

## **Expectativas e Esperanças a Respeito da Filosofia Africana**

Dr. Fernando de Sá Moreira<sup>1</sup>

### **Resumo**

Embora receba pouca atenção nas atividades acadêmicas no Brasil, as filosofias africanas, tal como as vejo, têm muito a contribuir no cenário nacional. Tudo me leva a crer que a quase invisibilidade do pensamento africano em nosso país está demasiadamente ligada aos estereótipos que sustentamos a seu respeito. Não se trata, portanto, de uma rejeição a suas proposições ou ao seu valor próprio. Além de uma expectativa geral mais óbvia, de que a filosofia africana tenha que estar relacionada ao continente africano, temos outras expectativas menos evidentes e mais problemáticas, como a distinção entre o pensamento africano e o ocidental. Ainda que sejam pouco evidentes, essas expectativas ocultas sobre o pensamento africano condicionam nossa prática acadêmica e, conseqüentemente, influenciam a quase inexistência de debates em torno de pensadores e pensadoras africanas em nossos currículos, eventos e revistas. No presente ensaio, procuro evidenciar isso a partir de uma série de problematizações e casos concretos de pessoas que ousaram pensar filosoficamente na e desde a África. Por exemplo, Agostinho de Hipona, Frantz Fanon e Kwame Appiah. Estou convencido que, além disso, a assimilação das experiências africanas pode se revelar como uma excelente ferramenta de transformação para as filosofias brasileiras.

**Palavras-chave:** Filosofia Africana, Filosofia Brasileira, Estereótipos, Expectativas, Esperanças

### **Abstract**

Although little attention has been given to African Philosophies in Brazilian academic activities, it seems to me that their potential contribution to the country's debate is considerable. The near inexistence of African thoughts within Brazilian settings is likely to originate from the highly stereotypical view we have of it. It is not a matter of rejecting their claims or own worth. Besides an obvious general assumption African philosophies must always relate to the African continent, other less evident yet more

---

<sup>1</sup> Sá Moreira graduou-se em Filosofia (2009) pela Unioeste, onde também concluiu Mestrado em Filosofia (2011). Doutorou-se também em Filosofia pela PUCPR (2015), com um período de pesquisas sanduíche na Technische Universität Berlin. Suas pesquisas iniciais focavam as relações entre a ciência, metafísica e a teoria do conhecimento na Modernidade, em especial no pensamento alemão do século XIX. Atualmente, é Professor no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná (IFPR), atuando como Coordenador de Ensino e ministrando disciplinas ligadas à filosofia tanto no Ensino Técnico quanto no Ensino Superior. fernando.moreira@ifpr.edu.br



problematic beliefs, such as the distinction between African and Western thoughts, are shared by many. Despite rarely pointed out, such hidden expectations about African thoughts tend to condition general academic practices, resulting in the lack of debates around African thinkers in our syllabuses, events and journals. This essay hopes to shed light on the abovementioned issues through a series of questions raised, as well as concrete evidence of individuals who dared to conceive philosophy in and from Africa, such as Augustine of Hippo, Frantz Fanon e Kwame Appiah. I am convinced that by the assimilation of African experiences, Brazilian philosophies could use them as excellent tools to undergo its own transformation

**Keywords:** African Philosophy, Brazilian Philosophy, Stereotypes, Expectations, Hopes

### **Introdução**

O presente artigo desenvolve-se a partir da seguinte problemática: qual seria o sentido do estudo da filosofia africana no Brasil? Porém, ao invés de buscar diretamente uma resposta a essa pergunta, minha intenção é mostrar como a própria pergunta pelo sentido da filosofia africana é já carregada de sentidos. Em outras palavras, não se trata de uma interrogação absolutamente neutra, mas, pelo contrário, trata-se de uma pergunta plena de expectativas positivas e negativas. Essas reflexões aqui dispostas inserem-se em um contexto maior de minhas pesquisas mais atuais, nas quais tenho defendido a hipótese de que *a filosofia africana, além de seu valor em si, é também uma ferramenta em potencial para a transformação concreta da filosofia brasileira*. Estou cada vez mais convencido de que uma forte transformação e revitalização da filosofia brasileira encontra seu caminho na assimilação da experiência africana, seja ela uma experiência passada ou uma experiência contemporânea.

É obvio que há aqui já de partida dois postulados básicos. Em primeiro lugar, o de que existe uma filosofia africana. Em segundo lugar, o de que existe uma filosofia brasileira. Ainda que possa haver questionamentos sinceros a respeito da existências delas, entendo que o tom de sátira que, por vezes, é empregado para levantar a pergunta pelas filosofias desses territórios nos diz muito. Ele é um indício razoável de que, geralmente, a questão sobre a existência de filosofias não ocidentais não advém de uma legítima vontade de saber sobre esses pensamentos. Trata-se antes, justamente, de um desejo de negar a esses saberes o carimbo de “autenticamente filosóficos” ou “possuidores de alta dignidade filosófica”. Assumamos, então, simplesmente que

existem *filosofias* brasileiras e africanas, sejam elas quais forem, tenham elas as características que tiverem.

