

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO PARANÁ
CAMPUS DE PARANAÍ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ENSINO
FORMAÇÃO DOCENTE INTERDISCIPLINAR - PPIFOR**

JÉSSICA AKEMI KAWANO RIBEIRO

**O ENSINO DA FILOSOFIA AFRICANA NAS ESCOLAS
BRASILEIRAS:**

Uma abordagem não-ocidental do pensamento filosófico

JÉSSICA AKEMI KAWANO RIBEIRO

**PARANAÍ
2019**

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO PARANÁ
CAMPUS DE PARANAVÁÍ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ENSINO
FORMAÇÃO DOCENTE INTERDISCIPLINAR – PPIFOR**

**O ENSINO DA FILOSOFIA AFRICANA NAS ESCOLAS
BRASILEIRAS:**

Uma abordagem não-ocidental do pensamento filosófico

JÉSSICA AKEMI KAWANO RIBEIRO

**PARANAVÁÍ
2019**

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO PARANÁ
CAMPUS DE PARANAÍ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ENSINO
FORMAÇÃO DOCENTE INTERDISCIPLINAR - PPIFOR**

**O ENSINO DA FILOSOFIA AFRICANA NAS ESCOLAS BRASILEIRAS:
Uma abordagem não-ocidental do pensamento filosófico**

Dissertação apresentada por JÉSSICA AKEMI KAWANO RIBEIRO, ao Programa de Pós-Graduação em Ensino da Universidade Estadual do Paraná – Campus de Paranaíba, como um dos requisitos para a obtenção do título de Mestra em Ensino.

Área de Concentração: Formação docente interdisciplinar.

Orientador:

Prof. Dr.: RICARDO TADEU CAIRES
SILVA

PARANAÍ
2019

Dados Internacionais da Catalogação na Publicação (CIP)
Bibliotecária Responsável: Vânia Jacó da Silva, CRB 1544-9

Ribeiro, Jéssica Akemi Kawano
R484e O ensino da filosofia africana nas escolas brasileiras: uma abordagem não-ocidental do pensamento filosófico / Jéssica Akemi Kawano Ribeiro.– Paranavaí: Unespar, 2019.
xiii, 192 f.: il.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual do Paraná, Campus de Paranavaí, Programa de Pós-Graduação em Ensino Formação Docente Interdisciplinar - PPIFOR; área de concentração: Formação Docente Interdisciplinar.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Tadeu Caires Silva;

Banca examinadora: Prof. Dr. Eduardo David de Oliveira, Profa. Dra. Conceição Solange Bution Perin.

Bibliografia

1. Educação. 2. Ensino de Filosofia. 3. Filosofia Africana. 4. Racismo Epistemológico. 5. Lei 10.639/03. I. Título. II. Programa de Pós-Graduação em Ensino Formação Docente Interdisciplinar – PPIFOR.

CDD 20. ed. 107

JÉSSICA AKEMI KAWANO RIBEIRO

O ENSINO DA FILOSOFIA AFRICANA NAS ESCOLAS BRASILEIRAS:
Uma abordagem não-ocidental do pensamento filosófico

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Ricardo Tadeu Caires Silva – UNESPAR

Prof. Dr. Eduardo David de Oliveira – Programa Multi-
Institucional e Multidisciplinar em Difusão do
Conhecimento – UFBA

Prof.^a Dr.^a Conceição Solange Bution Perin – UNESPAR

Data de Aprovação:

28/02/2019.

À minha esposa Ana Laura, pelo apoio,
paciência e carinho infinitos.

AGRADECIMENTOS

Meus agradecimentos ao meu orientador, professor Dr. Ricardo Tadeu Caires Silva, por ter me apresentado a temática da Filosofia Africana que ainda não havia tido a oportunidade de me aprofundar. Pela disponibilização de materiais e a confiança em meu trabalho e pesquisa.

Minha gratidão aos professores Dr.^a Conceição Solange Bution Perin e Dr. Eduardo David de Oliveira que dispuseram parte de seu tempo para contribuir com essa pesquisa ao compor a banca de qualificação e defesa. Agradeço também ao professor Dr. Claudinei Chitolina pelos apontamentos e correções essenciais à minha pesquisa.

Agradeço à CAPES, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pela bolsa durante meu último ano de pesquisa.

Agradeço à minha mãe pelo apoio à minha carreira acadêmica e profissional, mesmo não sendo o que ela esperava para mim. Ambas sabemos que eu seria uma péssima médica. Ainda assim, serei “doutora” em breve, é uma promessa!

Agradeço toda minha família pelo apoio durante esses dois anos de pesquisa, assim como em toda minha vida profissional e acadêmica. Pelo suporte emocional e financeiro quando precisei, pelo carinho e incentivo constantes. Aos meus avós Satiê Kawano e Massanobu Kawano *in memoriam*. Minhas tias e tios, minha irmã, minha avó Dona Emília, minhas primas e primos.

Agradecimentos especiais à mulher paciente, carinhosa e inteligente que, em um mundo onde todos passam rápido demais, me olhou mais de perto. Obrigada Ana Laura por toda a colaboração durante esse período de mestrado, pelas correções, dicas e broncas. Obrigada pela paciência e compreensão, por entender minhas ausências e mudanças de humor. Obrigada por encher minha vida de amor, atenção e danças feias. Amo você!

Agradeço à minha grande e velha amiga Maisla Yara pelos mais de 10 anos de amizade, aprendizados, tombos e recomeços. Gratidão à conexão que desenvolvemos e por nos entendermos em apenas um olhar, não há tempo nem distância que destrua! Obrigada pela recepção carinhosa que você e o Júnior me proporcionaram nas noites que precisei ficar em Paranavaí. Que as nossas vitórias estejam apenas começando, assim como nossa amizade. Te amo, respeito e admiro!

Agradeço às professoras e professores do PPIFOR e da UNESPAR, *Campus* de Paranaíba, assim como meus colegas de turma e funcionários da instituição, em especial aos que me acompanharam pelas estradas de Maringá à Paranaíba durante esses dois anos.

Agradecimentos especiais à professora Dr.^a Neide e aos alunos de Pedagogia da UNESPAR pela recepção e colaboração durante meu período de estágio obrigatório. A experiência de lecionar em uma sala universitária ao lado de uma professora tão competente foi engrandecedora. Obrigada!

Meu muito obrigada à professora Airan Maria e às alunas e alunos do Colégio Estadual Tânia Varella Ferreira da cidade de Maringá. O período que estive no colégio entre 2014 e 2016, seja por meio do PIDIB – Programa de Iniciação à Docência ou pelo estágio obrigatório foi o que me permitiu ver a mim mesma como educadora antes mesmo de ser professora efetivada. Não há uma linha dessa pesquisa que tenha sido escrita sem lembrar de vocês e tudo que aprendemos juntos. Parabéns aos tantos que contrariaram as estatísticas e colocaram a periferia dentro do espaço acadêmico. Minha alegria é ser pequena parte dessa história onde vocês são os protagonistas. É tudo nosso e nada deles!

E como essa pesquisa não é apenas uma conquista pessoal, mas política, destaco aqui o meu sentimento de gratidão pelo momento histórico, social e político que permitiu que eu deixasse aquela casinha torta em rua de terra e adentrasse a universidade. Dentro do sistema capitalista, dar oportunidades à classe trabalhadora é um ato de coragem e se desenvolver intelectualmente é uma tática de guerrilha e rebeldia. Poder ao povo!

Em resumo, a pesquisa que se segue só foi possível devido à colaboração das pessoas atenciosas que encontrei pelo caminho. Agradeço a todos que de alguma forma fazem parte desse momento, seja por me auxiliarem nos estudos e pesquisas, por escutarem minhas ideias mirabolantes ou simplesmente por existirem ao meu lado. Meus sinceros agradecimentos e o desejo de dias melhores a todos nós. Eles virão.

“(…) Que a Grécia inventou a filosofia, as artes e as ciências é a única base sobre a qual a arrogância da Europa está de pé. É daquelas coisas creditadas aos gregos que fizeram todos os europeus acreditarem-se superiores aos outros povos. Por outro lado, é o temor de que as outras raças percebam as origens dessas antigas e grandes conquistas é o que faz estremecer o altar da suposta superioridade europeia”.

Yeye Akilimali Funua Olade, 2014

“Exu nigeriano
Exu nas escolas
É a prova do ano
É tomar de volta
Alcunha roubada
De um deus iorubano.”
Edgar e Kiko Dinucci, 2018

RIBEIRO, Jéssica Akemi Kawano. **O ensino da filosofia africana nas escolas brasileiras**: Uma abordagem não-ocidental do pensamento filosófico. 193 f. Dissertação (Mestrado em Ensino) – Universidade Estadual do Paraná – Campus de Paranaíba. Orientador: Ricardo Tadeu Caires Silva. Paranaíba, 2018.

RESUMO

Esta pesquisa objetivou discutir as possibilidades do ensino da filosofia africana nas escolas brasileiras. Desde a promulgação da Lei 10.639/03, houve uma abertura para que a História e Cultura Africana e Afro-Brasileira fosse levada para o ambiente escolar, o que inclui também a filosofia africana. Ainda assim, o posicionamento dos filósofos e também dos educadores tende a diminuir ou excluir totalmente o pensamento filosófico africano. Por outro lado, teóricos do continente africano como Kwame Anthony Appiah e George Granville Monah James, assim como os brasileiros Renato Noguera e Eduardo David de Oliveira, têm trabalhado para afirmar o contrário. Suas teorias debatem a existência de filosofias africanas e a relevância delas desde a gênese da filosofia durante a Antiguidade. Foi proposto aqui estimular tal discussão acerca do pensamento filosófico na África, suas principais teorias e pontos de convergência e divergência com a filosofia europeia. Destacou-se também a educação escolar brasileira, de modo a propor um ensino de filosofia a partir de um viés não-hegemônico e anticolonialista. Uma vez que as filosofias africanas trazem discussões éticas, sociais e políticas a partir de uma visão mais coletiva, antirracista e anticapitalista, supôs-se que elas podem ter um papel relevante na formação de um novo sujeito e, conseqüentemente, de uma nova sociedade. Com esse objetivo, foi realizada uma pesquisa qualitativa de cunho bibliográfico, de modo a discutir os principais conceitos das filosofias desenvolvidas no continente africano e a possibilidade de aplica-las no ensino de filosofia nas escolas brasileiras. Dessa forma, foi possível concluir a viabilidade e importância de tal inserção como forma de resistência à ideologia colonizadora e capitalista que perpassa as escolas, as sociedades e a filosofia.

Palavras-chave: Ensino de Filosofia; Filosofia Africana; Racismo Epistemológico; Lei 10.639/03.

RIBEIRO, Jéssica Akemi Kawano. **TEACHING AFRICAN PHILOSOPHY IN BRAZILIAN SCHOOLS: A non-western approach of the philosophical thinking.** 193 p. Dissertation (Master in Teaching) – State University of Paraná. Supervisor: Ricardo Tadeu Caires Silva. Paranaíba, 2018.

ABSTRACT

This research aimed to discuss the possibilities of teaching African philosophy in Brazilian schools. Since the promulgation of the Law 10.639/03, there is an openness to African and Afro-Brazilian History and Culture being taken to the scholar environment, what also includes African philosophy. Nevertheless, the positioning of philosophers and educators as well tend to put it down or totally exclude the African philosophical thinking. On the other hand, theorists from the African continent as Kwame Anthony Appiah and George Graville Monah James, as well as the Brazilians Renato Nogueira and Eduardo David de Oliveira, have been working to assert the opposite. Their theories debate the existence of African philosophies and their relevance since the genesis of philosophy during Ancient History. It was proposed here to urge such discussion on philosophical thinking in Africa, its main theories and convergent and divergent points with European philosophy. It was also highlighted Brazilian scholar education in order to propose a philosophy teaching since a non-hegemonic and anticolonialist slant. Since African philosophies bring ethical, social and political discussions stem from a more collective, antiracist and anticapitalistic vision, it was supposed that they might have a relevant role in the development of a new individual and, therefore, a new society. With this purpose, it was realized a qualitative and bibliographic research, aiming to discuss the main concepts of the philosophies developed in the African continent and the possibility of its application in the philosophy teaching in Brazilian schools. Therefore, it was possible to conclude the viability and importance of such insertion as a way to resist the colonizing and capitalist ideology that passes through schools, societies and philosophy.

Keywords: Philosophy Teaching; African Philosophy, Epistemological Racism; Law 10.639/03.

Figura 1: Morte de Sócrates pelo pintor francês Jacques-Louis David (1787)	32
Figura 2: Os Três Orientes	40
Figura 3: Localização de Gana no mapa	57
Figura 4: GYE NYAME	58
Figura 5: SANKOFA	58
Figura 6: DENKYEM	59
Figura 7: Representação proto-histórica de Tera-Neter, um nobre negro da raça dos Anu, primeiros habitantes do Egito	60
Figura 8: Fabricação de vasos de metal	63
Figura 9: Grande Pirâmide de Gisé	66
Figura 10: Imhotep	70
Figura 11: Ptahhotep	71
Figura 12: Sepultura de Kagemni, na capital do Egito, Cairo	73
Figura 13: Kagemni	73
Figura 14: Mapa da África em 1960	101
Figura 15: Livro Filosofando: Introdução à Filosofia	143
Figura 16: Livro Fundamentos de Filosofia	144
Figura 17: Livro Iniciação à Filosofia	144
Figura 18: Agostinho de Hipona com pele embranquecida	152
Figura 19: Agostinho de Hipona com feição negra	153
Figura 20: Oferenda à Iemanjá, a Rainha do Mar, em praia de Salvador, Bahia	154
Figura 21: Vênus de Milo (c. 130 a.C.) e Vênus Negra (1965-1967), da artista francesa Niki de Saint-Phalle.	156
Figura 22: Modelos negros protestam no Rio de Janeiro, em 2012, reivindicando representação igualitária em desfiles de moda e na publicidade.	157

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	15
1. A GÊNESE DA FILOSOFIA OCIDENTAL.....	22
1.1. Existe uma filosofia ocidental.....	23
1.2. Filosofia antiga: a construção do conhecimento filosófico como grego e ocidental.....	27
1.2.1. Pré-socráticos.....	29
1.2.2. Sócrates.....	30
1.2.3. Platão.....	32
1.2.4. Aristóteles.....	35
1.2.5. Epicuro.....	36
1.2.6. Zenão de Cítio.....	37
1.3. A origem grega da filosofia.....	39
1.4. A origem da filosofia por um viés africano.....	47
2. HISTÓRIA DA ÁFRICA: A CONTRIBUIÇÃO DOS POVOS AFRICANOS PARA A HUMANIDADE.....	54
2.1. África Antiga: sociedade africana antes da colonização europeia.....	55
2.2. Raça, pan-africanismo e teoria pós-colonial.....	75
2.3. Cosmovisão africana no Brasil.....	83
3. FILOSOFIA AFRICANA: ORIGENS, CARACTERÍSTICAS E CONTROVÉRSIAS.....	89
3.1. As filosofias africanas segundo Yongho Nichodemus.....	93
3.2. Filosofias africanas pela perspectiva de Maurice Muhatia Makumba.....	99
3.3. As filosofias africanas segundo Henry Odera Oruka.....	105
3.3.1. Etnofilosofia.....	106
3.3.2. Sagacidade filosófica.....	109
3.3.3. Filosofia nacional-ideológica.....	111
3.3.4. Filosofia profissional.....	112
3.4. As divergências entre a filosofia africana e a filosofia europeia: uma breve análise acerca do comunalismo.....	114
4. PELA DESCOLONIZAÇÃO DO CURRÍCULO: A FILOSOFIA AFRICANA NAS ESCOLAS.....	119
4.1. As políticas públicas e o ensino de filosofia no Brasil.....	120
4.2. Legislação brasileira e as aberturas para o ensino de filosofia africana.....	128
4.3. A presença das filosofias africanas no ensino de filosofia no Brasil: uma análise do livro didático.....	140
4.3.1. A origem da filosofia segundo os livros didáticos.....	145
4.3.2. Filosofia e religião.....	149

4.3.3. A filosofia africana no livro didático.....	151
CONCLUSÃO.....	160
REFERÊNCIAS.....	163
APÊNDICES: PLANOS DE AULA EM FILOSOFIA POLÍTICA E ÉTICA AFRICANA.....	170
1. Os contos africanos e a ética <i>ubuntu</i>	170
2. Individualismo vs. comunalismo: a vida em comunidade nas filosofias africanas.....	172
3. Política e ética: a discussão do comunalismo e socialismo segundo os filósofos da África.....	173
ANEXOS.....	175
1. Conto moçambicano <i>Coração sozinho</i>	175
2. <i>Ubuntu através da família</i> por Mogobe B. Ramose.....	176
3. <i>Socialização</i> por Eduardo Oliveira.....	178
4. <i>O socialismo revisitado</i> por Kwame Nkrumah.....	179
5. <i>Comunitarismo no pensamento ético</i> por Kwame Gyekye.....	187

INTRODUÇÃO

Em setembro de 2016, um mês após o Golpe de Estado que o levou à presidência, Michel Temer (MDB) sancionou a Medida Provisória nº 746/16,¹ a qual alterava a LDB - Leis de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (BRASIL. Lei nº 9.394/96), além de dar outras providências. Tal medida foi convertida em norma jurídica com a Lei nº 13.415/17, a qual consiste em alterações nas Diretrizes e Bases da educação nacional, assim como no Fundo de Manutenção e Desenvolvimento da Educação Básica e de Valorização dos Profissionais da Educação (BRASIL. Lei nº 11.494/07) e na CLT – Consolidação das Leis do Trabalho (BRASIL. Decreto-Lei nº 5.452/43 e 263/67), além de revogar a Lei nº 11.161/05 e instituir a Política de Fomento à Implementação de Escolas de Ensino Médio em Tempo Integral.

Dentre as alterações na LDB, destaca-se a retirada da obrigatoriedade da disciplina de Filosofia dos currículos escolares brasileiros. A terceira versão da BNCC – Base Nacional Comum Curricular – do Ensino Médio (BRASIL, 2017) segue o sancionado pela Lei nº 13.415/17 ao não traçar uma divisão precisa entre as disciplinas de Filosofia, Geografia, Sociologia e História, referindo-se a elas como uma única área: Ciências Humanas e Sociais Aplicadas.

Tal investida contra a Filosofia e demais Ciências Humanas não representa algo novo. No Brasil, o ensino de filosofia sempre sofreu ataques, sendo muitas vezes proibido e demonizado pelos poderosos, familiares, estudantes e pelos próprios profissionais da educação. Isso ocorre porque em épocas de repressão, o pensamento crítico e autônomo aparece mais enfaticamente como uma ameaça ao sistema vigente, uma vez que representa a possibilidade de os sujeitos saírem da alienação planejada para o bom funcionamento das engrenagens neoliberais.

Sendo a filosofia “a coragem de pensar o Absoluto” (TOWA, 2015, p. 17), esta não poderia ser vista com bons olhos. No período ditatorial (1964-1985), por

¹ Tal medida causou protestos, ocupações escolares e opiniões contrárias vindas dos mais diversos setores do país. Na própria página do Congresso Nacional podemos encontrar uma consulta pública acerca da Medida Provisória, cujo resultado foi de 4.551 brasileiros a favor e 73.554 brasileiros contra. Já no livro “Escolas de luta: Baderna” de Campos, Medeiros e Ribeiro (2016), são discutidas as ocupações escolares protagonizadas por estudantes secundaristas no ano de 2015.

exemplo, a disciplina foi retirada do currículo escolar e substituída pelo ensino de Educação Moral e Cívica e Organização Social e Política Brasileira (BRASIL. Decreto-Lei nº 869/1969), de modo a substituir o pensamento crítico pela reprodução de ideais ditatoriais. Tendo em vista que durante aquele período os professores e teóricos da área de Filosofia e Sociologia eram tomados como comunistas subversivos, o tratamento com tais disciplinas não poderia ser diferente.

Segundo Costa e Subtil, no período ditatorial submeteu-se “o ensino às condições e necessidades impostas pelas indústrias recém-instaladas no país, precarizando a escola pública e fomentando a crescente exclusão social” (2016, p. 34). Quando vivemos períodos de ataque à democracia e aos direitos da população, as disciplinas pertencentes às Ciências Humanas são postas de lado, enquanto o ensino técnico é exaltado. Esse posicionamento se dá com o intuito de formar trabalhadores especializados e com pouca formação intelectual ou política, o que ocorreu nos anos de chumbo² e agora se repete. Como já anunciado pelo filósofo idealista alemão Hegel: “[...] a experiência e a história ensinam é que os povos e os governos jamais aprenderam coisa alguma da história” (2008, p. 15). Ao que parece, a sociedade está fadada ao círculo vicioso da história, da política e da educação.

Atualmente, o novo Ensino Médio propõe que o estudante escolha entre se voltar ao aprofundamento acadêmico ou a cursos técnicos, sendo obrigatório, segundo o Ministério da Educação (2017), apenas o estudo de Língua Portuguesa e Matemática. Tal descrição nos lembra o que Dermeval Saviani já discutia há mais de 30 anos. Segundo ele, a escola agrupava “os alunos segundo áreas de interesses decorrentes de sua atividade livre” (1999, p. 21). Não é novidade que grande parte da população brasileira não tenha acesso a bens culturais como concertos de ópera, peças de teatro, cinema ou debates acadêmicos em seu tempo fora do ambiente escolar. Sendo necessário também ressaltar que muitos estudantes trabalham em período parcial ou integral, o que resulta em ainda menor possibilidade de acesso aos conteúdos acadêmicos. Parece previsível que a decisão dos estudantes pela formação acadêmica ou

² Como também é chamado o período de Ditadura Militar no Brasil, ocorrido entre 1964 e 1985.

técnica não dependerá exclusivamente do fator escolha, mas principalmente da condição econômica, social e intelectual desses alunos e suas famílias.

Na contramão dessas medidas, este trabalho discute o ensino de filosofia e a inserção das filosofias africanas nas escolas brasileiras, levando em consideração o sancionado pela Lei nº 10.639/03. Para tanto, questiona-se os posicionamentos que afirmam que não há filosofia africana ou que não há bibliografia suficiente para discuti-la. Tal debate foi possível por meio da análise das filosofias africanas, assim como das teorias brasileiras que discutem a temática e sua relação com a educação no Brasil.

Em janeiro de 2003 foi sancionada a Lei nº 10.639/03, a qual acrescentou à LDB os artigos 26-A e 79-B. Tais artigos afirmaram, respectivamente, a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Afro-Brasileira nas escolas públicas ou privadas de todos os níveis, e o dia 20 de novembro como “Dia da Consciência Negra” no calendário escolar (BRASIL. Lei nº 10.639/03). Contudo, a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Afro-Brasileira em todas as disciplinas do currículo escolar passou despercebida pela disciplina de Filosofia, seja pela falta de formação e preparo (NOGUERA, 2014) ou pela concepção ainda recorrente de que a filosofia é em sua essência ocidental e europeia, como visto nos posicionamentos de professores brasileiros de filosofia, como Ghiraldelli (2015), Chauí (2012a) e Hobuss (2014), dentre outros.

A importância da pesquisa que se segue se dá pelo fato da discussão sobre as filosofias africanas no Brasil ser incipiente, sendo que são raras as publicações sobre o tema. Assim, propõe-se aqui avivar o debate referente as filosofias africanas e a importância das mesmas. Para tal, foi buscado apoio na literatura disponível até o momento, obras de língua inglesa, em português de Portugal, Brasil e Angola, assim como recorreu-se aos teóricos brasileiros que discutem a temática das filosofias africanas. Dentre as obras, destacam-se: *Na casa de meu pai*, de Kwame Anthony Appiah (1997); *African Philosophy: the essential readings*, organizado por Tsenay Serequeberhan (1991); *Descolonização curricular: a filosofia africana no Ensino Médio*, de Luís Thiago Freire Dantas (2015); *Stolen Legacy*, de George Granville Monah James (2009); *A ideia de uma filosofia negro-africana* de Marcien Towa (2015); *Cosmovisão africana no Brasil*, de Eduardo David de Oliveira (2003); *O ensino de filosofia e*

a *Lei 10.639/03* de Renato Noguera (2014) e *Introdução à Filosofia Africana*, de Maurice Muhatia Makumba (2014).

Também destacamos a existência de pensadores relevantes na África Antiga e a importância de suas teorias não só para a filosofia, mas para o desenvolvimento de áreas como a política e medicina na Antiguidade. Entre eles, destacamos os nomes de Imhotep, Hor-Djed-Ef, Kagemni e Ptah-Hotep.

Como foi mencionado acima, há uma visão geral de que a filosofia é algo genuinamente europeu e ocidental. Esta visão, contudo, vem sendo matizada por autores como Appiah (1997), James (2009) e Towa (2015) que argumentam que a filosofia pode se desenvolver por todo o continente, inclusive no continente africano. Ou seja, a filosofia é algo universal e comum a vários grupos sociais.

Frente aos diversos posicionamentos no que diz respeito às filosofias africanas, se torna questionável o que as definem. É difícil trazer uma definição exata e concisa quando os próprios teóricos da área não estão em total consenso, debate que também ocorre no que diz respeito às filosofias europeias. Alguns posicionamentos a respeito das filosofias africanas são enunciados por Appiah (1997), como a necessidade de serem desenvolvidas na África e de autoria africana, de serem escritas em línguas africanas ou se tais pensamentos obrigatoriamente devem ter sido grafados, uma vez que muitos conhecimentos africanos são passados entre gerações apenas oralmente. Para além de discussões geográficas e linguísticas, é também discutido se há determinada essência, tema ou metodologia comum que faça de uma filosofia parte do pensamento africano ou, como sugerido por Serequeberhan (1991), se de fato é imprescindível o engajamento com os problemas políticos e sociais da África.

É por considerar a amplitude de visões e posicionamentos referentes à temática que se opta majoritariamente pelo uso do termo “filosofias africanas” no plural, por serem diversas. Da mesma forma que não é esperado uma única cultura e corrente teórica no continente europeu, a África também não possui uma única tradição ou teoria filosófica. Assim, é seguido o posicionamento de Appiah (1997), que afirma que não é possível presumir como dado um mundo africano de cultura única. Segundo o teórico, não há uma única cultura, política ou pensamento intelectual no continente africano, pois a África é formada por inúmeras tradições e suas relações – ou até mesmo pela falta de qualquer relação.

Além da discussão acima referida, pretende-se também fazer uma análise do atual momento político e educacional do Brasil, uma vez que para a implementação das filosofias africanas nas escolas brasileiras são necessários materiais didáticos de qualidade, políticas públicas e formação de professores.

Toma-se por pressuposto que a política neoliberal adotada no Brasil, tal qual o seu modelo de educação, age de modo a formar mão-de-obra para o mercado de trabalho. Tal formação se baseia principalmente na reprodução de comportamentos meritocráticos e individualistas. Uma vez que se torna cada dia mais evidente a crise que o capitalismo atualmente vivencia, é necessário o questionamento do que tem sido ensinado nas escolas brasileiras e a importância de um ensino de filosofia anticolonialista. Tendo em vista que o neoliberalismo possui bases filosóficas europeias, acredita-se que tais cânones não têm contribuído teoricamente para solucionar, ou ao menos controlar, os problemas referentes a situação política, social e educacional atual.

As filosofias africanas, por outro lado, são baseadas naquilo que Nichodemus (2014) chama “comunalismo” ou “filosofia africana social”. Embora seja aqui defendida a variedade de posicionamentos e fundamentos presentes nas filosofias da África, concorda-se com o autor no que diz respeito às bases geralmente comuns e defendidas pelos filósofos africanos. Assim, o comunalismo é descrito pelo fato de que o africano “vive na comunidade, pela comunidade e para a comunidade” (NICHODEMUS, 2014, p. 73),³ o que define uma determinada visão de mundo e sociedade dos africanos.

