



Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana
On the legitimacy and study of African Philosophy

M B Ramose¹

University of South Africa, Pretoria

Tradução

Dirce Eleonora Nigro Solis

Rafael Medina Lopes

Roberta Ribeiro Cassiano


Revisão

Dirce Eleonora Nigro Solis

Resumo

Trata-se de um fato curioso de nosso tempo que subsistam dúvidas sempre que a expressão Filosofia Africana é utilizada. O mesmo não acontece quando se fala de filosofias presumivelmente “normais”, como a filosofia ocidental. Esta incerteza concernente à existência da Filosofia Africana inclui referências a filosofias historicamente aparentadas, como a Filosofia Aborígine ou a Latino-americana. Tendo em vista esta dúvida infinita, a legitimidade e a possibilidade do estudo dessas filosofias são o assunto do presente ensaio, cujo objetivo é asseverar a legitimidade do estudo da Filosofia Africana por africanos e não-africanos. A argumentação deverá concentrar-se em filosofias historicamente próximas, postas em dúvida e

¹ Mogobe Ramose obteve primeiramente o título de bacharel em Artes na University of South Africa. A isto se seguiram os títulos de bacharel, licenciado e doutor em Filosofia obtidos na Leuven University (Katholieke Universiteit Leuven) na Bélgica. Possui também o título de mestre em Relações Internacionais da London University. Suas áreas de especialidade e principais interesses são Filosofia Africana, Filosofias da religião e do direito, defesas étnicas e filosofia das relações internacionais. Possui uma publicação vasta nas áreas mencionadas e seus trabalhos continuam a atrair a atenção de muitos estudiosos. Lecionou em duas universidades européias e quatro universidades africanas, incluindo dois seminários católicos. Atualmente é professor extraordinarius na University of South Africa.



silenciadas pela violência desmedida das injustas guerras de colonização, pelo mercado escravocrata transatlântico e o ceticismo sobre as civilizações antigas de povos associados a filosofias. Defendemos que as filosofias africanas e outras próximas, igualmente silenciadas, são preeminente filosofias da libertação. A filosofia do ubuntu nos dará um exemplo disso.

Palavras-Chave: Filosofia Africana; Epistemicídio ;Pluriversalidade; Mesmização

Abstract

It is a curious fact of our time that doubt subsists whenever the expression, African philosophy is used. This is not the case when the presumably “normal” philosophies such as Western philosophy are spoken of. The doubt concerning the existence of African philosophy includes references to historically kin philosophies such as Aborigines or Latin American philosophies. In view of the undying doubt, the legitimacy and study of these philosophies is the subject of the present essay. It is the purpose of the present essay to assert the legitimacy and study of African philosophy by Africans and non-Africans. The argument shall apply to the historically kin doubted philosophies silenced by the unjustified violence of the unjust wars of colonisation, the transatlantic slave trade and unwarranted scepticism about the ancient civilizations of the peoples associated with philosophies. It is argued that African and its kin silenced philosophies are pre-eminently philosophies of liberation. The philosophy of ubuntu is given as an example.

Key words: African Philosophy, Epistemicide, Pluriversal, Samenisation

O Significado da Dúvida

A colonização estava apoiada em, pelo menos, dois pilares. Um deles era o pilar da religião, a inspiração e a crença que a fé no Deus de Jesus Cristo demandava que cada ser humano no planeta Terra deveria ser cristianizado, mesmo contra a sua vontade. (Williams, 1990, 51) ². O outro era a idéia filosófica que somente os seres humanos do Ocidente eram, por natureza, dotados de razão, sendo assim a única e autêntica personificação da famosa afirmação aristotélica “o homem é um animal racional”. É claro

² Williams, R. A., (1990) *The American Indian in Western Legal Thought*, Oxford University Press; Oxford



que essa posição filosófica sobre o Homem contrariava a decisão de cristianizar, já que o cristianismo era direcionado apenas a seres humanos. No nível conceitual, a contradição foi resolvida pelo *Sublimis Deus*, do Papa Paulo III (Hanke, 1937, 71-72)³, que declarava expressamente que “todos os homens são animais racionais”. A declaração não eliminou a falácia psicológica solidificada na convicção de que “o homem é um animal racional” não se referia aos africanos, aos ameríndios, aos australasianos e, muito menos, às mulheres. No coração desta convicção reside a dúvida sobre se essas pessoas, incluindo as mulheres, não são propriamente seres humanos (Bondy, 1986, 242-243)⁴. Assim, a dúvida sobre a existência da Filosofia Africana é, fundamentalmente, um questionamento acerca do estatuto ontológico de seres humanos dos africanos.

Uma vez que os africanos não são propriamente seres humanos, como firmava o raciocínio, havia uma medida própria e condizente com o tratamento subumano empreendido em relação a eles. De acordo com isto, a escravização dos africanos foi tanto uma necessidade lógica quanto um imperativo prático para satisfazer as necessidades psicológicas e materiais do colonizador. O comércio escravocrata transatlântico nasceu desta lógica.

O problema com a dúvida referida nos parágrafos anteriores e suas implicações é que os povos africanos não se consideravam subumanos. Com base nisto, eles resistiram à filosofia colonial de degradação. Eles lutaram, e continuam lutando, para afirmar seu estatuto ontológico de seres humanos, assim como qualquer outro ser que reivindique o título de ser humano. O presente ensaio é a continuação deste esforço.