São vários os pensadores que podem ser arrolados para evidenciar a existência desses saberes nestas e naquelas terras. Alguns dos quais eu tenho *pessoalmente* me aproximado recentemente. São eles: Matias Aires, Joaquim Nabuco, Álvaro Vieira Pinto, Paulo Freire, Rubem Alves, Renato Nogueira, Agostinho de Hipona, Frantz Fanon, Marcien Towa, Kwame Anthony Appiah. Além disso seria também plenamente possível pensar nas produções filosóficas que, de uma maneira ou outra, surgem mescladas com outras formas de saber e de expressão diversas da filosofia acadêmica. Penso nesse caso, por exemplo, no reconhecimento do valor filosófico de produções como os contos tradicionais africanos mencionados por Towa (2015, p. 39ss.); ou ainda as teorias antropofágicas de Oswald de Andrade, mencionadas por Nogueira (2014, p. 77ss.). A reflexão política e social, assim como o ativismo em luta contra o racismo antinegro de Abdias do Nascimento e do Teatro Experimental do Negro (TEN) poderiam igualmente ser inseridos nessa lista. Também poderíamos lembrar facilmente de José Bonifácio, Luiz Gama ou ainda Machado de Assis.<sup>2</sup>

Posto, pois, que há filosofias brasileiras e africanas, dirijamos nossas reflexões a uma mesma pergunta apresentada duas vezes em dois sentidos diferentes: *o que esperamos da filosofia africana?*

### **O que esperamos da filosofia africana? Quais são nossas expectativas?**

O primeiro sentido que quero destacar na pergunta proposta corresponde às *expectativas* que *nós* sustentamos ao pensar em filosofia africana. Um elemento crucial a se destacar aqui é o significado de “nós”. Penso, nesse primeiro caso, no imaginário geral dos pesquisadores, professores, estudantes ou curiosos da filosofia no Brasil; isto é, qual seria o “senso comum” a esse respeito. Vale observar, contudo, que esse “senso comum” não habita o território de incultos ou ignorantes, mas principalmente o território das universidades e de suas produções.

Tudo me leva a crer que, via de regra, esperamos que *uma filosofia africana seja fruto de um filósofo africano, que, por sua vez, tenha nascido, vivido e possivelmente*

<sup>2</sup> A lista disposta aqui não almeja qualquer completude. Ela caracteriza-se, muito pelo contrário, como a descrição de um trabalho em andamento. Refiro-me aqui exclusivamente aos pensadores dos quais tenho pessoalmente me aproximado recentemente. A estes muitos mais poderiam ser acrescentados. Uma carência óbvia desta lista diz respeito às filósofas mulheres, sejam elas brasileiras, africanas ou da diáspora negra, como as estado-unidenses Angela Davis ou Marimba Ani (cf. NOGUERA, 2014, p. 54). A coletânea “Pensadores Negros – Pensadoras Negras”, organizada por Sidney Chalhou e Ana Flávia Magalhães Pinto nos oferece também outros diversos nomes ligados à reflexão intelectual de mulheres negras no Brasil, por exemplo: Maria Firmina dos Reis, Virgínia Bicudo, Maria de Lurdes Vale Nascimento, Carolina Maria de Jesus, Beatriz Nascimento, Lélia Gonzalez.

*morrido na África*. Ou seja, a filosofia africana seria antes de tudo a expressão de uma identidade *geográfica*: o continente africano.

Não é necessária, contudo, muita reflexão para notar que essa expectativa não se sustenta por muito tempo; tampouco deveríamos esperar que se sustentasse. É certo que essa descrição exclusivamente geográfica é suficiente para o caso de muitos filósofos africanos, porém há também muitos casos que não satisfazem essa expectativa.

Por exemplo, Marcien Towa nasceu, produziu e morreu em Camarões. Malgrado a influência que certamente recebeu em seus estudos da filosofia europeia, não há dúvidas que ele poderia ser classificado como um pensador africano. Inclusive, uma parte de sua filosofia é um esforço em mostrar que existe uma filosofia africana autóctone e valorosa. Vemos isso, por exemplo, em *A ideia de uma filosofia negro-africana*, quando ele escreve após discorrer sobre o pensamento egípcio e da sabedoria tradicional de outros povos negros:

Esses elementos de semelhança entre o pensamento egípcio e o pensamento do restante da África Negra nos parecem suficientemente numerosos e importantes para nos autorizar a afirmar a existência de uma tradição filosófica africana fundamental, que remonta à mais alta antiguidade que existe. (TOWA, 2015, p. 48)

Nesse ponto, porém, algumas controvérsias aparecem, que muito podem nos dizer sobre nossas expectativas a respeito da África, a começar pelo Antigo Egito. Aparentemente, não basta localizar-se no continente africano para que uma filosofia seja considerada como africana, ao menos não segundo nossa mentalidade média. Em outras palavras, nossas expectativas sobre a filosofia africana são contraditórias: a circunscrevemos geograficamente e, simultaneamente, fechamos os olhos para algumas de suas fronteiras geográficas. O Antigo Egito é um exemplo disso. Mesmo em discursos de pessoas com alta formação acadêmica, o Egito emerge frequentemente como se fosse qualquer coisa diferente do continente onde está inserido. O mesmo raciocínio, que chega a admitir que a sabedoria egípcia teria sido importante para o desenvolvimento do pensamento de Tales de Mileto, dificilmente compreende de imediato que a sabedoria egípcia está geograficamente localizada na África.

Parece-me que estamos mais próximos de reconhecer que o pensamento egípcio antigo é uma filosofia legítima do que de reconhecer que esse pensamento é um pensamento *africano*. Mesmo se acompanharmos Noguera (2014) e considerarmos

pensadores como Ptah-Hotep como um filósofo egípcio, alguns entre nós certamente sentirão algum estranhamento se alguém o listar sob a classificação de “filósofo africano”. A muitos causa igual ou maior estranhamento a ideia de que o Antigo Egito poderia ser uma civilização negro-africana. Essa ideia foi fomentada principalmente pelo senegalês Cheikh Anta Diop, cujo trabalho é seguido e divulgado por Marcien Towa, Renato Nogueira e outros<sup>3</sup>.