Dessa forma, o presente trabalho apresenta as teorias filosóficas africanas e discute a sua inclusão no currículo escolar brasileiro. Apesar de uma significativa distância geográfica, tem-se em mente o afirmado por Appiah: “A verdade não é propriedade de nenhuma cultura. Devemos apoderar-nos das verdades de que precisamos onde quer que as encontremos” (1997, p. 21). Além disso, é tomado como pressuposto que a grande porcentagem de negros no Brasil, assim como a presença constante da cultura africana no país, nos faz mais próximos da África do que de terras e teorias europeias.

Visando tal objetivo, o seguinte trabalho será dividido em quatro seções. Na primeira, intitulada “A construção da filosofia moderna-ocidental”, discutir-se-

³ Tradução do inglês: “to live in the community, by the community and for the community”. Esta e as demais traduções que se seguem são de minha autoria.

á como a filosofia ocidental se consolidou na Antiguidade, desde seu surgimento, na Grécia Antiga. Também serão abordadas as contribuições não-europeias à filosofia grega, especificamente a contribuição africana, tomando como pressuposto obras de teóricos africanos como George James, Teóphile Obenga e Marcién Towa e do afro-americano Molefi Kete Asante.

A seção 2, “História da África: a contribuição egípcia para o mundo” aborda a história da África Antiga, sua escrita, cultura, arquitetura, economia, política e filosofia. Em seguida, discutir-se-á as questões raciais e culturais, na África e na diáspora, após a colonização europeia, destacando as teorias pan-africanistas e pós-colonialistas. Por fim, será discutida a presença de tais influências em território brasileiro, usando como base o livro *Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente* de Eduardo David de Oliveira.

Posteriormente, na terceira seção, “Filosofia africana: uma nova perspectiva”, discutiremos as filosofias africanas e suas definições, discutindo a divisão das mesmas em Etnofilosofia, Sagacidade Filosófica, Filosofia Nacional-Ideológica e Filosofia Profissional. Também visar-se-á apresentar as divergências entre as filosofias africanas e as filosofias europeias, enfatizando-se o aspecto comunalista de diversas filosofias africanas. Tal discussão será baseada majoritariamente nas discussões de Appiah (1997), Nichodemus (2014) e Towa (2015).

Finalmente, a quarta e última seção, intitulada “As filosofias africanas nas escolas: descolonização do ensino de filosofia brasileira”, é dedicada ao contexto educacional brasileiro. A partir de discussões sobre as políticas públicas educacionais e da história do ensino de filosofia no Brasil, discutiremos como o ensino de filosofia tem se voltado a teorias europeias e hegemônicas, no mais das vezes ignorando a cultura e história africana. Tendo em vista tal debate, será realizada uma análise acerca da presença – ou ausência – das filosofias africanas nos livros didáticos e nas aulas de filosofia. Assim sendo possível analisar a possibilidade e a necessidade de incluir as filosofias africanas nas escolas brasileiras com base em leis e outros documentos públicos que dão abertura para tais discussões em sala de aula.

Como forma de complementar as discussões teóricas propostas nessa pesquisa, trazemos nos apêndices alguns planos de aula em filosofia política e

ética africana. É enfatizada a discussão da Filosofia Nacional-Ideológica Africana, a qual pode ser incorporada nas aulas de Filosofia Política e Ética. Os textos de suporte teórico que podem ser usados em sala de aula ou para aprofundamento do professor nas temáticas abordadas estão anexados em português, tendo em vista a carência de bibliografia disponível no Brasil. Espera-se que, a partir dessas propostas, seja possível aos profissionais do ensino e da filosofia continuar tal abordagem, seja no que se refere à Ética, Epistemologia, Lógica, Metafísica ou Estética.

Assim, além da afirmação de que há pensamentos filosóficos sendo desenvolvidos no continente africano e bibliografia disponível para incluir tais conteúdos nas escolas, será possível concluir a relevância e a necessidade de tais filosofias e suas discussões. De modo a sugerir, a partir das filosofias africanas anticapitalistas e antirracistas, uma nova perspectiva do ensino de filosofia visando a formação de um novo sujeito e de uma nova sociedade.

1. A GÊNESE DA FILOSOFIA OCIDENTAL

Esta seção tem por objetivo central problematizar o que vem a ser a filosofia europeia e ocidental e que relações esta possui com a filosofia africana. Com tal objetivo, iniciamos com a discussão referente à filosofia europeia e ocidental. Tal posicionamento se dá pela necessidade de um contexto histórico do que é a filosofia que temos como estabelecida mundialmente, ou seja, aquela definida pela Europa. Dessa forma, discutiremos o que se entende por filosofia, como esta visão se estabeleceu e quais as implicações para o desenvolvimento das formas de pensar não-europeias.

É seguido aqui o método de Marcien Towa⁴ em *A ideia de uma filosofia negro-africana*, baseado em:

Indicar o que é a filosofia em geral, ou pelo menos o que se entende por ela; mostrar, em seguida, como as diferentes filosofias se articulam dentro da filosofia antes de focalizar a atenção sobre os problemas colocados pela elaboração de uma filosofia negro-africana moderna, respondendo às nossas aspirações e às nossas necessidades atuais. (2015, p. 13)

Segundo Towa (2015), é possível discutir a filosofia africana a partir de um olhar unicamente voltado à África. Dessa forma, seriam discutidas apenas teorias filosóficas africanas, assim como seria recusado o termo “filosofia”, do grego “amor à sabedoria”. Contudo, o questionamento sobre o caráter filosófico ou não do pensamento africano é trazido à tona pelos europeus e não pelos africanos. Nas palavras de Towa, “[...] a questão da existência de uma filosofia africana não surgiu do desenvolvimento espontâneo e autônomo da sociedade africana. Não nos perguntamos, entre nós, para saber se pensávamos filosoficamente ou não” (2015, p. 27). É o homem europeu que coloca a filosofia como a mais alta representação da racionalidade humana, de posse única, sendo necessário o estudo da visão europeia e do Ocidente como um todo de modo a encontrar as respostas aqui almejadas.

⁴ Marcien Towa (1931-2014) foi um filósofo camaronês que dedicou grande parte de sua vida acadêmica em defesa das filosofias africanas, além de tecer críticas à etnofilosofia.

Tsenay Serequeberhan⁵ defende posicionamento semelhante ao de Towa (2015) ao afirmar que: “Qualquer discurso sobre filosofia implica necessariamente em uma concepção já pressuposta de filosofia” (1991, p. 3).⁶ Logo, a necessidade de discutir a filosofia europeia não se dá apenas devido à Europa questionar a existência e validação da filosofia africana, mas também porque no processo de colonização “o europeu imperioso/imperialista afirma ser a Razão Encarnada” (SEREQUEBERHAN, 1991, p. xxii).⁷ Dessa forma, seria impossível negar que desde a Antiguidade até os dias atuais, a filosofia europeia é o que chamamos de “A Filosofia”, uma vez que tais teorias têm sido afirmadas como universais e modelos para o restante do mundo.

1.1. Existe uma filosofia ocidental

Segundo Kwame Anthony Appiah (1997, p. 128),⁸ em *Na casa de meu pai*: “é possível que a filosofia acadêmica ocidental tenha tido dificuldade de chegar a um acordo quanto a sua própria definição” (1997, p. 128). Portanto, pode ser custoso denominar o que faz de teóricos como os pré-socráticos Tales de Mileto e Parmênides, assim como os contemporâneos Jean-Paul Sartre ou Herbert Marcuse, como pertencentes a uma mesma filosofia. Entre algumas das definições de filosofia estão a de Platão, René Descartes, Immanuel Kant, Friedrich Hegel, Karl Marx e Merleau-Ponty. Vejamos algumas dessas definições.

Platão, filósofo da Grécia Antiga, no diálogo *Fédon* trata do que é a filosofia, segundo ele, responsável por desprender a alma dos desejos e

⁵ Com formação em Filosofia na Universidade de Boston e em Ciência Política na Universidade de Massachusetts, é professor na Universidade de Morgan desde 2000. Informações retiradas da página virtual da Universidade de Morgan: https://www.morgan.edu/college_of_liberal_arts/departments/philosophy_and_religious_studies/faculty_and_staff/tsenay_serequeberhan.html. Acesso em novembro de 2018.

⁶ “Any discourse on philosophy is necessarily implicated in an already presupposed conception of philosophy.”

⁷ “[...] the imperious/imperialistic European claim to be Reason Incarnate.”

⁸ Nascido em Londres, onde seu pai Ganense estudava direito, porém, ainda criança se mudou para Gana, onde cresceu. Se formou em Filosofia no ano de 1975, na Universidade de Cambridge, em Londres. Ensinou na Universidade de Gana e em 1982 voltou para a Universidade de Cambridge, onde recebeu seu PhD em Filosofia. Ensinou em diversas universidades, entre elas: Yale, Cornell, Duke e Harvard. Desde 2014, é professor de Filosofia e Direito na Universidade de Nova Iorque. Extremamente reconhecido, Appiah publicou vários livros e viajou pelo mundo discursando sobre seus temas de estudo. Recebeu também diversos prêmios e homenagens. Informações retiradas de sua página na internet: <http://appiah.net>. Acesso em novembro de 2018.

angústias do corpo, o qual constitui uma espécie de prisão. Platão traz a seguinte fala de Sócrates sobre a alma do filósofo e a filosofia:

[...] ela [uma alma de filósofo] não irá pensar que, sendo o trabalho da filosofia libertá-la, o seu possa ser, enquanto a filosofia a liberta, o de se entregar voluntariamente às solicitações dos prazeres e dos sofrimentos [...]. Não! ela acalma as paixões, liga-se aos passos do raciocínio e sempre está presente nele; toma o verdadeiro, o divino, o que escapa à opinião, por espetáculo e também por alimento, firmemente convencida de que assim deve viver enquanto durar sua vida, e que deverá, além disso, após o fim desta existência, ir-se para o que lhe é aparentado e semelhante, desembaraçando-se destarte da humana miséria! (1991, p. 151)

René Descartes, no *Discurso do Método*, inicia com uma discussão acerca das diversas ciências, incluindo a filosofia. Segundo o filósofo francês, a filosofia foi cultivada pelos melhores espíritos e nela tudo é discutível, mas também duvidoso (2001, p. 12).

Por outro lado, Immanuel Kant, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, trata da filosofia como o conhecimento que tem por objetivo a felicidade. Afirma:

A inocência é uma coisa admirável; mas é por outro lado muito triste que ela se possa preservar tão mal e se deixe tão facilmente seduzir. É por isso que a própria sagesa — que de resto consiste mais em fazer ou não fazer do que em saber — precisa também da ciência, não para aprender dela, mas para assegurar às suas // prescrições entrada nas almas e para lhes dar estabilidade. O homem sente em si mesmo um forte contrapeso contra todos os mandamentos do dever que a razão lhe representa como tão dignos de respeito: são as suas necessidades e inclinações, cuja total satisfação ele resume sob o nome de felicidade. (2007, p. 37)

O filósofo Georg Wilhelm Friedrich Hegel, na *Introdução à História da Filosofia*, afirma que:

A história da filosofia representa a série dos espíritos nobres, a galeria dos heróis da razão pensante, os quais, graças a essa razão, lograram penetrar na essência das coisas, da natureza e do espírito, na essência de Deus, conquistando assim com o próprio trabalho o mais precioso tesouro: o do conhecimento racional. (1980, p. 37)

O filósofo, economista, historiador e sociólogo Karl Marx, não definiu a filosofia, mas criticou-a. Em sua 11ª tese sobre Feuerbach, afirma: “Os filósofos não fizeram mais do que interpretar o mundo de diferentes maneiras; a questão, porém, é transformá-lo” (1845, tese XI).

Finalmente, o filósofo Merleau-Ponty, na *Fenomenologia da Percepção* afirma sobre a filosofia:

O núcleo da filosofia não é mais uma subjetividade transcendental a ser encontrada em todo lugar e em lugar nenhum: ele está no começo perpétuo da reflexão, no ponto onde uma vida individual começa a refletir sobre si mesma. A reflexão só é verdadeiramente reflexão se não é carregada para fora de si mesma, apenas se reconhece a si mesma como reflexão-em-uma-experiência-não-reflexiva, e consequentemente como uma mudança na estrutura de nossa existência. (2005, p. 72)⁹

As definições acima definem a filosofia de diferentes maneiras. Enquanto Platão vê a filosofia como a ciência que faz o indivíduo não se entregar às paixões, mas sim agir racionalmente, Descartes afirma que na filosofia tudo é discutível e duvidoso. Kant vê o conhecimento e a filosofia como o que dá segurança e estabilidade à alma, já Hegel aponta que ela representa a galeria dos heróis pensantes em busca do conhecimento racional. Karl Marx, por outro lado, rejeita o caráter revolucionário da filosofia, pois esse só se reflete na teoria, esquecendo da prática. Por fim, Merleau-Ponty destaca o papel reflexivo e revolucionário da filosofia, uma vez que ela muda a estrutura de nossa existência.

Apesar das diferentes maneiras de se ver e explicar o que é filosofia, tentativas de sintetizar o seu significado foram realizadas. Uma delas foi elaborada pela professora brasileira de filosofia Marilena Chauí, no *Convite à*

⁹ “The core of philosophy is no longer an autonomous transcendental subjectivity, to be found everywhere and nowhere: it lies in the perpetual beginning of reflection, at the point where an individual life begins to reflect on itself. Reflection is truly reflection only if it is not carried outside itself, only if it knows itself as reflection-on-an-unreflective-experience, and consequently as a change in structure of our existence.”

Filosofia, onde descreve os principais traços que definem a atividade filosófica.

São eles:

1. *Tendência à racionalidade*, pois os gregos foram os primeiros a definir o ser humano como animal racional, a considerar que o pensamento e a linguagem definem a razão, que o homem é um ser dotado de razão e que a racionalidade é seu traço distintivo em relação a todos os outros seres [...]
2. *Recusa de explicações preestabelecidas* e, por isso mesmo, exigência de que para cada fato seja encontrada uma explicação racional e que para cada problema ou dificuldade sejam investigadas e encontradas as soluções próprias exigidas por eles.
3. *Tendência à argumentação e ao debate* para oferecer respostas conclusivas para questões, dificuldades e problemas de maneira que nenhuma solução seja aceita se não houver sido demonstrada, isto é, provada racionalmente em conformidade com os princípios e as regras do pensamento verdadeiro.
4. *Capacidade de generalização*, isto é, de mostrar que uma explicação tem validade para muitas coisas diferentes ou para muitos fatos diversos porque, sob a aparência da diversidade e da variação percebidas pelos órgãos dos sentidos, o pensamento descobre semelhanças e identidades. Essa capacidade racional é a *síntese*, palavra grega que significa “reunião ou fusão de várias coisas numa união íntima para formar um todo”. [...]
5. *Capacidade de diferenciação*, isto é, de mostrar que fatos ou coisas que aparecem como iguais ou semelhantes são, na verdade, diferentes quando examinados pelo pensamento ou pela razão. (2012a, p. 33-34)

Os traços mencionados por Chauí (2012a), assim como as definições apresentadas pelos filósofos não mencionam nenhuma barreira geográfica ou étnico-racial, mas sim características intelectuais que podem vir a se desenvolver em qualquer continente e em qualquer cultura. Tendo em vista que a filosofia é considerada o *suprassumo* da razão humana, negar que ela possa se desenvolver entre africanos ou outros povos não-europeus é afirmar que esses possuem capacidade limitada de razão.

Sendo assim, se mostra necessário, primeiramente, aprofundar o entendimento do que é a filosofia segundo os moldes europeus para que possamos compreender porque a filosofia africana não tem o reconhecimento devido como conhecimento filosófico. Iniciar-se-á pela origem filosófica, uma vez que, embora os europeus tenham diversas definições do que é filosofia, eles

possuem uma explicação constante no que diz respeito ao seu nascimento e desenvolvimento na Grécia Antiga.

1.2. Filosofia antiga: a construção do conhecimento filosófico como grego e ocidental

Antes de se iniciar a discussão acerca da filosofia antiga como um conhecimento filosófico de origem grega, é importante destacar que o que chamamos aqui de Grécia Antiga, não se equivale ao país chamado Grécia atualmente. Entende-se por grega a civilização que se desenvolveu na região da Península Balcânica, na Europa, a qual era formada pelos povos jônios, dórios, aqueus e eólios.

Em livros acadêmicos e de história da filosofia, a origem da filosofia é um tema sempre presente. Contudo, raramente é um questionamento. No mais das vezes é apenas a reafirmação de uma história da filosofia já velha conhecida de todos que tiveram ao menos um mínimo contato com as teorias filosóficas: em certa data, um homem chamado Tales, da cidade de Mileto, descobriu a filosofia. O chamado “milagre grego”, como afirmado por Hobuss no livro *Introdução à História da Filosofia Antiga* (2014), se deu no século VI antes de Cristo, por volta do ano 585 a. C. e durou até 529 d.C. quando foi proibido o ensino da filosofia pagã nas escolas cristãs.

Como afirmado por Jean Brun em *Os Pré-Socráticos* (1968), as obras dos filósofos pré-socráticos atualmente estão perdidas, só restando fragmentos transmitidos por autores posteriores, doxógrafos¹⁰ e biógrafos. Entre eles, Brun (1968) cita os filósofos Platão, Aristóteles, os Estoicos, Cícero e os Neoplatônicos; os doxógrafos Teofrasto de Erese, Aécio, Ario Dídimos de Alexandria, Galieno, Hipólito e Diôgenes Laértios; além dos biógrafos Sotíon de Alexandria, Hérmipo de Esmirna e Sátiros.

Existem diversas controvérsias sobre a vida e obra dos filósofos pré-socráticos. No que se refere a Tales de Mileto, no livro *Vidas e doutrinas dos*

¹⁰ Segundo Brun, os doxógrafos são “polígrafos que resumem sem gênio as ideias dos grandes autores ou classificam por rubricas gerais as opiniões dos filósofos respeitantes a tal ou tal problema” (1968, p. 12).

filósofos ilustres, escrito por Diôgenes Laêrtios nas primeiras décadas do século III d.C., é afirmado que Tales nasceu em 640 a. C. e faleceu em aos 78 anos em 562 a.C., afirmação que o referido autor atribui à Crônica de Apolôdoros (2008, p. 22). Já segundo Brun, “é provável que tivesse nascido em 624 a.C. e veio a falecer em 548 a.c.” (1968, p. 18).

Platão, no diálogo *Teeteto*, traz um debate entre Sócrates e Teodoro sobre a natureza do conhecimento. Ali, Sócrates se refere a Tales de Mileto para demonstrar como o filósofo é um sujeito que “alheia-se por completo até dos vizinhos mais chegados e desconhece não somente o que eles fazem como até mesmo se se trata de homens ou de criaturas de espécie diferente” (*Teeteto*, XXIV, 174 b-c). Afirma Sócrates que Tales de Mileto andava a olhar para o céu e observar os astros quando caiu em um poço e “contam que uma decidida e espirituosa rapariga da Trácia zombou dele, com dizer-lhe que ele procurava conhecer o que se passava no céu mas não via o que estava junto dos próprios pés” (*Teeteto*, XXIV, 174 a-b).

Segundo Chauí, em *Introdução à História da Filosofia* (2002), a famosa anedota grega repetida por Platão consagrou a imagem do filósofo como um distraído que, de tão preocupado com as questões ditas metafísicas e universais, esquece das coisas práticas da vida. Situação semelhante é mencionada por Diôgenes Laêrtios:

Contava-se que certa vez, quando era levado para fora de casa por uma velha serviçal para observar as estrelas, Tales caiu numa vala, e seu grito de socorro levou a velha a dizer: “Como pretendes, Tales, tu, que não podes sequer ver o que está à tua frente, conhecer tudo acerca do céu?” (2008, p. 21)

Porém, afirma Chauí (2002) que relatos disponíveis mostram um Tales de Mileto muito diferente e atento ao mundo real. Segundo tais relatos, Tales estudou as inundações do Rio Nilo, fez descobertas astronômicas e matemáticas. Além disso, “foi um político interessado, procurando unir as cidades da Jônia numa confederação entre os persas; um hábil engenheiro, pretendendo desviar o curso de rios para favorecer a navegação e a irrigação; um hábil comerciante” (CHAUÍ, 2002, p. 55). Laêrtios (2008) também ilustra em sua obra um Tales de Mileto dedicado ao estudo de diversas áreas, como a política, a biologia, a física e a matemática.

Foi Aristóteles quem consagrou Tales de Mileto como fundador da filosofia cosmológica, a qual buscava um princípio material para todas as coisas. Tales foi o primeiro a tratar de modo racional e sistemático esse problema e considerava que a água era tal princípio (ARISTÓTELES. *Metaf.*, I, 983 b 20-25). Tal importância também é mencionada por Laértios quando afirma: “Tales disse que o princípio do universo é a água, e que o mundo é dotado de alma e repleto de divindades. Segundo constava ele teria identificado as estações do ano e o teria dividido em 365 dias” (2008, p. 19).

1.2.1. Pré-socráticos

Os primeiros filósofos são denominados Pré-Socráticos, tomando o filósofo Sócrates como ponto de referência na história da filosofia. Segundo Brun (1968), tal denominação pode se tratar de uma cômoda referência histórica. Ainda assim, é possível notar semelhanças entre eles. Por exemplo, “todos ou quase todos estes filósofos falam como profetas e fazem vaticínios; apresentam-se como depositários de uma Palavra que lhes vem de Deus” (BRUN, 1968, p. 9). Interessados pela natureza e pela física, a maioria escreveu uma obra intitulada *Da Natureza*.

Além de Tales de Mileto, outros filósofos elaboraram suas teorias durante a Antiguidade, entre eles: Anaxímandros de Mileto, Anaxímenes de Mileto, Parmênides de Eleia, Heráclito de Éfeso, Zenão de Eleia, Empédocles e Demócrito de Abdera. Laértios (2008) divide os pré-socráticos entre iônicos e italiotas. A escola iônica foi denominada assim devido ao fato de que Tales de Mileto, era um milésio e, portanto, um iônico. Outros filósofos da escola iônica são Anaxímandros, Anaxímenes, Anaxágoras, Arquêlaos, Cleitômacos, Crispos e Teôfrastos. Já a escola italiota, assim chamada devido a Pitágoras que filosofou por muito tempo na Itália, foi composta também por Ferecides, Telauges, Xenofanes, Parmenides, Zênon de Elea, Lêucipos, Demôcritos, Nausifanes e Epicuro (LAËRTIOS, 2008, p. 16).

Posterior à filosofia pré-socrática, no século V a.C. entramos no período socrático, onde se destacam os sofistas e os cânones da filosofia até os dias atuais: Sócrates, Platão e Aristóteles. De acordo com Chauí (2002), nesse período, o centro da reflexão filosófica deixa de ser a natureza e a cosmologia

para se tornar a formação do cidadão e do sábio virtuoso, centrando-se nos temas políticos.

Entre os principais Sofistas estão Protágoras de Abdera, Górgias de Leontini, Trasímaco, Cálicles e Antifonte. Grande parte dos pensamentos sofistas se perderam, uma vez que só temos as obras do sofista tardio Isócrates, além de fragmentos de Protágoras de Abdera e Górgias de Leontini. O que ficou relatado sobre os sofistas foi escrito por seus inimigos, destaca Chauí (2002). Relatos como os de Aristófanes, Xenofonte, Platão e Aristóteles, os quais ilustram os sofistas – termo usado sempre de modo pejorativo – como impostores, mentirosos e demagogos. Seu crítico mais severo, Platão os taxava de comerciantes do saber, por cobrarem por suas lições, além de falsificarem o saber filosófico (HOBUSS, 2014, p. 75).

Contudo, desde o final do século XIX, os historiadores passaram a fazer jus ao legado deixado pelos sofistas, como mencionado por W.K.C. Guthrie na obra *Os Sofistas* (1997). Deixando de lado a visão dos mesmos como meros aproveitadores da retórica e da persuasão, os sofistas foram considerados fundadores da pedagogia democrática, os mestres da arte da educação do cidadão.

1.2.2. Sócrates

Sócrates nasceu em Atenas em 470 a.C. Filho de mãe parteira e pai escultor e de quem herdou o ofício, passou a dedicar-se à filosofia “depois de haver ido ao templo de Apolo Delfo e ter ouvido uma voz interior, o seu *daimon*, que o fez compreender que o oráculo inscrito na porta do templo – “Conhece-te a ti mesmo” – era a sua missão” (CHAUÍ, 2002, p. 179). Seguindo essa missão, Sócrates foi viver pobremente com sua esposa Xantipa e seus filhos. Dedicado ao conhecimento, buscava provocar nas pessoas questões sobre si próprios, como afirmado pelo oráculo, fosse em conversas na praça do mercado, em reunião com amigos ou nas ruas.

Segundo Laêrtios, Sócrates foi discípulo de Anaxágoras, Dâmon e Arquêlaos. Era um orador extraordinário e foi o primeiro, junto com seu discípulo Aisquines, a ensinar retórica. Também foi o primeiro a discutir sobre a vida e “o

primeiro filósofo a morrer em decorrência de uma condenação à pena capital” (2008, p. 52).

Assim como Tales de Mileto, Pitágoras de Samos e outros filósofos pré-socráticos, Sócrates não deixou obras escritas, sendo encontrados seus pensamentos nas obras de Platão, Xenofonte e Aristóteles. Chauí (2002) destaca que Sócrates foi menos teórico do que questionador, não trazia uma mensagem, verdade divina ou dogma, muito pelo contrário, questionava a si e aos outros a partir do célebre: “Sei que nada sei”. Nas palavras de Chauí:

Diferentemente dos sofistas, Sócrates não se apresenta como professor. Pergunta, não responde. Indaga, não ensina. Não faz preleções, mas introduz o diálogo como forma da busca da verdade. Essa foi a razão de não haver escrito coisa alguma. Dizia que a escrita é muda e que sua mudez cristaliza ideias como verdades acabadas e indiscutíveis. (2002, p. 188)

Ainda que pouco de seu trabalho esteja disponível, a importância de Sócrates para o pensamento filosófico é incontestável, principalmente a chamada maiêutica socrática, método que consiste em ensinar por meio de questionamentos e do uso da retórica, a qual continua sendo estudada e reproduzida por educadores e pesquisadores das mais diversas áreas.

Sócrates, entretanto, não recebeu o reconhecimento devido em vida. Afirma Laêrtios (2008) que as discussões públicas de Sócrates levavam seus interlocutores à violência, golpes e puxões de cabelo. O filósofo era com frequência ridicularizado, o que suportava com tranquilidade. Laêrtios menciona as seguintes observações de Demétrio:

Incidentes desse tipo chegaram a tal ponto que certa vez, suportando com a calma habitual os pontapés que recebera de alguém, a uma pessoa que manifestou admiração por sua atitude o filósofo respondeu: “Se eu recebesse coices de um asno levá-lo-ia por acaso aos tribunais?” (2008, p. 53)

Não apenas ele sofreu represálias, tendo em vista que os filósofos no geral não eram vistos com bons olhos na Grécia Antiga. Perturbadores da paz, rebeldes, com ideias políticas contrárias à de sua época, foram muitas vezes acusados, exilados e mortos.

Sócrates foi sentenciado à morte “por impiedade, ou seja, por não cultuar os deuses oficiais; por introduzir novas divindades; e por ser considerado um corruptor da juventude, por inculcar novos valores, contrários à tradição” (HOBUSS, 2014, p. 84). Os juízes abririam mão de sua morte se abandonasse a filosofia, o que ele recusou (CHAUÍ, 2002). Após sua defesa, em 399 a.C., Sócrates aceitou sua sentença sem resistência. O julgamento foi relatado mais tarde na obra platônica *Apologia a Sócrates*, onde Sócrates conclui: “Já é tempo de partir – eu para morrer e vós para viver – qual de nós terá a melhor sorte, só o deus pode vê-lo com clareza” (PLATÃO. *Apol.*, 42a-b).



Figura 1: Morte de Sócrates pelo pintor francês Jacques-Louis David (1787)

Fonte: <http://www.afilosofia.com.br/post/a-morte-de-socrates/360>

A execução de Sócrates aconteceu quando tinha 70 anos de idade, afirma Demétrios de Fáléron, porém, outros autores dizem que ele morreu com 60 anos. Sua morte rapidamente trouxe arrependimento, afirma Laêrtios (2008), tendo sido honrado com uma estátua de bronze. Entre seus sucessores, chamados socráticos, estavam: Xenofon, Antistenes, Aisquines, Fáidon, Eucleides, Arístipos e Platão.