Sobre o significado de filosofia

Sabe-se bem que, etimologicamente, filosofia significa amor à sabedoria. A experiência humana é o chão inescapável para o começo da marcha rumo à sabedoria. Onde quer que haja um ser humano, há também a experiência humana. Todos os seres humanos adquiriram, e continuam a adquirir sabedoria ao longo de diferentes rotas

³ Hanke, L., (1937) Pope Paul III and the American Indians, in *The Harvard Theological Review*, Volume XXX

⁴ Bondy, A. S., (1986) *The meaning and problem of Hispanic American Thought*, in Gracia, J. J. E., (ed.) *Latin American Philosophy in the Twentieth Century*, Prometheus Books; New York



nutridas pela experiência e nela fundadas. Neste sentido, a filosofia existe em todo lugar. Ela seria onipresente e pluriversal, apresentando diferentes faces e fases decorrentes de experiências humanas particulares (Obenga, 2006; 49)⁵. De acordo com este raciocínio, a Filosofia Africana nasceu em tempos imemoriais e continua florescendo em nossos dias.

A questão da existência da Filosofia Africana não pode, entretanto, ter como base o raciocínio exposto no parágrafo anterior. Ela surge a partir de outro fundamento e perspectiva. O fundamento da questão pertence à autoridade; a autoridade de definir o significado e o conteúdo da filosofia (Jones, 1977-78, 157). O exercício desta autoridade situa a questão no contexto de relações de poder. Quem quer que seja que possua a autoridade de definir, tem o poder de conferir relevância, identidade, classificação e significado ao objeto definido. Os conquistadores da África durante as injustas guerras de colonização se arrogaram a autoridade de definir filosofia. Eles fizeram isto cometendo epistemicídio, ou seja, o assassinato das maneiras de conhecer e agir dos povos africanos conquistados. O epistemicídio não nivelou e nem eliminou totalmente as maneiras de conhecer e agir dos povos africanos conquistados, mas introduziu, entretanto, - e numa dimensão muito sustentada através de meios ilícitos e “justos” - a tensão subsequente na relação entre as filosofias africana e ocidental na África. Um dos pontos fundamentais da argumentação neste ensaio é investigar a fonte de autoridade que supostamente pertence ao Ocidente para definir e descrever, em última instância, o significado de experiência, conhecimento e verdade em nome dos povos africanos.

O segundo fundamento da questão da existência da Filosofia Africana diz respeito à perspectiva. Perspectiva aqui se refere ao ponto de vista adotado para definir filosofia. A compreensão e o significado da filosofia têm como base e refletem a perspectiva daqueles que exercem poder sobre os outros, especialmente poder físico, psicológico e intelectual. É precisamente neste domínio que nós identificamos uma modificação do significado etimológico da filosofia. Aqui a filosofia é entendida como uma disciplina acadêmica com seus próprios princípios e métodos especiais. Aqueles que, em busca de poder, endossam esta autoridade baseada na definição convencional de filosofia é que são considerados filósofos profissionais. É sob o disfarce da ciência e do

⁵ Obenga, T., (2006) *Egypt: ancient history of African philosophy*, in Wiredu, K., (ed.) *A Companion to African Philosophy*, Blackwell Publishing Ltd; Oxford

profissionalismo que a dúvida sobre a existência da Filosofia Africana é expressa. É de suma importância reconhecer que esta dúvida é expressa a serviço da busca do poder para ter apenas um significado específico determinado pelos detentores da autoridade, como o significado autêntico da filosofia; o “universal”, ou seja, apenas um lado, determina o significado do termo filosofia.

A exposição anterior sobre o significado de filosofia, ou mesmo “a declaração universal dos direitos humanos” é problemática na medida em que significa que esses direitos devem ser os mesmos para todos, em todo lugar. A ênfase na mesmidade (*sameness*) sob a égide do “universal”, diz respeito à aparente intenção de estabelecer totalidade e hegemonia. Podemos ilustrar este problema da mesmização (*samenization*) fazendo referência à “Declaração dos Direitos da Mulher e do Cidadão” (1790) defendido pela madame Olympe de Gouges na França. Sua intenção era contrapor-se à “Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão” francesa (1789). O ponto central da “Declaração” opositora era, de fato, contestar o “esquecimento ou desprezo dos direitos das mulheres...”, insistindo que mulheres não são homens, embora pertençam ao mesmo plano ontológico de seres humanos. A totalização e a mesmização (*samenization*) não fazem, automaticamente, justiça à igualdade ontológica entre masculino e feminino. Considerando que “universal” pode ser lido como uma composição do latim *unius* (um) e *versus* (alternativa de...), fica claro que o universal, como um e o mesmo, contradiz a idéia de contraste ou alternativa inerente à palavra *versus*. A contradição ressalta o um, para a exclusão total do outro lado. Este parece ser o sentido dominante do universal, mesmo em nosso tempo. Mas a contradição é repulsiva para a lógica. Uma das maneiras de resolver esta contradição é introduzir o conceito de pluriversalidade.