Tratar o Egito como algo à parte da África é uma prática comum e denuncia algo de nossas *expectativas ocultas* sobre a filosofia africana. No fundo, tudo se passa em nossa mentalidade média no seguinte sentido: um pensador nascido, vivido e morto no continente africano pode não ser considerado um filósofo africano, caso não preencha alguns outros requisitos. Espera-se algo mais.

Quais seriam, pois, esses requisitos? Que mais esperamos de um filósofo africano? Parece-me ser perceptível que temos, no mínimo, uma expectativa de negritude. Ou seja, em nosso imaginário, um filósofo africano é, entre outras coisas, um filósofo negro-africano, ou ainda, um negro nascido na África. Porém, ainda que seja extremamente importante buscar compreender o lugar da filosofia negra na filosofia do continente africano, vale a pena notar que essa expectativa é frequentemente frustrada. Ela não nos permite compreender, por exemplo, qual é a africanidade de filósofos como Agostinho de Hipona, Frantz Fanon e Kwame Appiah. Permitam-me evidenciar isso. Como sabemos, Agostinho é um dos pilares da filosofia e da religiosidade ocidental/europeia. Em que pese seu caráter teológico evidente, seu livro *Confissões* está repleto de questões da mais alta dignidade filosófica. Não menos importantes são seus demais textos, como por exemplo o opúsculo *De magistro*, o qual encontra-se no cânone de obras da filosofia da linguagem, sendo debatido, por exemplo, pelo austríaco Ludwig Wittgenstein em suas famosas *Investigações filosóficas*. Não obstante, apesar de sua inserção no cânone ocidental/europeu, Agostinho nasceu em Tagaste e atuou como bispo em Hipona. Tanto a primeira quanto a segunda cidade localizavam-se indubitavelmente no continente africano. Ainda que fizessem parte dos territórios de Roma, faziam parte dos territórios romanos *na África*.

Independentemente disso, no imaginário popular, ele apenas raramente contaria entre os filósofos “genuinamente” africanos. Não é sem estranhamento que alguns encaram sua representação no filme *Agostino d’Iponna* (1972), do diretor italiano Roberto Rossellini. No filme, o personagem-título é interpretado pelo ator argelino Dary

<sup>3</sup> Para mais informações sobre a polêmica da negritude egípcia, confira o livro do historiador congolês Elikia M’Bokolo (2008, pp. 53-63). Embora não inclua pormenorizadamente o Egito em sua história da África Negra, M’Bokolo nos apresenta a amplitude desse debate e, sobremaneira, alguns de seus aspectos no seio do racismo e do antirracismo.

Berkani. O estranhamento surge porque, na película, o filósofo núbida possui uma cor de pele que identificaríamos no Brasil como “preta” ou mais provavelmente “parda”, além de traços aparentemente negroides e cabelos encrespados. É possível que o bispo de Hipona fosse, na verdade, um bérbere e possuísse um fenótipo menos negroide que Berkani, todavia não se poderia levantar isso seriamente como um argumento contra a “africanidade” de Agostinho.

Certamente, Agostinho pertencia a uma cultura romanizada e grande medida cristianizada. Porém, até que ponto isso o faria menos africano? Mesmo o cristianismo não pode ser levado em conta como um fator desafricanizante de Agostinho. A religião cristã, embora seja pensada frequentemente como essencialmente “ocidental”, não é um fenômeno exclusivamente europeu. Como se sabe, a crença cristã provém do Oriente Médio, tendo se espalhado simultaneamente para a Europa e África. Embora provenha de fora da África, é indubitável que o cristianismo ganhou formas próprias nesse continente (e.g. na Núbia cristã formada entre os séculos VII e VIII; cf. M’BOKOLO, 2008, p. 105ss.). Se a ideia de que a conversão ao cristianismo de um indivíduo nascido em Roma o tornaria menos romano nos soaria risível, porque a conversão de Agostinho poderia ser um argumento contra sua identidade africana<sup>4</sup> ou sua identificação como tal?

O caso de Fanon é um pouco diferente. Ele nasceu na diáspora negra na Martinica. Portanto, ele não é um filósofo africano por sua origem geográfica. Mesmo sua negritude não foi imediatamente percebida por ele próprio. Segundo sua obra *Pele negra, máscaras brancas*, ele descobriu sua negritude ao sair das Antilhas em função de suas experiências entre franceses e negro-africanos:

Quando éramos estudantes, discutíamos durante horas inteiras sobre os supostos costumes dos selvagens senegaleses. Havia, em nossos discursos, uma inconsciência pelo menos paradoxal. Mas é que o antilhano não se considera negro; ele se considera antilhano. O preto vive na África. Subjetivamente, intelectualmente, o antilhano se comporta como um branco. Ora, ele é um preto. E só o perceberá quando estiver na Europa; e quando por lá alguém falar de preto,

<sup>4</sup> À época de Agostinho, a África não existia certamente tal como o atual conceito de África. É, sem dúvida, uma forma de anacronismo tomar esse filósofo como o portador de uma identidade africana “em si” ou autoproclamada. Isso não se configura, contudo, uma verdadeira objeção ao argumento aqui apresentado. É igualmente anacrônico tomar Platão por um filósofo “europeu” ou “ocidental”, uma vez que o conceito atual de Europa ou Ocidente só surgiu muito mais tarde. Não obstante, isso não nos impede de fazê-lo. Trata-se, pois, de identificá-los retrospectivamente de uma ou de outra forma.



