Exemplos vívidos podem ser utilizados para que os estudantes tenham maior compreensão do que está sendo discutido. Neste tocante, autores como Renato Nogueira e Daniel Munduruku podem ser especialmente relevantes.

Nas aulas sobre lógica, a Filosofia Hermenêutica pode “fazer parceria” com a filosofia aristotélica a fim de examinar as premissas das formas de pensamento de cada cultura, bem como promover uma arqueologia dos conhecimentos peculiares a cada grupo étnico-sócio-político. Estabelecer as semelhanças e dessemelhanças torna-se importante para que o estudante compreenda a pluralidade dos modos de pensar e compreender a realidade. Sem essa comparação, o conhecimento pode ficar congelado numa única versão de racionalidade. E isso apenas fortalecerá o etnocentrismo com sua máquina trituradora de consciências.

Planejamento das atividades

O processo educativo não acontece alheio a uma intencionalidade específica, portanto torna-se necessário planejá-lo. Para isso, o planejamento ocorre em variados níveis, que perpassam desde o planejamento curricular, cuja função é definir o currículo necessário para a formação

¹³ Algumas dessas obras encontram-se listadas nas referências deste livro.

dos indivíduos; esse planejamento deve forçosamente ser composto por pelo menos cinco aspectos fundamentais: 1) fundamento epistemológico, 2) fundamento sócio-político, 3) fundamento antropológico, 4) fundamento psicológico e 5) fundamento pedagógico (EYNG, 2002b).

Além disso, torna-se necessário que o professor planeje todo o seu processo educativo, formulando objetivos de aprendizagem para seus estudantes e estabelecendo métodos de avaliação do processo, conforme os estudantes atingem ou não os objetivos esperados. Após esse percurso, torna-se necessário replanejar, isto é, reformular o planejamento conforme os resultados obtidos, reavaliando os objetivos. O processo de planejamento, portanto, é cíclico. Isso quer dizer que ele nunca termina, porque sempre enseja um novo planejamento, isto é, um replanejamento conforme avaliação do processo pedagógico.

Mas, afinal, o que significa planejar?

Planejamento é todo processo consciente de reflexão efetuado pelo professor no desenvolvimento de sua prática pedagógica que o conduza a ação efetiva no processo ensino-aprendizagem. O plano, por sua vez, é a operacionalidade desse planejamento; é, portanto, o registro do que foi pensado anteriormente.

Com essa definição em mente, passaremos, mais adiante, à construção de um protótipo de plano de aula que servirá de modelo para que o professor/leitor dê continuidade conforme seus objetivos pedagógicos em sala de aula. Assim, até mesmo o professor de filosofia inexperiente poderá desenvolver uma atividade pedagógica de maneira satisfatória dentro dos pressupostos de uma educação pluriversal.

Agora, porém, faremos uma breve descrição sobre os conteúdos que estruturam a dinâmica de ensino de filosofia na educação básica brasileira e como adequá-los na perspectiva da pluriversalidade, discutindo as possíveis contribuições da filosofia africana. Esses conteúdos são, respectivamente: Mito, Teoria do Conhecimento, Ética ou Filosofia Moral, Filosofia Política, Filosofia da Ciência, Lógica e Filosofia da Linguagem e Estética.

1. Mito.

Geralmente os sistemas de ensino inserem nos seus planos de curso elementos voltados à compreensão da passagem da consciência mítica à consciência filosófica como referencial teórico de compreensão acerca do surgimento do pensamento racional. Dantas (2015, p. 109) argumenta:

A partir disso, o estudante entenderia a conquista da autonomia da racionalidade diante do mito e, com isso, compreenderia o advento de uma etapa fundamental do pensamento e do desenvolvimento de todas as concepções científicas produzidas ao longo da História.

Embora estudar os mitos tenha um lastro inquestionável de relevância acadêmica, Dantas alerta para os perigos envolvidos no estudo apenas da mitologia grega, amparada exclusivamente nas obras de Homero e Hesíodo, em detrimento de outras mitologias, uma vez que isso poderia reforçar a “ideia de que somente os gregos contribuíram para o desenvolvimento intelectual e cultural do Ocidente”, ignorando as contribuições de outros povos (DANTAS, 2015, p. 109). O predomínio das narrativas míticas gregas favorecem à manutenção da tese de que a origem da filosofia é grega, porque mantém a geopolítica mitológica. Ou seja, como a filosofia constitui a etapa subsequente ao mito, mantém-se o terreno onde os fenômenos acontecem e parte-se, frequentemente, à discussão da filosofia na qualidade de ‘substituta’ do mito grego.

A utilização da mitologia egípcia, por exemplo, explorando as similaridades e diferenças nas narrativas míticas do mundo antigo, acabaria por desembocar na discussão acerca da ‘próxima etapa’ após o mito egípcio. Seria uma excelente oportunidade para destacar as contribuições de filósofos egípcios como Ptah-Hotep e Amen-em-ope (DANTAS, 2015; NOGUERA, 2013; ARAUJO, 2000).

2. Teoria do Conhecimento

A Teoria do Conhecimento é o campo da filosofia que se dedica à questão do conhecimento, isto é, busca explicar o que é conhecimento e como os indivíduos o adquirem. Além disso, formula critérios a partir dos quais explica a relação existente entre sujeito e objeto do conhecimento, assim como para reconhecer o conhecimento verdadeiro, legítimo.

Neste tocante, o objetivo da teoria do conhecimento na educação básica é fornecer ao estudante as ferramentas necessárias para problematizar a validade do conhecimento, seja através de suas fontes primárias: empirismo, racionalismo ou apriorismo kantiano; seja através da relação com o conceito de verdade: dogmatismo, ceticismo ou criticismo; seja mediante a representação: idealismo ou realismo.

[...] o propício seria trazer ao aluno a questão de que o conhecimento não começa em um “Eu” solipsista que possibilitaria à natureza ser conhecida, mas que o conhecimento iniciaria a partir de uma extensão de si mesmo com outros e com o mundo, não havendo qualquer ruptura (DANTAS, 2015, p. 110).

Portanto, torna-se imprescindível que o professor realize um exercício de comparação entre as mais variadas noções de conhecimento, bem como as maneiras como os diferentes povos e indivíduos se relacionam com a ideia de verdade. Poderia também trazer “trabalhos da Filosofia Africana que contribuiriam para explicar a questão do conhecimento como, por exemplo, a obra *Kemet* (ASANTE, 1990) e as publicações do ganês Anton Wilhelm Amo, que se posicionou como crítico de Descartes” (DANTAS, 2015, p. 111).¹⁴

Para o estudante do ensino médio, seria de inquestionável ganho intelectual discutir as questões do conhecimento num ambiente aberto e pluriversal, no qual pudesse raciocinar livremente acerca das mais diversas formas de conhecimento.

¹⁴ O obra de Amo está intimamente relacionada também à filosofia da mente.

3. Ética ou Filosofia Moral

Na filosofia, a ética concerne à atribuição de valor à conduta dos sujeitos. Em outras palavras, denominamos de ética toda reflexão que objetive avaliar as ações humanas assim como os valores que as motivam, ajuizando-as da perspectiva valorativa. Para Aristóteles, por exemplo, a ética estava vinculada à ideia de virtude e, portanto, consistia no julgamento da vida. Para o pensador grego, “a virtude consiste na disposição em escolher o justo meio, refletir sobre o equilíbrio, como instrumento de justiça, necessário para a convivência social respeitando a essência ontológica dos demais seres” (REIS, 2017).