Deve-se notar que o conceito de universalidade era corrente quando a ciência entendia o cosmos como um todo dotado de um centro. Entretanto, a ciência subsequente destacou que o universo não possui um centro. Isto implicou na mudança do paradigma, culminando na concepção do cosmos como um pluriverso. Parece que a resistência do “universo” mostra uma falha que aponta para o reconhecimento da necessidade de um deslocamento do paradigma. Neste ensaio optamos por adotar esta mudança de paradigma e falar de pluriverso, ao invés de universo.

Pluriversalidade e Exclusão Filosófica



Ontologicamente, o Ser é a manifestação da multiplicidade e da diversidade dos entes. Essa é a pluriversalidade do ser, sempre presente. Para que essa condição existencial dos entes faça sentido, eles são identificados e determinados a partir de particularidades específicas. Assim, a particularidade assume uma posição primária a partir da qual o ser é concebido. Essa assunção da primazia da particularidade como modo de entender o ser é frequentemente mal colocada como a condição ontológica originária do ser. O mal-entendido se torna a substituição da pluriversalidade original ineliminável do Ser. (Bohm, 1980, 30-31).

Na prática, esta disposição filosófica do ser é experimentada como a exclusão dos outros, que não aparecem como sendo o mesmo que nós, ou que são percebidos como uma ameaça à mesmidade inscrita em nossa particularidade. Esta lógica da exclusão foi experimentada historicamente, como o foi para nós, na cristianização e colonização dos outros povos do mundo. O significado filosófico desses eventos históricos é a afirmação de que uma perspectiva particularista pode reivindicar o direito de se impor como a primeira e única experiência, conhecimento e verdade se encaixam e se tornam válidos para todos os outros seres humanos independentemente de suas condições existenciais. Esta é a peculiaridade do esforço de suprimir e mesmo eliminar a pluriversalidade do ser. Esta é a base para o questionável e equivocado conceito de “universalidade”, conforme ilustrado acima. Reivindicar que só há uma filosofia “universal” sem cultura, sexo, religião, história ou cor, é afirmar que a particularidade é um ponto de partida válido para a filosofia. Esta reivindicação não é explicitamente reconhecida com frequência pelos protagonistas da “universalidade” da filosofia. Esta é a razão pela qual eles estão dispostos a reconhecer nomes como Filosofia Ocidental, Chinesa, Indiana, Japonesa ou Russa, mas se recusam a reconhecer Filosofia Africana, Australasiana, Latino-americana, Maia e (até) mesmo filosofias feministas. Esta contradição simples é repugnante tanto para a lógica como para o senso comum. A contradição precisa ser solucionada através do reconhecimento da particularidade como um critério válido para toda ou para nenhuma filosofia.

As Implicações da Exclusão Filosófica

Torna-se evidente, a partir do parágrafo acima, que a particularidade é um ponto de partida válido para a filosofia apenas se for reconhecida como um meio para compreender e interagir com a pluriversalidade do ser. Ao falar da particularidade, temos em mente aquilo que está incrustado na natureza e na cultura, revelando as características específicas, mas inter-relacionadas, que constituem a sua identidade. Isto significa que o conceito de filosofia seria indevidamente restritivo e cego se pretendesse excluir elementos da natureza, cultura, sexo, religião ou história.

Do ponto de vista da pluriversalidade de ser, a filosofia é a multiplicidade das filosofias particulares vividas num dado ponto do tempo. Excluir outras filosofias e negar seus estatutos simplesmente por conta de uma definição inerentemente particularista da filosofia como uma disciplina acadêmica significa anular a validade da particularidade como o ponto de partida da filosofia. Isto significa que não podem haver filosofias Ocidental ou Africana como disciplinas acadêmicas e, nem filosofia como a busca existencial humana do conhecimento enquanto o contínuo resultado da aprendizagem pela experiência. Opostamente a esta reivindicação insustentável, está submetida a idéia de que a particularidade, como explicitado nos parágrafos precedentes, é um ponto de partida válido para reivindicar o direito à filosofia.

A segunda implicação derivada da exclusão de outras filosofias da “filosofia”, é que esta exclusão está em busca de outros fins que não a própria filosofia. Trata-se de uma tentativa de reivindicar para os protagonistas da exclusão o direito de ser o solo determinante do significado da experiência, do conhecimento e da verdade para todos. Reivindicar a posse da chave para o conhecimento deste modo é pretender possuir o poder de determinar o destino dos outros. Isto constitui a filosofia como um terreno prático e intelectual de luta pelo poder sobre as vidas e destinos dos outros. Neste contexto, a filosofia não se torna inquietação. Ao invés disso, ela é revelada como a necessidade ontológica de continuar a ser. O desdobramento dessa necessidade pode, na prática, fornecer recursos para várias formas de violência (Burggrave, 2002, 44-45). O esforço humano para prevenir a violência que leve a morte lenta ou imediata traz a

obrigação moral de reconhecer a legitimidade da necessidade ontológica de continuar a ser.