ele saberá que está se referindo tanto a ele quanto ao senegalês. (FANON, 2008, p. 132)

Boa parte de sua curta vida foi dedicada à luta pela libertação da Argélia. Dado que a Martinica não é oficialmente um país autônomo e graças ao estatuto de “departamento ultramarino insular” de sua terra natal, Fanon era, tecnicamente falando, francês. Todavia, como é claro em seus textos, sua cidadania francesa não traduz seu sentimento de pertencimento real, muito mais ligada à condição negra nos países colonizados. Sua identificação com a Argélia e outras nações africanas foi tão forte que combateu vivamente por sua independência, engajando-se como poucos nas lutas de independência no continente africano. É certo que Fanon não pensa como um francês. Fanon lutou pela África. Fanon viveu também na África. Fanon influenciou diversos pensadores do continente africano e da diáspora negra. Poderíamos dizer, no entanto, que ele pensa como um africano, que sua filosofia é uma filosofia africana?

Por fim, o caso de Kwame Anthony Appiah também é muito significativo. Ele é um respeitado pensador que tem, felizmente, ganhado traduções em língua portuguesa e se torna gradativamente mais conhecido entre nós. Embora seja identificado (e também autoidentificado) como um filósofo ganês, sua identidade africana não é facilmente dedutível de seu nascimento e morada. Vejamos um excerto de sua biografia descrita em seu *site* pessoal:

**Contexto familiar:** Kwame Anthony Akroma-Ampim Kusi Appiah nasceu em Londres (onde seu pai ganês era estudante de direito), mas mudou-se ainda criança para Gana, onde cresceu. [...] Quando criança, ele também despendeu um bom tempo na Inglaterra, vivendo com sua avó, *Dame* Isobel Cripps, viúva do estadista inglês *Sir* Stafford Cripps. [...]

**Educação:** O professor Appiah foi educado na escola primária universitária da Universidade de Ciência e Tecnologia Kwame Nkrumah, em Kumasi; no Ullenwood Manor, em Gloucestershire, e nas escolas Port Regis e Bryanston, em Dorset; e, finalmente, no Clare College, Universidade de Cambridge, na Inglaterra, onde ele obteve tanto o bacharelado quanto o doutorado no departamento de filosofia.

**Carreira:** Sua dissertação em Cambridge explorou os fundamentos da semântica probabilística, combinando questões

na filosofia da linguagem e filosofia da mente; depois de revisados, esses argumentos foram publicados pela Cambridge University Press como *Assertion and Conditionals*. Além dessa primeira monografia, surgiu um segundo livro, *For Truth in Semantics*, o qual trabalhou com as defesas do antirrealismo de Michael Dummett. Após Cambridge, ele lecionou nas universidades de Yale, Cornell, Duke e Harvard e palestrou em muitas outras instituições nos Estados Unidos, Alemanha, Gana e África do Sul, assim como na École des Hautes Études en Sciences Sociales em Paris; e de 2002 a 2013, ele foi membro do corpo docente da Universidade de Princeton, onde atuava no Departamento de Filosofia e no Centro Universitário de Valores Humanos, assim como esteve associado ao Centro para Estudos Afro-Americanos, aos programas em Estudos Africanos e Estudos de Tradução, e aos departamentos de Literatura Comparada e Política. Em janeiro de 2014, ele assumiu a nomeação como professor de filosofia e direito na New York University, onde ele ensina em Nova York, assim como Abu Dabi e em outros centros globais da NYU. ([www.appiah.net](http://www.appiah.net))

Um elemento da biografia de Appiah que certamente chama nossa atenção é seu cosmopolitismo. Sem dúvida, ele tem uma forte ligação com a África, no entanto, suas ligações com a Europa e os Estados Unidos parecem ser tão fortes quanto. Embora descenda por parte de pai de uma família ganesa, sua formação escolar e universitária teve lugar principalmente na Inglaterra, assim como sua atuação profissional está ligada a tradicionais universidades norte-americanas. Seus temas iniciais correspondem a problemas típicos da filosofia ocidental e, mais especificamente, da filosofia inglesa.

Em um de seus últimos livros, *O código de honra: como ocorrem as revoluções morais*, encontramos novamente um filósofo preocupado com temáticas amplas e universalistas. Ao ler o texto, poderíamos facilmente pensar que ele foi escrito por um filósofo inglês ou estado-unidense, talvez mesmo um filósofo branco; exceto, é claro, em função do nome do autor e por algumas colocações eventuais que denunciam a origem ganesa de Appiah (e.g. quando o autor, ainda no prefácio do livro, faz referência à expressão “seu rosto caiu” na língua axânti-twi, p. 18). A tese do livro é global: a honra desempenha um papel fundamental nas revoluções morais da humanidade,



embora não seja o único fator em jogo. A julgar pelos exemplos que emprega no livro, geograficamente falando, os lugares de fala de Appiah parecem ser majoritariamente a Grã-Bretanha e eventualmente os Estados Unidos.

Não é, de nenhum modo, minha intenção colocar em suspeição a africanidade de pensadores africanos como Kwame Appiah. Pelo contrário, em especial no caso desse pensador, minha intenção é ressaltar, isso sim, que ele é perpassado por um conjunto complexo de pertencimentos e identidades que incluem e assimilam a vivência africana. No exemplo de Appiah, isso fica particularmente claro pela leitura de vários de seus outros textos, dentre os quais se pode destacar o famoso *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*.