Nesta perspectiva, refletir sobre o conceito de Justiça na aula de filosofia oportuniza que outros valores sejam inseridos e (re)pensados, mediante a apreciação de epistemologias descoladas do eurocentrismo. O ubuntuísmo poderá contribuir para o adensamento das discussões em sala de aula relativamente à justiça, uma vez ancorada na concepção *ubuntu* da existência coletiva. Não uma coletividade simplesmente humana posicionada num esquema histórico linear, mas ecológica; ou seja, à compreensão do mundo na qualidade de casa comum de todos os seres vivos, desde a fauna, a flora e o sobrenatural, em uma escala cíclica.

A noção bantu de “força vital” também ofereceria imensos contributos à discussão sobre a avaliação das ações humanas à medida que traduz uma cosmovisão completamente desconhecida para os estudantes brasileiros.¹⁵

4. Filosofia Política

A filosofia política dedica-se à reflexão sobre a vida em sociedade, analisando, mormente, as formas de governo e de exercício do poder.

¹⁵ Não obstante o livro didático *Filosofia e filosofias: existência e sentido* (SAVIAN FILHO, 2016, p. 128) discuta o conceito de “força vital”, este não o faz com base na filosofia tempelsina, mas a partir do filósofo francês Merleau-Ponty ao criticar as hipóteses psicanalíticas. Neste contexto específico, porém, referimo-nos à “força vital” conforme descrita pelo Placide Tempels (discutida anteriormente).

Neste sentido, a filosofia política reflete acerca do exercício do bem comum, buscando nos ideais grego e romano de *polis* e *res publica*, respectivamente, os modelos nos quais a vida pública, ou seja, a convivência social, esteja firmemente amparada.

Dantas (2015, p. 112) adverte, contudo, para “o caráter colonizador” com que a democracia foi imposta como “modelo de ideal político”. No tocante à democracia, sabe-se que teve suas origens na Grécia antiga, portanto, reflete os ideais gregos. A conclusão lógica a que se pode chegar é que o próprio ideal democrático reveste-se de caráter eurocêntrico e colonizador. Não se está afirmando, todavia, que a democracia deva ser abandonada em favor de outra forma de governo; no entanto, cabe problematizar a questão seriamente, uma vez que parece no mínimo curioso que as democracias dos Estados Liberais frequentemente elevam ao poder determinados ideários políticos condizentes com a perspectiva colonialista. São excepcionais os exemplos de negros e mulheres que são eleitos para os cargos mais elevados nas democracias liberais.

Nesta perspectiva, torna-se relevante a problematização de questões como ‘o lugar reservado ao negro’ nas democracias liberais e nos sistemas político-partidários ocidentais.

Por outro lado, os movimentos da filosofia política africana, bem como suas reflexões, sequer são mencionados nos currículos escolares, tampouco na quase totalidade dos livros didáticos de filosofia em uso no Brasil.

Dentre as oito obras de filosofia aprovadas no último PNLD, somente uma reserva um capítulo à filosofia africana. O livro didático *Reflexões: filosofia e cotidiano* diz sobre a Filosofia Ideológica Nacionalista:

[...] é representada por pensadores que buscam construir uma ideologia de emancipação política africana. É o caso do guineense Amílcar Cabral, que pensa sobre a realidade social e política dos países africanos sob uma perspectiva marxista (VASCONCELOS, 2016, p. 368).

E mais adiante:

Devemos admitir que muitos dos representantes da Filosofia ideológica nacionalista não são propriamente filósofos, mas ideólogos ou ativistas políticos. Por causa disso, são muitas vezes considerados intelectuais notáveis – e, portanto, “sábios”. Sendo assim, pode-se dizer que a Filosofia ideológica nacionalista é um tipo particular de sagacidade filosófica (VASCONCELOS, 2016, p. 368).

Embora o referido livro didático produza uma síntese panorâmica dos movimentos filosóficos africanos, trata muito superficialmente dos movimentos propriamente políticos protagonizados no interior do continente, como o Pan-Africanismo, a Negritude e a Diáspora Negra, reservando-lhes não mais do que um parágrafo com breves definições.

Exprime, palavra por palavra:

A Diáspora Negra trata do reconhecimento de uma identidade social comum a descendentes de africanos que, em sua maioria, teriam sido levados à força para o continente americano ou para o Oriente Médio como escravos. Negritude é um movimento literário de valorização da cultura negra em países africanos e em países com passado de opressão colonialista que abrigam afrodescendentes. O Pan-Africanismo é um movimento político, filosófico e social de união dos povos africanos e de afrodescendentes que vivem fora da África, em prol de ações afirmativas e que exerceu forte influência no processo de descolonização da África (VASCONCELOS, 2016, p. 365).

A referida obra, sem dúvida, constitui um avanço incontestável no que concerne à inserção da filosofia africana no ensino básico. Não obstante, alguns pontos devem ser examinados cuidadosamente: 1) a segregação disfarçada de inclusão e 2) a omissão de elementos vitais para a compreensão da filosofia africana.

No tocante à segregação disfarçada de inclusão, pode-se questionar as razões pelas quais o livro reserva um capítulo específico para a filosofia africana, quando poderia ‘distribuir’ os conceitos da filosofia africana pelos capítulos do livro, articulando-os com os conceitos filosóficos europeus. Por exemplo, o capítulo que discute a Filosofia Política não

menciona os movimentos políticos africanos, mas analisa somente as formas de governo oriundas da Europa.

Para incluir de fato as epistemologias africanas, deveria abordar os movimentos políticos africanos no capítulo reservado à Filosofia Política. Do contrário, torna-se uma inclusão apenas aparente à medida que reserva os conhecimentos africanos a um “gueto” específico dentro do livro.

A pluriversalidade não comporta guetos, tampouco hierarquizações, pois fundamenta-se em outra perspectiva referencial; e não na estrutura centro-periferia.

Quanto ao segundo ponto: omissão de elementos vitais para a compreensão da filosofia africana, mesmo no capítulo que trata da Filosofia Ideológica Nacionalista, o livro omite profícuos intelectuais que contribuíram para o desenvolvimento dessa corrente filosófica africana, como Kwame Nkrumah e Léopold Sédar Senghor. Não apenas foram importantes na construção de ideologias africanas, como também possuíam uma sólida base filosófica ocidental, por terem estudado em universidades europeias.

Além dos movimentos políticos africanos, o Ubuntuísmo e a Afrocentricidade também podem contribuir efetivamente com a Filosofia Política a partir de sua perspectiva ética fundamentada no reconhecimento da coletividade como instância de existência do próprio indivíduo.

5. Filosofia da Ciência

A Filosofia da Ciência, cuja finalidade é problematizar os métodos, pressupostos e conclusões do conhecimento científico, figura entre os conteúdos ministrados no ensino médio.

Assim, este campo busca demonstrar a provisoriedade do conhecimento científico, questionando as contingências próprias dessa construção humana no tocante à contaminação por fundamentos ideológicos, religiosos, políticos e econômicos (DANTAS, 2015).

Sobre a provisoriedade do conhecimento científico, Marcelo Gleiser afirma:

Teorias científicas jamais serão a verdade final: elas irão sempre evoluir e mudar, tornando-se progressivamente mais corretas e eficientes, sem chegar nunca a um estado final de perfeição. Novos fenômenos estranhos, inesperados e imprevisíveis irão sempre desafiar nossa imaginação (GLEISER, 1997, p. 397-398).