A obrigação moral de reconhecer a legitimidade da necessidade ontológica de continuar sendo é a terceira implicação derivada da filosofia da exclusão. Isto significa que é legítimo fazer e estudar filosofia a partir de um ponto de vista em particular. Fazer filosofia desta maneira exige disposição para reconhecer outras filosofias e, na verdade, engajar-se no dialogar com elas. O reconhecimento não é uma mera questão de cortesia. Ele é a realização filosófica da pluriversalidade do ser. Deste modo, o diálogo pertence ao mais íntimo significado da palavra filosofia. Ele é a obrigação moral e científica de reconhecer a existência de filosofias que não sejam a nossa própria. Ele é o convite para estudar outras filosofias. Esta é a quarta implicação derivada da filosofia da exclusão.

A quinta implicação derivada da filosofia da exclusão é que títulos como “A história da filosofia” (Copleston), “Filosofia, História e Problemas” (Stumpf and Fieser, 2002) deveriam ser ajustados por especificidades como em “Uma História Crítica da Filosofia Ocidental” (O’Connor, 1964). A atenção voltada para a história da filosofia deveria sempre lembrar cuidadosamente da dívida da filosofia grega para com o antigo Egito africano. Ela deveria também levar em consideração o mercado escravocrata transatlântico que separou forçosa e fisicamente povos da África de sua terra natal e seus parentes. A diáspora africana é, portanto, parte integrante da história da filosofia Africana. Até certo ponto ela é a razão da emergência da filosofia Africana (Gordon, 2008, 21-32). A história da filosofia Africana deve reconhecer a necessidade de uma reconstrução da história da África. Ela deve reconhecer a filosofia Africana como um problema e um projeto tanto científicos quanto históricos. De acordo com Osuagwu, isto significa que o projeto de reconstrução da história da África pretende “determinar corretamente os aspectos defectivos do *status quo* histórico, para que a autentica imagem e o genuíno papel dos africanos natos, assim como [o dos africanos] por outras associações ou qualificações, possa aparecer de modo apropriado e honroso. Isto significa apenas ser verdadeiro e justo com a história feita tanto por africanos, como pelos outros, dentro e fora da África. Na condução do ensaio sobre sua história, os filósofos africanos querem retificar os preconceitos históricos da negação, da indiferença, da separação e do esquecimento que tem contaminado a filosofia africana nas mãos de verdadeiros

advogados do diabo europeus e seus cúmplices africanos. As investigações históricas africanas na filosofia vão além das defesas, confrontações e correções. Elas também são projetos e exercícios autênticos na construção científica da filosofia africana, no que diz respeito às diversas matérias de sua identidade e diferença, problemas e projetos, seus objetivos, descobertas, desenvolvimento, realizações e defeitos ou falhas.” (Osuagwu, 1999, 25).

O efeito cumulativo das quatro implicações derivadas da filosofia da exclusão é que não haja dúvidas que a filosofia africana, a ocidental e as de outras partes do mundo, existem. Sobre este panorama voltemos à consideração da Filosofia Africana.

Filosofia Africana

Afirmamos que não há nenhuma base ontológica para negar a existência de uma filosofia africana. Também argumentamos que, frequentemente, a luta pela definição de filosofia é, em última análise, o esforço para adquirir poder epistemológico e político sobre os outros. Esta luta por poder está presente até no nome “África” ou “Africano”. Isto surge pelo fato do nome não ser o resultado de uma auto-definição autóctone e identificação do povo indígena habitante do continente desde tempos imemoriáveis (Mazrui, 1986, 25-26). Esta é a razão pelo qual alguns estudiosos como Mazrui preferem usar o nome “sob protesto” assim com nós.

Existem muitos povos de origem africana que são formalmente educados em filosofia mundial, incluindo filosofia ocidental. Neste sentido existem filósofos africanos profissionais. No entanto, esta condição não confere necessariamente o título de “Filósofo Africano” para um profissional africano de Filosofia. Para obter este título é imperativo ter como condição que “Um estudante de filosofia não-ocidental não tem desculpa, exceto um paidêutico, de estudar filosofia ocidental no mesmo espírito. A ele falta até mesmo a mínima desculpa em pertencer a uma história cultural na qual as filosofias figuram. É minha opinião que quando estudamos uma filosofia que não é nossa, nós devemos vê-la no contexto histórico-intelectual ao qual ela pertence, e devemos vê-la no contexto social em que ela nasceu. Desta maneira podemos usá-la no apoio ao desenvolvimento cultural e no fortalecimento de nossa sociedade” (Nkrumah, 1964, 54-55). O argumento de Nkrumah se reafirma particularmente como um ponto de partida

válido para a filosofia. É uma reafirmação que não nega a reivindicação pluriversal da filosofia.

Segundo: é o argumento que a ferramenta da cientificidade (Osugwu 1999, 28-32) da filosofia possa ser emprestada. No entanto, o empréstimo tem que ser de forma que envolva a modificação e a adaptação da ferramenta para lidar com as condições existenciais do estudante de filosofia “não-ocidental”. Gostaríamos de dizer que este ponto se aplica ao estudo de outras filosofias do mundo também.