O filósofo ganês instaura nesse livro original de 1992 um debate sobre a filosofia da cultura africana desde uma visão multiperspectiva. Quero dizer, ao mesmo tempo em que retoma uma longa tradição ocidental dos discursos sobre a África, ele também trabalha com visões da diáspora negra e reflexões desde a própria África. Appiah não só revela-se no livro como um conhecedor externo da história, das filosofias e das culturas africanas, como também se insere diretamente no texto, revelando, por assim dizer, algo da construção de sua própria identidade africana. Também podemos enxergar a mesma perspectividade e a mesma presença africana em outras reflexões de Appiah, como na palestra que proferiu como uma TED Talk em 2014, com o título *“Is religion good or bad? (This is a trick question)”*. Não há dúvida que, apesar de sua inserção no “mundo ocidental” e da complexa composição de suas identidades, a experiência africana é inseparável de Kwame Appiah.

Espero que reste claro que temos certas expectativas em mente quando pensamos em um filósofo africano. Muitas vezes, essas expectativas dizem mais respeito aos nossos estereótipos concernentes à África do que precisamente às filosofias efetivamente cultivadas pelos filósofos africanos. Não é minha intenção definir ostensivamente o que pode ou não ser classificado como pensamento africano. É preciso entender antes que a etiqueta “filosofia africana” não é meramente uma orientação geográfica. *Ela é muito mais uma classificação geopolítica, intra e intercultural complexa*. Encontramos, sob o mesmo rótulo, algumas filosofias que correspondem mais a certas expectativas e estereótipos ao lado de outras que fogem completamente a eles.

Quais seriam então os estereótipos que, em geral, sustentamos? Seria impossível criar uma lista completa e aplicável a cada caso. Mesmo assim, arrisco-me a dizer que

se espera, estereotipicamente, de uma filosofia africana que ela seja: *geograficamente localizada na África, preferencialmente subsaariana, negra, tropical, corporal, forte, tradicional, familiar, religiosa/devotada, tribal, étnica, alegre, sorridente, sensual, sexual, popular, primeva/primitiva, exótica/excêntrica e eventualmente canibal; além disso, espera-se dela que tenha como tema central a própria África; espera-se sobretudo que o pensamento africano não seja: ocidental/cristão ou assemelhado a ele, tampouco que se assemelhe ao pensamento oriental/islâmico*. Em outras palavras, segundo esse ponto de vista, o pensamento “autenticamente” africano não deveria ser nem ocidental nem oriental, mas antes corresponder a uma visão homogenizada e idealizada de uma África fechada à possibilidade de receber ou ceder influências às demais localidades do globo. Ora, mas acontece que esse não é definitivamente o caso, como o mostram os exemplos acima citados.

O problema não reside individualmente nessas características mencionadas acima. Elas de fato são encontradas muitas vezes no pensamento africano. Marcien Towa, por exemplo, advoga por uma filosofia africana não cristã e não islâmica, além de trabalhar com os já citados exemplos dos tradicionais contos sapienciais camaroneses. O sul-africano Magobe Ramose (2011) trabalha com o conceito tradicional de “ubuntu”. Pode-se encontrar outro exemplo no trabalho do intelectual nigeriano Wándé Abímbólá (2011), que descreveu a noção étnica de personalidade humana da cultura iorubá.

O problema consiste em considerar de forma tão restrita e essencialista a filosofia africana. Espera-se que todas aquelas características, ou ao menos a maior parte delas, encontre-se em um pensamento “legítima” ou “autenticamente” africano, sob pena de desconsiderar a “africanidade” de um pensamento, caso ele não possua aquela “essência” esperada. Há três graves falhas nesse raciocínio: (1) ele procura definir a “africanidade” por simples oposição ao que se considera “ocidental” (e eventualmente “oriental”), como se nada do que se encontrasse arraigado de modo mais profundo no pensamento ocidental pudesse ser encontrado também naquilo que se pretende classificar como “autenticamente africano”; (2) ele simplifica uma realidade complexa, reduzindo esta realidade a um conjunto relativamente pequeno de estereótipos e ignorando conflitos concretos que podem ser encontrados nessa realidade; (3) ele define a partir de um ponto de vista externo que o deve ser a filosofia africana, inclusive fornecendo a esse observador externo todo o poder de julgar o que é “autenticamente africano” e o que não é.

A escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie trouxe a público uma excelente exemplificação desse tipo de raciocínio, talvez melhor do que qualquer outra que eu poderia dar neste momento. Em sua fala no evento *TEDGlobal 2009*, intitulada “*The danger of a single story*”, ela relatou a surpresa que sentiu ao receber de um professor presumidamente ocidental como comentário a um de seus romances, que o texto não era “autenticamente africano”, já que as personagens do romance assemelhavam-se a ele mesmo. Os personagens de Chimamanda Adichie não seriam exóticos o suficiente para possuírem autenticidade africana. Ora, esse professor não estava apenas pronto a dizer a uma escritora nigeriana o que pode ou não ser considerado “africano”, mas, ainda mais além, ele julgou o romance por meio de estereótipos sobre a África e por oposição simples ao “Ocidente”.

Alguém poderia certamente contrapor que várias das características mencionadas mais acima não são negativas, senão positivas. Para esse alguém, seria elogioso classificar o pensamento “autenticamente africano” como “forte”, ou “sensual”, ou ainda “alegre”. Contudo, é preciso ser cauteloso antes de acatar esse “elogio”, pois ele guarda consigo uma armadilha. Ainda que se queira valorizar o pensamento africano ou negro-africano por essas características, em detrimento do pensamento europeu, substancializar tal filosofia significa, na prática, abrir caminho aos velhos preconceitos ligados ao continente africano.