O físico brasileiro afirma duas coisas significativas: em primeiro lugar que as teorias científicas não representam a verdade acabada, porque são provisórias e questionáveis; e em segundo lugar, coloca a imaginação no centro da discussão científica. Assim, o conhecimento científico, embora esteja assentado na disciplina metodológica, exige determinado grau de imaginação.¹⁶

Dantas (2015) sugere aos professores a inclusão da ciência africana nos estudos de Filosofia da Ciência, especialmente a egípcia. Theophile Obenga (1990) reflete sobre a concepção avançada, à época, que os antigos egípcios tinham a respeito da medicina, da qual muitas práticas são até hoje utilizadas.¹⁷

6. Lógica e Filosofia da Linguagem

No campo da Filosofia da Linguagem, cabe à prática pedagógica refletir acerca dos problemas relativos à linguagem, apresentando as diversas doutrinas filosóficas que objetivam responder às questões colocadas, sobretudo, no tocante à origem das línguas. Nesta esteira, as reflexões em sala de aula buscarão comparar as línguas, analisando as

¹⁶ Discussões desta natureza podem ser levadas à sala de aula a fim de refletir sobre “imaginação” ou “capacidade de previsão”. Não obstante o método científico proponha determinadas etapas ao processo, dentre as quais, “observação”, “problematização”, “formulação de hipóteses” e “experimentação”, somente a experimentação poderá validar ou negar as hipóteses anteriormente formuladas. Com isso, pode-se discutir em sala de aula a semântica da palavra hipótese como “antecipação” de resultado ou “imaginação” de possível resultado.

¹⁷ Matéria publicada no site da BBC News Brasil apresenta as práticas médicas do Egito Antigo que ainda são realizadas na modernidade. Leia na íntegra: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-40634202>.

possíveis continuidades e rupturas entre elas, assim como identificar os modos como a comunicação acontece, tanto dentro de uma mesma cultura linguística, como entre culturas interlinguísticas.

A relação entre palavras e coisas consiste, também, numa discussão antiga. Enquanto alguns defendem que as palavras designam as coisas através da convenção social, outros defendem que as designações revelam uma natureza essencial e eterna das coisas. Essas doutrinas são conhecidas, respectivamente, como convencionalismo e naturalismo. No diálogo platônico *Crátilo*, Hermógenes defende a posição convencionalista. Crátilo, por seu turno, defende a posição naturalista (PLATÃO, 1978).

Para além da dicotomia entre as posições convencionalista e naturalista, outras doutrinas também foram elaboradas no decurso dos séculos, tais como a teoria dos jogos de linguagem, do filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein, a teoria dos atos da fala, do filósofo britânico John L. Austin, assim como a própria linguística como disciplina de investigação da linguagem, passando por Ferdinand de Saussure, Leonard Bloomfield, Noam Chomsky e Roman Jakobson.

Em variados campos do conhecimento, estudos foram empreendidos para a compreensão do fenômeno linguístico, embora consista num fenômeno difícil de apreender na sua completude, especialmente porque após o classicismo, como sugeriu Foucault (1999), os signos revestem-se de significação na medida em que se articulam com as premissas do conhecimento. Assim, o valor dos signos relaciona-se intimamente com a prescrição do conhecimento humano, parecendo sempre fugidio quando analisado no contexto da linguagem dos sujeitos. Decorre disso a dificuldade de se apreender a linguagem na sua completude.

A relatividade linguística, por seu turno, advoga que a palavra é criadora da realidade. Em outras palavras, a hipótese de Sapir-Whorf sugere que a palavra determina o pensamento (SZCZESNIAK, 2005).

Embora seja questionada por Gipper (1979), a relatividade linguística pode ser examinada no poema que serve de epígrafe deste capítulo. No texto, o eu lírico revela que ‘Portugal colonizou no seu peito a herança de

sentir saudade.’ Obviamente, as palavras saudade e banzo, na compreensão do eu lírico, não são a mesma coisa, ou seja, não há uma tradução que implique o sentido que a palavra desperta no sujeito.

Nesta perspectiva, faz-se necessário pensar, para além das traduções meramente linguísticas, os sentidos embutidos nas expressões. Assim, as línguas não somente servem de instrumento para a comunicação com o outro, como servem de comunicação consigo mesmo, isto é, recreação de sentido. E, neste aspecto, a palavra cria a realidade!

Na sala de aula, professores e estudantes podem empreender uma interpretação de palavras africanas ou indígenas, inclusive aquelas correntes na língua portuguesa falada no Brasil, como exercício hermenêutico. Com isto se estaria utilizando a Filosofia Hermenêutica africana como ferramenta de compreensão e (re)criação de sentido nas palavras.

Banzo, por exemplo, é uma boa palavra para se pensar a relação entre o africano e sua terra, representando o imaginário africano e afro-brasileiro.

Sugestões de Planos

Logo abaixo estão alguns modelos de planos de aula. A elaboração e exposição desses modelos não impõe que eles sejam seguidos à risca, como uma espécie de receita pronta e acabada; antes, servem apenas como ponto de reflexão para o professor, a fim de que elabore suas aulas de filosofia na perspectiva da pluriversalidade, de acordo com as necessidades de cada turma (ou de cada estudante). Obviamente, como não existem receitas prontas e acabadas na educação, torna-se necessário que o professor planeje suas atividades de maneira a contribuir com a formação do cidadão íntegro, cuja inteligência perceba as condições de vida na sociedade contemporânea e reconheça os meandros pelos quais as ideias se estabelecem.

Sendo a filosofia uma disciplina que trata especificamente das ideias no decorrer da história, elencando-as dentro de determinados pressupos-

tos epistemológicos, espera-se que os estudantes consigam perceber as implicações nelas embutidas. Em outras palavras, as ideias disseminadas nas unidades escolares servem a determinados projetos de sociedade. Nesta perspectiva, cabe ao professor auxiliar os estudantes na compreensão de a que tipo de sociedade as ideias discutidas nos livros didáticos de filosofia e na própria organização curricular da educação servem.

Marimba Ani (apud PONTES, 2017, p. 65) preconiza:

O segredo que os europeus descobriram cedo em sua história é que a cultura carrega regras para o pensamento, e que se for possível a eles impor sua cultura sobre suas vítimas a criatividade de sua visão fica limitada, destruindo sua habilidade de agir com vontade, intenção e em função de seu próprio interesse. A verdade é que todos nós somos “intelectuais”, potenciais visionários.

No excerto supracitado, duas afirmações merecem reflexão especial: 1^a) a cultura carrega regras para o pensamento; 2^a) todos somos intelectuais.

Quanto à primeira afirmação, a simples observação das sociedades subalternizadas, dominadas outrora pela colonização, tem demonstrado sua veracidade à medida que o pensamento oriundo dessas sociedades reflete muito mais as cosmovisões de seus colonizadores do que suas próprias cosmovisões ancestrais pré-coloniais. Esse fenômeno acontece porque no mesmo bojo cultural está também a língua; e através desta os fenômenos passam a ser denominados segundo a compreensão peculiar a esta. A língua serve para designar os objetos, mas também (re)cria esses objetos para a consciência ao passo que (re)atualiza seus significados. Assim, a imposição da língua garantiu aos colonizadores o prolongamento da colonialidade sobre os colonizados.

No tocante à afirmação de que todos somos intelectuais, a simples reflexão sobre como os indivíduos ressemantizam os significantes produziria discussões duradouras, as quais podem (e devem) surgir nas aulas de filosofia, especialmente nas de filosofia da linguagem e do pensamento.

Reflexões desta natureza provocarão os estudantes no sentido de repensarem sua própria história como sujeitos, inserindo-os no campo

de discussão mais amplo a respeito do pensamento livre e do diálogo interdisciplinar.

Novamente, o objetivo desta seção não é transmitir receitas. Não cabe aqui determinar como cada docente deve exercer a sua prática pedagógica, mas socializar atividades que funcionaram para o autor e, além disso, provocar o debate franco e honesto acerca das necessidades urgentes na disciplina de filosofia.

A filosofia só cumprirá o seu papel se acender a centelha da curiosidade epistemológica e provocar o movimento da locomotiva do pensamento.