1.2.3. Platão

Platão era filho de aristocratas atenienses. De acordo com Laêrtios (2008), Platão nasceu entre 428 e 425 a.C., vindo a falecer, segundo Hêrmipos,

em 347 a.C. com 80 anos de idade; para Neantes, contudo, Platão morreu com 84 anos.

Os primeiros ensinamentos recebidos por Platão foram de Dionísio, afirma Laêrtios (2008), ele recebeu uma educação tradicional aristocrata e também esteve entre os sofistas para aprender retórica. Foi aos 20 anos que Platão passou a seguir Sócrates. Após a morte de seu mestre, passou a seguir Crátilos e Hermogenes. Aos 28 anos de idade, junto com outros discípulos de Sócrates, Platão foi para Mênara unir-se a Euclides, do que se seguiu diversas viagens. Platão foi à Cirene visitar o matemático Teôdoros, à Itália encontrar-se com pitagóricos e para o Egito em visita aos profetas.

Platão registrou os pensamentos de seu mestre, assim como elaborou suas próprias teorias referentes à política, ética, teoria do conhecimento, epistemologia, ética e dialética. Como pontuado por Laêrtios (2008), sua teoria foi uma mistura das doutrinas heraclíticas na teoria do sensível, pitagóricas na teoria do inteligível e socráticas na filosofia política.

As obras platônicas trouxeram grandes mudanças para a escrita filosófica, segundo Favorinos, foi o primeiro a introduzir a discussão filosófica por meio de perguntas e respostas, o que caracteriza sua filosofia como de escrita também literária ou, segundo Aristóteles, entre a poesia e a prosa (*Fragmento 73* apud LAÊRTIOS, 2008, p. 94). Também foi o primeiro a empregar na filosofia expressões como “*antípodas, elemento, dialética, qualidade, número oblongo [...], superfícies planas, e finalmente providência divina*” (LAÊRTIOS, 2008, p. 91, grifos do autor).

Entre suas principais obras estão *O Banquete* (380 a.C.) e *A República* (375 a.C.). Contudo, a bibliografia de Platão está sujeita a diversas contradições, tanto no que se refere à ordem quanto à autoria das mesmas. Até mesmo a obra *A República* está, segundo Aristóxenos, quase toda escrita nas *Antilogias* de Protágoras. Já referente à ordem das obras platônicas, segundo a tradição, *Faidros* foi a primeira. Laêrtios (2008) trata dos agrupamentos dos textos de Platão, afirma que alguns teóricos, como o gramático Aristófanes, agrupam as obras em trilógicas de modo arbitrário. Afirma:

Na primeira trilogia põem a *República*, o *Tímaios* e o *Crátios*; na segunda o *Sofista*, o *Estadista* e o *Crátios*; na terceira as *Leis*,

o *Minos* e a *Epínomis*; na quarta o *Teáitetos*, o *Eutífron* e a *Apologia*; na quinta o *Críton*, o *Fáidon* e as *Epístolas*. Seguem-se os diálogos um a um sem uma classificação regular. (2008, p. 99)

Nessas e em suas outras dezenas de obras, Platão versou sobre os mais diversos assuntos, seja retomando os ensinamentos de seu mestre Sócrates e de outros pensadores ou versando sobre suas próprias teorias. Platão trata, entre outros temas, sobre a imortalidade da alma; os princípios universais, segundo ele, Deus e a matéria; o tempo; o bem e o mal; os regimes políticos; a justiça; a ciência; a lei; os discursos; a música; a nobreza; a beleza; a excelência; o mando; a retórica; a oratória; a beneficência; a capacidade de fazer; a filantropia; a felicidade; as artes; a voz e as coisas existentes.

Apesar da indiscutível importância de suas obras para a filosofia até os dias atuais, e também levando em consideração que Platão era, segundo Heracleides, um jovem recatado e ordeiro (LAËRTIOS, 2008), ao contrário do comportamento de seu mestre Sócrates. Ainda assim, Platão foi ridicularizado e não reconhecido seriamente na Grécia Antiga. Laêrtios cita o que alguns poetas cômicos afirmavam sobre ele em suas peças:

[...] Teôpompos, em sua peça *Hedicares*, diz:
 “Um não é um, e dois mal é um, como diz Platão.”
 Também Anaxandrides, em sua peça *Teseus*, diz:
 “Quando devorava azeitonas exatamente como Platão.”
 E Tímon faz o seguinte trocadilho sobre seu nome:
 “Como Platão, plasmava platitudes absurdas.”
 E Aléxis de Meropis:
 “Vieste no momento exato, pois me agito indeciso para um lado e para outro, como Platão; não me ocorreu qualquer conselho sábio, porém as pernas já me doem.” (2008, p. 91)

Ainda assim, Platão teve muitos discípulos e ouvintes, entre eles duas mulheres: Laostênia de Mantinea e Axiotea de Fliús, a segunda, de acordo com o testemunho de Dicáiarcos, usava vestimentas consideradas masculinas para a época. Alguns dos discípulos homens foram Spêusipos de Atenas, Xenocrates de Calcêdon, Filipos de Opus, Hestiaios de Pêrintos, Díon de Siracusa, Âmicos de Heraclea, Êrastos e Coriscos de Squepsos, Timôlaos de Cízicos, Euáion de Lâmpsacos, Píton e Heracleides de Ainos, Hipotalés e Cálipos de Atenas,

Demétrios de Anfípolis, Heracleides do Pontos e Aristóteles (LAËRTIOS, 2008, p. 96).

1.2.4. Aristóteles

O pupilo de Platão, Aristóteles nasceu em Estagira, atual Starvos, filho de Nicômacos e Faistis, entre 384 e 383 a.C., morrendo aos 63 anos de idade, no ano de 321 ou 320 a.C. (LAËRTIOS, 2008, p. 131). Seu pai, Nicômaco, era médico e morreu quando Aristóteles tinha 7 anos, passando então a ser educado pelo tio Proxeno. Possivelmente foi dessa criação que Aristóteles recebeu o gosto pela biologia e pela natureza, expresso em toda sua obra (CHAUÍ, 2002).

Segundo Laêrtios, Aristóteles afastou-se da academia antes da morte de seu mestre, Platão. Devido a isso atribuem a Platão a frase: “Aristóteles deu-me um pontapé, como fazem os potros com a mãe que os gerou” (2008, p. 129). Aristóteles passou a ensinar em passeios públicos e posteriormente, frente ao grande número de alunos, começou a lecionar sentado. Aristóteles esteve na Macedônia, na corte de Filipe, como professor de seu filho Alexandre. Posteriormente, voltou para Atenas, onde dirigiu sua escola por 13 anos. Em seguida, refugiou-se na Calcis, pois havia sido acusado de impiedade. Lá morreu, segundo Êumelos, aos 73 anos, tomando acônito (LAËRTIOS, 2008).

Aristóteles escreveu dezenas de obras no decorrer de sua vida, totalizando 445.270 linhas em seus escritos (LAËRTIOS, 2008, p. 135). Neles discutiu diversos temas referentes à filosofia, além de outras Ciências Humanas e Biológicas. Aristóteles recebe também o título de “Pai da Lógica”, por ter introduzido de forma sistemática e rigorosa os conceitos lógicos desenvolvidos posteriormente por teóricos como Friedrich Ludwig Gottlob Frege. Entre suas principais discussões estão a ética, política, física, lógica, dialética e retórica, metafísica, estética e as ciências naturais.

Por fim, após a filosofia socrática, a Grécia vive o Período Helenístico, “período que compreende a morte de Alexandro Magno (323 a.C.) e o desaparecimento do reino Lágida no Egito (30 a.C.)” (HOBUSS, 2014, p. 127). Na filosofia, o Período Helenístico compreende diversas escolas filosóficas, onde se destacam a epicurista e a estoica.

1.2.5. Epicuro

A Escola Epicurista foi fundada por Epicuro, nascido em Atenas em 341 a.C. Segundo Laêrtios (2008), o próprio Epicuro relata que teve seu primeiro contato com a filosofia aos 14 anos. Após certo tempo dedicando-se à filosofia junto de outros mestres, o filósofo adotou pontos de vista próprios e fundou a Escola Epicurista. Segundo o epicurista Filôdemos, os irmãos de Epicuro, Neócles, Cairêdemos e Aristôbulos também estudaram filosofia, instigados pelo irmão. Outro que se interessou pela filosofia, de acordo com Mironianos, foi um escravo de Epicuro chamado Mis. Entre seus numerosos discípulos, destaca-se Metrôdoros de Lâmpsacos (LAÊRTIOS, 2008).

Apesar do reconhecimento e admiração de seus seguidores, Epicuro também foi caluniado e hostilizado. Epíctetos o criticou asperamente, para ele o filósofo era um pregador de obscenidades. O estoico Diôtimos, afirma Laêrtios (2008), publicou 50 cartas escandalosas assinadas com o nome de Epicuro. Já os estoicos Poseidônios, Nicôlaos, Sotíon e Dionísios de Halicarnassôs, na obra *Refutações Dioclecianas*, afirmaram que o filósofo “andava juntamente com sua mãe pelas casas de pessoas pobres recitando fórmulas expiatórias, e ajudava seu pai como mestre-escola por um salário irrisório; além disso prostituiu um de seus irmãos e convivia com a cortesã Leôntion” (2008, p. 284).

Diversos mitos rondam a figura de Epicuro, conhecido habitualmente como um hedonista. Timocrates foi um epicurista e, após abandonar a escola, escreveu uma obra intitulada *Delícias*, onde afirmava que Epicuro “era tão afeito à vida dissoluta que vomitava duas vezes por dia” (LAÊRTIOS, 2008, p. 284). Também afirmou que suas condições físicas eram tão precárias que por anos não pode levantar de sua cadeira, além de gastar uma mina por dia com sua alimentação. Outra polêmica também afirma que o filósofo vivia no chamado “Jardim” com muitas cortesãs, entre elas Mamárion, Hedeia, Erótion e Nicídion (LAÊRTIOS, 2008, p. 284).

Por outro lado, segundo Diócles em seu *Sumário*, Epicuro vivia de forma modesta no Jardim. Geralmente, contentava-se com água e pão, sendo um queijo ou um vinho um banquete esporádico. Essas características simples fazem jus a suas obras, onde o prazer e a felicidade são fins supremos da vida, mas a felicidade e o prazer que define como possuir o corpo são e o espírito

sereno. Tal feito exigiria a recusa de muitos prazeres e a aceitação de algumas dores. Assim, afirma Epicuro em sua *Carta sobre a felicidade*, é preciso “avaliar todos os prazeres e sofrimentos de acordo com o critério dos benefícios e dos danos” (2002, p. 39).

Afirma Laêrtios (2008) que Epicuro escreveu cerca de trezentos volumes, sem citar quaisquer outros autores. Nessas obras discutiu sobre física, meteorologia, astronomia, concepções sobre a vida humana, o prazer e a dor, natureza e ética. Outro tema frequentemente recorrente nas obras de Epicuro é a morte. Segundo Epicuro:

[...] a morte para nós não é nada, visto que todo bem e todo mal residem nas sensações, e a morte é justamente a privação das sensações. A consciência clara de que a morte não significa nada para nós proporciona a fruição da vida efêmera, sem querer acrescentar-lhe tempo infinito e eliminando o desejo de imortalidade. (2002, p. 27)

Epicuro morreu, de acordo com Hêmarcos, devido a cálculos renais em 271 ou 270 a.C., após passar 14 dias enfermo. Afirma que Epicuro entrou em uma tina cheia de água quente, pediu vinho puro e, após recomendar aos amigos que lembrassem de sua doutrina, faleceu. Segundo Pitáratos, Epicuro tinha 72 anos de idade. Seu sucessor foi Hêmarcos de Mitilene (LAÊRTIOS, 2008, p. 286).

1.2.6. Zenão de Cítio

Zenão foi o fundador do estoicismo antigo. Nasceu em Cítio. Passou a dedicar-se à filosofia quando consultou o oráculo sobre como deveria fazer para viver a vida da melhor forma possível e a resposta foi que teria de igualar-se aos mortos. Desde então, passou a ler os autores antigos. Foi discípulo de Crates e, de acordo com Timôteos, posteriormente foi discípulo de Stílpon, Xenocrates e Polêmon (LAÊRTIOS, 2008, p. 181).

Segundo Laêrtios (2008), Zenão de Cítio foi um pesquisador apaixonado e costumava discutir cuidadosamente com Fílon, que muito admirava. As aulas de Zenão eram dadas em passeios na Colunata Pintada, também chamada Colunata de Peisiânax. Entre seus discípulos destacam-se Aríston, Hérilos de Cartago, Dionísios, Sfairios do Bôsporos e Cleantes.

As obras de Zenão foram as seguintes: *República*; *Da vida segundo a natureza*; *Do impulso* ou *Da natureza humana*; *Das emoções*; *Do dever*; *Da lei*; *Da educação helênica*; *Da visão*; *Do universo*; *Dos sinais*; *Questões pitagóricas*; *Dos universais*; *Das espécies de estilo*; *Problemas homéricos*, em cinco livros; *Da leitura da poesia*; *Arte e retórica*; *Soluções e refutações*; *Recordações de Crates* e *Ética* (LAËRTIOS, 2008, p. 182). Entre os temas mais discutidos nessas obras, e nas obras estoicas num geral, estão a física, ética, lógica, teoria do conhecimento, retórica, dialética, apreensão, sensação e a verdade. Contudo, uma das ideias estoicas mais controversas é a de que “o destino é certa ordem natural perpétua ordenando o todo” (CRISIPO, *Sobre a providência*, L IV apud HOBUSS, 2014, p. 145), não sendo possível aos seres vivos alterá-los.

O modo de vida de Zenão habitualmente é relatado como recluso e simples. O filósofo se alimentava de pão, mel e vinho barato. Era tímido, reservado e raramente mantinha contato com rapazes ou moças. Nas palavras de Diôgenes Laértios:

Zenôn não gostava de misturar-se a muita gente, e por isso preferia sentar-se nas extremidades dos coxins, pois assim pelo menos de um lado não tinha vizinhos; também não passeava com mais de duas ou três pessoas. Às vezes pedia aos transeuntes uma moeda de bronze, de tal maneira que estes, temerosos de terem de dá-la, evitavam aproximar-se do filósofo. (2008, p. 184)

Seu comportamento contido era objeto de admiração, inclusive entre os poetas satíros. Filêmon, no fragmento 85 de *Os filósofos* afirma sobre Zenão: “A filosofia desse homem é de fato original; ele ensina a ter fome e consegue discípulos. Apenas um pão, um figo como sobremesa, e água para beber” (LAËRTIOS, 2008, p. 187). Já na peça *Os convertidos*, de Posêidipos, lê-se: “E assim durante dez dias parecia que ele era mais moderado que Zenão”. Na época, Zenão já era proverbial, sendo comum afirmarem que alguém era “mais moderado que o filósofo Zênon” (LAËRTIOS, 2008, p. 188).

Contudo, outros autores, como o cético Cássios, criticavam Zenão. Um dos motivos era o fato de que em sua obra *República* Zenão considerava inútil a educação enciclopédica e também afirmava que aqueles carentes de excelência não eram parentes, cidadãos, amigos e livres, “para os estoicos os pais e filhos

são inimigos se não forem sábios” (LAËRTIOS, 2008, p. 189). Na mesma obra, Zenão proibia a construção de templos, ginásios e tribunais nas cidades, dizia que a introdução da moeda não era necessária e que homens e mulheres deveriam vestir-se igualmente.

Afirma-se que Zenão morreu feliz com 98 anos de idade, sem jamais ter se adoentado. Outros, como Persaios, afirma que ele morreu aos 72 anos. A história mais adotada acerca de sua morte conta que: “Saindo da escola, ele escorregou e fraturou um artelho, bateu com a mão no chão e citou o verso da *Niobe*: ‘Estou indo; por que me chamas?’ E perdendo o fôlego morreu no mesmo instante” (LAËRTIOS, 2008, p. 188). Já no *Livro em metros de todos os tipos* a morte de Zenão é cantada da seguinte forma: “Há quem conte que Zênnon de Cítion morreu consumido pela velhice depois de muito trabalhar, abstando-se de comer; outros dizem que certa vez escorregou e bateu com a mão no chão exclamando: ‘Estou indo espontaneamente; por que então me convocas?’” (Antologia Palatina, VII, 118 apud LAËRTIOS, 2008, p. 188-189).

É com Zenão de Cítio que é encerrado esse breve histórico da Filosofia na Grécia Antiga. Embora as escolas filosóficas antigas não tenham sido discutidas com profundidade, assim como diversos filósofos não tenham sido devidamente mencionados, esse panorama geral visa ilustrar brevemente a filosofia ancestral e milenar que originou o pensamento filosófico que carregamos até os dias atuais.

1.3. A origem grega da filosofia

A história da filosofia trazida à baila na sessão anterior é difundida entre teóricos de todo o mundo e, embora com algumas controvérsias, é tomada como condizente com o que de fato foi desenvolvido entre os filósofos na Grécia Antiga. Contudo, como salientado por Marilena Chauí (2002), apesar da segurança dos dados no que diz respeito à origem grega da filosofia, há um problema que acompanha os historiadores da filosofia por séculos: se a filosofia – especificamente grega – dependeu de contribuições orientais e da sabedoria de civilizações anteriores à Grécia Antiga. Assim, pontua Chauí, estamos diante de duas teses contrárias a respeito da origem da filosofia, o “milagre grego” e o “orientalismo”.

Outra discussão no que diz respeito à origem da filosofia é a que questiona se “a filosofia nasceu realizando uma transformação gradual nos mitos gregos ou nasceu por uma ruptura radical com os mitos” (CHAUÍ, 2012a, p. 43). Assim, teóricos também se questionam se a filosofia é uma continuação e evolução dos mitos gregos ou se ela surgiu repentinamente e sem precedentes, como algo totalmente novo para a época.

O orientalismo afirma que a filosofia grega foi diretamente influenciada pelos conhecimentos do Oriente. Sendo assim, a filosofia não teria nascido na Grécia Antiga, mas em terras orientais. Marilena Chauí, assim como os filósofos e estudiosos ocidentais no geral, questiona tal tese. Chauí (2012a), afirma que a ideia de que a filosofia teve sua origem no oriente foi defendida principalmente pelos judeus como forma de relacionar a filosofia grega e os conhecimentos bíblicos. Portanto, “os judeus, para valorizar seu pensamento, desejavam que a Filosofia tivesse uma origem oriental, dizendo que o pensamento de filósofos importantes, como Platão, tinha surgido no Egito, onde se originara o pensamento de Moisés” (CHAUÍ, 2012a, p. 42). Uma vez que o cristianismo é uma religião originariamente oriental, também os padres da Igreja afirmavam que a filosofia era provinda do Oriente de modo a provar que “os ensinamentos de Jesus eram elevados e perfeitos, não eram superstição, nem primitivos e incultos” (CHAUÍ, 2012a, p. 42).

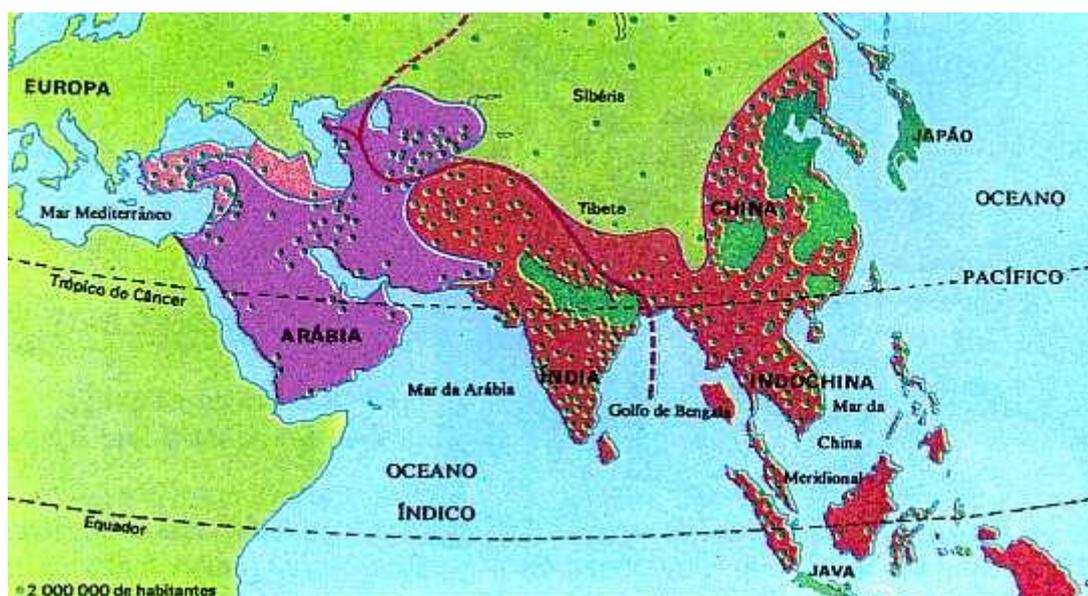


Figura 2: Os Três Orientes

Fonte: <http://www.hottopos.com/mirand4/orientee.htm>

Hobuss alega que os egípcios buscavam em conhecimentos como a matemática e a astronomia questões práticas, respectivamente, medir o Rio Nilo e realizar adivinhações astrológicas. Já a filosofia necessitava de “uma linguagem abstrata, uma terminologia especializada, pois não era a utilidade o que estava em questão, mas o aspecto teórico, na medida em que buscava a verdade” (2014, p. 16).

Portanto, os gregos não teriam sido influenciados pelo pensamento egípcio, mas transformaram esses conhecimentos práticos em estudos filosóficos com bases teóricas. De acordo com Hobuss, a filosofia “é uma criação do gênio grego, pois essas influências recebidas não caracterizam uma possível origem oriental da Filosofia, na medida em que o que interessa é o que os gregos fizeram com essa influência” (2014, p. 17). Os pensamentos ingênuos e de caráter unicamente prático dos egípcios se tornaram a grandiosa e reconhecida filosofia ao passarem pelas mãos dos gregos, logo, a filosofia é grega.

A tese baseada no “milagre grego” afirma que a filosofia surgiu de forma inesperada e sem precedentes na Grécia Antiga, sendo então os gregos únicos e incomparáveis no ato de filosofar até os dias atuais. Diôgenes Laértios, segundo Chauí (2002, p. 19), o primeiro “historiador” da filosofia, pode ser considerado o principal responsável pela oposição entre “milagre grego” e “orientalismo”. Diôgenes afirma que entre os gregos, “não somente a filosofia mas a própria raça humana começou” (2008, p. 13). Sua posição etnocêntrica, ainda mais comum na época em que o livro foi escrito, no decorrer do terceiro século depois de Cristo, se baseia na visão de que os não-europeus eram bárbaros e inumanos.

O historiador e antropólogo francês Jean-Pierre Vernant, em *Mito e pensamento entre os gregos*, reafirma a origem grega da filosofia. Contudo, recusa que tenha sido um milagre sem precedentes, onde “a filosofia viria ao mundo sem passado, sem pais, sem família; seria um começo absoluto” (1990, p. 442). Assim, reconhece o papel dos mitos na origem e elaboração da filosofia na Grécia Antiga, e assume que há uma relação entre o pensamento religioso e o começo do conhecimento racional. Segundo Vernant:

As cosmologias dos filósofos retomam e prolongam os mitos cosmogônicos. Dão uma resposta ao mesmo tipo de pergunta: como pode emergir do caos um mundo ordenado? Utilizam um material conceitual análogo: por detrás dos “elementos” dos jônios, perfila-se a figura de antigas divindades da mitologia. Ao tornarem-se “natureza”, os elementos despojaram-se do aspecto de deuses individualizados; mas permanecem as potências ativas; animadas e imperecíveis, sentidas ainda como divinas. (1990, p. 443)

Assim, de certo modo, mito e filosofia não são formas de pensamento completamente diferentes e desconectadas. Pelo contrário, os antigos filósofos ou “físicos” jônios deram continuidade ao pensamento mitológico grego, que busca a origem dos seres e do universo, estando elas nos deuses ou na natureza. Nas palavras de Vernant, a filosofia antiga “transpõe, numa forma laicizada e em um plano de pensamento, mais abstrato, o sistema de representação que a religião elaborou” (1990, p. 442).

Vernant, em *As origens do pensamento grego*, retoma uma questão levantada por F. M. Cornford, para quem “a primeira filosofia aproxima-se mais de uma construção mítica do que de uma teoria científica” (2011, p. 111). Isso se dá porque o que chamamos de “física jônica” não está em nada relacionado com o denominado física ou ciência atualmente, pois não usava da experimentação. Pelo contrário, retomava os mesmos temas essenciais dos mitos cosmogônicos.

Segundo Chauí: “a palavra mito vem do grego, *mythos*, e deriva de dois verbos: *mytheyo* (‘contar’, ‘narrar’, ‘falar alguma coisa para alguém’) e *mytheo* (‘conversar’, ‘contar’, ‘nomear’, ‘designar’)” (2012a, p. 43, *grifos da autora*). Chauí também define o que é um mito:

Um mito é uma narrativa sobre a origem de alguma coisa (origem dos astros, da Terra, dos homens, das plantas, dos animais, do fogo, da água, dos ventos, do bem e do mal, da saúde e da doença, da morte, dos instrumentos de trabalho, das raças, das guerras, do poder etc.).

Para os gregos, mito é um discurso pronunciado ou proferido para ouvintes que recebem a narrativa como verdadeira porque confiam naquele que narra; é uma narrativa feita em público, baseada, portanto, na autoridade e confiabilidade da pessoa do narrador. E essa autoridade vem do fato de que o narrador ou testemunhou diretamente o que está narrando ou recebeu a narrativa de quem testemunhou os acontecimentos narrados.

Quem narra o mito? O poeta-rapsodo. Quem é ele? Por que tem autoridade? Acredita-se que o poeta é um escolhido dos deuses, que lhe mostram os acontecimentos passados e permitem que ele veja a origem de todos os seres e de todas as coisas para que possa transmiti-la aos ouvintes. Sua palavra – o mito – é sagrada porque vem de uma revelação divina. O mito é, pois, incontestável e inquestionável. (2012a, p. 43)

Assim, o mito questiona a origem das coisas a partir daquilo que o narrador testemunhou ou escutou daquele que presenciou os fatos. Tal definição possui similaridades com o que é a filosofia, como a busca pela origem das coisas e o constante questionamento. Além disso, afirma Vernant, os filósofos continuaram possuindo uma autoridade divina: “Tal como o adivinho e o poeta, e ainda confundido com eles, o Sábio define-se originalmente como o ser excepcional que tem o poder de ver e de fazer o invisível” (1990, p. 456).

Assim, a filosofia não representou uma quebra brusca no conhecimento grego que vinha sendo elaborado até então. Vernant (1990) afirma que os primeiros filósofos continuaram usando o vocabulário religioso e permaneceram se apresentando como um eleito das divindades. Uma vez que a filosofia nasceu nesse clima religioso, no movimento dos santos ídolos, talismãs e xamãs, os filósofos não poderiam ser muito diferentes, “por vezes, eles próprios se proclamam deuses” (1990, p. 455).

Vernant (1990) ressalta que, apesar das similaridades, o filósofo não era tal qual um xamã ou poeta, nem era a filosofia uma mitologia. A grande evolução realizada pela filosofia vem do fato de que eles não buscavam guardar em segredo seus conhecimentos, mas ensina-los e estende-los a todos os seus discípulos. A filosofia se diferencia e se destaca uma vez que trouxe o “mistério” para a praça pública, para a ágora e o converteu em um objeto de debate público, onde a argumentação dialética supera a iluminação sobrenatural (1990, p. 461).