Terceiro: o argumento ressalta a importância vital do estudo de filosofia como um projeto de libertação humana. Isto se encontra na sua compreensão de que a filosofia deveria ter, “o apoio ao desenvolvimento cultural” e “o fortalecimento de nossa sociedade”, como seus propósitos. Nesta consideração o entendimento de Nkrumah do significado e da função da filosofia se opõe aos daqueles que afirmam que o significado e a função da filosofia é tão somente o esclarecimento de conceitos. Nkrumah se aproxima da filosofia da libertação com o duplo foco sobre a cultura e o meio social no qual o filósofo nasce, e, num contexto mais amplo, no qual o meio sócio-cultural do filósofo interage com o mundo como um todo. Discute-se aqui que a tarefa libertadora da filosofia Africana continua sendo urgente, uma questão de vida ou morte em vista da atual condição cultural, econômica, educacional e política dos povos do continente. A questão crítica refere-se aos caminhos abertos para a África alcançar sua libertação. Qualquer tentativa de responder a esta questão deve partir da premissa que a libertação ainda não foi obtida. Pelo contrário, é um desafio contínuo e uma vigilância exigida para preservação dos ganhos já obtidos. O imperativo ontológico é continuar na luta para eliminar obstáculos existentes e emergentes à sobrevivência individual e coletiva e para a defesa da liberdade humana. É sob a luz desta compreensão da filosofia, como projeto de libertação humana, que nós nos voltamos para a consideração de alguns aspectos da filosofia Africana.

O Reino político na África

Ao falar sobre a “África subsaariana”, mesmo na época de Hegel (Hegel, 1975, 173-174) e em nossa época (Eze, 1998, 139), frequentemente se parte do falso pressuposto que o deserto do Sahara é o berço da África. O ponto é que, antes do

nascimento do deserto do Sahara, os povos da África nesta região do continente viviam em proximidade (Davidson, 1974, 27-32). No momento em que os povos foram separados pela ampliação do abismo do deserto, realizou-se um complexo intercâmbio cultural entre eles. Este pensamento sugere, pelo menos, que existam alguns traços culturais entre os povos da África. Um deles – chamado por nomes diferentes em diferentes países da África – é o *ubuntu*, significando humanidade⁶ (humanness). Trataremos desta questão mais tarde. Agora desejamos nos concentrar no significado de “reino político” – Uma expressão usada por Nkrumah durante a luta por independência do domínio colonial.

É de se notar que, ao incitar para a realização do “reino político” em primeiro lugar, Nkrumah estava sutil e profundamente consciente da necessidade da liberdade econômica da África colonizada. Quando sua Ghana nativa obteve independência, foi garantida somente quanto à dimensão política. O ouro e as jóias, para usar a expressão de Mazrui significando domínio e controle sobre um país abastado, continuaram nas mãos dos antigos colonizadores. Assim, Ghana teve garantida tão somente uma soberania “manca”, porque a “perna” econômica da soberania foi empossada por uma soberania estrangeira. Neste sentido o antigo colonizador estabeleceu um relacionamento de neodependência (Mazrui, 1967, 74-96) entre ele e a Ghana recém independente. Este era para ser o padrão de independência para (Mekonnen, 1983) todo o mundo colonizado, sem dúvidas, com diferenças sutis e substanciais. A chamada nova África do Sul inaugurada em 27 de abril de 1994 não é exceção (Ramosse, 2007, 95-128). A transição de África colonial para pós-colonial é caracterizada por pelo menos dois elementos. Um é a estrutura duradoura do controle econômico dos antigos colonizadores. Outro é a condição de subserviência epistemológica aos antigos colonizadores, com relação aos paradigmas científicos e educacionais. Ambos os elementos de dependência econômica e intelectual (Eze, 1997, 10).

Em suas reflexões sobre o duplo legado de dependência na África pós-colonial, Eze ressalta a liberdade humana como o sentido e a função da filosofia africana. “A filosofia africana trabalha com esta exploração e difamação ainda-por-terminar da humanidade africana. Isto desafia a exclusão de longa data da África ou, mais

⁶ Como qualidade de humano. NT



precisamente, sua inclusão como o “outro” negativo da razão e do mundo ocidental nas principais tradições da filosofia ocidental moderna. E, porque esta é uma tarefa em andamento, bem como, à luz de muitos outros fatores, não sem conexão com a natureza da relação colonial e neo-colonial da África com o Ocidente, o ‘pós’ de filosofia africana ‘pós-colonial’, deve ser escrito sob rasura ou – mais convenientemente - parêntesis. Marcar o ‘pós’ de pós-colonial sob rasura ou parêntesis serve como sinal e indicador da não realização dos sonhos dos anos 60 de conquista da independência” (Eze, 1997, 14). Nossa consideração sobre a filosofia do *ubuntu*, em particular no que se refere à África do Sul, é parte desse desafio coletivo para filosofia Africana.

A filosofia e a prática do ubuntu

Ubuntu é um gerundivo⁷ (*gerundive*) abstrato que exprime a filosofia praticada pelos povos da África falantes do *Bantu*. Ele compartilha o caráter de gerundivo (*gerundive*)– isto é, a ideia de tornar-se, Ser (*be-ing*) e ser como manifestações do movimento como princípio do Ser- (*be-ing*)- com os verbos egípcios antigos, *wnn*(unen) “existir”, *d d* (*djed*) “ser estável”, “durável” e *hpr* (*kheper*) “tornar-se” (Obenga, 2004, 37-39). Como os antigos verbos egípcios referidos, a concepção filosófica *ubuntu* do mundo é que “Coisas não tem a fixidez e inflexibilidade que acreditamos que elas tenham. As coisas são mutáveis e em movimento na Terra, no céu, em baixo d’água, etc. A Terra e o céu, eles mesmos se movem” (Obenga, 2004, 39; Ramose, 1999, 50-53). Um dos problemas com as muitas definições e descrições do *ubuntu* é que ele é apresentado como uma filosofia da paz, ou mais especificamente, da submissão e infinita capacidade de perdoar (Daye, 2004: 160-65) sem considerar a violência como uma condição de possibilidade herdada ontologicamente para a sobrevivência dos adeptos da filosofia *ubuntu*. Esta omissão na realidade descaracteriza o *ubuntu* tornando-o suscetível a experiências de pensamento, por vezes muito estranhas que o retratam sem qualquer fundamento em sua antropologia, cultura e história. Esta tendência é dominante na África do Sul. Consideremos alguns exemplos.