O trabalho de muitos filósofos africanos e afrodiáspóricos alertam precisamente para os perigos de uma imagem idealizada do negro, seja para rebaixá-lo, seja para glorificá-lo. Perpetuar estereótipos, mesmo que tomados como qualidades positivas, não equivale na prática à emancipação do negro e da filosofia negro-africana, mas representa pelo contrário mais uma forma de escravização e colonização. Frantz Fanon (2008) já nos alertava sobre os perigos da imagem idealizada do negro: na forma do negro essencialmente violento das infantarias senegalesas; ou do negro puro, inocente e infantil, sempre bem disposto e portador de um sorriso levemente abobado; ou do negro sexualmente incansável; em todo caso, do negro menos humano. Em sentido semelhante, Marcien Towa combate a ideia de que o negro é possuidor de um “caráter incuravelmente religioso” (2015, p. 51).

Apesar dos avanços consideráveis no que diz respeito aos Estudos Africanos e Afrodiáspóricos, ainda precisamos combater a imagem da África negra e pré-colonial como um território fechado, relativamente simples, homogêneo e, em certo sentido, “atrasado”. Buscar na filosofia africana apenas os elementos que nada tem em comum

com a filosofia ocidental aproxima-se de fazer dela uma mera curiosidade, uma mera etnofilosofia, com a qual ou sem a qual poderíamos viver tranquilamente. A história do Ocidente em relação ao continente e aos povos africanos construiu-se há algum tempo como uma história do esquecimento e da desumanização das negras e dos negros da África e da afrodiáspora. Agora, no momento em que nós tentamos fazer um sincero regaste, não podemos cometer o erro de também esquecer que o continente africano sempre foi um continente aberto e rico em relações com os diversos “mundos” que o cercam.

Se for nosso interesse, podemos acompanhar o raciocínio de Marcien Towa e considerar, por exemplo, que a influência do pensamento mítico-religioso de origem judaico-cristã ou islâmica foi pernicioso ao pensar africano. Ainda assim, teríamos que reconhecer que africanos foram fundamentais para a construção desses pensamentos, assim como da construção do Ocidente e do Oriente. Ainda que tenha havido exploração dos povos africanos por povos asiáticos e europeus, nada pode nos fazer esquecer que as influências no contato de culturas nunca acontecem apenas em uma direção.

Nossos estereótipos não dão conta da realidade complexa da África e das culturas afrorrelacionadas. Portanto, o estudo das filosofias africanas no Brasil não deve se guiar somente pelas expectativas que lhes são lançadas, mas primordialmente pelo encontro direto e concreto com elas em suas mais diversas formas. A identificação do que significa uma “filosofia africana” não pode e não deve ser *a priori*, mas necessariamente *a posteriori*. É preciso dar ouvidos à filosofia africana.

### **O que esperamos da filosofia africana? Quais podem ser nossas esperanças?**

Tendo tudo isso em mente, é o momento de retomarmos nossa pergunta com um novo sentido. O que esperamos da filosofia africana? Ou seja, quais podem ser nossas *esperanças* com relação ao estudo da filosofia africana no Brasil?

Uma coisa é clara: nós, enquanto comunidade acadêmica, necessitamos nos acercar das filosofias africanas, pois elas apenas raramente são encontradas nas bibliotecas, projetos pedagógicos, manuais, grupos de estudos, livros didáticos, seminários, revistas de divulgação, periódicos acadêmicos e outros resultados da produção acadêmica brasileira. Tudo se passa como se não houvesse filosofias africanas; ou como se não existisse qualquer vantagem em tomar consciência delas. Em grande medida, tratamos da filosofia como se ela fosse um espaço quase exclusivo de homens brancos europeus ou estado-unidenses. Portanto, fazemos de *sua expressão*

*acadêmico-profissional* um espaço pouquíssimo diversificado em termos étnicos ou de gênero, embora ela seja fortemente diversificada na realidade e nos espaços não acadêmicos.

Ora, mas essa também é, de maneira geral, a situação da filosofia brasileira frente à comunidade acadêmica no Brasil. Existe uma clara invisibilidade e desvalorização da produção filosófica local, mesmo no caso dos pensadores homens e brancos que por aqui ousam pensar filosoficamente. Apesar de esforços mais ou menos isolados de professores ou instituições que valorizam o estudo e cultivo da filosofia brasileira<sup>5</sup>, no plano geral encontramos um cenário lamentável: quando muito, a filosofia brasileira é pensada como um projeto para o futuro, cuja realização só seria possível desde o aprofundamento dos estudos e associação às filosofias ocidentais.

Além disso, tudo se passa como se fosse absolutamente imprescindível à filosofia cultivada desde o Brasil mostrar suas credenciais de autenticidade para que se fosse admitida como tal. Em outras palavras, na existência de discussões acerca de uma filosofia brasileira, não seria qualquer surpresa que aquele que defendesse a existência de filósofos e filósofas no Brasil fosse questionado imediatamente sobre a “autenticidade brasileira” de um pensador brasileiro ou pensadora brasileira. Isto é, uma suposta “brasilidade” ideal e estrita aparece como falsa condição *sine qua non* da filosofia brasileira.