Na *pólis*, na *ágora*, na discussão pública dos conceitos, a filosofia impulsionou a palavra e a dialética. Ou, como afirmado por Vernant, há “uma extraordinária preeminência da palavra sobre todos os outros instrumentos do poder. Torna-se o instrumento político por excelência” (2011, p. 53). Além disso, a filosofia grega trouxe traços exclusivos onde se passa a romper com o sobrenatural, dessa forma, “não existe uma imaculada concepção da Razão” (VERNANT, 2011, p. 472). Dessa forma, os filósofos se serviram do mito, mas

também transformaram a imagem do universo profundamente, num quadro mais ordenado e geométrico. Ao utilizarem das noções do pensamento moral e político, buscaram a dessacralização do saber e o advento de um pensamento exterior à religião.

Para Vernant, a filosofia não surgiu de forma inexplicável e sem precedentes na Grécia Antiga, um conhecimento totalmente novo e desconectado do saber que vinha sendo desenvolvido até então, inclusive com influência da antiga tradição sagrada oriental. A filosofia se desenvolve do mito, assim como o filósofo deriva do xamã (2011, p. 464).

O “milagre grego” também é recusado por Chauí (2012a). Segundo a filósofa, de fato, os gregos tiveram contato com os povos egípcios, persas, babilônios, assírios e caldeus, e foi por meio destas culturas que poetas gregos como Homero e Hesíodo encontraram “os elementos para elaborar a mitologia grega, que, depois, seria transformada racionalmente pelos filósofos” (2012a, p. 42).

Chauí (2002) afirma que a tese orientalista não é absurda ou descabida. Segundo ela, tal tese é reforçada pelo fato de que as religiões e mitos orientais apresentam concepções que podem ser encontradas nas religiões, mitos e filosofias gregas. Para a autora, essas concepções são:

1) a ideia de uma unidade universal divina que cria dentro de si mesma todos os seres; 2) a cosmogonia (*kosmogonía*, gênese ou origem do mundo) como passagem da unidade primordial caótica e indiferenciada à diferenciação de todos os seres e como passagem das trevas à luz; 3) a cosmogonia como um processo de geração e diferenciação dos seres, seja pela força intrínseca do princípio originário, seja pela intervenção de um espírito inteligente sobre a matéria sem forma, seja por meio da luta entre forças opostas (luz e treva, caos e ordem, vida e morte, amor e ódio); 4) a ideia de uma conexão ou “simpatia” ligando todos os seres; 5) a ideia de uma lei ou de uma necessidade governando a geração, transformação e corrupção de todos os seres, num tempo cíclico; 6) a ideia de um dualismo entre o corpo mortal e a alma imortal que precisa ser moralmente purificada para liberar-se do corpo e gozar a felicidade perene. (2002, p. 21).

Sendo assim, não decorreu um feito inexplicável, mas sim uma evolução incomparável realizada pelos gregos com aquilo que receberam do Oriente e de outras culturas precedentes. Ou seja, foi por meio dos conhecimentos orientais

que a Grécia elaborou seus mitos e na racionalização dos mitos gregos a filosofia nasceu - o que só foi possível devido ao período e condição histórica que a Grécia Antiga vivia.

Segundo Chauí (2012a), algumas invenções permitiram que os gregos abandonassem a visão religiosa e passassem a buscar o conhecimento filosófico e científico. Alguns exemplos dessas criações são as viagens marítimas, o calendário, a moeda, a vida urbana, a escrita alfabética e a política. Ao poder atravessar o mar, os gregos descobriram que outros locais não eram habitados pelos deuses míticos, mas por outros seres humanos. Já o calendário trouxe a eles o conhecimento de que o tempo não era divino e incompreensível, mas sim natural. Por outro lado, a presença da moeda e do comércio, da vida urbana, da escrita e da política permitiu um desenvolvimento social, político e econômico, tornando possível o discurso público, o debate e o pensamento racional sobre o que passou a ser denominado *polis*: a cidade-Estado. Além disso, o indivíduo passou a ser “um animal político” (ARISTÓTELES. *Pol.* I, 2, 1253a, 9-10).

Marilena Chauí (2012a) também reconhece a existência de um pensamento desenvolvido no Egito e entre outros povos precedentes à Grécia Antiga. Hobuss (2014) e Vernant (2011) também concordam que o Oriente possui um pensamento próprio. Contudo, esse reconhecimento já foi negado por diversos filósofos europeus que inclusive negaram a humanidade dos povos africanos. Friedrich Hegel, por exemplo, em *Filosofia da História* afirma que a África “não faz parte da história mundial; não tem nenhum movimento ou desenvolvimento para mostrar” (2008, p. 88). Já Immanuel Kant, em *Das diferentes raças humanas*, afirma que os negros fedem, são indolentes, moles e desocupados (2010, p. 20-21). David Hume segue a mesma tradição europeia ao afirmar em seus *Essays: moral, political and literary*:

Eu estou apto a suspeitar que os negros sejam naturalmente inferiores aos brancos. Praticamente não houve uma nação civilizada daquela complexidade, nem mesmo qualquer indivíduo eminente em ação ou especulação. Nenhuma manufatura engenhosa entre eles, nenhuma arte ou ciência. Por outro lado, o mais rude e bárbaro dos brancos, tal como os alemães antigos, os atuais Tártaros, continuam tendo algo eminente sobre eles, em seu valor, forma de governo ou alguma outra particularidade. Tal diferença constante e uniforme não poderia acontecer em tantos países e eras se a natureza não tivesse feito uma distinção original entre essas raças de homens.

[...] Na Jamaica, de fato, eles falam de um negro como um homem de partes e erudição; mas é possível que ele seja admirado por pequenas realizações, como um papagaio, que fala umas poucas palavras claramente. (1777, p. 372)¹¹

Embora tais afirmações, atualmente, soem racistas e etnocêntricas, elas permanecem recorrentes até os dias atuais, pois continua viva a visão europeia de que o pensamento de fato filosófico, que busca “a verdade sem outra preocupação que a verdade ela mesma” (CONCHE, 1991, p. 6 apud HOBUSS, 2014, p. 20) é exclusivamente grego e ocidental. Ou, nos termos de Nietzsche: Só os gregos possuem sábios, os outros povos só têm santos (2008, p. 36 apud HOBUSS, 2014, p. 20). Dessa forma, a filosofia europeia permanece vendo a África como um mero espaço de místicos, religiosos e de racionalidade pouco elaborada.

Um exemplo do posicionamento eurocêntrico no que se refere à filosofia africana pode ser encontrado nas obras de Mary Lefkowitz.¹² A professora e escritora americana dedicou grande parte de seus estudos ao afrocentrismo e à África Antiga. No livro *Not out of Africa: How Afrocentrism became an excuse to teach myth as history*, Lefkowitz trata do que chama de “mitos africanos”, entre eles, o mito do Sistema do Mistério Egípcio e o mito do Legado Roubado.

Lefkowitz já em sua introdução afirma: “Nas universidades americanas atuais nem todo mundo sabe o que Afrocentristas extremos estão fazendo em suas salas de aula” (1996, p. 1).¹³ Segundo a pesquisadora, suas questões sobre a África não foram encorajadas, assim como são desencorajados os debates intelectuais acerca dessa temática. Desse modo, não era tomado como

¹¹ “I am apt to suspect the negroes to be naturally inferior to the whites. There scarcely ever was a civilized nation of that complexion, nor even any individual eminent either in action or speculation. No ingenious manufactures amongst them, no arts, no sciences. On the other hand, the most rude and barbarous of the whites, such as the ancient Germans, the present Tartars, have still something eminent about them, in their valour, form of government, or some other particular. Such a uniform and constant difference could not happen, in so many countries and ages, if nature had not made an original distinction between these breeds of men. [...] In Jamaica, indeed, they talk of one negroe as a man of parts and learning; but it is likely he is admired for slender accomplishments, like a parrot, who speaks a few words plainly.”

¹² Professora aposentada de Humanidades e Estudos Clássicos na Faculdade Wellesley. Recebeu seu pós-doutorado em filologia clássica pela Universidade de Harvard em 1961. Informações disponíveis em: <http://web.wellesley.edu/Alum/Awards/AAA/winners/lefkowitz.html>. Acesso em janeiro de 2019.

¹³ “In American universities today not everyone knows what extreme Afrocentrists are doing in their classrooms.”

apropriado pedir evidências aos que afirmavam que os gregos roubaram a filosofia deles do Egito. Sua obra segue com o intuito de defender a Grécia que, segundo Lefkowitz (1996), está sendo privada do crédito por suas próprias conquistas.

Para Lefkowitz, o Sistema do Mistério Egípcio é uma ficção relativamente moderna, embora baseada em fontes antigas. Os gregos teriam pensado que os sacerdotes egípcios eram iniciados em algo como os mistérios antigos deles porque tinham acesso a conhecimento especial e viviam diferentemente do resto da população no Egito. Contudo, pontua Lefkowitz, “os festivais dos deuses egípcios eram abertos ao público e não restritos a grupos especiais de iniciados” (1996, p. 93-94).

No que se refere ao “Mito do Legado Roubado”, Lefkowitz acredita que há pouco ou nenhum fundamento histórico para afirmá-lo. Esse, tal como outros mitos nacionalistas, seriam usados para explicar o sofrimento passado, além de prover uma espécie de orgulho étnico. Contudo, o lado ruim seria maior do que o empoderamento dos afro-americanos, uma vez que está sendo oferecido uma estória, um mito, e não a história.

A obra de Lefkowitz coloca as teses africanas como mitos idealizados e sem fundamento histórico, reafirmando a origem e o legado grego que, segundo ela, encontra-se em risco. A teórica critica diretamente as teorias de George James, que trata dos mesmos temas por um viés afrocentrado, como veremos no próximo tópico.

1.4. A origem da filosofia por um viés africano

O historiador George Granville Monah James¹⁴ no livro *Stolen Legacy* afirma que a história da filosofia não começa na Grécia Antiga com Tales de Mileto e os filósofos naturalistas, mas sim no continente africano. A filosofia teria se originado no Egito com o chamado Sistema do Mistério Egípcio, que possuía

¹⁴ George Granville Monah James era um afro-guianense e professor na Universidade de Arkansas. Em 1954 publicou sua obra mais famosa e controversa, “O Legado Roubado”, no mesmo ano, veio a falecer por causas misteriosas. A Universidade de Arkansas não possui quaisquer informações sobre ele em sua página. Informações retiradas da página: <https://africancreationenergy.blogspot.com/2013/09/george-gm-james-and-stolen-legacy.html>. Acesso em outubro de 2018.

como objetivo instruir e desenvolver o ser humano. Para reforçar tal teoria, James cita Charles Henry Vail¹⁵:

Sallust diz que o objetivo das cerimônias de Iniciação era unir o homem com o mundo e a Deidade. O Iniciado afirmava que a alma purificada de toda mácula, poderia ver os Deuses nessa vida – ou seja, poderia atingir a visão beatífica e manter comunhão com os Imortais. (1909, p. 25)¹⁶

De acordo com James (2009), o Sistema do Mistério Egípcio foi a primeira Ordem secreta da história, o que fez com que seus ensinamentos e aulas fossem estritamente proibidos de serem grafados. Tal regra permaneceu entre seus iniciados, o que poderia explicar porque a maioria dos filósofos pré-socráticos não deixaram registrados seus ensinamentos, visto que, segundo James (2009), teriam participado dessa Ordem.

A tese de que os filósofos gregos estudaram no Egito também está registrada em obras como *Timeu*, de Platão, e *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, de Diôgenes Laêrtios. Outra evidência reside no fato de que naquele período o “Egito era o centro do corpo da sabedoria, conhecimento, religião, filosofia e ciência antiga” (JAMES, 2009, p. 14).¹⁷ Tal hipótese é reafirmada por registros como a obra *Ancient Mysteries and Modern Masonry* de Vail (1909) e *The instruction of Ptah-hotep*, traduzida do egípcio para o inglês em 1906.

Destaca-se também o fato que as principais características e ensinamentos da filosofia grega, que se verteram em acusações sofridas por estes filósofos, estavam relacionados a estudos e características difundidas pelo Sistema do Mistério Egípcio, como o estudo das ciências, a virtude, prudência e justiça. Segundo James (2009), o Neófito nos Mistérios Egípcios precisava desenvolver diversos atributos, entre eles: ter controle dos pensamentos e das ações, firmeza em seus propósitos, identidade com a vida espiritual ou ideais superiores, evidência de uma missão na vida, ser livre de ressentimentos, ter confiança no mestre e em sua habilidade para aprender. Estes valores do

¹⁵ Clérigo americano, nasceu em 1866 e faleceu em 1924. Além disso, foi um ativista político socialista e escritor.

¹⁶ “Sallust says that the object of the ceremonies of Initiation was to unite man with the world and Deity. The Initiate claimed that the soul purified from all stain, could see the Gods in this life – that is, could attain the beatific vision, and hold communion with the Immortals.”

¹⁷ “Egypt was the centre of the body of ancient wisdom, and knowledge, religious, philosophical and scientific spread to other lands through student Initiates.”

Sistema do Mistério Egípcio se equivaleriam, afirma James (2009), aos trazidos pela filosofia da Grécia Antiga com outros nomes: Sabedoria, Coragem, Temperança e Justiça, as quatro virtudes citadas por Platão (*Rep.*, IV, 208, 427d-428a).

Além da Grécia, James (2009) afirma que outros países próximos ao Egito se tornaram familiares aos ensinamentos dos Mistérios Egípcios e anteriormente aos atenienses. Entre eles, destacam-se os jônicos e italianos, contudo, eles “não fizeram tentativas de reivindicar a autoria da filosofia, porque estavam bem cientes de que os egípcios eram os verdadeiros autores” (JAMES, 2009, p. 12).¹⁸ Por outro lado, os seguidores de Aristóteles, após a morte de seu mestre, compilaram uma história do que até então era a sabedoria dos egípcios e tradicional no mundo antigo. Dessa forma, ela foi erroneamente chamada filosofia grega, mesmo que os gregos tenham sido os maiores inimigos dessa inovação estrangeira (JAMES, 2009).

O autor (2009) destaca que devido à existência de poucos registros relativos aos ensinamentos egípcios foi muito fácil aos gregos os reivindicar como seus. Por meio das invasões persas e de Alexandre (o Grande) ao Egito, os gregos tiveram acesso à sabedoria egípcia. Sendo assim, sua hipótese é que a filosofia reconhecida como pertencente à Grécia Antiga “é apenas a filosofia não-escrita dos egípcios traduzida para o grego e que encontrou com um destino tão infeliz: um legado roubado pelos gregos” (JAMES, 2009, p. 9).¹⁹

Para James (2009), o legado filosófico não poderia ter se desenvolvido inicialmente na Grécia Antiga porque, ao contrário do que é afirmado por Chauí (2012a), a Grécia Antiga não passava por condições históricas que permitissem o desenvolvimento da filosofia. Pelo contrário, o período conhecido como fundador da filosofia grega, - de 640 a 322 antes de Cristo - foi repleto de guerras, desunião interna e temor pelas invasões persas.

Outro agravante do momento intelectual e filosófico da Grécia Antiga reside no fato de que os filósofos não eram vistos com bons olhos. Durante a Antiguidade, os pensadores gregos não possuíam sequer parte do

¹⁸ “Made no attempt to claim the authorship of philosophy, because they were well aware that the Egyptians were the true authors.”

¹⁹ “It is only the unwritten philosophy of the Egyptians translated into Greek that has met with such an unhappy fate: a legacy stolen by the Greeks.”

reconhecimento que lhes são atribuídos atualmente. Tal afirmação pode ser constatada no fato que “Anaxágoras foi preso e exilado; Sócrates foi executado; Platão foi vendido como escravo e Aristóteles foi acusado e exilado; enquanto que o mais antigo deles, Pitágoras, foi expulso de Crotona, na Itália” (JAMES, 2009, p. 8).²⁰

Entre as acusações mais frequentes do governo ateniense estava o fato dos filósofos introduzirem ao país divindades estranhas. Se tomamos a condenação de Sócrates como exemplo, teremos a prova de que a sociedade ateniense abominava os filósofos e suas teorias subversivas para a época, como consta da acusação que lhe foi feita: “Sócrates comete um crime por não acreditar nos deuses da cidade e apresentar outras novas divindades. Ele também comete o crime de corromper a juventude” (JAMES, 2009, p. 25).²¹

Tal inexperiência e despreço dos gregos pela filosofia constituem mais uma evidência de que o aprendizado dos gregos teve os egípcios como mestres, como relatado no diálogo platônico *Timeu*. O filósofo Crítias conta nesse diálogo sobre uma região egípcia nomeada Saiticos. Segundo ele, o poeta e estadista Sólon andava por Saiticos e ali questionava os sacerdotes sobre os assuntos do passado e acerca dos velhos gregos. Foi então que um sacerdote egípcio lhe respondeu “Ó Sólon, Sólon, vós, Gregos, sois todos umas crianças; não há um grego que seja velho” (PLATÃO, *Timeu*, 83, 22 b-c). E dali passa a dissertar sobre as questões antigas, a natureza, as leis, os homens e os deuses, deixando o poeta grego surpreendido. Nesse trecho, Platão, um dos maiores filósofos da Grécia Antiga, retrata a busca dos gregos pelos conhecimentos egípcios, uma vez que a Grécia não possuía a mesma tradição filosófica desenvolvida na África do Norte.

James (2009) argumenta que a literatura disponível referente aos reconhecidos como os primeiros filósofos, de Tales de Mileto a Aristóteles, é pouca e incerta, sendo que as obras de muitos deles se perderam. Os historiadores sequer concordam sobre suas datas de nascimento e morte. Sobre Tales de Mileto, por exemplo, Diôgenes Laértios afirma que nasceu em 640 a.C.,

²⁰ “Anaxagoras was imprisoned and exiled; Socrates was executed; Plato was sold into slavery and Aristotle was indicted and exiled; while the earliest of them all, Pythagoras, was expelled from Croton in Italy.”

²¹ “Socrates commits a crime by not believing in the Gods of the city, and by introducing other new divinities. He also commits a crime by corrupting the youth.”

enquanto William Turner o considera como nascido em 620 a.C. e Frank Thilly situa seu nascimento em 624 a.C. Também outros historiadores como A.K. Rogers e W.G. Tenneman se remetem a datas diferentes, respectivamente, no começo do século VI e nos anos 600 a.C. O mesmo acontece com o nascimento de Anaxímenes, Parmênides, Xenôfanos, Heráclito, Pitágoras, Empédocles, Anaxágoras e Leucippus. Sendo que o único consenso se encontra no nascimento de Sócrates, Platão e Aristóteles.

Segundo a teoria de James (2009), teria sido por meio dessa “confusão” premeditada que os conhecimentos africanos e principalmente egípcios foram convertidos na filosofia grega, defendida até hoje como essencialmente europeia e ocidental. Além de um engrandecimento indevido da Europa, a tomada da herança filosófica africana prejudicou a opinião histórica no que diz respeito à África, reproduzindo uma visão do continente e de sua civilização como atrasada e incapaz. Assim, “se não fosse pelo drama da filosofia grega e seus autores, o continente africano teria uma reputação diferente, e teria desfrutado um status de respeito entre as nações do mundo” (JAMES, 2009, p. 10).²²

Towa (2015) parte de um pressuposto similar ao de James (2009) para discutir a origem da filosofia em terreno africano: a religião. Segundo ele, o desenvolvimento filosófico egípcio se iniciou a partir da religião seguida entre eles.

A religião egípcia, afirma, possuía características filosóficas, como a preocupação com a unidade, onde “a multiplicidade das divindades egípcias é concebida como formando um só deus” (TOWA, 2015, p. 33) e não de deuses inimigos que brigam entre si, tais como os deuses gregos. Outro traço relevante é a afirmação da identidade entre os seres humanos e entre o ser humano e deus, o que fornece a base do debate filosófico. Finalmente, a cultura e religião egípcia primava pela racionalidade dos comportamentos. Ou seja, eles não são enviados por um deus supremo, mas são frutos da experiência ancestral e reflexão dos sábios.

Diferente do deus cristão, o deus egípcio não era definido pela onipotência e onisciência, mas por seu respeito pela verdade e pela justiça, ou

²² “Had it not been for this drama of Greek philosophy and its actors, the African continent would have had a different reputation, and would have enjoyed a status of respect among the nations of the world.”

seja, por sua razão. É a partir desse comportamento religioso que o egípcio se colocou como filósofo, uma vez que ele questionava o absoluto e o transformava em objeto de reflexão. Além disso, destaca Towa (2015), o pensamento africano não reconhece o monopólio da inteligência e da perfeição ética a quem quer que seja, homem ou deus. Sendo assim, ninguém “pode se dar ao direito de pensar e de julgar todo mundo e de ditar a todos a verdade e as normas de comportamento” (TOWA, 2015, p. 44).

Tal legado filosófico africano não era negado pelos europeus antigos, porém, os europeus modernos estão impedidos de reconhecê-lo devido a preconceitos racistas. Não se mostra aqui necessária a adoção da tradição filosófica europeia ou africana, mas sim a importância de explorar esse passado e buscar tais conhecimentos, ao invés de renegar a filosofia africana à insignificância ou inexistência.

O filósofo Théophile Obenga²³ em *Egito: História Antiga da Filosofia Africana*²⁴ também discute a filosofia africana e sua importância na origem da filosofia antiga. Nas palavras de Obenga:

Filosofar não era apenas especular sobre a vida e refletir sobre a natureza, mas também se engajar com amor, desejo intenso e forte entusiasmo na investigação de causas subjacentes à realidade, com o objetivo de construir um sistema de valores pelo qual a sociedade pode viver. (2004, p. 33)²⁵

Outra definição trazida por Obenga é a de Feng Youlan, filósofo chinês do século XIX, para quem a filosofia é um “pensamento reflexivo e sistemático sobre a vida” (1976, p. 16 apud OBENGA, 2004, p. 31).²⁶ Sendo assim, a filosofia pode ser desenvolvida por quaisquer povos em qualquer continente ou país. Embora as filosofias indianas, chinesas, africanas, europeias ou maias possam divergir

²³ Théophile Obenga, nasceu em Brazzaville, no Congo. Possui formação em diversas áreas, como História, Filosofia, Linguística e Egíptologia, tendo estudado em universidades na França, Estados Unidos e Suíça. Foi professor da Universidade de São Francisco, onde se aposentou em 2009. Informações disponíveis na página da Universidade de São Francisco, disponível em: <https://africana.sfsu.edu/people/faculty/theophile-j-obenga>. Acesso em outubro de 2018.

²⁴ O artigo faz parte do livro “A Companion to African Philosophy” (Um compêndio para a filosofia africana), editado pelo ganense Kwasi Wiredu.

²⁵ “To philosophize was not just to speculate about life and reflect on nature, but also to be engaged with love, intense desire, and strong enthusiasm in the investigation of causes underlying reality in order to build up a system of values by which society may live.”

²⁶ “systematic reflective thinking on life.”

grandemente, continuam parte do conhecimento humano e filosófico, sendo também papel da filosofia futura levar em consideração os grandes sistemas especulativos de toda a humanidade (OBENGA, 2004, p. 31).

O termo “filósofo” em grego deriva de duas palavras, sendo elas: filo (*philo*), que significa irmão ou amante; e sofia (*sophia*), que significa sabedoria ou saber. Assim, em grego, o termo filosofia significa amor pela sabedoria, e o filósofo é o amante ou o irmão do saber. Contudo, o termo “Seba” que significa “o sábio” em Mdu Ntr, língua do Egito Antigo, foi encontrado pela primeira vez no túmulo de Antef I, 2052 anos antes de Cristo e muito antes da existência dos gregos e da Grécia Antiga. Obenga afirma que a “inscrição de Antef I”, há dois mil anos atrás, deu a primeira definição clara e distinta acerca do ser filósofo. Segundo a inscrição, o filósofo é aquele:

[...] cujo coração é informado sobre essas coisas que, de outra maneira, seriam ignoradas, o que tem a visão clara quando está profundamente em um problema, o que é moderado em suas ações, que penetra os escritos antigos, cujo conselho é [solicitado] para desvendar complicações, que é realmente sábio, que instruiu seu próprio coração, que fica acordado de noite enquanto procura pelos caminhos certos, que supera o que alcançou ontem, que é mais sensato que um sábio, que levou a si mesmo à sabedoria, que pede conselhos e cuida para que lhe peçam conselhos. (Inscription of Antef, 12th Dynasty, 1991–1782 A.C. apud OBENGA, 2004, p. 35)

Para Obenga (2004) é um mero preconceito acreditar que a filosofia começou primeiramente entre os gregos no século V antes de Cristo, pois tal afirmação implica que os outros povos antigos não possuíam pensamento especulativo e sistematizado. No Egito Antigo existiu uma tradição filosófica e científica, tendo sido a primeira tradição filosófica na história mundial, a qual foi construída por Imhotep, Hor-Djed-Ef, Kagemni e Ptah-Hotep entre 2686-2181 a.C. (2004, p. 35). Tais filósofos discutiram diversos problemas filosóficos como o mal, a imortalidade, o poder divino, o ser e a essência, evolução, lógica, o universo e a existência. Eles fazem parte da herança egípcia e africana, importante para o desenvolvimento antigo e relevante até os dias atuais, como será discutido na próxima seção.

2. HISTÓRIA DA ÁFRICA: A CONTRIBUIÇÃO DOS POVOS AFRICANOS PARA A HUMANIDADE

Nesta seção, discutiremos alguns aspectos da história da África, com vistas a desmistificar a ideia corrente de que o continente não possui uma história. Além disso, problematizaremos essas representações no intuito de demonstrar como estas visões preconceituosas e estereotipadas escondem todo o vigor das civilizações africanas. Tal discussão se dividirá entre: África Antiga, onde será abordado o contexto africano antes da colonização europeia e destacar-se-á as contribuições culturais do Egito Antigo; e África Pós-Colonial, a qual discutirá a teoria pós-colonial e o movimento pan-africanista. Esta seção também contará com o debate relativo à cosmovisão africana no Brasil. Para tal, ter-se-á como base o livro *Cosmovisão Africana no Brasil*, do professor Eduardo David de Oliveira.²⁷

Segundo Joseph-Achille Mbembe²⁸, na obra *Crítica da razão negra* (2018), os africanos e afrodescendentes estão marcados pela história da África e pelos três acontecimentos que dominam seus discursos: a escravidão, a colonização e o apartheid. Contudo, havia África antes da colonização, mesmo que ainda seja um período contestado e controverso. Conforme citado por Valentin-Yves Mudimbe²⁹ em *A invenção de África*, essa controvérsia está ilustrada em dois mitos: a África antes da colonização segundo Thomas Hobbes, sem tempo, arte, escrita ou sociedade; e a África antes da Europa segundo

²⁷ Graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (1997), especialista em Culturas Africanas e relações inter-étnicas da educação brasileira pela Unibem (1998); mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Paraná (2001) e doutorado em Educação pela Universidade Federal do Ceará (2005). Informações retiradas do Currículo Lattes, disponível em: <http://lattes.cnpq.br/5201908900947666>. Acesso em dezembro de 2018.

²⁸ O professor camaronês obteve seu Ph.D. em História pela Sorbonne em Paris em 1989. Trabalhou em universidades como Universidade de Columbia em Nova Iorque, Universidade da Califórnia em Berkeley, Universidade de Yale e Universidade da Pensilvânia. Atualmente atua na Universidade de Witwatersrand em Joanesburgo, África do Sul. Informações retiradas da página *online* da Universidade de Witwatersrand: <https://wiser.wits.ac.za/users/achille-mbembe>. Acesso em dezembro de 2018.

²⁹ Professor, filósofo e escritor congolês. Atualmente é professor de literatura na Universidade Duke, anteriormente, lecionou na Universidade de Louvain, Paris-Nanterre, Zaire, Stanford, e na Faculdade de Haverford. Informações retiradas da página *online* da Universidade Duke: <https://literature.duke.edu/people/valentin-mudimbe>. Acesso em dezembro de 2018.

Jaques Rousseau, dourada, plena de liberdade, igualdade e fraternidade (HODGKIN apud MUDIMBE, 2013).

É importante destacar que a ideia e concepção do que é a África não foi construída pelos povos africanos, mas pelos europeus durante o processo de colonização. Como pontuado por Mudimbe (2013), a colonização representa apenas um breve momento da história africana, porém, suas implicações são enormes e perduram até a contemporaneidade. A colonização “significou uma nova configuração histórica e a possibilidade de tipos de discursos completamente novos acerca das tradições e culturas africanas” (MUDIMBE, 2013, p. 15).