Um dos principais marcos de mudança da chamada nova África do Sul foi a Constituição transitória ou interina de 1993. Ela continha o termo *ubuntu* sugerindo que

⁷ Particípio do futuro passivo de gerundivum latino. NT



ele podia tornar-se o “pilar” da nova democracia no país. Ainda assim, três anos mais tarde o texto final da Constituição, Ato No. 108 de 1996 não continha nem o termo *ubuntu* nem uma única referência a ele. É de se duvidar que esta omissão tenha sido completamente atribuída à amnésia coletiva dos redatores da constituição final e dos envolvidos previamente na “negociação” da chamada nova África do Sul. Mas entre 1993 e 1996 o *ubuntu* foi claramente lembrado na obtenção de apoio da Comissão de Verdade e Reconciliação da África do Sul estabelecida sob o Fomento da Unidade e Reconciliação Nacional Ato No. 34 de 1995. Virtualmente os mesmos envolvidos na “negociação” da chamada nova África do Sul estavam também envolvidos na concepção deste Ato. Então é de fato duvidoso que esta omissão na constituição de 1996 tenha sido tão somente o resultado da amnésia coletiva.

À parte da omissão, foram contrastados argumentos jurisprudentes a favor e contra a viabilidade e utilidade do *ubuntu* como um princípio de interpretação legal (Kroeze, 2001, 265-276; De Kock e Labuschagne, 1999, 114-120; van Niekerk, 1998, 158-173). Este debate acadêmico não impediu a Corte Constitucional da África do Sul de recorrer ao *ubuntu* – albeit obiter dictum⁸, isto é, que, em nossa opinião, era sempre colocado de lado, – ao emitir o veredicto que a pena capital era incompatível com a constituição e que, portanto, isto não deveria mais ser dispensado. (S v Makwanyane e Outro 1995 (3) SA 391 (CC). 1995 (6) BCLR 665 (CC) no pars 224-227; 241-251; 263 e 307-313). É evidente que o apelo tático ao *ubuntu* nos momentos cruciais no curso das mudanças políticas relativamente a chamada nova África do Sul, não foi necessariamente para o benefício do povo indígena conquistado numa guerra de colonização injusta. De acordo com Daye, o desafio na construção da chamada nova África do Sul pode ser descrito como a seguir. “Em 1994 a nova liderança do governo africano tinha o desafio de aliviar estes problemas transformando a estrutura sócio-econômica que a produzia. Isto, não é nada além de uma tarefa heróica. Apesar da proximidade entre o ANC (Congresso Nacional Africano), sindicatos socialistas, e o Partido Comunista Sul-Africano antes da

⁸ “O *obiter dictum* refere-se àquela parte da decisão considerada dispensável, que o juiz disse por força da retórica e que não importa em vinculação para os casos subseqüentes. Refere-se aos argumentos expedidos para completar o raciocínio, mas que não desempenham papel fundamental na formação do julgado. São verdadeiros argumentos acessórios que acompanham o principal - *ratio decidendi* (razão de decidir). Neste caso, a supressão do excerto considerado *obiter dictum* não prejudica o comando da decisão, mantendo-a íntegra e inabalada.” NT.

transição política do início dos anos 90, o governo de Nelson Mandela rejeitou a alternativa de mudança para um estado socialista e a redistribuição das riquezas através de tais medidas como a nacionalização da indústria ou a coletivização da terra. De fato, enquanto a rede de segurança social tem se estendido em um grau modesto, o novo governo surpreendeu os observadores com seu amplo abraço ao mercado capitalista” (Daye, 2004: 35). Como explicar a “surpresa” com um “amplo abraço ao mercado capitalista”? Daye acha que o medo do “Capital branco” e a “expertise” explicam a “surpresa”. Mas tal medo não responde ao imperativo ontológico da fome de viver e da pobreza sistêmicas, estruturais e históricas, e não apenas com bases em promessas de futuro abundante. Tal promessa tem mais a ver com privilégios recebidos do que com uma falta de reconhecimento, respeito e fomento do direito inalienável à vida, ou, como Locke coloca, o direito inalienável a subsistência. A desconsideração aparente desses direitos ilustra que existe um problema, por um lado, no nível intelectual, e por outro, no nível moral.