Também aqui, a exemplo do caso da filosofia africana, procura-se uma essência *única e exclusiva* dos pensamentos brasileiros. Essa essência seria “única”, pois só seria admitida uma qualidade específica desse pensamento como sua brasilidade, ou no máximo um pequeno conjunto de qualidades (e.g. “alegria”, “malandragem”, “emotividade”). Ela seria “exclusivista”, pois seria necessário que ela não fosse partilhada quase que em nada com outras expressões filosóficas “não brasileiras”. Tampouco poderiam existir misturas entre a filosofia e outras áreas da produção humana.

Assim, se alguém propõe, por exemplo, que a produção intelectual de Joaquim Nabuco possui um forte caráter filosófico e, portanto, que ele poderia ser classificado como um filósofo brasileiro, não tardaria alguém a dizer que ele é um “historiador” ou um “político” e, como tal, *não é* um filósofo. No mesmo sentido, é possível que alguém identificasse semelhanças entre os raciocínios de Nabuco e, digamos, os de Arthur Schopenhauer. Não se tardaria também a considerar que Nabuco traz meramente uma

<sup>5</sup> Felizmente algumas iniciativas têm recebido certa visibilidade. Um exemplo disso é o espaço de discussão aberto proporcionado pela “Coluna ANPOF”, da página virtual da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia, onde desenrola-se há algum tempo interessantes discussões sobre o tema filosofia brasileira e africana.

“versão tropical” das visões de Schopenhauer. Curiosamente, enquanto comunidade acadêmica brasileira, estamos propensos a achar ou inventar origens exógenas para nossos pensadores e, tendo tais origens em mãos, usá-las para desmerecer seus pensamentos.

Tal como no caso da filosofia africana, devemos ter em mente que esse tipo de “busca pela essência” assemelha-se mais a uma “caça a unicórnios”. Encontraríamos no máximo alguns cavalos ou rinocerontes e continuaríamos a nos questionar, onde estariam escondidos os tão buscados unicórnios. A questão é: não há razão para pressupor que só pode haver uma filosofia brasileira desde que seja definida de antemão uma essência muito específica e determinada para ela *a priori*.

É preciso deixar falar a filosofia brasileira. É preciso também fazer falar a filosofia brasileira. Deve-se compreender as filosofias brasileiras a partir de seu *habitat* mais selvagens, quero dizer, no encontro concreto com suas realizações, entendendo desde sempre que dificilmente se encontrará uma essência única e exclusiva, comum a todos os pensadores e todas as pensadoras que se atrevem a tomar o mundo em que vivem como um problema a ser enfrentado.

Em lugar de essências unitárias, um pesquisador que frequente os territórios do pensamento brasileiro e africano encontrará muito frequentemente fenômenos tais como os do *múltiplo pertencimento* e das *identidades inclusivas*, cujo sentido nem sempre é facilmente captado pela experiência exclusivamente europeia ocidental. É o caso, por exemplo, do fenômeno religioso brasileiro. Em nossas terras, encontramos muitos fiéis que admitem com boa consciência o pertencimento a múltiplas religiões simultaneamente (e.g. candomblé e catolicismo).

Em um sentido semelhante, muitos indivíduos se encontram no Brasil diante de um projeto que rejeita a construção de uma identidade única e simples. Pelo contrário, o processo de construção de si, agregam em si próprios uma multiplicidade em tensão de auto-identificações.

A experiência do mestiço é ilustrativa. Ele até pode tentar aderir exclusivamente a um de seus grupos étnico-raciais de origem em detrimento do outro. No entanto, frequentemente não poderá fazê-lo sem certo estranhamento (seu ou alheio). Sua experiência é uma experiência *multiversal*, pois pode se identificar – em diferentes graus – com um *e* outro de seus universos constituintes, porém tem dificuldade de identificar-se plenamente apenas com um *ou* outro deles. Como consequência, ou ele recusa uma de suas possíveis identidades e procura alguma justificativa para conviver

com o perpétuo estranhamento que se segue, ou adota uma identidade inclusiva, isto é, uma identidade que lida e mantém certa tensão interna entre suas diversas identificações.

Pois bem, esse também é o caso de grande parte dos intelectuais brasileiros. O intelectual brasileiro, sobretudo aquele que está ligado à comunidade acadêmica, é um mestiço cultural e epistêmico. A situação se assemelha muito com aquela encontrada na África e já mencionada por Kwame Appiah (cf. 1997, pp. 127-154, em especial p. 133). Apesar de existir a possibilidade de advogar a favor de saberes endógenos, os filósofos universitários brasileiros e africanos são, via de regra, formados nas tradições intelectuais ocidentais.

Mesmo supondo a existência de um filósofo desligado das instituições acadêmicas e suas tradições, ainda assim, ele estaria sujeito a uma de duas alternativas: ou ele formou-se de maneira autodidata, usando os materiais de estudo e pesquisa disponíveis, que são em sua esmagadora maioria eurocentrados; ou ele formou-se de modo completamente autônomo em relação a essa tradição, usando outros referenciais culturais e epistêmicos. Encontrar alguém que cumpra essa segunda condição dentro de uma universidade e possuindo reconhecimento intelectual seria realmente surpreendente e configuraria uma exceção muito inusitada.

Em última instância, o resultado é que, via de regra, um filósofo brasileiro ou africano inserido nos contextos acadêmicos está atualmente condenado a viver no terreno movediço do múltiplo pertencimento epistêmico. A alternativa mais viável e comum é renegar os referenciais locais e restringir-se a um ponto de vista meramente eurocêntrico, o que infelizmente é feito em enorme medida.