O autor (2013, p. 16) destaca que há uma chamada “estrutura colonizadora” composta pelo domínio do espaço físico, reforma das mentes nativas e a integração de históricas econômicas locais segundo a perspectiva ocidental. Dentro dessa perspectiva, os africanos passaram a ser considerados inferiores no que diz respeito à sua cultura, economia, política e ciência. Além disso, “os comentários sobre a indolência dos africanos, as suas paixões desenfreadas e a sua crueldade ou atraso mental já lá estavam presentes” (2013, p. 29). Assim, tais posicionamentos de um “etnocentrismo epistemológico” não buscaram revelar a alteridade, mas sim uma distância antropológica do progresso que separa a “selvageria” da “civilização” (2013, p. 32).

Para além de tais visões idealizadas de uma África pré-colonial perfeita ou sem qualidade alguma, buscar-se-á uma breve discussão da história da África, de modo a enfatizar suas principais características, embates e resistências.

2.1. África Antiga: sociedade africana antes da colonização europeia

Um continente e sua população são formados por uma infinidade de culturas e costumes, contando com diversas religiões, estruturas políticas e econômicas, teorias e formas de expressão. Contudo, o continente africano muitas vezes é tomado previamente como um espaço de um povo só, com sabedoria e religiosidade única e imutável (OLIVA, 2010). Além disso, a África é

frequentemente lembrada apenas pelo período da colonização e da escravidão, sendo reduzida ao seu contato com os europeus.

Neste subtópico, buscar-se-á demonstrar que a história africana é caracterizada pela diversidade de povos e culturas. Com tal objetivo, utilizaremos a Coleção *História Geral da África*, dividida em 8 volumes, publicada em diversas línguas e organizada pela UNESCO com a participação de mais de 350 especialistas. Nesse projeto, um dos mais importantes da UNESCO, buscaremos uma abordagem da história da antiguidade africana e seus registros. Além disso, faremos uso da obra *A matriz africana no mundo*, organizada por Elisa Larkin Nascimento,³⁰ do livro *Os filósofos egípcios: vozes africanas antigas de Imhotep a Akhenaten* de Molefi Kete Asante e da obra *Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente*, escrita por Eduardo David de Oliveira, onde visaremos mais dados acerca da contribuição egípcia e africana para a sociedade em geral até os dias atuais.

A história da África, tal qual a História Antiga no geral, por muito tempo não possuiu registros escritos, mas apenas de tradição oral. Já no que se refere ao período anterior ao início da tradição oral, historiadores se valem apenas de informações como as provindas da arqueologia e da paleobotânica. Assim, pontua Obenga no artigo *Fontes e técnicas específicas da história da África – Panorama Geral*, a história faz uso das ciências biológicas e exatas, além da egiptologia, linguística, tradição oral, ciências políticas e econômicas (2010, p. 59). Muitas vezes a tradição oral é a única fonte histórica disponível, principalmente no que diz respeito à história africana. Como afirmado por Obenga: “Na África existem inúmeros casos em que a tradição oral orienta, por assim dizer, a escavação arqueológica, esclarecendo paralelamente a crônica escrita” (2010, p. 71).

Ainda assim, é possível encontrar fontes escritas no continente africano, como é o caso do idioma egípcio que permaneceu vivo por 5000 anos e é parte

³⁰ Graduada e mestra em Ciências Sociais pela Universidade do Estado de Nova Iorque. Doutora em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano pela Universidade de São Paulo. Atualmente dirige o Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-Brasileiros (IPEAFRO). Informações retiradas da plataforma *online* Currículo Lattes: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4767360A1>. Acesso em dezembro de 2018.

essencial do estudo da história da África Antiga. Segundo Hichem Djait³¹ no artigo *As fontes escritas anteriores ao século XV*, outras línguas nas quais foram escritos os documentos que chegaram até nós são: “o berbere, as línguas etíopes, o copta, o swahili, o haussa, o fulfulde” (2010, p. 82). As fontes escritas mais antigas são os papiros hieráticos egípcios, datados do Novo Império, porém, sua primeira redação remontaria ao início do Médio Império, no segundo milênio (2050 a.C. – 1710 a.C.).

Uma das formas de escrita encontradas no continente africano são os ideogramas conhecidos como *adinkra*, arte nacional dos povos *Akan*, que viviam na antiga Costa do Ouro, atual Gana:



Figura 3: Localização de Gana no mapa

Fonte: <https://www.worldatlas.com/webimage/countrys/africa/ghana/ghatlog.htm>

De acordo com Larkin Nascimento (2008) os ideogramas *adinkra* são encontrados em toda parte, como em roupas, móveis e joias. Além disso, são registrados nos *Gwa* (banco do rei), no bastão do linguista (símbolo da relação do rei com seu povo) e nos *djayobwe* (contrapeso usado para medir ouro e sal).

³¹ Especialista em história medieval do Maghreb; autor de vários artigos e obras sobre a história da Tunísia; professor na Universidade de Túnis.

Existem mais de 80 símbolos e cada um deles “tem um significado complexo, representado por ditames ou fábulas que expressam conceitos filosóficos” (LARKIN NASCIMENTO, 2008, p. 31). Dentre os principais *adinkras* estão:



Figura 4: GYE NYAME³²

Fonte: <http://adinkra.org/htmls/adinkra/gyen.htm>

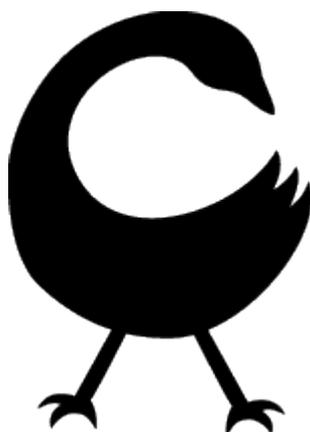


Figura 5: SANKOFA³³

Fonte: <http://adinkra.org/htmls/adinkra/sank.htm>

³² Símbolo da supremacia de Deus. É de longe o mais popular em decorações. Uma reflexão sobre o caráter profundamente religioso do povo ganense. Fonte: <http://adinkra.org/htmls/adinkra/gyen.htm>. Acesso em dezembro de 2018.

³³ Do português “volte e pegue-o”. Símbolo da importância de aprender com o passado. Fonte: <http://adinkra.org/htmls/adinkra/sank.htm>. Acesso em dezembro de 2018.



Figura 6: DENKYEM³⁴

Fonte: <http://adinkra.org/htmls/adinkra/denk.htm>

Segundo Larkin Nascimento, a existência dos *adinkra* é de importância incomensurável porque:

[...] o academicismo convencional nega à África sua historicidade e a classifica como pré-histórica com base na alegação de que seus povos nunca desenvolveram a escrita. Entretanto, os africanos estão entre os primeiros povos a criar essa técnica. Além dos hieróglifos egípcios, existem vários sistemas de escrita desenvolvidos por outros povos africanos antes da invasão muçulmana que introduziria a escrita árabe. (2008, p. 34)

Assim, a ideia de que os africanos costumavam se comunicar e passar seus conhecimentos apenas oralmente é falsa. Além dos *adinkra*, a África contou com escritas como *Bamun*, no Camarões; *Mende*, na Serra Leoa; *Beté*, na Costa de Ivory; *Ge'ez*, na Etiópia; *Nsidibi*, na Nigéria e *Gicandi* no Quênia.³⁵ Segundo Larkin Nascimento (2008), a África também contou com a escrita fonológica, onde o símbolo gráfico representa o som, como é o caso da *Vai*, na Libéria; *toma*, na Guiné; *mende*, na Serra Leoa e *bamun*, no Camarões. Além disso, há a escrita por meio de objetos, como os *djayobwe*; o *aroko*, dos ioruba; *mekutu aieie*, dos Camarões e o *ngombo* de Angola. Por meio de búzios, penas e outros objetos, essa escrita pode encontrar expressões bastante sofisticadas.

Aos poucos se desfazem cientificamente os mitos de que a África Antiga era não-civilizada e inferior. Teóricos atualmente vêm confirmando inclusive que

³⁴ Do português “crocodilo”, símbolo da adaptabilidade. Ele vive na água, embora respire o ar, demonstrando habilidade para se adaptar as circunstâncias. Fonte: <http://adinkra.org/htmls/adinkra/denk.htm>. Acesso em dezembro de 2018.

³⁵ Informações retiradas da página online “Lisapo ya Kama”. Disponível em: <http://en.lisapoyakama.org/the-writing-systems-in-africa/>. Acesso em dezembro de 2018.

a humanidade nasceu na África e que foi com os africanos que começaram a surgir as civilizações humanas. De acordo com Cheikh Anta Diop³⁶ no artigo *Origem dos antigos egípcios* (2010), atualmente há uma aceitação geral da hipótese onde a origem da humanidade é monogenética e africana. Tal teoria foi suscitada em 1971 pelo professor queniano Louis Leakey e afirma que há 150 mil anos atrás a única parte do mundo onde haviam seres morfologicamente semelhantes aos humanos era nos Grandes Lagos, nas nascentes do Rio Nilo. Dessa tese conclui-se que “necessariamente, os primeiros homens eram etnicamente homogêneos e negroides” (DIOP, 2010, p. 1). Os Anu ou Annu, por exemplo, foram os primeiros habitantes do Egito:



Figura 7: Representação proto-histórica de Tera-Neter, um nobre negro da raça dos Anu, primeiros habitantes do Egito

Fonte: C. A. Diop. *Antériorité des Civilisations Nègres: Mythe ou Réalité Historique?* Paris, Présence Africaine, 1967. pr. XIV apud Cheikh Anta Diop, 2010, p. 7

De acordo com Diop (2010), não há provas contundentes de que o Egito não fosse parte do continente africano nem de que os egípcios não fossem negro-africanos. Pesquisas sobre essa temática foram realizadas por antropólogos como Kieth, Thomson, Randall Maclver e Falkenburger, embora esses tenham utilizado “eufemismos de negro” e empregado critérios bastante elásticos. Nas palavras de Diop:

³⁶ Cientista, químico, antropólogo, arqueólogo e historiador senegalês (LARKIN NASCIMENTO, 2008).

[...] se o critério fosse aplicado aos 140 milhões de negros que hoje vivem na África negra, no mínimo 100 milhões deles apareceriam “branqueados”.

Deve-se enfatizar também que a distinção entre “negroides”, “não-negroides” e “intermediários” não é clara: “não-negroide” não significa de raça branca, e “intermediário”, muito menos. (2010, p. 3).

Ainda assim, é unânime a opinião de que a raça negra existia desde as mais distantes épocas da Pré-História e é “evidente que toda a população egípcia era negra, com exceção de uma infiltração de nômades brancos no período protodinástico” (DIOP, 2010, p. 4). O que também é afirmado por autores da Grécia Antiga, como Heródoto (*Euterpe*, Livro II, 22, 57, 103, 104), Aristóteles (*Fisionomia*, 6), Luciano (*Navegações*, parágrafos 2-3), Apolodoro (Livro II, “A família de Ínacos”, parágrafos 3 e 4), Ésquilo (*As Suplicantes*, versos 719-720 e 745), Estrabão (*Geografia*, Livro I, capítulo 3, parágrafo 10), Diodoro de Sicília (*História Universal*, Livro III), Diôgenes Laêrtios (Livro VII, I) e Amiano Marcelino (Livro XXIII, parágrafo 8).

Segundo Diop (2010), gerações foram enganadas pelos manuais escolares de maior divulgação que afirmam que os egípcios são brancos, baseados em pesquisas que não existem. Diop (2010) cita um livro didático (GEOGRAPHIE, 1950) o qual afirma que os negros não se distinguem pela cor, mas por feições como o nariz chato e os lábios grossos; em uma tentativa de distorcer as definições básicas e branquear a raça egípcia.

Se admitimos que existe uma identidade étnica entre os egípcios e o restante do continente africano, é necessário assumir as relações entre esses. Segundo Abd El Hamid Zayed³⁷ no artigo *Relações do Egito com o resto da África* (2010), é possível confirmar a influência da civilização egípcia em outras civilizações africanas. Contudo, não é possível ignorar a discrepância cronológica e tecnológica entre elas. O Egito ultrapassou seus vizinhos, embora seja difícil apontar com certeza as causas disso. Além de suas relações com o continente africano, os egípcios também influenciaram a Europa e “erigiram as bases da própria civilização oriental” (LARKIN NASCIMENTO, 2008, p. 55).

³⁷ Especialista em egiptologia e história antiga; autor de vários livros e artigos sobre o antigo Egito.

De fato, contribuições egípcias são encontradas em todo o mundo. Segundo Rashid El-Nadoury³⁸ no artigo *O legado do Egito faraônico* (2010), há traços da herança do Egito faraônico na história, na economia, na ciência, na arte e na filosofia. Na economia, a civilização egípcia obteve os mais antigos e notáveis avanços. Os antigos egípcios transformaram a economia de coleta em economia de produção de alimentos no vale do Nilo. Com esse desenvolvimento da agricultura, os egípcios passaram a ter uma vida aldeã, estável e integrada, o que afetou também seu desenvolvimento moral e social.

Afirma Jean Yoyotte³⁹ no artigo *O Egito faraônico: sociedade, economia e cultura* (2010) que os documentos disponíveis mostram o Egito como um local de comércio exterior e exploração de minas e pedreiras como atividades estatais. Assim, não há motivos para acreditar na existência de empreendedores privados, uma vez que a produção e distribuição estavam nas mãos do Estado. Para além do comércio, há indícios de que tudo no Egito Antigo dependia do rei, cabendo a ele “assegurar a ordem cósmica, a segurança do Egito e a felicidade de seu povo neste mundo e no mundo pós-morte, não apenas exercendo sua autoridade como rei, mas mantendo o culto aos deuses” (YOYOTTE, 2010, p. 77).

É suposto por Yoyotte (2010) que nas aldeias egípcias predominava a economia doméstica, com o trabalho do campo sendo feito principalmente pelos homens. Profissões como padeiros, ceramistas, arranjadores de flores, fundidores, escultores, desenhistas, ferreiros, guardas e pastores de ovelhas eram frequentemente muito hierarquizadas e esses trabalhavam para os reis ou para os templos. No que se refere aos serviços administrativos, eram realizados por funcionários públicos sob a autoridade de um príncipe, faraó, chefes locais ou dos templos. Eram recrutados entre os escribas, possuindo conhecimento da escrita e, portanto, de toda a erudição e técnicas superiores.

A organização política egípcia era uma monarquia forte, onde “o soberano era a personificação do serviço público” (YOYOTTE, 2010, p. 81). De caráter religioso e mítico, a imagem do faraó era repleta de lendas sobre sua

³⁸ Nascido no Egito, é especialista em história antiga; autor de várias obras e artigos sobre a história do Magreb e do Egito. É professor de história antiga e vice-presidente da Faculdade de Artes da Universidade de Alexandria.

³⁹ Nascido em 1927 e falecido em 2009. Egíptólogo, autor de diversas obras sobre egiptologia; coordenador de estudos na *École Pratique des Hautes Études*.

predestinação e diversos fatores ilustravam sua diferenciação frente aos outros seres, como o fato de que possuía quatro nomes canônicos, era cercado por um protocolo e cerimônias acompanhavam suas aparições e decisões. Era um “rei-deus”, não por possuir dons sobrenaturais, mas por ser o homem exemplar, que dependia dos deuses e servia a eles. Yoyotte (2010) destaca que quatro mulheres se tornaram faraós: Nitócris, Sebeknefru, Hatshepsut e Taosré, embora não existam provas de um regime matriarcal egípcio.

As habilidades manuais foram outro ponto alto na civilização egípcia, afirma o autor (2010). Por volta de 3500 a.C., os egípcios esculpiam instrumentos de qualidade, como facas, o que exigia grande habilidade. O mesmo pode ser observado na confecção de vasos de pedra, até mesmo a partir de pedras duras como o granito. Tais técnicas foram passadas ao mundo mediterrânico, aos escultores do período ptolomaico e encontrou expressão na estatuária do Império Romano. Além da pedra, os egípcios também esculpiam em metal, madeira, vidro, marfim, osso, entre outros materiais.

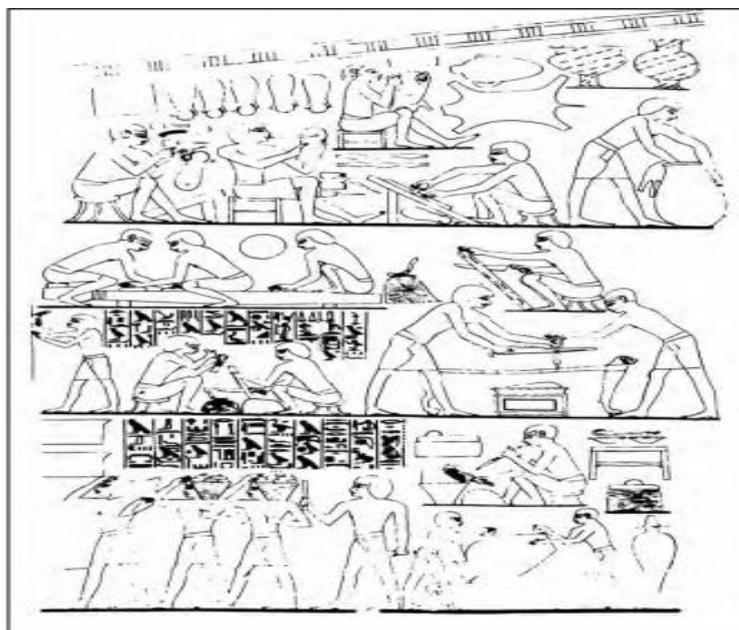


Figura 8: Fabricação de vasos de metal

Fonte: N. de G. Davies. 1943. Te Metropolitan Museum of Art, Egypt Expedition. Nova Iorque. v. XI, pr. LIII. Foto Te Metropolitan Museum of Art, Nova Iorque apud El-Nadoury, 2010, p. 125

O Egito também deixou uma herança científica valiosa nos campos da física, química, zoologia, geologia, medicina, geometria e matemática aplicada.

Um exemplo disso é a mumificação, uma das provas da engenhosidade e conhecimento profundo de ciências como a física, química e medicina que os egípcios antigos tinham. Provavelmente a partir dessa experiência com a mumificação, os egípcios desenvolveram o conhecimento cirúrgico, o que é relatado no “Papiro Smith” datado do Antigo Império, entre 2600 a.C. e 2400 a.C. Nesse documento são tratados diversos casos, sintomas e diagnósticos acerca de cirurgia dos ossos e patologia externa. Nas palavras de El-Nadoury:

Apesar desse aspecto, comum também a outras civilizações antigas, a medicina egípcia não deve ser desconsiderada enquanto ciência, pois contém o embrião de uma abordagem metódica, particularmente quanto à observação de sintomas; não há dúvida de que esse método passou à posteridade por sua importância. O médico egípcio examinava o paciente e determinava os sintomas do mal. Em seguida, fazia o diagnóstico e prescrevia o tratamento. Todos os textos que chegaram até nós apresentam essa sequência, de onde se pode concluir que se tratava de um procedimento-padrão. (2010, p. 139)

Os tratamentos aplicados pelos egípcios incluíam supositórios, unguentos, xaropes, poções, unções, massagens, purgantes, inalações e ervas medicinais. Tais procedimentos gozavam de grande reconhecimento na Antiguidade.

Outro importante domínio científico ao qual os egípcios se dedicaram foi a matemática, demonstrada principalmente em seus monumentos arquitetônicos. O *Papiro de Moscou* e *Papiro de Rhind* são dois papiros matemáticos importantes e datam do Médio Império, de 2000 a.C. a 1750 a.C. De acordo com El-Nadoury (2010), é possível distinguir a matemática egípcia em aritmética, álgebra e geometria. A aritmética era necessária na organização administrativa egípcia, onde os escribas se dedicavam a manter registros sobre as áreas de terra cultivadas, quantidade de produtos disponíveis e sua distribuição ou quantidade e qualificação de pessoal.

Ainda de acordo com o autor (2010), talvez não seja possível falar de uma álgebra egípcia, embora haja diferentes pontos de vista sobre o tema. Isso se dá porque os egípcios, como consta no *Papiro de Rhind*, realizavam cálculos algébricos, porém, não adotavam como base um símbolo abstrato, como x , tal qual fazem os algebristas modernos. No lugar disso, os egípcios antigos

tomavam o número 1 para realizar equações de segundo grau. Já no que se refere à geometria, historiadores como Heródoto e Estrabão afirmaram que os egípcios a inventaram. Ela começou pela necessidade de calcular as superfícies de terra retiradas ou acrescentadas anualmente pelas enchentes do Nilo, tal qual a aritmética e a álgebra egípcia, visava questões empíricas e não raciocínios abstratos. Ainda assim, os egípcios conheciam perfeitamente os métodos de cálculo das áreas de formas geométricas como o triângulo e o círculo.

A partir do conhecimento matemático egípcio foi possível o desenvolvimento de sua arquitetura, reconhecida até os dias atuais. Nas palavras de El-Nadoury:

Tinham uma longa tradição no uso de tijolos e de vários tipos de pedra, tradição que remonta aos tempos primitivos. Começaram a usar o pesado granito no início do III milênio antes da Era Cristã, aplicando-o nos pisos de alguns túmulos da I dinastia em Abidos. Durante a II dinastia, empregaram o calcário na construção das paredes dos sepulcros. (2010, p. 143)

Dentre a variedade de formas arquitetônicas, a arquitetura egípcia se caracterizou principalmente pelas pirâmides. No começo elas eram em degraus, passando a ter o formato triangular por volta de 2300 a.C., na IV dinastia, quando também abandonaram o uso das pedras pequenas em favor de enormes blocos de calcário e granito. Uma das sete maravilhas do mundo antigo, a Grande Pirâmide de Gisé é prova das habilidades arquitetônicas dos povos egípcios.



Figura 9: Grande Pirâmide de Gisé

Fonte: <https://foundtheworld.com/great-pyramid-of-giza/>

Além das pirâmides, os egípcios criaram a coluna e provavelmente também inventaram a abóboda durante a II dinastia, por volta de 2900 a.C. Os egípcios possuíam uma grande habilidade técnica de raízes antigas, tendo as proporções, medidas e orientação exatas de suas construções. Também apreciavam grandes jardins, piscinas e pavilhões.

No que se refere ao desenvolvimento cultural, a influência egípcia pode ser dividida em literária, artística e religiosa. Os egípcios inicialmente se expressavam por ideogramas, posteriormente sendo formalizados em símbolos fonéticos que foram abreviados, podendo ser considerados uma etapa na criação da escrita alfabética. Além do alfabeto, os instrumentos de escrita também foram inventados pelos egípcios, como é o caso do papiro. Graças a isso puderem desenvolver uma extensa literatura, um de seus legados mais importantes onde se versava sobre a “vida dos egípcios, desde as teorias religiosas até os textos literários, como narrativas, peças de teatro, poesia, diálogos e crítica” (EL-NADOURY, 2010, p. 152).

A arte egípcia estava baseada em formas de expressão como a escultura, pintura, relevo, amuletos, escaravelhos, objetos ornamentais e joias. Os egípcios antigos buscavam em suas atividades terrenas uma esperança de vida após a

morte. Sem uma função essencialmente estética, a arte representava crenças arraigadas, era a expressão da crença egípcia de que a vida continuava no além.

A religião pode ser considerada uma das contribuições filosóficas do Egito. Afirma El-Nadoury:

Os antigos egípcios desenvolveram inúmeras teorias sobre a criação da vida, o papel das forças naturais e a reação da comunidade humana frente a elas, assim como sobre o mundo dos deuses e sua influência no pensamento humano, os aspectos divinos da realeza, o papel dos sacerdotes no interior da comunidade e a crença na eternidade e na vida além-túmulo. (2010, p. 156)

A influência da religião egípcia pode ser vista em aspectos da religião greco-romana, assim como na sabedoria bíblica. A religião egípcia começou se difundindo para a Síria e em seguida se alastrou para as comunidades vizinhas. O Egito é principalmente recordado por suas tradições religiosas e seus mitos. Essa importância se dá porque a ordem religiosa egípcia está diretamente ligada a seus princípios morais e à justiça. A esses princípios chamam *Maat*, “a norma da verdade e da justiça que se afirma quando Rá triunfa sobre seu inimigo e que, para a felicidade do gênero humano, deve prevalecer no funcionamento das instituições e no comportamento individual” (YOYOTTE, 2010, p. 89). De acordo com o Yoyotte (2010), os grandes mitos e as práticas rituais básicas eram comuns a todas as regiões. Contudo, haviam deuses diferentes e é possível a presença de diferentes religiões locais na pré-história.

A moral egípcia exaltava a submissão aos superiores e a benevolência com os inferiores. Para eles, o sucesso mundano era consequência da virtude. O conceito de dignidade humana foi desenvolvido pelos egípcios, para os quais não se devia usar a violência contra os seres humanos, por serem descendentes de Rá.⁴⁰ Além disso, davam grande importância ao ensino do bom comportamento: “não falar muito, ter gestos comedidos e reações moderadas, ideal que a estatuária egípcia expressa com perfeição” (YOYOTTE, 2010, p. 94). Viam com maus olhos os excessos e o levar-se pelas emoções.

Apesar de tal visão coletiva e caridosa na moral egípcia, viam o direito de modo individualista. Esse é um dos fatores pelos quais Yoyotte (2010) afirma

⁴⁰ Deus do Sol do Antigo Egito.

que o Egito faraônico se diferenciava do restante da África tradicional e antecipava as sociedades modernas da Europa. Outra semelhança com a modernidade europeia reside no fato que as mulheres egípcias tinham direitos iguais aos homens no que diz respeito as decisões reais e procedimentos e penalidades legais, além do direito de propriedade e assistência jurídica.

Molefi Kete Asante,⁴¹ na obra *The Egyptian philosophers: ancient African voices from Imhotep to Akhenaten* (2000), menciona os nomes de filósofos africanos que viveram muito antes de haver a Grécia ou filósofos gregos. Tais pensadores teriam sido grandes nomes de sua época e parte da herança africana para a filosofia. São eles: Imhotep (2700 a.C.), Ptahhotep (2414 a.C.), O Sábio Kagemni (2300 a.C.), Merikare (1990 a.C.), Sehotepibre (1991 a.C.), Amenemhat (1991 a.C.), Amenhotep, filho de Hapu (1400 a.C.), Duauf (1340 a.C.), Akhenaton (1300 a.C.) e Amenemope (1290 a.C.). Para não nos delongarmos demasiadamente, nos ateremos aos três primeiros filósofos.

Imhotep é a personalidade mais antiga registrada na história que ligou com questões como espaço, tempo, doença e imortalidade. De acordo com Asante (2000), Imhotep seria importante para nós atualmente se tivéssemos mais informações sobre ele, contudo, seus escritos se perderam. Tal como Sócrates, só sabemos de Imhotep o que foi dito sobre ele, sendo encontrado em canções, documentos, pinturas e esculturas.

Filho do arquiteto Kanofer e sua esposa Khreduonkh, é atribuído a Imhotep um bom treinamento e educação em todas as ciências e artes do Egito Antigo, foi um erudito, estudioso das tradições e entendedor da ciência. Segundo Asante, “Não houve situação durante o tempo de vida dele que não o levou a refletir sobre o significado e significância de sua origem, desenvolvimento e conclusão” (2000, xiii). Ele foi o primeiro filósofo da história humana, além de, segundo Asante (2000), o verdadeiro pai da medicina, arquitetura e política. Alguns outros títulos dados a ele foram: grande conselheiro, arquiteto, físico, astrônomo, escrivão e orador.

⁴¹ Molefi Kete Asante recebeu seu PHD da UCLA aos 26 anos de idade. É professor no departamento de Estudos Afro-Americanos na Universidade de Temple. Considerado por seus contemporâneos como um dos teóricos mais bem distinguidos da atualidade, Asante é autor ou editor de 42 livros.