<p style="text-align: center;">Título: As Origens da Filosofia Série: 1º ano Duração: 6 aulas</p>			
Objetivos	Conteúdo	Atividades	Recursos Didáticos
<p>➤ Estimular a curiosidade acerca do lugar de surgimento da filosofia.</p> <p>➤ Evidenciar a necessidade de romper com as respostas prontas a fim de instaurar uma postura filosófica de investigação a respeito do lugar de surgimento da filosofia, questionando os seus pressupostos básicos.</p> <p>➤ Apresentar autores que defendem a origem grega bem como autores que advogam a origem africana e/ou asiática.</p>	<p>A hipótese de nascimento da filosofia na Grécia antiga.</p> <p>A hipótese de nascimento da filosofia na África.</p> <p>A hipótese da origem pluriversal da filosofia.</p>	<p>Problematização a partir da leitura do primeiro capítulo deste livro.</p> <p>Existe alguma evidência que indica o nascimento da filosofia na Grécia?</p> <p>Que indícios existem de que o nascimento da filosofia aconteceu no Egito?</p> <p>Existe algum indício de que a filosofia é pluriversal, ou seja, que está presente em todas as culturas?</p>	<p>Texto 1: A Gênese da Filosofia (primeiro capítulo deste livro).</p> <p>Texto 2: Os gregos não inventaram a filosofia – Renato Nogueira. (https://revistacult.uol.com.br/home/os-gregos-nao-inventaram-filosofia/).</p> <p>Texto 3: O pensamento mítico e o surgimento da filosofia – Antonio Medina Rodrigues. (https://revistacult.uol.com.br/home/o-pensamento-mitico-e-o-surgimento-da-filosofia/)</p> <p>Outros recursos/métodos</p> <ul style="list-style-type: none"> • Vídeos; • Discussão em grupo e formulação de argumentos; • Roda de conversa; • Seminários.
<p>Avaliação será processual e contínua, segundo os avanços dos estudantes no tocante aos objetivos propostos.</p>			

Título: Teoria do Conhecimento Série: 2º ano Duração: 6 aulas			
Objetivos	Conteúdo	Atividades	Recursos Didáticos
<p>➤ Conhecer os filósofos da antiguidade que trataram do problema do conhecimento.</p> <p>➤ Entender as doutrinas filosóficas que sustentam o edifício teórico da teoria do conhecimento.</p>	<p>Modos de Conhecer (intuição e conhecimento discursivo).</p> <p>Relação do conhecimento com a verdade (dogmatismo, ceticismo e criticismo)</p> <p>Fontes primárias do conhecimento (racionalismo, empirismo e apriorismo)</p> <p>Relação sujeito-abjeto (realismo e idealismo)</p> <p>O teoria africana do conhecimento (etnofilosofia, filosofia hermenêutica).</p>	<p>Problematização a partir do conceito de conhecimento, articulando-o com as diversas métodos de se atingir o conhecimento (artes, revelação, ciência, especulação filosófica, senso comum).</p> <p>Discussão da teoria do conhecimento desde a antiguidade, com base nos filósofos gregos e egípcios.</p> <p>Descartes com Yaqob: o racionalismo sem fronteiras.</p> <p>Locke com Amo: as percepções sensoriais e a consciência.</p>	<p>Texto 1: O que podemos conhecer? (ARANHA; MARTINS, 2016, pp. 74-80).¹⁸</p> <p>Texto 2: O conhecimento (APPIAH, 2008, pp. 49-82).¹⁹</p> <p>Texto 3: Etnofilosofia.²⁰</p> <p>Texto 4: Zara Yaqob e o Racionalismo Africano.²¹</p> <p>Texto 5: Anton Willhelm Amo e a Filosofia da Mente.²²</p> <p>Outros recursos/métodos</p> <ul style="list-style-type: none"> • Vídeos; • Discussão em grupo e formulação de argumentos; • Roda de conversa; • Seminários.

Título: Filosofia Política Série: 3º ano Duração: 6 aulas			
Objetivos	Conteúdo	Atividades	Recursos Didáticos
<p>➤ Conhecer os filósofos da antiguidade que trataram da política.</p> <p>➤ Entender o funcionamento dos sistemas políticos na Idade Média.</p>	<p>O pensamento político de Platão.</p> <p>O pensamento político de</p>	<p>Leitura e roda de discussão sobre política na antiguidade.</p> <p>Debate entre Liberalismo Político e Socialismo.</p>	<p>Texto 1: Alegoria da Caverna.²⁴</p> <p>Texto 2: Política, livro I (ARISTÓTELES, 2000, p.</p>

¹⁸ No livro *Filosofando: introdução à filosofia*.

¹⁹ No livro *Introdução à Filosofia Contemporânea*.

²⁰ No terceiro capítulo deste livro.

²¹ No segundo capítulo deste livro.

²² No segundo capítulo deste livro.

<p>➤ Compreender as implicações no surgimento do Estado Moderno.</p> <p>➤ Discutir os regimes políticos atuais.</p> <p>➤ Distinguir a democracia do totalitarismo e do autoritarismo.</p> <p>➤ Conhecer as ideias políticas africanas.</p>	<p>Aristóteles.</p> <p>Política antiga e medieval.</p> <p>A construção do Estado moderno e o liberalismo político.</p> <p>A construção da democracia.</p> <p>Os direitos humanos e o Estado moderno.</p> <p>As teoria socialistas.</p> <p>A filosofia política africana (pan-africanismo, a negritude, ubuntuísmo e o socialismo africano)</p>	<p>O totalitarismo no banco dos réus (Júri Simulado).</p> <p>Teia de Ideias: a filosofia política africana.²³</p>	<p>143-147).²⁵</p> <p>Texto 3: Política antiga e medieval (ARANHA; MARTINS, 2016, pp. 255-262).²⁶</p> <p>Texto 4: Da construção do Estado moderno ao liberalismo (ARANHA; MARTINS, 2016, pp. 266-274).</p> <p>Texto 5: Ubuntuísmo Filosofia Nacionalista/Ideológica.²⁷</p> <p>Outros recursos/métodos</p> <ul style="list-style-type: none"> • Vídeos; • Discussão em grupo e formulação de argumentos; • Roda de conversa; • Seminários.
--	--	--	--

²⁴ PLATÃO. A República.

²³ Nesta atividade, cada estudante escreve na lousa uma palavra articulada ao tema central (que já estará no centro da lousa), formando conexões lógicas entre todas as ideias pensadas pelos colegas. No final, o professor avalia, juntamente com a classe, se as ideias continuaram concatenadas até a última palavra ou se ocorreu alguma desarticulação.

²⁵ ARISTÓTELES. Política.

²⁶ No livro *Filosofando: introdução à filosofia*.

²⁷ No terceiro capítulo deste livro.

Para não concluir

Este livro que o leitor conserva em mãos (ou no dispositivo eletrônico) consiste no resultado de anos de observação silenciosa e reflexão filosófica na prática docente, materializadas numa pesquisa sistemática de mestrado. Diante da incongruência entre a imagem dos estudantes – majoritariamente negros – e os conteúdos de filosofia – exclusivamente brancos – ensinados na educação básica, o presente estudo buscou explicar a possibilidade de a prática pedagógica do professor de filosofia refletir, ao menos parcialmente, os temas e problemas filosóficos debatidos no continente africano, incluindo no corpo temático da disciplina as reflexões advindas daquela realidade.

Para tanto, privilegiou-se uma visão panorâmica das concepções filosóficas mais discutidas, tanto no continente como na diáspora, a fim de proporcionar aos estudantes e aos professores brasileiros o contato com as culturas, as epistemologias e a história daqueles povos dos quais recebemos como herança muitos traços culturais, embora desconhecidos da maioria e embotados no discurso eurocêntrico. Além dos traços culturais, recebemos também os traços fenotípicos que estão presentes na pele de mais da metade da população brasileira, traços esses que são frequentemente negados em consequência do racismo institucionalizado nas relações sociais e institucionais.