Estou convencido que nossa condição nos coloca, brasileiros e africanos, diante da urgência de sermos filosoficamente críticos. Por isso, necessitamos assumir as condições “excêntricas” e “mestiças” de nossos referenciais de pensamento locais. Isso significa: assumir e enfrentar as contradições que surgem necessariamente daí, a exemplo de intelectuais africanos ou afrodiáspóricos como Towa, Appiah, Ramose, Fanon, Abdias do Nascimento, Clóvis Moura realizaram e ainda realizam.

Nesse e em vários outros sentidos a experiência africana pode ser uma frutífera via de trocas com o pensamento brasileiro. Muito temos a ganhar com assimilações das experiências africanas. Como pano de fundo de tudo isso, vale lembrar que, ao tomarmos em mãos a filosofia africana, não estamos meramente falando de todo um conjunto continental de teorias e experiências de pensamento, mas também fazemos

com isso uma retomada de nossa própria intelectualidade negra, dado que a África compõe parte importante das identidades brasileiras. Consequentemente, ao pensar *com e a respeito da* filosofia africana, pensamos também a filosofia brasileira. Temos heranças culturais partilhadas e desfrutamos de problemas em comum. O Brasil e vários países africanos são frutos de experiências coloniais, possuem um passado ligado a exploração do trabalho escravo, possuem históricos de desenvolvimento social e tecnológico muito diferente do europeu, etc. As experiências não são idênticas, é claro. O ponto de vista africano, no entanto, nos traz um referencial diferente do eurocêntrico e, em vários momentos, mais próximos dos nossos. Isso significa que, ao falar das filósofas e filósofos africanos, falamos também de nós.

Não há dúvida. Não podemos *esperar* da filosofia africana soluções mágicas e definitivas para as questões que nos transpassam. Porém, com uma aproximação concreta da filosofia africana ganhamos uma fantástica ferramenta para o fortalecimento dos corpos de pensamento da filosofia brasileira. Não deveríamos *esperar* menos. Não deveríamos *esperar* mais.

### Referências bibliográficas

ABÍMBÓLÁ, Wándé. *A concepção iorubá da personalidade humana*. Trabalho apresentado no Colóquio Internacional para a noção de pessoa na África Negra, Paris, 1971, e publicado pelo Centre National de la Recherche Scientifique, edição n. 544, Paris, 1981. Tradução, notas e comentários de Luiz L. Marins. 2011. Disponível em <[http://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/wande\\_abimbola\\_-\\_a\\_concep%C3%A7%C3%A3o\\_iorub%C3%A1\\_da\\_personalidade\\_humana.pdf](http://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/wande_abimbola_-_a_concep%C3%A7%C3%A3o_iorub%C3%A1_da_personalidade_humana.pdf)>.

Acesso em 24/02/2016.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *The danger of a single story*. 2009. Disponível em <[http://www.ted.com/talks/chimamanda\\_adichie\\_the\\_danger\\_of\\_a\\_single\\_story](http://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story)>.

Acesso em 31/01/2017.

AGOSTINHO. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos, S. J., e A. Ambrósio de Pina, S. J. Coleção “Os pensadores”. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

APPIAH, Kwame Anthony. Identidade racial e identificação racial. *Griot – Revista de Filosofia*, v. 2, n. 2, dezembro/2010. Disponível em <<http://www2.ufrb.edu.br/griot/edicoes-anteriores?id=17>>. Acesso em 24/02/2016.



. *Is religion good or bad? (This is a trick question)*. 2014. Disponível em <[https://www.ted.com/talks/kwame\\_anthony\\_appiah\\_is\\_religion\\_good\\_or\\_bad\\_this\\_is\\_a\\_trick\\_question](https://www.ted.com/talks/kwame_anthony_appiah_is_religion_good_or_bad_this_is_a_trick_question)>. Acesso em 08/10/2016.

. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro, Contraponto, 1997.

. *O código de honra: como ocorrem as revoluções morais*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

BERND, Zilá. *O que é negritude*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988. (Coleção Primeiros Passos)

CHALHOUB, Sidney; PINTO, Ana Flávia Magalhães (orgs.). *Pensadores negros – pensadoras negras: Brasil, séculos XIX e XX*. Coleção UNIAFRO, volume 11. Cruz das Almas: EDUFRRB; Belo Horizonte: Fino Traço, 2016.

Coluna ANPOF. Disponível em <<http://www.anpof.org/portal/index.php/pt-BR/comunidade/coluna-anpof>>. Acesso em 21/02/2017.

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

M'BOKOLO, Elikia. *África negra: história e civilizações*. Tomo I (até o século XVIII). Tradução de Alfredo Margarido. Salvador: EDUFBA; São Paulo: Casa das Áfricas, 2008.

MOURA, Clóvis. *Os quilombos e a rebelião negra*. 3ª edição (1ª edição de 1981). São Paulo: Brasiliense, 1983. (Coleção “Tudo é história”)

NOGUERA, Renato. *O ensino de filosofia e a lei 10.639*. Rio de Janeiro: Pallas/Biblioteca Nacional, 2014.

Official site of author, lecturer Kwame Anthony Appiah. Disponível em <<http://www.appiah.net>>. Acesso em 08/10/2016.

RAMOSE, Mogobe. Sobre a legitimidade do estudo da filosofia africana. *Ensaio Filosóficos*, vol. 4, outubro/2011, pp. 6-23. Disponível em <<http://www.ensaiofilosoficos.com.br/edicao4.htm>>. Acesso em 29/01/2017.

TOWA, Marcien. *A ideia de uma filosofia negro-africana*. Tradução de Roberto Jardim da Silva. Belo Horizonte: Nandyala; Curitiba: NEAB-UFPR, 2015.