No campo da medicina, Imhotep chegou a ser colocado no status de um semideus e, eventualmente, de uma deidade. Afirma Asante (2000) que nenhum povo antigo praticou a medicina com tamanha perfeição quanto os antigos kemitas, o que foi já mencionado no século VIII a.C. por Homer, segundo ele, na medicina “os egípcios deixam o resto do mundo para trás” (ASANTE, 2000, p. 23).⁴²

Como conselheiro, Imhotep teve grande influência na administração do reino, atuando como primeiro ministro do rei. Na lenda da “Miséria de Sete Anos”, conta-se que o Egito sofria com a miséria e fome, passando por uma intensa crise. Ao ser consultado, Imhotep afirmou que não podia responder antes de buscar nos livros sagrados por uma resposta. Segundo Asante (2000), esse foi o primeiro registro de uma pessoa buscando em livros anteriores à sua época por respostas para um problema contemporâneo. Tal feito mostrou sua confiança no trabalho dos outros, além de demonstrar a humildade de Imhotep, mesmo reverenciado, sabia que não tinha todas as respostas.

No que se refere à filosofia, Imhotep tratou do corpo e da mente humana, dedicando-se a estudar as leis naturais que ensinaram aos kemitas⁴³ sobre o fluxo da vida. Além disso, se debruçou sobre as questões da moralidade, saúde, ciência e ética. É importante destacar que naquele período também a medicina era parte da filosofia, assim como todas as coisas que requeriam reflexão: “Por que os seres humanos ficam doentes? Qual era a fonte da aflição? Como deve ser tratado o doente? Qual a origem da doença em si mesma?” (ASANTE, 2000, p. 32).⁴⁴

Reverenciado em vida e após sua morte, sendo até chamado “deus da medicina”, como mencionado por Asante (2000), foram dedicados templos e rituais a Imhotep. Também foram criados festivais em sua homenagem, para celebração de sua vida. Afirma Asante (2000) que até o começo da era cristã, as obras de Imhotep eram extensas e ele ainda era reverenciado. Seus provérbios foram passados por gerações, entre eles, a filosofia do “coma e beba porque amanhã nós morremos”.⁴⁵

⁴² “The Egyptians leave the rest of the world behind.”

⁴³ Do inglês “Kemitic”, refere-se aos seguidores do Kemitismo, religião egípcia antiga.

⁴⁴ “Why did humans get sick? What was the source of affliction? How should one treat the ill? What is the origin of disease itself?”

⁴⁵ “eat and drink because tomorrow we die.”



Figura 10: Imhotep
Fonte: ASANTE, 2000, p. 35

Segundo Asante (2000), os filósofos africanos antigos acreditavam na relação direta entre corpo e alma. Ptahhotep, que viveu durante a Quinta Dinastia (2414-2375 a.C.), foi um dos pensadores que questionou como ter uma alma saudável. Foi de todos os filósofos egípcios antigos, o que mais discutiu as tradições de ordem moral, comportamento ético e filosofia moral.

Diferente das obras de Imhotep, grande parte dos pensamentos de Ptahhotep sobreviveram até os dias atuais. A obra “A instrução de Ptah-hotep” foi traduzida do egípcio para o inglês por Battiscombe G. Gunn e lançada em 1906. Seus ensinamentos são divididos em 35 máximas acerca da ética e moralidade que Ptahhotep teria dado a seu filho, nelas o filósofo discute temas como a amizade, poder, gentileza, sabedoria e discurso. Em sua primeira máxima afirma:

Não seja orgulhoso porque aprendeu; mas discursar com o homem ignorante da mesma forma que com o sábio. Pois nenhum limite pode ser tomado como habilidade, nem há artesão que possua vantagens completas. O discurso justo é mais raro do que a esmeralda que é encontrada pelas donzelas-escravas nos seixos. (GUNN, 1906, p. 42)⁴⁶

⁴⁶ “Be not proud because thou art learned; but discourse with the ignorant man, as with the sage. For no limit can be set to skill, neither is there any craftsman that possesseth full advantages. Fair speech is more rare than the emerald that is found by slave-maidens on the pebbles.”

As máximas de Ptahhotep também são esquematizadas por Asante, segundo ele, seus principais preceitos eram:

1. Não seja arrogante porque você sabe mais que os outros. A perfeição na filosofia e na arte é ilusória. [...]
2. Mantenha a calma durante disputas, e quando os outros perderem a deles, fique tranquilo. [...]
3. Não despreze alguém porque a opinião dele é diferente da sua. [...]
4. A justiça é ótima, imutável e certa. O juiz deve administrar isso para que a paz reine. [...]
5. Não há razão para temer aos outros. [...]
6. Se comporte bem quando estiver comendo na casa de outra pessoa. [...] (2000, p. 45-47)

O próprio nome de Ptahhotep diz quem foi ele. Seu nome significa “Ptah está satisfeito” ou “a paz pertence a Ptah”. Seu nome e registros sobre ele sugerem que foi um homem que defendia as boas maneiras, a paz e a justiça frente ao caos e a desordem. Sua sabedoria também é assegurada pela idade que alcançou, afirma-se que viveu 110 anos. Além disso, seu conhecimento vinha do fato de que era filho de um rei, seu sangue real assegurava-lhe muito tempo livre, o que na Antiguidade significava tempo para reflexão.



Figura 11: Ptahhotep
Fonte: ASANTE, 2000, p. 36

Kagemni viveu durante a Sexta Dinastia, por volta de 2345 e 2173 a.C. Foi um juiz, filósofo, sacerdote e oficial do faraó Snefru. O que restou das obras de Kagemni mostra uma similaridade com o pensamento de Ptahhotep. Kagemni foi um homem sábio, de conhecimento compreensivo, variedade de interesses e ativo no propósito da vida natural. Um dos textos atribuídos a Kagemni diz:

Ele que é o sacerdote dos vivos, a quem um deus favorece como o pássaro Bennu no Tekenu performa ações corretas sem buscar uma recompensa para eles, mas direciona seu coração apenas a serviço de deus. Ele tem compaixão por todas as criaturas vivas. Ele se agarra ao nome de deus e inspira os outros a meditar nele. Ele aceita a alegria e a tristeza com tranquilidade. Ele está sempre feliz e nunca se separa de deus. Para ele, ouro e sujeira são como um. Néctar e veneno são como um. O rei e o pedinte são como um. (ASANTE, 2000, p. 50-51)⁴⁷

Nesse trecho encontra-se seu modo de ver o mundo, o que inclui um entendimento e apreciação verdadeiros das outras pessoas e todas as criaturas. Kagemni pode ser considerado o primeiro filósofo interessado em questões ecológicas, por ter falado em defesa dos princípios de generosidade à terra. A apreciação dele pela natureza também está ilustrada em sua sepultura, até hoje um ponto turístico. Lá, “tem-se o sentido de que ele era um homem apaixonado pela vida e que ele entendia a interrelação entre ecologia, meio ambiente e relações humanas. Tudo isso está retratado nas cenas multifacetadas que adornam as paredes de sua sepultura” (ASANTE, 2000, p. 49).⁴⁸

⁴⁷ “He who is the priest of the living, whom a god favors like the Bennu bird on the Tekenu performs right actions without seeking a reward for them but sets his heart only on the god’s service. He has compassion upon all living creatures. He holds fast to the god’s name and inspires others to meditate on it. He accepts joy and sorrow with equanimity. He is always happy and never set apart from his god. To him gold and dross are as one. Nectar and poison are as one. The king and the beggar are as one.”

⁴⁸ “One gets the sense that he was a man with a passion for life and that he understood the interrelationship of ecology, environment, and human relationships. All of this is depicted in the multi-faceted scenes that adorn the walls of his tomb.”

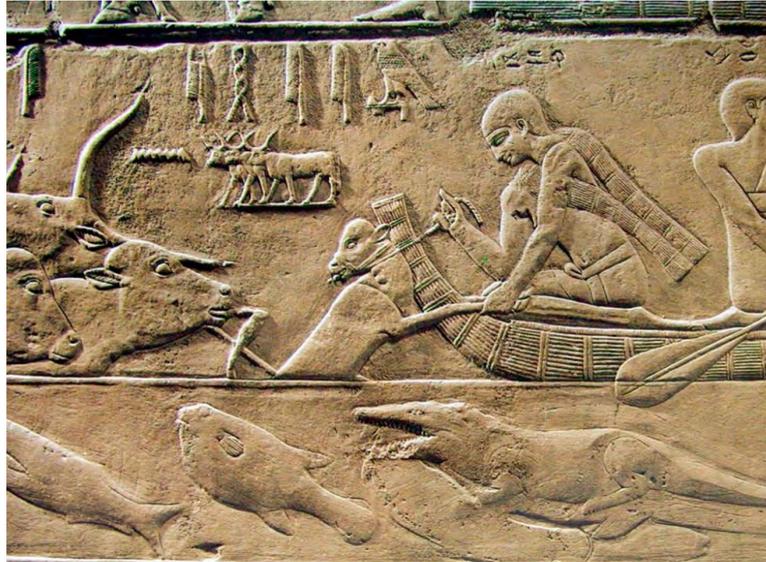


Figura 12: Sepultura de Kagemni, na capital do Egito, Cairo

Fonte: <https://famouspharaohs.blogspot.com/2017/06/mastaba-of-kagemni.html>

Além da apreciação e respeito pela natureza, Kagemni discutiu outros princípios para uma vida sábia. Eles são divididos por Asante (2000) como “os seis pilares de Kagemni”, são eles: devoção, compaixão, lealdade, equilíbrio, solidariedade e julgamento. Por meio desses ideais seria possível que o ser humano completasse seu destino na terra com a certeza da vida eterna.

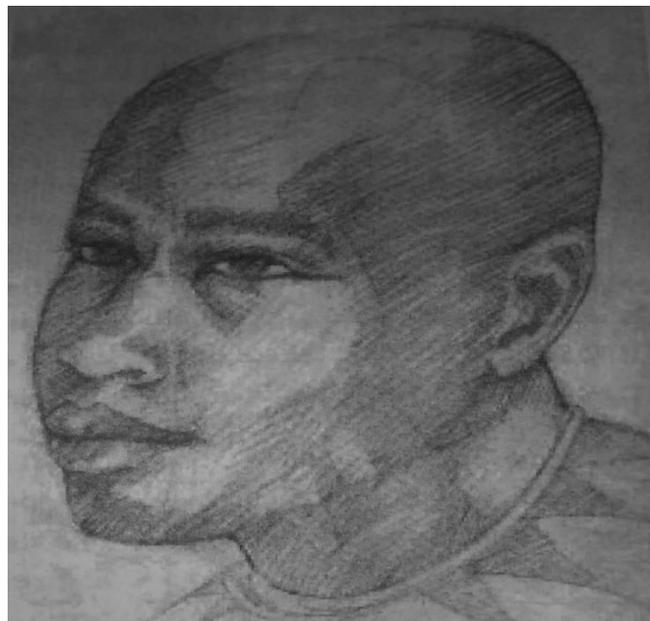


Figura 13: Kagemni

Fonte: ASANTE, 2000, p. 48

Assim, é indubitável a contribuição egípcia para a humanidade, seja no que se refere à cultura, economia, arquitetura, política e até mesmo a filosofia. Contudo, destacamos que a cultura africana da Antiguidade não se resume ao Egito Antigo, mas por diversos outros povos que também deixaram seu legado e contribuição no que diz respeito às mais diversas áreas. Conforme explicado por Oliveira (2003), a África é dividida em África do Norte (África branca) e África Negra (ao Sul). Entre a região de Saara e Savana, surgiram os três grandes Impérios Africanos que se ergueram como construções político-sociais: Império do Gana, Império do Mali e Império do Songai.

O Império de Gana surgiu no século X no ponto principal da travessia do Saara em direção ao Sul, afirma Oliveira (2003). Sua capital do comércio e principal cidade é Walata. O Império possuía condições para o desenvolvimento da agricultura e pastoreio, devido sua região prodigiosa para a produção, de modo que, na época, “a população ganense experimenta certa fartura, não padecendo de miséria e falta de estrutura social” (OLIVEIRA, 2003, p. 30). Já no que diz respeito à política, o Imperador era a figura central do poder administrativo e religioso, controlando a produção e comercialização do ouro. Contudo, era permitido a convivência de diversas matrizes religiosas, além disso, o Rei precisava distribuir igualmente a riqueza de modo a manter sua autoridade e prestígio. Com a intensificação do comércio, a distribuição da riqueza já não era tão igualitária e outros diversos conflitos se estabeleceram. O grande Império do Gana sucumbiu aos ataques dos árabes e nos séculos XI e XII entrou em decadência.

Já no século XII, apareceu o Império do Mali, também conhecido como Império de Sossos. Os sossos eram uma resistência explícita ao islamismo, enquanto que a resistência do Gana era mais camuflada e até mesmo dissimulada ao aderir superficialmente ao islamismo. A política do Mali era centralizada no Mansa, o rei dos reis. Sua subsistência era baseada principalmente na agricultura, criação de gado, rotas comerciais do Saara e atividades agrícolas na Savana. O Império do Mali começou a decair no século XV, devido a fatores políticos internos e ao acirramento da disputa mundial entre islamismo e cristianismo, o que impeliu os árabes a dominar a região. No século XVI, já desgastado por brigas internas e pelo tráfico de escravos, o Império sucumbiu.

Finalmente, no século XVI, surgiu o Império do Songai. Aqui o poder se tornou centralizado, com uma estrutura mais burocrática e organizada. Outra mudança esteve na miscigenação étnica, uma vez que já não havia domínio entre uma etnia e outra. No que diz respeito à religião, as campanhas de conversão ao islamismo se tornaram ainda mais intensas, porém, as elites convertiam-se superficialmente, segundo Oliveira, havia “mais um jogo de cena político nestas conversões do que propriamente adesões religiosas” (2003, p. 36). Embora na área urbanizada houvesse a estratificação social, no campo a propriedade seguiu sendo coletiva, com uso determinado pelas regras tradicionais das famílias. Tais núcleos familiares foram desestabilizados pelas guerras, o que intensificou o número de escravizações na África e tornou o Império do Songai um “híbrido curioso”. Conforme explicado por Oliveira (2003, p. 36), por um lado se adaptava às exigências do comércio internacional, por outro mantinha a forma de vida tradicional da população camponesa. O Império prosperou até o final do século XVI.

Tendo em vista tais teorias e registros históricos, torna-se possível vislumbrar que a África possui uma história e não é passível de ser resumida pela colonização europeia, nem pela miséria ou atraso intelectual. Destacamos também que não houve apenas um povo africano, mas diversos povos, o que permitiu uma cultura diversa que perdura e se reinventa até os dias atuais.

2.2. Raça, pan-africanismo e teoria pós-colonial

A partir das contribuições de Kwane Appiah (1997), Stuart Hall⁴⁹ (2006; 2014) e Boaventura de Sousa Santos⁵⁰ (2004; 2009), discutiremos neste subtópico a questão racial e cultural na África e fora dela após a colonização europeia. Visaremos focar não apenas a colonização e a exploração, mas sim

⁴⁹ Nasceu em 1932 e faleceu em 2014. Foi um teórico cultural e sociólogo jamaicano, mas viveu a maior parte de sua vida no Reino Unido (1951-2014). Foi um dos fundadores da escola de pensamento denominada “Estudos Culturais Britânicos”.

⁵⁰ Boaventura de Sousa Santos é Professor Catedrático Jubilado da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra e *Distinguished Legal Scholar* da Faculdade de Direito da Universidade de Wisconsin-Madison e Global Legal Scholar da Universidade de Warwick. É igualmente Diretor do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra; Coordenador Científico do Observatório Permanente da Justiça. Informações disponíveis em sua página *online*: <http://www.boaventuradesousasantos.pt/pages/pt/homepage.php>. Acesso em dezembro de 2018.

as resistências e conhecimentos desenvolvidos pelos africanos, os quais não vivenciaram o período colonial de forma passiva, mas permaneceram lutando por sua própria cultura.

O conceito “raça” é rodeado de algumas polêmicas. Como explicou Kabengele Munanga⁵¹ na palestra intitulada *Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia* (2003), tal conceito foi primeiramente usado da Zoologia e na Botânica para classificar espécies animais e vegetais. Foi em 1684 que o francês François Bernier empregou o termo em seu sentido moderno para classificar a diversidade humana em grupos fisicamente contrastados. Nos séculos XVI a XVII, o conceito passou a atuar nas relações francesas entre classes sociais, onde os Francos se consideravam uma raça distinta dos Gauleses. Para os Francos, eles tinham “sangue puro” e aptidões naturais para dirigir e até escravizar os Gauleses.

Munanga (2003) considera a classificação racial desnecessária, visto que ela é definida pela cor da pele, olhos e cabelo, o que equivale a menos de 1% do patrimônio genético de um indivíduo. Além disso, os negros da África e os autóctones da Austrália possuem pele escura, sem que isso faça deles geneticamente parentes próximos. Para o autor, as raças não existem biológica e cientificamente. Contudo, o maior problema não está na classificação dos grupos humanos de acordo com características físicas, mas no “direito de hierarquizar, isto é, de estabelecer uma escala de valores entre as chamadas raças” (MUNANGA, 2003), fazendo com que os ditos “brancos” sejam decretados mais bonitos, inteligentes e honestos que os “negros” e “amarelos”. Tais características os fariam mais aptos a dominar as outras raças, principalmente a negra que, por ser mais escura, seria menos inteligente, menos honesta e a mais sujeita à escravidão e outras formas de dominação. Tais ideias foram usadas pelos nacionalismos como o nazismo, legitimando suas exterminações.

O pensamento eugênico moderno data da segunda metade do século XIX, mais especificamente após o lançamento da *Origem das Espécies*, de Charles Darwin. Seu primo, Francis Galton, é considerado o pai da eugenia, pois suas formulações buscavam a melhoria da raça humana a partir de um ponto de

⁵¹ Antropólogo e professor brasileiro-congolês.

vista biológico. Como explicado por Pietra Diwan⁵² na obra *Raça Pura: uma história da eugenia no Brasil e no mundo*, Galton buscou por duas décadas provar que o talento é herdado, se voltando posteriormente a “mostrar que a doença mental, o crime e a marginalidade eram também resultados da herança genética” (2015, p. 41). Um dos principais métodos usados por Galton foi o aperfeiçoamento dos retratos compostos, técnica então criada pelo positivista Herbert Spencer. Ela consistia na comparação de fotografias de rostos, buscando evidenciar características em comum e encontrar os retratos típicos de saúde, doença e criminalidade. Segundo Diwan (2015), as ideias de Galton foram amplamente divulgadas e ele contou com diversos adeptos e seguidores.

Embora já tenha sido sugerido por biólogos⁵³ antirracistas que o conceito de raça seja banido, Munanga (2003) afirma que ele continua sendo utilizado, seja entre a população ou em estudos das Ciências Sociais. Isso não se dá porque eles acreditam na existência científica e na operacionalidade do conceito de raça, mas sim por considerar a raça uma construção sociológica e uma categoria de dominação e exclusão.

Já o termo “etnia” define “um conjunto de indivíduos que, histórica ou mitologicamente, têm um ancestral comum; têm uma língua em comum, uma mesma religião ou cosmovisão; uma mesma cultura e moram geograficamente num mesmo território” (MUNANGA, 2003). Alguns pesquisadores recorrem a esse termo em detrimento ao conceito de raça por considerá-lo mais cômodo e “politicamente correto”. O que, contudo, não altera em nada a realidade racista, pois o racismo contemporâneo não se baseia mais na variante biológica, “ele se reformula com base nos conceitos de etnia, diferença cultural ou identidade cultural” (MUNANGA, 2003). E, por mais que mudem os conceitos, a dominação, a exclusão e as vítimas continuam as mesmas.

Tendo em vista tais apontamentos, utilizaremos nessa discussão o conceito de “raça”. Não por acreditar que os seres humanos sejam divididos biologicamente em raças, ou que tais traços raciais definam o caráter, a cultura e a identidade dos indivíduos, mas sim porque o termo vem sendo ressignificado por teóricos e militantes como forma de discutir e repensar o racismo.

⁵² Graduação e mestrado em História pela PUC/SP – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Atualmente doutoranda em História pela mesma universidade.

⁵³ Michael Yudell, Dorothy Roberts, Rob DeSalle e Sarah Tishkoff (2016); Guido Barbujani (2007).

Segundo Appiah, “os povos da África têm muito menos em comum, culturalmente, do que se costuma supor” (1997, p. 38). Assim, o que define os africanos, tal como os judeus, é o modo como são percebidos e percebem a si mesmos como pertencentes a uma mesma raça. O termo raça não vem se referindo apenas a aspectos físicos como cabelo e tonalidade da pele, visto que há uma crença de que “a essência racial implica certas qualidades moralmente relevantes” (APPIAH, 1997, p. 33).

O autor (1997) ressalta que alguns africanos também defendem a ideia de que há certos traços e inclinações pertencentes especificamente as raças. A estes ele chama de pan-africanistas, ou seja, os defensores da ideologia que busca a unidade e solidariedade entre os africanos. Segundo Decraene em *O Pan-Africanismo* (1962), o movimento surgiu como uma manifestação de solidariedade fraterna entre os negros de ascendência africana das Antilhas Britânicas e dos Estados Unidos da América do Norte, tendo como precursores Sylvester Williams, W.E. Burghardt du Bois e Jean Price-Mars. Atualmente, o pan-africanismo é parte do nacionalismo africano e alimenta a luta pela independência, condição prévia do agrupamento de Estados soberanos que formarão, um dia, uma federação pan-africana de Estados Unidos.⁵⁴ Este grupo é baseado principalmente nas teorias de seus precursores, Alexander Crummell (1819-1898) e William Edward Burghardt Du Bois (1868-1963).

Para Du Bois, os sujeitos são divididos pelas raças, as quais possuem características morais específicas. Dessa forma, o que define os sujeitos como pertencentes à raça negra, branca ou amarela não são os traços morfológicos como os cabelos e a cor da pele, pelo contrário, “as diferenças mais profundas são espirituais e psíquicas” (1897, p. 78 apud APPIAH, 1997, p. 54).

Crummell seguiu os passos de Du Bois, porém, sua esperança na unidade africana não o impedia de ver a África “acima de qualquer outra coisa, como pagã e selvagem” (APPIAH, 1997, p. 44). Para Crummell, “as línguas e dialetos” africanos eram inferiores à língua inglesa. Enquanto que a respeito da religião, o pan-africanista defendia a colonização da cultura africana pela europeia,

⁵⁴ Conforme consta no prefácio de *Panfricanism or Communism?* de George Padmore (1955), o pan-africanismo “aspira realizar o governo dos africanos pelos africanos para os africanos, respeitando as minorias raciais ou religiosas que desejam viver na África com a maioria negra” (DECRAENE, 1962, p. 28).

devido ao “anseio do africano nativo por uma religião superior” (BLYDEN, 1887, p. 175 apud APPIAH, 1997, p. 46).

Tais posicionamentos eram característicos da maioria dos nacionalistas negros do século XIX, mas ainda é possível encontrá-los entre seus herdeiros pan-africanistas até os dias atuais. Contudo, afirma Appiah (1997), os nacionalistas e pan-africanistas posteriores à Segunda Guerra Mundial rejeitavam a ideia da África como um vazio cultural. Mais resistentes à colonização e compromissados com a tradição, “os novos africanos compartilhavam a concepção de Crummell – e da Europa – sobre eles mesmos, como unidos pela raça, mas procuravam celebrar e pautar-se em suas virtudes” (1997, p. 47).

Appiah (1997) rejeita a visão pan-africanista sobre os africanos e da África, uma vez que não considera o continente como culturalmente homogêneo. Nas palavras dele: “Não importa o que os africanos compartilhem, não temos uma cultura tradicional comum, línguas comuns ou um vocabulário religioso e conceitual comum” (1997, p. 50). De certo, é possível haver comportamentos, morais e impulsos comuns a determinadas regiões da África, contudo, tais semelhanças são *a posteriori*, e não um critério *a priori* de pertencimento à determinada raça.

Para o autor (1997), até mesmo as características biológicas e a descendência sanguínea são fatores pouco confiáveis para a definição de raça. O que sujeitos de uma determinada “raça” possuem realmente de similar entre si são traços como a cor da pele, os cabelos e os ossos. A esses traços um biólogo evolucionista chamaria “diferenciação morfológica”. Assim, a população original da qual descendem os seres humanos eram de uma única raça e, na medida em que os sujeitos se espalharam pelo globo, desenvolveram características morfológicas diferentes com o objetivo de reproduzirem-se e sobreviverem.

Tal tese acerca da raça e dos africanos pode parecer demasiado cruel. Segundo Appiah, é “como se estivesse propondo o genocídio ou a destruição das nações, como se, ao dizer que literalmente não existe uma raça negra, estivesse obliterando todos aqueles que afirmam ser negros” (1997, p. 243). Contudo, ele defende que a inexistência das raças não faz com que não existam

as nações, as identidades e o racismo. Também não é recusada a importância da solidariedade negra dos pan-africanos, uma vez que seus benefícios políticos são reais. Porém, é preciso estar atento para o fato que o pan-africanismo está diretamente relacionado aos misticismos e visões europeias do ser africano.

Afirma Appiah: “Não quero ser mal interpretado. Já somos africanos. E podemos dar numerosos exemplos, extraídos de múltiplos campos, do que significa sermos africanos. [...] Ser africano já tem ‘um certo contexto e um certo sentido’ “(1997, p. 246, *grifos do autor*). Dessa forma, o autor destaca que a identidade africana é, em parte, produto do olhar europeu, mas não é só. Entre algumas características africanas, destaca o fato de só terem começado recentemente a ter tecnologia de ponta e de possuírem níveis relativamente baixos de alfabetização. O que, embora tenha começado a mudar, ainda marca a cultura e identidade do continente.

Além disso, Appiah também não exclui a importância do senso de coletividade entre os africanos, afirma: “Assim, embora o europeu possa sentir que o problema de quem ele ou ela é constitui um problema particular, o africano sempre pergunta, não “quem sou eu?”, mas “quem somos nós?”. “Meu” problema não é apenas meu, mas “nosso” “(1997, pp. 115-116).

Logo, existem semelhanças entre os africanos, porém, a raça não impõe uma identidade ou moralidade aos sujeitos. Tais características compartilhadas foram desenvolvidas entre os mesmos ou, nas palavras de Appiah: “todas as tradições são inventadas” (1997, p. 59). Isso não significa que as identidades negra e africana não existam, e nem que essas não possam ser construídas e reformuladas para além do olhar europeu e colonizador.

A África muitas vezes é resumida à “ideia essencialmente negativa da cultura tradicional da África, anárquica, desprovida de princípios e ignorante, e, definida, dada a ausência de todos os traços positivos da civilização, como ‘selvagem”” (APPIAH, 1997, p. 43, *grifos do autor*). Tal visão europeia e também americana no que diz respeito à África no decorrer da história atuou com o intuito de inferiorizar e até mesmo desumanizar os africanos. Ou seja, de retirar deles o estatuto de sujeitos pensantes. Isso se deu por exemplo por meio de historiadores e antropólogos que rejeitaram as evidências e documentações de conquistas africanas desenvolvidas anteriormente ao colonialismo, mesmo que tais fatos tenham sido registrados por estudiosos europeus, conforme pontuado

por Onyewuenyi no artigo *Is there an African Philosophy?* (1991). Essa foi uma das formas de não trazer a conhecimento popular a racionalidade africana, de modo a justificar a escravidão “pelo pretexto de que os africanos não eram realmente seres humanos para possuir direitos como os europeus” (ONYEWUENYI, 1991, p. 31).⁵⁵

Sobre a sabedoria africana, Onyewuenyi (1991) menciona a visita do francês Conde de Volney ao Egito em 1787. Afirma o Conde:

E pensar que uma raça de homens negros que são hoje nossos escravos e objeto de nosso desprezo, é a mesma a qual devemos nossa arte, ciência e até o uso do discurso [...]. Lá um povo agora esquecido descobriu enquanto os outros ainda eram bárbaros, os elementos da arte e da ciência. Uma raça de homens agora rejeitados pela sociedade [...]. (BEN-JOCHANNAN, 1972, p. 77 apud ONYEWUENYI, 1991, p. 33)⁵⁶

Desse modo, o autor (1991) conclui que os pensadores ocidentais sempre souberam das contribuições africanas para o desenvolvimento do pensamento mundial, mas trabalharam para seu apagamento e distorção. De modo que, ainda hoje, um silogismo racista persista e sendo ele:

O homem é essencialmente pensante, racional
 Ora, o negro é incapaz de pensamento e raciocínio. Ele não tem filosofia, ele tem uma mentalidade pré-lógica etc.
 Portanto, o negro não é verdadeiramente um homem e pode ser, legitimamente, domesticado, tratado como um animal. (TOWA, 2015, p. 27)

Embora tal silogismo já não seja no mais das vezes dito abertamente, ele permanece implícito. Sendo a filosofia para os europeus e ocidentais a manifestação mais brilhante e alta da razão humana, negar que ela tenha sido desenvolvida e permanece sendo parte do pensamento africano, “não passa de uma especificação dada à premissa menor do silogismo racista e imperialista” (TOWA, 2015, p. 27). Essas definições referentes aos africanos e à África

⁵⁵ “[...] on the pretext that African were not really human beings to possess rights like the Europeans.”