Os conceitos discutidos neste volume não são fruto de mero acaso. As palavras representam as coisas, tornando-as em realidade para a mente humana. Por isso epistemicídio, racismo epistêmico, afrocentricidade, eurocentrismo, colonialismo, dentre outras palavras e expressões, carregam significados importantes de serem repensados nas aulas de filosofia. Palavras dessa natureza aparecem aqui não somente como elucidação conceitual despreziosa estritamente peculiar à reflexão

filosófica, mas também como denúncia dos dissabores que a epistemologia eurocêntrica, dominante, tem produzido nas populações não brancas nos últimos quinhentos anos mediante o sua atitude excludente.

Outrossim, o conceito de pluriversalidade é trazido à discussão para compreender a multifacetabilidade dos saberes distribuídos por todo o globo. Destarte, este e outros conceitos cunhados por filósofos africanos podem (e devem) ser trabalhados na sala de aula comparativamente com os conceitos oriundos da filosofia europeia, com duplo objetivo: 1) derrubar a muralha que simbolicamente separa a filosofia europeia das demais reflexões filosóficas – como a africana, por exemplo – e 2) relacionar ambos os pensamentos, garantindo a ampliação da reflexão, do conhecimento e do vocabulário conceitual dos estudantes.

Nesta perspectiva, descobriremos conjuntamente que a filosofia não pode ser particionada em categorias como centro e periferia, porque do ponto de vista epistemológico a periferia não existe e os centros são múltiplos. Embora o conhecimento se apresente de maneira múltipla, seus fundamentos são sempre complementares. Assim, a conclusão a que se chega neste livro refere-se à necessidade de descolonização não só do currículo de filosofia, mas de todos os processos pedagógicos, econômicos e sociais cujos sustentáculos fixam-se precisamente no paradigma da colonialidade como modelo superior de pensamento.

Referências

- ABRAHAM, William E. Anton Wilhelm Amo. In: WIREDU, Kwasi. **A Companion to African Philosophy**. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.
- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Para educar crianças feministas: um manifesto**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- AGUALUSA, José Eduardo. **Estação das Chuvas**. Alfragide, Portugal: Publicações Dom Quixote, 1996.
- AMO, Anton Wilhelm. **De humanae mentis apatheia et Tractatus de arte sobrie et accurate philosophandi**. Paris: L'Harmattan, 2010.
- ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- APPIAH, Kwame Anthony. **Cosmopolitan Patriotis**. In: CHEAH, Pheng; ROBINS, Bruce (editors). **Cosmopolitics: thinking and feeling beyond the nation** [cultural politics]. Minnesota: University of Minnesota Press, 1998.
- APPIAH, Kwame Anthony. **Cosmopolitismo: la ética en un mundo de extraños**. Madrid: Katz Editores, 2007.
- APPIAH, Kwame Anthony. **Introdução à Filosofia Contemporânea**. Tradução de Vera Lúcia Mello Joscelyne. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- APPIAH, Kwame Anthony. **O código de honra: como ocorrem as revoluções morais**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- ARANHA, Maria Lúcia de Arruda; MARTINS, Maria Helena Pires. **Filosofando: introdução à filosofia**. 4. ed. São Paulo: Moderna: 2009.

- ARAUJO, Emanuel. **Escrito para a eternidade**: a literatura no Egito faraônico. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Vincenzo Cocco. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- ARISTÓTELES. Política. In: **Os Pensadores**: Aristóteles. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- ASANTE, Molefi K. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa L. (Org.). **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.
- ASANTE, Molefi. **Afrocentricidade como Crítica do Paradigma Hegemônico Ocidental**: Introdução a uma Ideia. Ensaios Filosóficos, Volume XIV, p. 6-18, Dez. 2016.
- ASANTE, Molefi. **L'Afrocentricité**. Traduction Ama Mazama. Paris: Editions Menaibuc, 2003.
- ASANTE, Molefi. **The Egyptian philosophers**: ancient African voices from Imhotep to Akhenaten. Illinois: African American Images, 2000.
- ASPIS, Renata Lima ; GALLO, Sílvio. **Ensinar filosofia**: um livro para professores. São Paulo : Atta Mídia Educação, 2009.
- BAHIA. **Orientações curriculares para o ensino médio**: ciências humanas. Salvador: Secretaria da Educação, 2015.
- BALANDIER, Georges. [1951]. **A Situação Colonial**: abordagem teórica. Cadernos Ceru v.25, n. 1, dezembro 2014.
- BBC News Brasil. **As práticas médicas do Egito Antigo que são usadas até hoje**. In: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-40634202>. Acesso em: 21 set. 2019.
- BENEDICTO, Ricardo Matheus. **Afrocentricidade, educação e poder**: uma crítica afrocêntrica ao eurocentrismo no pensamento educacional brasileiro. 2016. 298 f. [Tese] (Doutorado em Educação). – Faculdade de Educação. Universidade de São Paulo, São Paulo.
- BERNAL, Martin. **Black Athena**: the afroasiatic roots of classical civilization. New Jersey (EUA): Rutgers University Press, 2006.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSFUGUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. **Revista Sociedade e Estado**. V. 31, N. 1. Janeiro/Abril 2016.

BOAHEN, Albert Adu. Tendências e processos novos na África do século XIX. In: AJAYI, J. F. Ade. **História Geral da África, VI: África do século XIX à década de 1880**. Brasília: UNESCO, 2010.

BRASIL. **Base Nacional Comum Curricular**. Ministério da Educação, 2018.

BRASIL. **Ciências humanas e suas tecnologias** (Orientações curriculares para o ensino médio; volume 3) / Secretaria de Educação Básica. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Básica, 2006.

BRASIL. **Lei 13.415 de 16 de fevereiro de 2017**. D.O.U.: 17.02.2017.

BRASIL. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional**. Lei número 9394, 20 de dezembro de 1996. 11ª edição. Centro de Documentação e Informação/Brasília: Edições Câmara, 2015.

BRASIL. **Parecer CNE/CP 003/2004**. Brasília: Ministério da Educação/Conselho Nacional de Educação, 2004.

BRASIL. **Plano nacional de implementação das diretrizes curriculares nacionais para educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana**. Brasília: MEC/SEPPPIR, 2004.

BRASIL. **Resolução CNE/CP 01/2004**. Brasília: Ministério da Educação/Conselho Nacional de Educação, 2004.

BRÍGIDO, Carolina. STF decide que escolas públicas podem ter ensino confessional. **O Globo**. Brasília/DF. 27 set. 2017.

CAMPANER, Sônia. **Filosofia: ensinar e aprender**. São Paulo: Livraria Saraiva, 2012.

CAMPOS, Flávio de. **Oficina de História: volume 2**. São Paulo: Leya, 2013.

CARREIRA, José Nunes. **Filosofia Antes dos Gregos**. Mem Martins: Publicações Europa-América, 1994.

CARTOLANO, Maria Teresa Penteado. **Filosofia no ensino de 2º Grau**. São Paulo: Cortez: Autores Associados, 1985.

CASTIANO, José P. **Referenciais da filosofia africana: em busca da intersubjectivação**. Moçambique: Editorial Ndjira, 2010.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Editora Ática, 2000.