No nível intelectual, o contínuo, e frequentemente bem sucedido, uso do *ubuntu* para atingir objetivos contrários ao imperativo de sobrevivência dos povos indígenas conquistados nas injustas guerras de colonização, põe em questão a acuidade filosófica e deixa os filósofos Africanos em estado de alerta. Moralmente, levanta também questões difíceis sobre a vontade, assim como o momento de “compreender” que insiste na separação entre justiça e paz. Para ilustrar este duplo desafio para a filosofia Africana como um projeto de libertação humana voltamo-nos a consideração do clamor contemporâneo para a “liberdade econômica em nossa vida” protagonizada sobretudo pela juventude na África do Sul.

“Liberdade econômica em nossa vida”

O clamor da juventude Sul-africana à “liberdade econômica em nossa vida” diz respeito ao erro tático de optar primeiramente pelo “reino político”. Tal eco levanta a questão pertinentemente; Por que e como é que sucessivos líderes Africanos parecem ter falhado em reconhecer a necessidade de remediar este erro? Se eles reconheceram esta necessidade, eles não tiveram e ainda continuam a não ter coragem para retificar o erro?

Daye já havia se referido ao elemento “surpresa” na descrição do desafio de construir a chamada nova África do Sul. A surpresa é agravada pela declaração memorável do Julgamento de Rivonia. “A crença ideológica do ANC é, e sempre foi, a crença no Nacionalismo Africano. Não é o conceito de Nacionalismo Africano expresso no grito, ‘Atirem o homem Branco ao mar’. O Nacionalismo Africano no qual o ANC se baseia é o conceito de liberdade e realização para o povo Africano em sua própria terra. O documento político mais importante adotado pelo ANC é a ‘Carta da Liberdade’ (*Freedom Charter*). Ela não é de forma alguma um modelo (*blueprint*) para um Estado socialista. Ela apela para a redistribuição, mas para a nacionalização, da terra; Ela prevê a nacionalização de minas, bancos, e o monopólio industrial, porque grandes monopólios pertencem somente a uma raça, e sem tal nacionalização a dominação racial seria perpetuada apesar da distribuição do poder político”(Mandela, 1965, 178-179). Esta declaração memorável esclarece a política do ANC. Desejamos ressaltar três pontos concernentes a este esclarecimento.

O primeiro é que a Carta da Liberdade não é “um modelo (*blueprint*) para o Estado socialista”. Em vista disso, não deveria ser surpresa que “o governo de Nelson Mandela tivesse rejeitado a opção em mudar para um Estado socialista”. O segundo ponto é que a rejeição da “redistribuição de riquezas através de tais medidas como a nacionalização da indústria” realmente aparece como uma surpresa em vista da explícita afirmação que a Carta da Liberdade “prevê a nacionalização de minas, bancos e monopólios industriais, porque grandes monopólios pertencem somente a uma raça, e sem tal nacionalização a dominação racial seria perpetuada apesar da ampliação do poder político”. Parece então que o monopólio industrial continua a ter seu sentido negativo relativamente à melhoria econômica, especialmente dos povos indígenas, conquistados numa guerra de colonização injusta, que são historicamente, estruturalmente e sistemicamente pobres (Terreblanche, 2002, 54). Além disso, esta condição de pobreza sistêmica, estrutural e histórica foi sustentada pelo sistema judicial que protege os direitos a propriedade dos principais sucessores dos colonizadores. “a Camara de Minas garantiu um direito único de explorar trabalhadores Africanos migrantes – não apenas no Sul, mas também no extremo Sul da África – e de manter salários excepcionalmente baixos. Além disso, o capitalismo colonial e racial foi caracterizado por toda sorte de restrições e

imperfeições. Um exemplo importante destas imperfeições foi a concentração anormal de poder econômico, político e ideológico nas mãos de mega corporações (ou ‘altos postos de comando’). Este poder tem permanecido de forma intacta – com especial ajuda do novo Governo – na ‘nova África do Sul’. Se de algum modo estas corporações têm se tornado cada vez mais poderosas devido a toda sorte de privilégios a elas garantidos pelos Governos democraticamente eleitos desde 1994” (Terreblanche, 2002, 59). E assim é que a ‘nova África do Sul’ com sua ênfase excepcional na democracia, foi na realidade a negação do direito a independência econômica por parte dos histórica, estrutural e sistemicamente pobres e famintos do país, especialmente os povos indígenas conquistados em uma guerra de colonização injusta. Assim, a já aprisionada democracia (Bender, 2010, 496) dá lugar (Hertz, 2002, 17, 48) à timocracia⁹ (Ramos, 2010, 291-303) e usa a nova constituição da África do Sul para proteger o direito à propriedade adquirido injustamente dos principais sucessores dos colonizadores. Estas foram as condições ideais para a subsequente demanda de legitimidade da “liberdade econômica em nossa vida”. Como esta é a questão fundamental da liberdade e da libertação, a filosofia Africana não pode ser um espectador indiferente no desdobramento desta luta pela sobrevivência individual e coletiva.