⁵⁶ “To think that a race of black men who are today our slaves and the object of our contempt, is the same one to whom we owe our arts, sciences and even the very use of speech [...] There a people now forgotten, discovered while other were yet barbarians, the elements of the arts and sciences. A race of men now rejected from society [...].”

demonstram que ambos ainda são reduzidos a posicionamentos europeus e colonizadores.

Boaventura de Sousa Santos na conferência *Do pós-moderno ao pós-colonial e para além de um e outro* (2004) afirma que a violência colonial não é percebida pela modernidade ocidental porque foi considerada uma missão civilizadora, onde a Europa, supostamente mais desenvolvida, apontava o caminho para o restante do mundo. É frente a esse colonialismo racista que surge a teoria pós-colonial. Nos termos de Sousa Santos, o pós-colonialismo é:

[...] um conjunto de correntes teóricas e analíticas, com forte implantação nos estudos culturais, mas hoje presentes em todas as ciências sociais, que têm em comum darem primazia teórica e política às relações desiguais entre o Norte e o Sul na explicação ou na compreensão do mundo contemporâneo. Tais relações foram constituídas historicamente pelo colonialismo e o fim do colonialismo enquanto relação política não acarretou o fim do colonialismo enquanto relação social, enquanto mentalidade e forma de sociabilidade autoritária e discriminatória. (2004, p. 8)

A teoria pós-colonialista, contudo, não busca apenas compreender as sociedades não-ocidentais vítimas do colonialismo, mas, de acordo com Sousa Santos (2004), também as próprias sociedades ocidentais e seus padrões de discriminação social. Stuart Hall, em *A identidade cultural na pós-modernidade*, afirma o mesmo. Para o teórico, não há um caráter binário entre a periferia e o centro, pois estes se reorganizam e moldam um ao outro, dentro de uma “homogeneização cultural”.

A homogeneização cultural se dá porque no mundo “pós-moderno global” os fluxos culturais e o consumismo criam identidades partilhadas onde o público, os clientes e consumidores são um só. Segundo Hall (2006), isso faz com que seja difícil manter as identidades culturais intactas. Essa tensão entre global e local faz com que as pessoas que moram em aldeias pobres assistam as mensagens e imagens das culturas ricas e consumistas do Ocidente.

Assim, embora o processo de globalização seja por pressuposto algo que afeta todo o globo, ele não deixa de ser um fenômeno ocidental ou, nas palavras de Robin (1991, p. 25 apud HALL, 2006, p. 79), um processo de ocidentalização. As relações continuam sendo desiguais entre “o Ocidente” e “o Resto” (HALL, 2006, p. 78).

Em *Da diáspora*, Stuart Hall (2014) ressalta que a globalização traz um paradoxo, pois, ao mesmo tempo em que espalha as diferenças, dá a impressão de que as coisas são todas semelhantes entre si. Isso se dá, por exemplo, pela americanização da cultura global. Assim, o chamado global, não deixa de ser, dentro das peculiaridades locais sobreviventes, um “American way of life”, e as culturas não-ocidentais continuam sendo diminuídas e marginalizadas.

Como afirma Boaventura de Sousa Santos no livro *Epistemologias do Sul*: “A negação de uma parte da humanidade é sacrificial, na medida em que constitui a condição para a outra parte da humanidade se afirmar enquanto universal” (2009, p. 31). Assim, dentro da chamada globalização há o que Sousa Santos chama de sistema de distinções, onde linhas radicais e invisíveis dividem a realidade social em universos distintos: “o universo ‘deste lado da linha’ e o universo ‘do outro lado da linha’ ” (2009, p. 23). Tal divisão é tão profunda que “o outro lado” é produzido como inexistente, ou seja, irrelevante e incompreensível.

É a partir de tais visões e “rótulos de incapacidade” (ACHEBE apud APPIAH, 1997, p. 245) sobre o conhecimento não-ocidental e mais especificamente dos conhecimentos africanos que será possível discutir a cosmovisão africana, uma vez que aqui ela adquire importância histórica e política. Mais do que a reflexão abstrata, a cosmovisão atua de maneira a livrar a África de estereótipos racistas e colonialistas e manter as identidades e tradições africanas vivas.

2.3. Cosmovisão africana no Brasil

Este subtópico partirá do livro *Cosmovisão africana no Brasil*, de Eduardo David de Oliveira, para discutir como a cosmovisão africana está presente em território brasileiro. Por “cosmovisão” entende-se o modo de perceber o mundo, o que inclui relações humanas, concepções de mundo e questões filosóficas. Como visto anteriormente, a cultura e costumes africanos são riquíssimos e representam uma herança para toda a humanidade. Nas palavras de Oliveira (2003, s/p), a Cosmovisão Africana foi “construída com sabedoria e arte pela tradição e atualizada com sagacidade e coragem por seus herdeiros”. No Brasil,

não poderia ser diferente. Tendo em vista a grande porcentagem de negros e afrodescendentes, a cultura brasileira está fortemente ligada à cosmovisão africana, muito mais do que à cultura norte-americana ou europeia.

Oliveira (2003) destaca que ao tratar da cosmovisão africana não busca um retorno a uma África idealizada que não existe mais e provavelmente nunca existiu. O que está em questão no Brasil é o jogo político pelo poder e pela representação de si, visto que “no jogo das representações identitárias no Brasil, os afrodescendentes foram ideologicamente representados como inferiores” (2003, p. 75). Sendo assim, a cosmovisão a ser discutida tem dimensões identitárias, mas também políticas, econômicas e sociais. Os elementos culturais a serem buscados não estão sepultados no passado, pelo contrário, afirma Oliveira: “Todo resgate histórico é uma recriação. Toda recriação é política” (2003, p. 75).

A experiência que povoa o imaginário social brasileiro ao se pensar o negro e o africano é a escravidão e a discriminação racial. Segundo Oliveira (2003), estes são os dois pontos que permeiam nossa reflexão atual sobre Cosmovisão Africana. Contudo, como já discutido no subtópico 2.1., a África possui uma história anterior à colonização que remete ao começo da humanidade, da civilização, da escrita e da filosofia. E, mesmo durante a colonização e a escravidão, como afirmado por Appiah (1997) e Oliveira (2003), os africanos não atuaram de forma passiva. Segundo Oliveira (2003), a dominação não é monodirecional, havendo espaço para a liberdade de pensamento, dentro do possível, no interior de um regime de opressão.

O papel de vítima tantas vezes atribuído aos negros e africanos é também desmascarado por Aimé Césaire⁵⁷ em seu *Discurso sobre a negritude*, proferido em 1937 em Miami:

Vale dizer que a Negritude, em seu estágio inicial, pode ser definida primeiramente como tomada de consciência da diferença, como memória, como fidelidade e como solidariedade.

Mas a Negritude não é apenas passiva. Ela não é da ordem do esmorecimento e do sofrimento.

Ela não é nem da ordem do patético nem do choramingo.

A Negritude resulta de uma atitude proativa e combativa do espírito.

⁵⁷ Poeta, dramaturgo e político martinicano. Conhecido como “o pai da Negritude”.

Ela é um despertar; despertar de dignidade.
Ela é uma rejeição; rejeição da opressão. (2010, p. 109)

Assim, a diáspora representa um papel duplo, pois foi uma ruptura violenta com os valores africanos, mas também serviu para que os mesmos se espalhassem pelo mundo, uma vez que, por imposição, passaram a viver em terras estrangeiras (OLIVEIRA, 2003). O que fizeram, contudo, sem abandonar a chamada “Negritude”. Aspectos religiosos, culturais e filosóficos da África foram reconstruídos no contexto brasileiro, embora sem abandonar a matriz africana. Como exemplo dessas práticas, podemos citar as religiões de matriz afro-brasileira, como o candomblé. Essa reconstrução é importante como forma de resistência frente à tendência a “universalizar” a cultura e os indivíduos, quando, nas palavras de Oliveira: “a mundialização da cultura são tentativas de universalização dos modelos ocidentais” (2003, p. 98).

Destacaremos aqui dois desses valores africanos trazidos para o Brasil: o religioso e o político. Além da importância de ambos os aspectos, destaca-se o fato de que eles estão amplamente conectados pela cultura e ética africana. Como destacado por Oliveira (2003) ao tratar do candomblé, religião de matriz africana, a religião africana explicita a tensão que há entre as visões de mundo africana e a do mundo ocidental.

A visão do tempo é um exemplo de divergência, pois a sociedade capitalista vê o tempo como cronológico e evolutivo, que se mede pela produção do capital. Já no candomblé, prevalece o tempo mítico, como explica Oliveira:

[...] enquanto o colonizador marcava o seu tempo pelo relógio, pelo tempo da produção, obedecendo a lógica do capital, os terreiros marcavam o tempo pelo sistema lunar. Esse jeito de contar o tempo é exatamente contrário ao do colonizador, pois enquanto esse artificializa o tempo, valorizando-o ao inventar um sistema produtivo, a comunidade de terreiro concebe o tempo a partir de um referencial natural (os ciclos da lua), o que caracteriza bem a relação dos últimos com a natureza. Ao invés de um tempo instrumentalizado pela produção, temos um tempo sacralizado pela natureza. A natureza é o princípio. (2003, p. 104)

Ainda segundo o autor, o tempo cronológico aprisiona o indivíduo e traz a perda de sua identidade. Já a cosmovisão candomblecista “mais que ‘santificar’

a visão de sujeito, é ‘sacralizada’ a noção de comunidade” (OLIVEIRA, 2003, p. 91, *grifos do autor*). Assim, o ser aparece em sua plenitude, mas sem estar isolado, pois faz parte do universo como um todo.

Aqui a religião africana coloca em destaque a diferença entre a visão individualista e a visão comunitária. O autor (2003) destaca que no Brasil o *candomblé* existe não só entre afrodescendentes, mas entre os brasileiros em geral. Também é destacado a quantidade expressiva de marginalizados sociais dentro dos terreiros, além dos negros, mulheres e homossexuais.

Politicamente, as culturas negro-africanas são a antítese da visão greco-romana. A política africana é baseada na integração de diversidades e promoção do bem comum. Da mesma forma, a economia busca garantir o bem-estar material da comunidade. Culturalmente, o continente africano é, por princípio, antirracista e anticapitalista. Como argumentado por Kwame Nkrumah⁵⁸ na obra *Consciencism*:

A maldade do capitalismo consiste em sua alienação do fruto do trabalho daqueles que com a labuta de seus corpos e o suor de suas fronteiras produzem esse fruto. Esse aspecto do capitalismo faz ele irreconciliável com aqueles princípios básicos que animam a sociedade tradicional africana. O capitalismo é injusto [...]. (1970, p. 76)⁵⁹

Tal posicionamento político está presente nas religiões de matriz africana. Nas palavras de Oliveira: “As religiões africanas são eminentemente comunitárias. A dimensão comunitária dessas religiões expressa sua concepção da vida e do universo. O importante é o bem-estar de todos os membros da comunidade” (2003, p. 65).

A presença desses valores religiosos e políticos no Brasil, principalmente estudados e levados a diante pelo movimento negro brasileiro, é de extrema importância pois “por si só sinalizam alternativas ao modelo capitalista de organização de produção e da vida” (OLIVEIRA, 2003, p. 76). Tendo em vista os

⁵⁸ Nasceu em 1909 e faleceu em 1972. Foi um político, revolucionário e primeiro presidente de Gana (1960-1966).

⁵⁹ “The evil of capitalism consists in its alienation of the fruit of labour from those who with the toil of their body and the sweat of their brow produce this fruit. This aspect of capitalism makes it irreconcilable with those basic principles which animate the traditional African society. Capitalism is unjust”.

aspectos políticos e sociais que crescem com uma rapidez estonteante, como o fascismo, a miséria e a alienação, a retomada e a reconstrução da cultura africana no Brasil representa um posicionamento combativo.

Dois pontos são destacados pelo autor (2003) nessa discussão: primeiro, a importância de não cair em um romantismo arcaico e idealizado; segundo, a dificuldade de a cultura não-hegemônica e marginalizada florescer em meio à cultura predominante. Aqui a questão do movimento histórico e político é essencial para que não se caia no erro de reproduzir plenamente os conceitos políticos africanos em terras brasileiras. Até porque, grande parte dessas ideias já não se aplicam totalmente nem no continente africano atual.⁶⁰

Contudo, mesmo adaptada à realidade brasileira, as tradições africanas são amplamente recusadas. Seja por representarem uma resistência à ideologia neoliberal e racista do país, ou por não serem consideradas formas de conhecimento válidas. Dentro da lógica capitalista, as teorias provindas de África são banidas e marginalizadas. Questiona Oliveira:

Como que a visão de mundo africana, integradora, inclusiva, diversificada, flexível, humanizadora – no sentido de que se preocupa com a emancipação humana – ecológica, dentre tantos atributos, poderá conviver com a visão de mundo de uma cultura que é excludente, destrutiva, egoísta, redutora, entre outras tantas características contrastantes com a visão de mundo africana? (2003, p. 100)

Assim, o posicionamento ocidental é o de rebaixar o diferente, “o outro”, como forma de homogeneizar e colonizar o conhecimento, obliterando as diferenças culturais. Tal procedimento é denominado por Sousa Santos (2009) “epistemicídio”. Ou seja, o ato de colocar o conhecimento ocidental como universal e suprimir as práticas sociais de conhecimento que sejam contra os interesses servidos por ele. Com o epistemicídio “desperdiçou-se muita experiência social e reduziu-se a diversidade epistemológica, cultural e política do mundo” (SOUSA SANTOS, 2009, p. 10). Enquanto que as culturas não-ocidentais que sobreviveram tiveram que se adaptar à cultura hegemônica,

⁶⁰ A Filosofia Nacional-Ideológica, em alta principalmente nas décadas de 40 a 60, se baseou grandemente nos valores da África Antiga e na política africana pré-colonial. Essa corrente será melhor discutida no subtópico 3.2.

sendo definidas apenas como saberes locais e contextuais, se tornaram “saberes inferiores próprios de seres inferiores” (SOUSA SANTOS, 2009, p. 10). Talvez por isso se justifique o estranhamento da pressuposição de que a cosmogonia africana seja reconstruída no Brasil, quando a cultura europeia é aplicada sem muitas ressalvas universalmente.

Abdias do Nascimento⁶¹ em *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado* trata do que ele chama de “embranquecimento cultural” como uma forma de genocídio da população negra no Brasil. Segundo Nascimento, na chamada democracia racial brasileira, o negro permanece sendo visto como selvagem e inferior e há um “enaltecimento das virtudes da mistura de sangue como tentativa de erradicação da ‘mancha negra’” (1978, p. 93). Sendo assim, nessa máquina ironicamente designada democrática, afirma Nascimento (1978), o privilégio concedido aos negros é o de se tornarem negros, externamente e internamente. Para tal, contam com dispositivos de controle social e cultural, como o sistema educativo, a imprensa, o rádio, a televisão e a produção literária. Uma vez que esses estão a serviço da classe dominante, afirma Nascimento (1978), causam no negro uma destruição como pessoa e como criador de cultura própria.

Uma das facetas do conhecimento em geral e, certamente, do conhecimento africano se encontra nas teorias filosóficas. Contudo, talvez ainda mais que as outras áreas do saber, a filosofia africana ainda é discutida raramente e rasamente. Temática recente no Brasil, nos aprofundaremos na discussão sobre a cosmogonia e as teorias africanas trazendo à baila as diversas escolas filosóficas africanas e seus principais debates. De modo a elucidar referências bibliográficas e a possibilidade e necessidade de romper a barreira que isola os saberes africanos no Brasil.

⁶¹ Nascido em Franca-SP em 1914 e falecido no Rio de Janeiro-RJ em 2011. Foi militante do movimento negro, teatrólogo e fundador do Ipeafro – Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-Brasileiros.

3. FILOSOFIA AFRICANA: ORIGENS, CARACTERÍSTICAS E CONTROVÉRSIAS

Nesta seção nos dedicaremos a compreender a filosofia africana e suas diversas abordagens. Para tal, buscaremos discutir suas origens, principais características, assim como as controvérsias que envolvem tal temática. Basearemos essa discussão principalmente em autores africanos, entre eles: Kwame Anthony Appiah, Innocent Onyewuenyi, Marcien Towa, Yongho Nichodemus, Maurice Muhatia Makumba, Valentin-Yves Mudimbe e Henry Odera Oruka. Assim, será possível conhecer mais a fundo o desenvolvimento das filosofias africanas e o que as caracterizam e diferenciam das filosofias ocidentais e europeias. Como já mencionado anteriormente, é considerado que não há uma filosofia africana única e imutável. Pelo contrário, tal como as filosofias europeias, as filosofias africanas são diversas e estão sempre passíveis de mudanças e questionamentos.

Se tomamos a perspectiva de Frantz Fanon (1925-1961)⁶² em sua clássica obra *Pele negra, máscaras brancas*, encontraremos a seguinte afirmação: “Não sou prisioneiro da História. Não devo procurar nela o sentido do meu destino. Devo me lembrar, a todo instante, que o verdadeiro salto consiste em introduzir a invenção na existência” (2008, p.189). Diferentemente do posicionamento de teóricos como Asante (2000) Obenga (2004), James (2009) e Towa (2015), Fanon (2014) parece não considerar como ponto principal a busca por um passado africano glorioso, de poder e sabedoria. Explica o teórico:

Não quero, acima de tudo, ser mal compreendido. Estou convencido de que há grande interesse em entrar em contato com uma literatura ou uma arquitetura negras do século III a.C. Ficaríamos muito felizes em saber que existe uma correspondência entre tal filósofo preto e Platão. Mas não vemos, absolutamente, em que este fato poderia mudar a situação dos meninos de oito anos que trabalham nas plantações de cana da Martinica ou de Guadalupe. (FANON, 2014, p. 190)

⁶² Nascido na colônia francesa de Martinica em 1925. Foi para a França com 18 anos para servir na Segunda Guerra Mundial e, após a guerra, continuou na França para estudar Medicina e Psiquiatria na Universidade de Lyon. Informações disponíveis em <https://www.iep.utm.edu/fanon/>. Acesso em janeiro de 2019.

Fanon não deseja buscar na história e em um passado longínquo a causa e solução para as questões da África, mas sim debater a situação africana contemporânea. Embora a relevância do pensamento africano antigo não seja descartada, o papel político possui aqui a potência máxima. Tomando tal posicionamento, buscaremos discutir pensamentos antigos e contemporâneos de filósofos africanos, não como forma de remoer um passado injusto, mas sim de contribuir para que o momento atual conte filosoficamente com as teorias desenvolvidas em África.

No que diz respeito especificamente à filosofia, há divergências entre os próprios pensadores da África acerca do que são as filosofias africanas. Varia entre os diversos teóricos tanto a visão do que é a África quanto do que é a filosofia, assim como há diferentes teorias sobre o início do pensamento filosófico africano. Os chamados Filósofos Profissionais, como Kwasi Wiredu, Peter O. Bodunrin e Odera H. Oruka, consideram que apenas com eles iniciou-se a filosofia africana. Assim, o pensamento desenvolvido na África Antiga não poderia ser visto como filosofia, tendo em vista que não era sistematizado, escrito ou individual. Por esse ponto de vista, a sabedoria africana antiga seria coletiva e inquestionável, uma filosofia única seguida por todos durante aquele período, baseada em sua cultura, religião e tradições, e não fruto da visão crítica e particular de um indivíduo sábio, um filósofo. Por outro lado, outros teóricos como Valentin-Yves Mudimbe e Oyeka Owomoyela,⁶³ argumentam a favor da Filosofia Africana Antiga e a chamada Etnofilosofia.

Frente a tais embates, se mostra necessária a discussão dessas definições, de modo a encontrar suas discordâncias e pontos em comum. Sendo as principais questões a se discutir: a definição do que é a filosofia africana, as características que fazem do pensamento africano parte da filosofia e o que difere a filosofia africana da filosofia europeia.

A primeira discussão quando se trata de filosofia africana não é sobre suas principais teorias e filósofos ou o que estes pensam de determinados temas relevantes para o pensamento filosófico em geral. Há, primeiramente, uma tendência ao questionamento da possibilidade de sua existência. Ou seja, existe uma ou mais filosofias na África? Não é questionado, porém, se há ou não uma

⁶³ Escritor e teórico nigeriano, nascido em 1938 e falecido em 2007.

filosofia europeia: ela existe, ela é. Já a filosofia africana ainda sofre empecilhos para se estabelecer e ser reconhecida como pertencente ao pensamento filosófico. Assim, não é de início questionado “o que é a filosofia africana”, mas sim se há de fato um pensamento filosófico na África.

Parte-se aqui de uma afirmação do grande pensador europeu René Descartes. O filósofo inicia seu *Discurso sobre o método*, publicado pela primeira vez em 1637, afirmando que “o bom senso é a coisa melhor dividida no mundo” (1978, p. 13). Segundo Descartes, a capacidade de discernir as coisas, ou seja, o bom senso e a razão, estão igualmente divididos entre os sujeitos. Portanto, as pessoas não pensam de forma diferente pelo excesso ou falta de razão, mas pelo fato de que há diversos caminhos e considerações, nos quais os sujeitos divergem.

É possível comparar os diversos caminhos e considerações citados por Descartes às condições sociais que não só fazem divergir o pensamento, mas muitas vezes permitem ou impedem o desenvolvimento intelectual de um povo. E, uma vez que “a filosofia é uma das manifestações mais altas do pensamento” (TOWA, 2015, p. 28), também o desenvolvimento histórico da filosofia depende do regime social instaurado em determinado local.

Como destacado por Towa, “nem todas as culturas têm filosofia, mas todas são capazes de tê-la” (2015, p. 28). Isso se dá, afirma, porque muitas sociedades não permitem a discussão das crenças, valores e normas estabelecidas. Nesses casos, não se refere a sociedades afilosóficas, mas antifilosóficas, ou seja, as sociedades onde os sujeitos possuem o bom senso necessário para produzir teorias filosóficas, mas são impedidas por instituições políticas e religiosas.

A partir da tese cartesiana e o afirmado por Towa (2015), tomamos como pressuposto que todas as sociedades são capazes de desenvolver uma filosofia e não são totalmente estranhas a ela, embora alguns regimes sociais ou, nas palavras de Descartes, “alguns caminhos e considerações” possam atrapalhar ou até mesmo impedir o surgimento e a evolução da filosofia, caracterizando então sociedades antifilosóficas.

Dessa forma, deixaremos de lado a questão da existência da filosofia africana, uma vez que a razão é dividida igualmente entre todos os seres humanos e, como já visto nessa pesquisa, vários povos do continente africano,

como os egípcios e os Akan, deixaram heranças culturais e históricas que não permitem dúvidas sobre a capacidade racional dos mesmos. Igualmente, teóricos já mencionados como Asante (2000) e James (2009) discursaram a fundo o papel africano desde o início do pensamento filosófico. De modo que, se não pertence à África sua origem, não é possível recusar a possibilidade de sua sabedoria ter sido uma fonte de inspiração para a criação da filosofia na Grécia Antiga.

A discussão aqui proposta não se baseia na existência ou não existência da filosofia africana, o que já foi suficientemente discutido no subcapítulo 1.3. Partiremos do pressuposto defendido por Maurice Muhatia Makumba (2014) a quem a questão da existência da filosofia africana em geral já foi amplamente discutida nos princípios do século XX. Além disso, o autor (2014) não argumenta a favor da ideia nacionalista de uma filosofia africana “puramente indígena”, pois as reflexões africanas sobre a realidade não ocorreram em completo isolamento, desde a Antiguidade, se deram em parceria com o ambiente circundante.

Makumba argumenta que a filosofia africana começou com uma abordagem defensiva, o que não seria um ponto positivo, pois “a especulação intelectual floresce numa atmosfera de calma e de tranquilidade” (2014, p. 22). Tal posicionamento teve razões não apenas filosóficas, mas históricas, tendo em vista que por muito tempo a África foi colocada como desprovida de pensamento racional sistematizado. Contudo, isso fez com que o debate acabasse centralizado nas discussões europeias e como confrontá-las. Nas palavras de Makumba: “a Filosofia deveria, antes de mais, ter um significado para as pessoas entre as quais é desenvolvida, e não ser essencialmente uma ferramenta de relações públicas; uma espécie de atitude para mostrar que ‘também nós sabemos fazer filosofia’ (2014, p. 168). Embora esse começo tenha de ser apreciado por ter “aberto as portas” para o debate da filosofia africana, o centro do debate atualmente deve se voltar a avaliar qual tipo de filosofia merece o epíteto de africana e porque tais filosofias africanas não têm sido consideradas como aceitáveis.

Como destacado por Towa (2015), não há a obrigação de quaisquer sujeitos concordarem e optarem pela filosofia africana como seu princípio norteador. Porém, não seria justo ignorá-las, empobrecê-las ou desfigurá-las.

Sendo assim, se mostra necessária a discussão das filosofias africanas, de modo a evitar julgamentos prévios e, portanto, antifilosóficos.

A definição de filosofia africana é perpassada por concepções diversas entre os teóricos. Ainda não há um consenso do que as define, o que faz delas filosofias, quando surgiram e como devem se desenvolver. Tais questões refletem não apenas a divergência de posicionamentos acerca da África, mas também sobre a filosofia no geral. Contudo, não será buscado uma solução para tais questões, nem serão elas tomadas como negativas. Pelo contrário, é considerado que o debate do que é a filosofia africana é relevante e também essencialmente filosófico. Mais do que respostas, as filosofias são movidas por perguntas.

Visando aprofundar essa discussão, trataremos a seguir as diferentes perspectivas a respeito das filosofias africanas e como elas se dividem. Em especial, abordaremos três definições de filosofia africana, as quais são propostas por Nichodemus (2014), Makumba (2014) e Oruka (1991).

3.1. As filosofias africanas segundo Yongho Nichodemus

Yongho Nichodemus, nasceu em 1954 e recebeu seus títulos de bacharel, mestre e PhD, todos em filosofia, pela Universidade de Nsukka, na Nigéria. Atualmente é professor de Filosofia na Universidade de Bamenda, no Camarões e desenvolve pesquisas principalmente na área de Cultura, História e Filosofia Africana. Entre suas principais obras estão *Theory of African Metaphysics*, *Introduction to Philosophy of Education* e *African Philosophy: an introduction*. Tendo em vista que na terceira obra mencionada o autor traz uma divisão relevante no que diz respeito às filosofias africanas, é a ela que nos atentaremos neste subtópico. No seu entendimento:

A filosofia africana é um produto racional do intelecto africano, atividade deliberada e consciente com todas as qualidades que qualquer disciplina filosófica tem em si mesma. O africano tem seu pensamento genuíno de si mesmo, da sociedade, do universo, das experiências e problemas, tais como morte, vida, tempo, conhecimento, casamento etc. Quando eles são

examinados, com certeza é discernido o que é peculiarmente africano em cada um deles. (2014, p. 2)⁶⁴

Para Nichodemus, as filosofias africanas não são definidas pela maneira de expressar o pensamento racional africano, mas sim pelo conteúdo do pensamento e seu método de investigação. Assim, a filosofia africana seria aquela que é peculiarmente africana em caráter e em função. Para tal, os filósofos africanos discutem as questões pertinentes à África e seu contexto, e que os desafiam como africanos, “tais como a natureza do universo, humanidade, o eu, a comunidade” (2014, p. 5).⁶⁵

O autor (2014) nos apresenta uma visão da filosofia africana como contextual, ou seja, relativa aos contextos africanos, sejam eles geoambientais, socioculturais, epistêmicos, mítico-religiosos, político-morais, históricos, étnico-linguísticos, existenciais, fenomenológicos, lógico-pragmáticos ou ontológicos. Assim, a filosofia africana leva em consideração os problemas e questionamentos referentes ao terreno africano, além de analisar as questões filosóficas a partir de um método de investigação próprio.