- CHAUÍ, Marilena. **Iniciação à Filosofia**. Volume único, ensino médio. 3. ed. São Paulo: Ática, 2016.
- CHIZIANE, Paulina. Eu, mulher... por uma nova visão do mundo. In: **Revista do Núcleo de Estudos de Literatura Portuguesa e Africana da UFF**, Vol. 5, nº 10, Abril de 2013.
- CHIZIANE, Paulina. **Ventos do Apocalipse**. 3. Ed. Maputo: Ndjira, 2010.
- COLAÇO, Thais Luzia. **Novas perspectivas para a antropologia jurídica na América Latina: o direito e o pensamento decolonial**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2012.
- COSTA E SILVA, Alberto da. **O Brasil, a África e o Atlântico no século XIX**. *Estud. av.*, Ago 1994, vol.8, no.21.
- COSTA NETO, Antonio Gomes da. **A Denúncia de Cesáire ao Pensamento Decolonial**. Revista EIXO, Brasília – DF, v. 5, n. 2, julho-dezembro de 2016.
- COSTA, João Cruz. **Panorama da História da Filosofia no Brasil**. Coleção Letras Brasileiras. Editora Cultrix. São Paulo, 1960.
- COTRIM, Gilberto; FERNANDES, Mirna. **Fundamentos de Filosofia**. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2016.
- DANTAS, Luís Thiago Freire. **A invisibilidade da filosofia africana no discurso acadêmico brasileiro**. In: Revista Educação e Filosofia, v.30, n.59, p.405-424, jan./jun. 2016.
- DANTAS, Luís Thiago Freire. **Descolonização Curricular: a Filosofia Africana no ensino médio**. São Paulo: Editora PerSe, 2015.
- DANTAS, Luís Thiago Freire. **Filosofia desde África: perspectivas descoloniais**. 2018. 230 f. [tese] (Doutorado em Filosofia). – Faculdade de Filosofia. Universidade Federal do Paraná, Curitiba.
- DELEUZE, Giles; GUATTARI, Felix. **O que é a Filosofia?**. Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2010.
- DIOP, Cheikh Anta. **A Unidade Cultural da África Negra: esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica**. Lisboa (Portugal): Edições Pedagogo, Luanda (Angola): Edições Mulemba, 2014.

- DIOP, Cheikh Anta. Origem dos antigos egípcios. In: **História Geral da África II: África antiga**. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.
- DIOP, Cheikh Anta. **The African Origin of Civilization: myth or reality?** Westport: Lawrence Hill, 1974.
- EBOH, Marie Pauline. Teia Androcêntrica e Filosofia Ginista. Tradução para uso didático de Olga Rodrigues de Lima Souza a partir de: EBOH, Marie Pauline. Androcentric web and gynist philosophy. **Quest: An African Journal of Philosophy**. Vol. XIV, No. 1-2, 2000, p. 103-111.
- ELUNGU. P. E. A. **O Despertar Filosófico em África**. Luanda (Angola): Edições Mulemba, 2014.
- EYNG, Ana Maria. **Projeto político pedagógico: planejamento e gestão da escola**. Revista Educação em movimento, Curitiba. V. 1, n. 2. maio/agosto, 2002b.
- FAGE, John. A evolução da historiografia da África. In: **História Geral da África I: metodologia e pré-história da África**. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.
- FANON, Frantz. [1961] **Os Condenados da Terra**. Tradução de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- FANON, Frantz. [1961]. **Les Damnés de la Terre**. Paris: Éditions La Découverte & Syro, 2002.
- FANON, Frantz. [1963]. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FERNANDES, Alexandre de Oliveira; SOARES, Emanuel Luís Roque; REIS, Maurício de Novais. Ensinar e Aprender Filosofias Negras: Entrevista a Renato Noguera. **ODEERE**, [S.l.], v. 3, n. 6, p. 07-18, dez. 2018. ISSN 2525-4715. Disponível em: <<http://periodicos2.uesb.br/index.php/odeere/article/view/4334>>. Acesso em: 06 jan. 2019.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Miniaurélio: o minidicionário da língua portuguesa**. 7. ed. Curitiba: Editora Positivo, 2008.
- FIGUEIREDO, Vinícius (org.). **Filosofia: temas e percursos**. 2. ed. São Paulo: Berlendis & Vertecchia, 2016.
- FINCH III, Charles S. A Afrocentricidade e seus Críticos. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. (Org.). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009.

- FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Outras vozes no ensino de filosofia: o pensamento africano e afro-brasileiro. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**. Número 18: mai-out/2012.
- FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- GAARDER, Jostein. **O mundo de Sofia**: romance da história da filosofia. Tradução de João Azenha Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- GALLO, Sílvio. **Filosofia**: experiência do pensamento. Volume único. 2. ed. São Paulo: Scipione, 2016.
- GIDDENS, Anthony. **A terceira via**: reflexões sobre o impasse político atual e o futuro da social-democracia. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 1999.
- GIPPER, Helmut. **Is there a linguistic relativity principle?** On the verification of the Sapir-Whorf hypothesis. Indiana, v. 5, n. 1, p. 1-14, 1979.
- GLEISER, Marcelo. **A dança do Universo**: dos mitos de criação ao big-bang. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- GROSFUGUEL, Ramon. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, Coimbra, 2008.
- GUATTARI, Félix. **Micropolítica**: cartografias do desejo. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 1996.
- HALLEN, Barry. **A Short History of African Philosophy**. Bloomington: Indiana University Press, 2002.
- HAMPATÊ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KIZERBO, Joseph. **História Geral da África I: metodologia e pré-história da África**. 2 ed. Ver. Brasília: UNESCO, 2010.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Filosofia da História**. 2ª ed., reimpressão. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.
- HEIDEGGER, Martin. **O que é isto: a filosofia?**. Petrópolis: Vozes, 2018.
- HENSBROEK, Pieter Boele Van. Some Nineteenth-Century African Political Thinkers. In: WIREDU, Kwasi (org.). **A Companion to African Philosophy**. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.

- HOUNTONDI, Paulin. Conhecimento de África, Conhecimento de Africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos. In: SANTOS, Boaventura; MENEZES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.
- HUME, David. [1748]. **Ensaio morais, políticos e literários**. Tradução de Luciano Trigo. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004.
- HUNTINGTON, Samuel P. **O choque de civilização e a recomposição da ordem mundial**. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.
- JAEGER, Werner W. **Paideia: a formação do homem grego**. Tradução Artur M. Pereira. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- JAMES, George G. M. **Stolen Legacy: the greek philosophy is a stolen egyptian philosophy**. Drewryville: Khalifah's, 2005.
- KANT, Immanuel. **À paz perpétua**. Porto Alegre: L&PM, 1989.
- KANT, Immanuel. **Observações sobre o sentimento do belo e do sublime**. Campinas: Papyrus, 1993.
- KIDANE, Dawit Worku. **The Ethics Of Zär'a Yä'eqob: a reply to the historical and religious violence in the seventeenth century Ethiopia**. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2012.
- KILOMBA, Grada. **Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism**. Münster: Unrast Verlag. 2. Auflage, 2010.
- KIROS, Teodos. Zera Yacob and Traditional Ethiopian Philosophy. In: WIREDU, Kwasi (org.). **A Companion to African Philosophy**. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.
- KODJO, Edem; CHANAIWA, David. Pan -africanismo e libertação. In: MAZRUI, Ali. A; WONDJI, Christophe. **História Geral da África, VIII: África desde 1935**. Brasília: UNESCO, 2010.
- LEDA, Manuela Corrêa. **Teorias pós-coloniais e decoloniais: para repensar a sociologia da modernidade**. Temáticas, Campinas, 23, (45/46): 101-126, fev./dez. 2015.
- LÈVY-BRUHL, Lucien. **A Mentalidade Primitiva**. Niterói: Teodoro, 2015.
- LOPES, Carlos. 'A pirâmide invertida: historiografia africana feita por africanos'. In: **Actas do colóquio "construção e ensino de história da África"**. Lisboa: Linopazas, 1995, pp. 21-29.