Conclusão

Argumentamos que esta dúvida com relação a existência de uma filosofia Africana por não-Africanos brota da visão filosófica insustentável que o Africano é ontologicamente estável¹⁰ (*effective*). Em última instância o propósito desta dúvida é a aquisição e exercício do poder sobre o Africano em todos os aspectos da vida. Contra a reivindicação “universal” da “filosofia”, argumentamos que a pluriversalidade é o caráter fundamental do Ser (*be-ing*). Com base nisto, colocamos que a particularidade é um ponto de partida válido e viável para fazer e construir uma filosofia. Assim, a filosofia Africana de fato existe com a competência para fazer reivindicações pluriversais. Fizemos a apresentação específica que filosofia Africana é, por seu caráter, uma filosofia da libertação. Para ilustrar este ponto demos o exemplo da filosofia Africana em

⁹ **Timocracia** (do grego, *timē*: "honra" ou "valor") é uma teoria constitucional que propõe ou um estado onde somente donos de terra podem participar do governo ou onde a honra é o princípio dominante.NT

¹⁰ No sentido de uma realidade permanente, fixa e imutável.NT

referência à filosofia do *ubuntu*, particularmente na África do Sul. Discutindo esta filosofia, sugerimos que o clamor para “a liberdade econômica em nossa vida” é um tema legítimo de engajamento e reflexão filosófica. É uma oportuna lembrança o discurso inaugural que o Presidente Kennedy pronunciou em Janeiro de 1961 no qual ele alerta que se as nações livres e ricas não puderem ajudar os inúmeros pobres, então eles não podem proteger os poucos que são ricos. O clamor para “a liberdade econômica em nossa vida” é um convite para a filosofia Africana reafirmar seu caráter como filosofia da libertação.

Bibliografia

BENDER, S., business-managed democracy: the trade agenda, in *Critical Social Policy*, (2010) Volume 30 (4) pp 496

BOHM, D., wholeness and the implicate order, (London: Routledge and Kegan Paul, 1980) pp 30-31

BONDY, A.S., the meaning and problem of Hispanic American Thought, in GRACIA, J. J., (ed.) *Latin American philosophy in the twentieth century*, (New York: Prometheus Books, 1986) pp 242-243

BURGGRAEVE, R., the wisdom of love in the service of love, (Milwaukee, Marquette University Press, 2002) pp 44-45

DAVIDSON, B., Africa in history, (London: Granada Publishing Ltd, 1974) pp 27-32

DAYE, R, political forgiveness, lessons from South Africa, (New York: Maryknoll, 2004) pp 160-165, 35

DE KOCK, P. D & LABUSCHAGNE, J. M. T., ubuntu as a conceptual directive in legalising a culture of effective human rights, in (62) THRHR, 1999 pp 114-120

EZE, E. C., out of Africa: communitarian theory and culture hegemony, in *Telos*, 1998, Number III pp 139

EZE, E.C., postcolonial African philosophy, (Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 1997) pp 10, 14

GORDON, L. R., an introduction to Africana philosophy, (Cambridge: Cambridge University Press, 2008) pp 21-32

HANKE, L., Pope Paul III and the American Indians, in the Harvard theological review, 1937, Volume XXX pp 71-72

HEGEL, G. W. F., lectures on the philosophy of world history, NISBET H. B., (trans), (Cambridge: Cambridge University Press, 1975) pp 173-174

HERTZ, N., the silent takeover: global capitalism and the death of democracy, (London: Arrow Books, 2001) pp 17-48

JONES, W. R., the legitimacy and necessity of black philosophy: some preliminary considerations, in *the philosophical forum quarterly*, (1977-78), Volume IX, Nos. 2-3 pp 157

KROEZE, I. J., doing things with values: the role of constitutional values in constitutional interpretation, in *Stell*, (2001), LR 2 pp 265-276

MAKONNEN, Y., international Law and the new states of Africa, (Addis Ababa: UNESCO, 1983)

MANDELA, N., no easy walk to freedom, (London: Heinemann Educational Books Ltd, 1965) pp 178-179

MAZRUI, A. A., towards a Pax Africana, (London: Weidenfeld and Nicolson 1967) pp 74-96

MAZRUI, A. A., the Africans, (London: BBC Publications, 1986) pp 25-26

NKRUMAH, K., consciencism, (London: Panaf Books Ltd, 1964), 54-55

OBENGA, T., Egypt: ancient history of African philosophy, in *A companion to African philosophy*, (ed.) WIREDU, K., (Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2004) pp 49, 37-39,

OSUAGWU, I. M., African historical reconstruction, (Owerri, Nigeria: Amamihe Publications, 1999) pp 25, 28-32

RAMOSE, M. B., African philosophy through ubuntu, (Harare: Mond Books Publishers, 1999) pp 50-53

RAMOSE, M. B., I conquer, therefore, I am the sovereign, in *The development of thought in pan Africanism*, (ed.) MOSUPYOE, B. And RAMOSE, M. B., (Dubuque, Iowa: Kendall/Hunt Publishing Company, 2007) pp 95-128

RAMOSE, M. B., the death of democracy and the resurrection of timocracy, in *Journal of Moral Education*, 2010, Volume 39 Number 3 291-303

RIEMER, E. S & FOUT, J. C., (ed.) *European women a documentary history, 1789-1945*, (Brighton, Sussex: The Harvester Press Limited, 1983)

TERREBLANCHE, S., a history of inequality in South Africa, (Pietermaritzburg: University of Natal Press, 2002) pp 54, 59

VAN NIEKERK, G. J., a common law for Southern Africa: Roman law or indigenous African law?, in XXXI CILSA, 1998

WILLIAMS, R.A., the American Indian in western legal thought, (Oxford: Oxford University Press, 1990) 51