- MACHADO, Adilbênia Freire. **Filosofia africana e currículo: aproximações**. Revista SulAmericana de Filosofia e Educação. Número 18: maio-out/2012.
- MACHADO, Adilbênia Freire. **Filosofia africana: ancestralidade e encantamento como inspirações formativas para o ensino das africanidades**. Fortaleza: Imprece, 2019.
- MAKUMBA, Maurice M. [2007]. **Uma introdução à filosofia africana: passado e presente**. Maputo (Moçambique): Editora Paulinas, 2016.
- MALHEIRO, P. P. R. A. L. P. **Escultura egípcia do império antigo: estatuária e relevos régios e privados (III-VI Dinastias)**. 2009. 1158 f. [tese] (Doutorado em História e Cultura Pré-Clássica). – Faculdade de Letras. Universidade de Lisboa, Lisboa.
- MALOMALO, Bas'ilele. **Filosofia do Ubuntu: valores civilizatórios das ações afirmativas para o desenvolvimento**. Curitiba: CRV, 2014.
- MANCE, Euclides André. **Filosofia Africana: autenticidade e libertação**. In: KAJIBANGA, Víctor; MANCE, Euclides André; OLIVEIRA, Reinaldo João de. **O que é filosofia Africana?** Lisboa: Escolar Editora, 2015.
- MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010.
- MARTONE, Eric. **Encyclopedia of Blacks in European History and Culture**. Vol. 1. Westport, Connecticut: Greenwood Press, 2009.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista**. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- MAZRUI, Ali . A. AJAYI, J. F. **Tendências da filosofia e da ciência na África**. In: MAZRUI, Ali. A; WONDJI, Christophe. **História Geral da África, VIII: África desde 1935**. Brasília: UNESCO, 2010.
- MBEMBE, Achille. **África Insubmissa. Cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial**. Lisboa: Edições Pedago, 2013.
- MBEMBE, Achille. **Afropolitanismo**. Tradução de Cléber Daniel Lambert da Silva. *Áskesis*, Ano 4, nº 2, dez. 2015, pp. 68-71.
- MBEMBE, Achille. **As formas africanas de auto-inscrição**. *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 23, nº 1, 2001, pp. 171-209.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. Tradução de Renata Santini. In: Arte & Ensaios revista do ppgav/eba/ufrj, n. 32, dez. 2016.

MBEMBE, Achille. **Sair da Grande Noite: ensaio sobre a África descolonizada**. Lisboa: Edições Pedagogo, 2014.

MELANI, Ricardo. **Diálogos: primeiros estudos em filosofia**. São Paulo: Moderna, 2016.

MENDONÇA, Florsil Alfredo. **Choque cultural de alunos guineenses na USP**. In: Anais de resumos do I Simpósio Internacional sobre Linguagem e Cognição: USP, 2014.

metodologia e pré-história da África. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia. **Por uma razão decolonial: desafios ético-político-epistemológicos à cosmovisão moderna**. Civitas, Porto Alegre, v. 14, n. 1, p. 66-80, jan.-abr. 2014.

MIGNOLO, Walter. **Desafios Decoloniais Hoje**. Epistemologias do Sul, Foz do Iguaçu/pr, 1 (1), pp. 12-32, 2017.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MILLS, Charles W. The Racial Polity. In: BABBITT, Susan; CAMPBELL, Sue (Org.). **Racism and Philosophy**. New York: Cornell University Press, 1999.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. **Guia de livros didáticos: PNLD 2012: Filosofia**. Brasília: MEC/SEB, 2011.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. **Guia de livros didáticos: PNLD 2015: filosofia: ensino médio**. Brasília: MEC/SEB, 2014.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. **Guia de livros didáticos: PNLD 2018: filosofia**. Brasília/DF: MEC/SEB/FNDE, 2017.

MONTOYA, Fernando Susaeta. **Introducción a la Filosofía Africana: un pensamiento desde el cogito de la supervivencia**. Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea, 2010.

- MOORE, Carlos. [prefácio] Negro sou, negro ficarei! In: CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre a Negritude**. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.
- MOORE, Carlos. **Carlos Moore**: travessias de um intelectual engajado. Entrevista concedida a Selma Maria Batista de Oliveira. *Grau Zero - Revista de Crítica Cultural*, v. 4, n. 1, 2016.
- MORAES FILHO, Evaristo de. **O ensino da filosofia no Brasil**. Série [Decimalia]. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, Biblioteca Nacional, 1959.
- MOREIRA, Antonio Flávio Barbosa; SILVA, Tomaz Tadeu da. Sociologia e teoria crítica do currículo: uma introdução. In: MOREIRA, Antonio Flavio Barbosa; SILVA, Tomaz Tadeu da. (Orgs). **Currículo, cultura e sociedade**. 8. ed. São Paulo, Cortez, 2005.
- MUCALE, Ergimino Pedro. **Afrocentricidade**: complexidade e liberdade. Maputo (Moçambique): Paulinas, 2013.
- MUDIMBE, V. Y. **A Invenção de África**: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento. Lisboa: Edições Pedagogo, Edições Mulemba, 2013.
- MUNANGA, K. **Origens Africanas do Brasil Contemporâneo**: histórias, línguas, culturas e civilizações. São Paulo: Gaudí Editorial, 2012.
- NASCIMENTO, Elisa Larkin. Introdução às antigas civilizações africanas. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. **A Matriz Africana no Mundo**. São Paulo: Selo Negro, 2008.
- NASCIMENTO, Elisa Larkin. O olhar afrocentrados: introdução a uma abordagem polêmica. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.
- NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana**: das independências às liberdades. Maputo (Moçambique): Edições Paulinas, 1993.
- NICOLA, Ubaldo. **Antologia Ilustrada de Filosofia**: das origens à idade moderna. Tradução de Maria Margherita de Luca. São Paulo: Globo, 2005.
- NKOGO ONDÓ, Eugenio. **Síntesis Sistemática de la Filosofía Africana**. Barcelona (Espanha): Ediciones Carena, 2001.
- NKRUMAH, Kwame. **Cosnsciencism**: philosophy and ideology for de-colonization. Library of Congress, 1970.

- NKRUMAH, Kwame. **A Luta de Classes em África**. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1977.
- NOGUERA, Renato. Afrocentricidade e Educação: os princípios gerais para um currículo afrocentrado. **Revista África e Africanidades**, ano 3, n. 11, nov/2010.
- NOGUERA, Renato. **A ética da serenidade**: O caminho da barca e a medida da balança na filosofia de Amen-em-ope. *Ensaio Filosóficos*, Volume VIII, p. 139-155, Dez. 2013.
- NOGUERA, Renato. **Mulheres e deusas**: como as divindades e os mitos femininos formaram a mulher atual. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2017.
- NOGUERA, Renato. **O ensino de filosofia e a lei 10.639**. 1. ed. Rio de Janeiro: Pallas: Biblioteca Nacional, 2014.
- NOGUERA, Renato. **O ensino de filosofia e a lei 10.639**. Rio de Janeiro: CEAP, 2011.
- OBENGA, Théophile. Egypt: Ancient History of African Philosophy. In WIREDU, Kwasi. **A companion to African Philosophy**. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.
- OBENGA, Théophile. **La philosophie africaine de lo période pharaonique**. 2780-330 avant notre ère. Paris: Editions L'Harmatta, 1990.
- OBENGA, Théophile. **O Sentido da Luta Contra o Africanismo Eurocentrista**. Lisboa (Portugal): Edições Pedago, 2013.
- OLIVEIRA, Eduardo; MACHADO, Adilbênia Freire. Filosofia Africana-Brasil: breve introdução. In: KOMINEK, Andrea Maila Voss; VANALI, Ana Christina (Orgs.) **Roteiros temáticos da diáspora**: caminhos para o enfrentamento ao racismo no Brasil. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.
- OLIVEIRA, João Batista Araújo e; CHADWICK, Clifton. **Aprender e ensinar**. 4ª ed. São Paulo: Global, 2002.
- OMOREGBE, Joseph I. African Philosophy: Yesterday and Today, in EZE, Emmanuel C. (coord.). **African Philosophy**: Na Anthology. Massachusetts: Blackwell Publishers, 1998.
- ORTEGA Y GASSET, José. **O que é filosofia?**. Campinas: Vide Editorial, 2016.
- OYĒWÙMÍ, Oyèrónké. Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. **African Gender Scholars-**

hip: Concepts, Methodologies and Paradigms. CODESRIA Gender Series. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **La Invencción de las Mujeres:** una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género. Bogotá: Editorial En La Frontera, 2017.

Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) 2014. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br>>. Acesso em: 2017.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates e Crítón.** Traduzido por Alexandre Romero. São Paulo: Hunter Books, 2013.

PLATÃO. **As Leis.** Bauru: Edipro, 1999.

PLATÃO. Crátilo. In: SOUZA, J. Cavalcante de (org.). **Pré-socráticos.** São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).

PLUTARCO. Isis y Osiris. In: **Obras Morales Y de Costumbres (Moralia VI).** Madrid: Editorial Gredos, 1995.

PONTES, Katiúscia Ribeiro. **Kemet, Escolas e Arcádeas:** a importância da filosofia africana no combate ao racismo epistêmico e a lei 10639/03. Dissertação [mestrado], 2017.

PRADO Jr., Caio. **O que é filosofia.** São Paulo: Brasiliense, 1984.

PRATT, Mary Louise. **Os Olhos do Império.** Relatos de viagem e transculturação. Bauru, EDUSC, 1999.

QUEIROGA, Tassyla. **Banzo.** Revista Poesia Agora, São Paulo, n.3, dez. 2018.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura; MENEZES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul.** São Paulo: Cortez, 2010.

RAMOSE, Mogobe. **African Philosophy Through Ubuntu.** Tradução para uso didático de Arnaldo Vasconcellos. Harare: Mond Books, 1999.

RAMOSE, Mogobe. Discourses on Africa. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). **The African Philosophy Reader.** Nova Iorque: Routledge, 2003.

RAMOSE, Mogobe. **Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana.** Ensaios Filosóficos. Rio de Janeiro, v. IV, out. 2011.

- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia antiga vol. I**. São Paulo: Paulus, 2003.
- REALE, Miguel. A filosofia como autoconsciência de um povo. **Revista da Faculdade de Filosofia do Direito**. São Paulo: Edusp, 1961.
- REIS, João José. **Rebelião Escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- REIS, Maurício de Novais. Ética: um debate sempre inacabado. In: **Jornal Alerta** (impresso). Teixeira de Freitas, 20 a 25 de out. 2017.
- RODRIGO, Lídia Maria. **Filosofia em sala de aula: teoria e prática para o ensino médio**. Campinas, São Paulo: Autores Associados, 2009.
- ROSEVICS, Larissa. Do pós-colonial à decolonialidade. In: CARVALHO, Glauber. ROSEVICS, Larissa (Orgs.). **Diálogos internacionais: reflexões críticas do mundo contemporâneo**. Rio de Janeiro: Perse, 2017.
- SACRISTÁN, José Gimeno. **O currículo: uma reflexão sobre a prática**. Porto Alegre: Artmed, 2000.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- SANTOS, Luís Carlos Ferreira dos. **Filosofia de raiz africana como um pensamento da complementaridade**. Revista África e Africanidades, Ano 2, n. 8, p. 1- 8, fev. 2010.
- SAVIAN FILHO, Juvenal. **Filosofia e filosofias: existência e sentidos**. 1. Ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.
- SAVIANI, Nereide. **Saber Escolar, currículo e didática: problemas da unidade conteúdo/método no processo pedagógico**. 4. ed. rev. e ampl. Campinas, SP: Autores Associados, 2003.
- SILVA, Silvane. Racismo e sexualidade nas representações de negras e mestiças no final do século XIX e início do XX. In: LOPES, Maria Aparecida de Oliveira (Org.). **História do negro no Brasil: escravidão, gênero, movimentos sociais e identidades**. São José: Premier, 2011.

SZCZESNIAK, Konrad. O retorno da hipótese de Sapir-Whorf. In: **Revista Ciência Hoje**. Abril de 2005, p. 63-65. Disponível em: <http://jhpr.webs.uvigo.es/teoria/sapir-ch.pdf>. Acesso em: 08 out. 2019.

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.

TOCQUEVILLE, A. **A democracia na América**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia. São Paulo: EdUSP, 1977.

TOWA, Marcien. **A ideia de uma filosofia negro-africana**. Tradução de Roberto Jardim da Silva. Belo Horizonte: Nandyala; Curitiba: NEAB-UFPR, 2015.

VASCONCELOS, José Antonio. **Reflexões: filosofia e cotidiano**. 1 ed. São Paulo, Edições SM, 2016.

WIREDU, Kwasi. Amo's Critique of Descartes' Philosophy of Mind. In: WIREDU, Kwasi. **A Companion to African Philosophy**. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.

Sobre o autor



Maurício de Novais Reis é psicanalista, professor e escritor. É graduado em Pedagogia e em Filosofia, especialista em Teoria Psicanalítica e tem formação em Psicanálise na linha Freud-Lacan. Além disso, é mestre em Ensino e Relações Étnico-Raciais pela Universidade Federal do Sul da Bahia – PPGER/UFSB. Nascido em Itanhém/BA, passou toda a infância na cidade de São Mateus/Es, onde aprendeu as primeiras letras. Retornando à Bahia apenas durante a adolescência, casou-se no ano de 2009 com a professora e advogada Eliana Rodrigues Oliveira (à qual agradece por suportar os seus chilikos quase diários) e tornou-se pai de Mário, um menino fabuloso. No campo institucional, exerce a função de Coordenador Pedagógico na rede municipal de educação de Teixeira de Freitas e leciona Filosofia no Colégio Estadual Democrático Ruy Barbosa. No campo literário, possui poemas, crônicas e contos publicados em variadas antologias impressas e *sites* da internet. É autor do livro de poemas *não estamos interessados* (CBJE, 2008), do romance policial *Um Crime Passional* (CBJE, 2010), da novela infantojuvenil *O maravilhoso mundo de Alice* (Multifoco, 2017) e do livro de poemas *Um Dia de Chuva e Outros Poemas de Amor* (Multifoco, 2019). Conquistou o primeiro lugar no Concurso Castro Alves de Literatura 2018, da Academia Teixeiraense de Letras – ATL, com o conto *A Bailarina*. Entre 2015 e 2017 escreveu semanalmente para o Jornal Alerta, de Teixeira de Freitas, a coluna *Glossário de Psicanálise*. Hoje dedica-se à escrita de textos sobre filosofia e psicanálise no *blog* que mantém na rede mundial de computadores: <http://www.mauricionovais.com>. No campo acadêmico, possui trabalhos publicados em importantes revistas científicas do país, cujos temas incursionam pela educação, filosofia e psicanálise. Leciona nos cursos de Formação em Psicanálise, especialização em Teoria Psicanalítica e Formação em Terapia Familiar Sistêmica, promovidos pela Sociedade Brasileira de Psicanálise e Psicoterapias – SOBRAPP. Possui a inquietude característica de quem não está confortável no mundo, associada a uma imensidão de ideias dançantes na cabeça. Por isso e a despeito disso, segue escrevendo sua(s) história(s).

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org