É tomado por Nichodemus (2014) uma visão pan-africanista do caráter e função das filosofias africanas, onde estas se definem a partir de uma determinação unitária do que é o africano. Entre as principais características elencadas pelo autor estão: a paciência, o perdão, o carinho pelo que as pessoas são e não pelo que elas possuem, a harmonia com a natureza, o otimismo, autocontrole, humildade, lealdade, amizade, bondade e gentileza. (2014, p. 3-5) Para ele, tais traços definem os africanos e é a partir daí que são desenvolvidas suas filosofias.

Tal como as filosofias europeias, as filosofias africanas contam com divisões e subdivisões, onde se encontram seus principais temas e ramos. Nichodemus (2014) divide a filosofia africana em Lógica, Metafísica, Ética, Política, Estética e Filosofias Departamentais. As divisões aqui seguem um padrão similar aos ramos da filosofia europeia, sendo as diferenças encontradas,

⁶⁴ “African philosophy is a rational product of the African’s intellectual, deliberate or conscious activity with all the qualities that any philosophical discipline has in itself. The African has his genuine wonder of himself, society, universe, experiences and problems such as death, life, time, knowledge, marriage, etc. When these are examined, one is sure to discern what is peculiarly African in each of them.”

⁶⁵ “Such as the nature of the universe, humanity, the self, the community.”

como mencionado anteriormente, no caráter, na função, nos conteúdos e métodos de pesquisa utilizados pelos filósofos africanos.

A Lógica Africana mencionada por Nichodemus (2014) não é a lógica pura, mas aplicada no mundo e cultura dos africanos, como encontrada em disputas de terra e familiares ou outros eventos sociais onde são necessários discursos. Trata-se mais da lógica na filosofia africana do que uma Lógica Africana de fato, conforme encontrado no livro de Bernardette Eboh, *The Structure of Igbo Logic As Shown In Dispute Settlement in Iboland with Special Reference to Nzerem Town* (1983).

Segundo Nichodemus, a metafísica, “em geral, um estudo preocupado com a natureza de toda realidade, o mundo de realidades e o que as fundamentam” (2014, p. 23),⁶⁶ é um ramo importante da filosofia africana. A também chamada “ontologia” ou “estudo do ser” para os africanos é menos ambiciosa, de acordo com o autor, é simplesmente um estudo do mundo e da visão de mundo dos africanos. Alguns dos tópicos da Metafísica Africana são: “a natureza da realidade máxima para os africanos, a natureza das ‘forças’ ou seres no universo africano, a relação entre o visto e o não visto” (2014, p. 23).⁶⁷ Nichodemus (2014) usa a obra *Bantu Philosophy* (1969) de Placide Tempels como um exemplo de metafísica africana,⁶⁸ visto que nela é discutida a natureza da realidade na filosofia africana e sua peculiaridade frente à metafísica ocidental. Como exemplificado por pelo autor (2014), Parmênides considerava o ser como absoluto, enquanto que na ontologia Bantu o ser não pode ser concebido sem a ideia de força. Assim, destaca que há uma metafísica africana e ela não é a mesma que a metafísica grega ou ocidental.

A Ética é a área filosófica que estuda teoricamente a conduta humana. Levanta questões como: “Como o homem deve se comportar? O que é a vida boa para o homem? O homem tem algum fim absoluto? [...] As noções de ‘certo’,

⁶⁶ “In general, it is a study concerned with the nature of all reality, the world of actualities and what grounds them.”

⁶⁷ “[...] the nature of ultimate reality for the Africans, the nature of ‘forces’ or beings in the African universe, the relationship between the seen and unseen, etc. [...]”

⁶⁸ Filósofos africanos contemporâneos tendem a não considerar Placide Tempels um filósofo africano, visto que ele era belga e, principalmente, porque buscava em sua obra apresentar os africanos aos colonizadores para que os civilizassem e convertessem. Ainda assim, é necessário destacar a importância de sua obra pois enfatizou que havia pensamento e cultura na África.

‘errado’, ‘bom’, ‘mau’, ‘dever’ [...]” (NICHODEMUS, 2014, p. 24).⁶⁹ Com campos mais estreitos de investigação, a Ética Africana discute os conceitos africanos de bom e mau, obrigação moral, direitos e deveres, justiça, a vida moral ideal, o bem absoluto e a relação da pessoa africana com Deus, com as outras pessoas e com a natureza.

Entre os conceitos mais populares da Ética Africana estão a *Maat* e o *ubuntu*. Segundo Maulana Karenga,⁷⁰ “o ponto inicial para qualquer discussão séria da ética egípcia antiga é e deve ser o conceito central da *Maat*” (2004, p. 5).⁷¹ Isso se dá por ela ser o fundamento da ética e da religião egípcia. Nos termos essencialmente filosóficos de Mubabinge Bilolo, a *Maat* é:

a) O ideal de conhecimento, ou seja, o amor pela ciência, a aspiração pelo conhecimento (*tmlzj r rb*), e mais precisamente, pelo conhecimento do “ser verdadeiro” “daquilo que é verdadeiro, seguro, certo”; b) a ideia moral de verdade, justiça e honestidade e; c) o ideal metafísico de amor e de conhecimento do Ser (*Hpr*) o qual está no “começo” de todo ser (*wnnt nbt*). (1988, p. 7 apud KARENGA, 2004, p. 6-7)⁷²

Assim, a *Maat* aparenta ser um ideal completo, não só ético, mas epistemológico, filosófico, moral, metafísico e ecológico. Segundo Karenga, ela vai contra o que “tende a destruir a ordem cósmica, a natureza e, dessa forma, compromete-se com o futuro ou destino da humanidade” (2004, p. 7).

O *ubuntu* é definido por Leonard Tumaini Chuwa⁷³ como “uma cultura africana subsaariana referente ao tratamento respeitoso de todas as pessoas

⁶⁹ “How ought man to behave? What is the good life for man? Has man any final end? [...] The notions of ‘right’, ‘wrong’, ‘good’, ‘bad’, ‘duty’ [...]”

⁷⁰ Professor e ativista afro-americano. Possui PhD. em Ciência Política pela Universidade Internacional dos Estados Unidos e em Ética Social pela Universidade do Sul da Califórnia. Atualmente é professor e diretor do Departamento de Estudos Africanos da Universidade Estadual da Califórnia. informações disponíveis em sua página na internet: <http://maulanakarenga.org>. Acesso em janeiro de 2019.

⁷¹ “The starting-point for any serious discussion of ancient Egyptian ethics is and must be the central concept of *Maat*.”

⁷² “a) the ideal of knowledge, that is to say, the love of science, the aspiration for knowledge (*tmlzj r rb*), and more precisely, for the knowledge of ‘true being’, of ‘that which is true, sure, certain’; b) the moral ideal of truth, justice, and rectitude and; c) the metaphysical ideal of love and of the knowledge of Being (*Hpr*) which is at the ‘beginning’ of all being (*wnnt nbt*).”

⁷³ Diretor de Ética e Consultor de Bioética/Formação para a Assistência Médica São Vicente na Diocese de Santo Agostinho, na Flórida. Assistente graduado na Universidade Duquesne. Diretor de cuidado pastoral, capelão e sacerdote no Seminário Uru A.J. é PhD. em Bioética e Ética da Assistência Médica pela Universidade Duquesne. Informações retiradas da página:

como compartilhar, cuidar e viver em harmonia com toda a criação” (2014, p. 1). Tal ética e modo de vida compartilhada pela maioria dos africanos do sul do Saara carrega duas máximas, são elas: “um ser humano é humano devido aos outros seres humanos” e “um ser humano é humano devido à especificidade dos outros seres humanos” (CHUWA, 2014, p. vii). A segunda máxima é uma elaboração da primeira e juntas demonstram um caráter peculiar à ética e ao pensamento africano no geral: a ideia de que os indivíduos e as comunidades estão unidos dentro de um contexto cósmico. Ou, como colocado pelo historiador afro-americano John Hope Franklin: “O ego africano foi estendido a cem ou mais pessoas” (1969, p. 23 apud MAKUMBA, 2014, p. 183). Tal relação de comunidade entre os africanos, Franklin denomina “família alargada”, a qual pode se tratar de toda uma aldeia ou tribo.

Assim, a Ética Africana é uma área ampla e conta com as mais diversas pesquisas, onde destacamos: *Maat, The Moral Ideal in Ancient Egypt: A Study in Classical African Ethics*, de Maulana Karenga; *African Ethics: Gikuyu traditional morality*, de Hannah Wangeci Kinoti;⁷⁴ *African Indigenous Ethics in Global Bioethics: Interpreting Ubuntu*, de Leonard Tumaini Chuwa; e *Ethics and Human Rights in Anglophone African Women’s Literature*, de Chielozona Eze.⁷⁵

Outro ramo de estudo das filosofias africanas é a Filosofia Política. Segundo Nichodemus (2014), podemos entendê-la como o estudo das formas ideais da vida em grupo, ou seja, como as pessoas devem se comportar como um grupo. Além disso, também estuda teoricamente as formas ideais de governo, como democracia, monarquia ou socialismo. A Filosofia Política Africana se dedica ao estudo do conceito africano das organizações sociais e conta com algumas áreas específicas como o comunalismo e o problema das leis indígenas africanas. Algumas obras que podem melhor direcionar acerca da Filosofia Política Africana são: *Writers in Politics: essays*, de Ngũgĩ wa

<https://contactout.com/LeonardTumaini-ChuwaAJBCCPhD-5669946>. Acesso em janeiro de 2019.

⁷⁴ Estudou na Universidade Makerere, na Uganda, sob orientação de John Mbiti. Sua tese de doutorado foi acerca da moralidade tradicional gikuyu. Foi professora associada do Departamento de Filosofia e Estudos Religiosos na Universidade de Nairóbi. Faleceu em 2001.

⁷⁵ Poeta e filósofo nigeriano. Atualmente é professor de Literatura Africana na Universidade de Illinois em Chicago. Possui PhD em Filosofia e Literatura pela Universidade de Purdue em West Lafayette.

Thiong'o;⁷⁶ *The Politics of Neoliberal Democracy in Africa: State and Civil Society in Nigeria*, de Usman A. Tar;⁷⁷ e *African Literature as Political Philosophy*, de M.S.C. Okolo.⁷⁸

A Estética, ciência ou estudo da forma ideal, da beleza e da arte, é o campo de estudo menos popular na Filosofia Africana, pontua Nichodemus (2014). Contudo, grandes contribuições africanas para o mundo do conhecimento são de cunho artístico e representam parte significativa dos estudos africanos na África e no mundo. Assim, a Filosofia Estética Africana “analisa os princípios das formas ideais da beleza africana e trabalhos de arte. Essas retratam a visão de mundo, crenças e valores de um povo e indica completamente a percepção que eles têm da realidade” (NICHODEMUS, 2014, p. 26).⁷⁹ É de grande importância o desenvolvimento dessa área, tendo em vista que ela abre as portas para o autoconhecimento e para o desenvolvimento pessoal, além do aperfeiçoamento no processo de refinar e cultivar a apreciação artística. Esse caminho já havia sido anteriormente trilhado por teóricos como Akinwumi Adesokan⁸⁰ no *Postcolonial Artists and Global Aesthetics* e Phillip Brian Harper⁸¹ em *Abstractionist Aesthetics: Artistic Form and Social Critique in African American Culture*.

Entre as Filosofias Departamentais Africanas, Nichodemus (2014) cita a Filosofia da Linguagem Africana, Filosofia da Religião Africana, Filosofia da História Africana, Filosofia da Educação Africana e Filosofia da Cultura Africana. Não nos delongaremos nessas filosofias, visto que seus nomes são autoexplicativos. Além disso, não se diferem grandemente desses campos

⁷⁶ Conforme consta em sua página *online*, nasceu no Quênia em 1938 e foi professor de Literatura Inglesa na Universidade de Nairóbi. Extremamente envolvido com a política, expos em suas obras as desigualdades no Quênia, o que o levou à prisão em 1977. Em 1978 foi solto, porém foi barrado de trabalhar nas universidades do país, seus livros também foram retirados das livrarias e instituições. Ficou exilado na Grã-Bretanha entre 1982 e 1989 e nos Estados Unidos entre 1989 e 2002. Atualmente é professor de Inglês e Literatura Comparada na Universidade da Califórnia. Disponível em: <https://ngugiwathiongo.com/about/>. Acesso em janeiro de 2019.

⁷⁷ Chefe do Centro de Estudos de Defesa e Documentação na Academia de Defesa da Nigéria, também foi chefe do Departamento de Ciências Políticas e Estudos de Defesa na mesma instituição. Anteriormente, ocupou cargos acadêmicos em universidades do Reino Unido, Iraque e Nigéria. Disponível em: <http://nde.academia.edu/UsmanTar>. Acesso em janeiro de 2019.

⁷⁸ Estudou na Universidade de Calabar, na Nigéria e recebeu seu PhD em Filosofia pela Universidade de Ibadan, também na Nigéria.

⁷⁹ “[...] analyzes the principles of ideal forms of African beauty and works of art. These portray a people’s world-view, beliefs and values and fully indicate their perception of reality.”

⁸⁰ Professor associado do Departamento de Literatura Comparada na Universidade de Indiana.

⁸¹ Estudioso literário e crítico cultural afro-americano.”

filosóficos no restante do mundo, apenas trabalham mais especificamente com tais temas e conceitos filosóficos dentro do território africano ou da diáspora africana.

3.2. As filosofias africanas pela perspectiva de Maurice Muhatia Makumba

Maurice Makumba nasceu em 1968 em Kakamega, no Quênia, onde foi ordenado sacerdote da diocese católica. Obteve seu doutoramento em Filosofia pela Pontifícia Universidade da Santa Cruz, em Roma. Atualmente, é bispo de Nakuru, no Quênia. Entre suas principais obras está *Introdução à filosofia africana: passado e presente*, a qual discutiremos com o objetivo de expor uma divisão das filosofias africanas diferente da pontuada por Nichodemus (2014).

Makumba (2014) traz a definição de filosofia africana pontuada por E.A. Ruch (1984), para quem ela possui três características principais: “em primeiro lugar, é aquilo que é escrito, proposto ou criado por uma pessoa de origem africana. Em segundo, uma filosofia escrita, proposta ou criada no continente africano. Em terceiro, uma que lida com problemas africanos ou com a cultura africana” (2014, p. 40). Entretanto, o autor destaca que tais características nem sempre são suficientes em si mesmas. Assim não é suficiente a filosofia ter sido elaborada por um africano, sendo também necessário que ela trate de um tema relacionado com a cultura africana. Da mesma forma, uma filosofia criada no continente africano também não é automaticamente denominada “filosofia africana”, sendo necessário considerar fatores culturais, históricos e sociológicos.

Também enfatiza o autor a necessidade de compreender as filosofias africanas como parte de um todo, ou seja, como aliada ao progresso do pensamento filosófico no restante do mundo, desde a Antiguidade. Tal relação e influências são parte da história da filosofia africana e os pensadores contemporâneos não devem hoje querer revertê-las. Pelo contrário, Makumba (2014) afirma que essa interação não é um problema e o nacionalismo não deve levar ao isolamento, pois a tentativa de elaborar uma filosofia exclusivamente africana é vã. Pontua o teórico:

Hoje, em pleno século XXI, uma África *pura*, liberta da influência de todas as forças externas, é uma miragem! O protecionismo, em qualquer lugar, sob qualquer forma, e a qualquer nível, nunca proporcionou uma proteção duradoura. (2014, p. 36, *grifos do autor*).

Assim, as filosofias africanas devem estar em continuidade com a procura humana universal e com a aspiração pela verdade absoluta. Makumba (2014) destaca tal ponto pois os filósofos africanos muitas vezes buscaram apenas a identidade africana em seu pensamento; contudo, para fazer filosofia, é necessário manter o espírito universal constitutivo da filosofia. Ou seja, ela não pode se isolar em um “casulo africano” ou, nas palavras de Gyekye, “não pode, por conseguinte, ser uma mónada sem janelas, impermeável às influências externas” (1995, p. 12 apud MAKUMBA, 2014, p. 37).

Tendo em vista tais considerações, o autor (2014) traz uma divisão das filosofias africanas diferente daquela proposta por Nichodemus (2014). Ele as divide a partir de uma perspectiva linear histórica, tal como a demarcação tradicional das filosofias europeias. Nessa perspectiva, temos: filosofia africana antiga, medieval, moderna e contemporânea (MAKUMBA, 2014, p. 58).

Dentro dessa divisão, a filosofia antiga e a filosofia medieval encontram-se principalmente no norte da África, sendo que a filosofia antiga esteve principalmente no Egito, enquanto a medieval foi mais amplamente desenvolvida no Norte de África cristão e na Etiópia.



Figura 14: Mapa da África em 1960

Fonte: <https://www.timemaps.com/history/africa-1960ad/>

A chamada filosofia africana moderna foi em grande parte desenvolvida principalmente por autores etíopes entre os séculos XVI e XVIII. Já o período contemporâneo se iniciou no final do século XIX e perdura até os dias atuais, com suas maiores contribuições datadas do século XX.

Contudo, Makumba (2014) considera que em alguns casos as filosofias africanas devem ser tratadas fora dessa divisão histórica, pois são melhor abordadas do ponto de vista temático do que cronológico.

Entre os principais pensadores da África antiga, Makumba (2014) cita Quintus Septimius Florens Tertullianus, Marcus Minucius Felix e Origen Adamantinus. Tertullianus nasceu por volta do século II d. C. em Cartago e recebeu uma boa educação. Cristão, foi um homem muito culto, com vasto conhecimento de Filosofia, História, Poesia, Literatura, Direito, Retórica, Arqueologia e Medicina. Com fortes motivações religiosas em seu pensamento, Tertullianus não pode ser rigorosamente denominado filósofo. Contudo, escreveu obras de interesse filosófico com maestria, entre elas: *Apologia*, *O testemunho da alma*, *Contra escápula* e *Acerca da alma*.

Felix (? – 250 d.C.) foi contemporâneo de Tertullianus e também era cristão. Makumba (2014) atribui a ele a “roupagem na latinidade” cristã, abrindo

as portas para autores latinos. Sua obra mais famosa, *Octavius*, é uma apologia do cristianismo e se dá na forma de diálogo entre um cristão convertido e um pagão. Além da religião, a obra trata de temas éticos, contrastando a vida de cristãos e não cristãos.

Origen (184-253 d.C.) também foi contemporâneo de Tertullianus, nasceu no ano de 185 e pertenceu à Escola de Alexandria, no Egito. Dedicou-se ao ensino de Filosofia na escola e foi reconhecido como um grande filósofo. De forte convicção cristã, usava da fé e da aptidão intelectual contra filósofos pagãos, judeus e heréticos. Entre suas grandes obras estão: *Os princípios*, *Comentário a João* e *Comentário a Mateus*.

A filosofia medieval africana conta com o reconhecido mundialmente Aurélio Agostinho, usualmente chamado Santo Agostinho ou Agostinho de Hipona. O pensador nasceu em 354 na atual Argélia, no Norte da África. Seu ambiente cultural era latino e possuiu uma educação elevada para sua época. Muito jovem esteve em uma sociedade pagã secular e viveu uma vida desregrada, se convertendo por volta do ano 373, aos 19 anos. Dedicando-se cada vez mais aos estudos, lecionou Retórica em Roma e em Milão, quando conheceu o Neoplatonismo. Contudo, a busca pela verdade de Agostinho desde sua conversão foi baseada na religião e nos princípios cristãos. Entre suas principais obras estão: *Contra os acadêmicos*, *Diálogo sobre a felicidade*, *Sobre a ordem*, *Solilóquios*, *Sobre a imortalidade da alma*, *Sobre a potencialidade da alma*, *Sobre o livre-arbítrio*, *Sobre o Gênesis contra os Maniqueus*, *O mestre*, *Sobre a verdadeira religião*, *Sobre a doutrina cristã*, *Confissões*, *A trindade* e *A cidade de Deus*.

Contudo, o período medieval africano não se resume às teorias de Agostinho de Hipona. Makumba (2014) destaca mais duas obras de filosofia etíope indígena: *Fisalgwos – o Fisiólogo* e *A Vida e as Máximas de Skendes*. O reconhecimento da Etiópia como grandiosa na destreza militar, diplomacia e conhecimento vem de desde a Antiguidade. Os gregos, exemplifica Makumba (2014), referiam-se a eles como “os homens mais completos”, “os homens mais altos e belos” e “os nobres etíopes” (HOMERO, *Ilíada*, I, 423-424; HERÓDOTO, *Histórias*, III, 20-22; HOMERO, *Odisseia*, I, 21-24).

Diversas obras de filosofia etíope, incluindo *O Fisiólogo* e *A Vida e as Máximas de Skendes* são traduções de obras gregas por meio do árabe.

Contudo, como afirmado por Claude Sumner, “os etíopes nunca traduziram literalmente... a tradução é uma adaptação: eles acrescentam, subtraem, modificam” (1980, p. 396 apud MAKUMBA, 2014, p. 110). Assim, as traduções etíopes não eram literais, visto que era aplicado o instrumento da incorporação criativa. Assim, como pontuado por Makumba (2014), o núcleo das obras era estrangeiro, mas a forma de assimilação e transformação era etíope.

A obra *O Fisiólogo* foi a primeira tradução, realizada em meados do século V. De autoria anônima, provavelmente foi traduzida por um etíope que vivia no mosteiro de Skete, em Alexandria. Já o original em grego data do final do século II e o início do século III. O livro trouxe as características desenvolvidas nas obras etíopes posteriores. O conteúdo do mesmo, segundo Sumner, iluminou a vida etíope medieval, no seu simbolismo cristão e vida moral.

No século XI foi realizada a tradução do árabe para o etíope de *A Vida e as Máximas de Skendes*. A obra é considerada uma versão etíope da história de Édipo. Segundo Sumner (1998), a tradução etíope revela uma pessoa de fina capacidade de percepção e pensamento profundo. Sumner considera tal obra a mais perfeita e moralmente correta entre todos os relatos semelhantes que foram preservados.

Entre os séculos XVI e XIX, foi desenvolvida a chamada Filosofia Africana Moderna, a qual teve lugar não apenas no continente africano, mas também nas diásporas europeia e americana. Mais uma vez, a Etiópia se destaca, tendo sido apelidada de berço do pensamento moderno em África (MAKUMBA, 2014, p. 113). Entre os escritos mais importantes da modernidade africana estão: *O Livro dos Sábios Filósofos*, *Tratado de Zera Yacob* e *O Tratado de Walda Heywat*, todos escritos por Abba Mikael, um sacerdote egípcio que vivia na Etiópia.

O Livro dos Sábios Filósofos, datado do século XVI, é uma tradução filosófica etíope de uma obra árabe provavelmente escrita por Haunain ibn Ishâq. O livro é baseado no original grego que se perdeu, embora a influência grega seja notável nas alusões a diversos diálogos gregos pré-socráticos, socráticos, aristotélicos, platônicos e neoplatônicos. Principalmente de caráter ético, a obra traz uma coleção de ditos de vários filósofos.

Para além das traduções etíopes mencionadas, *O Tratado de Zera Yacob* é uma obra original da Etiópia. Escrita no século XVII, representa o

espírito crítico do pensamento moderno etíope. De acordo com o livro, Yacob nasceu em 31 de agosto de 1599 e faleceu em 1692, segundo o calendário gregoriano. Logo, foi contemporâneo a René Descartes (1596-1650). Zera teve uma formação das mais elevadas e elaborou sua filosofia racionalista, a qual era fruto de sua própria reflexão e não mais uma tradução ou adaptação de obras estrangeiras. Sumner (1980) destaca as semelhanças entre Yacob e Descartes, visto que ambos tinham formação teológica e um método semelhante, onde “se encontra uma ocasião para a investigação crítica, a necessidade de uma tal pesquisa, um critério que conduz ao estabelecimento de um princípio básico que é aplicado por ambos à teodiceia, à ética e à psicologia” (1980, p. 397 apud MAKUMBA, 2014, p. 115). Assim como Descartes, Yacob afirmava crer em Deus, embora subordine as crenças e as suas prescrições morais à razão, uma vez que acredita que as pessoas devem ser guiadas pela própria inteligência.

A obra *O Tratado de Walda Heywat* foi escrita no século XVII. Heywat foi discípulo de Zera Yacob e nessa obra relata os últimos anos de seu mestre e apresenta o pensamento do mesmo. A principal contribuição dessa obra para a filosofia etíope diz respeito à vida humana comum, ele destaca o valor do trabalho, afirma a igualdade entre os seres humanos e insiste na beleza da vida familiar. Uma discussão mais aprofundada acerca dessas obras da filosofia moderna etíope pode ser encontrada no livro *Ethiopian Philosophy*, de Claude Sumner.

Outro filósofo moderno importante é Anton Wilhelm Amo. Segundo John Wright, ele foi “o primeiro filósofo africano a estudar e ensinar numa universidade europeia” (1998 apud MAKUMBA, 2014, p. 122). Amo nasceu por volta de 1703 no atual Gana e estudou Jurisprudência, Psicologia Racionalista, Lógica e Metafísica. Com apenas quatro anos foi levado para os Países Baixos e no século XVIII encontrava-se na Alemanha. Receoso de que esquecessem sua origem africana, ele assinava em latim “*Amo-Guinea-Afer*” ou “*Amo Guinea-Africanus*” (HOUNTONDI, 1976 apud MAKUMBA, 2014, p. 123). Amo era versado em Hebraico, Latim, Holandês, Grego, Francês e Alemão, mas sua produção literária se encontra quase que totalmente em Latim. Entre suas obras estão: *Dissertação inaugural acerca dos direitos dos Mouros (Africanos) na Europa*, escrita em 1726; *Dissertação sobre a impassibilidade da mente humana*,

datada de 1734; e *Tratado sobre a arte de filosofar com sobriedade e precisão*, de 1738.

Finalmente, o período contemporâneo da filosofia africana iniciou-se no século XIX e estende-se até hoje. É o mais conhecido mundialmente e, de acordo com Makumba (2014), deve crescer ainda mais no decorrer desse século, tendo em vista a introdução deles nas universidades africanas. Graças à filosofia africana contemporânea, o pensamento africano tem sido colocado no mapa da investigação filosófica formal e científica. Entre seus pensadores estão Kwame Nkrumah, Léopold Sédar Senghor,⁸² Lansana Keita,⁸³ Peter O. Bodunrin,⁸⁴ Henry Odera Oruka, Kwasi Wiredu, Paulin J. Hountondji,⁸⁵ Aimé Césaire e Frantz Fanon.

3.3. As filosofias africanas segundo Henry Odera Oruka

Oruka nasceu em 1944 no Quênia e faleceu em 1995. Se graduou em Ciência e Filosofia na Universidade Uppsala, na Suécia. Seu mestrado e PhD em Filosofia foi obtido na Universidade Wayne, nos Estados Unidos. Foi professor, presidente e fundador do Departamento de Filosofia na Universidade de Nairobi de 1970 até sua morte em 1995. É conhecido principalmente pelo projeto *Sage Philosophy* que preserva os conhecimentos das comunidades africanas tradicionais e por ter elaborado uma das divisões mais conhecidas e completas das filosofias africanas, sendo ela: Etnofilosofia, Sagacidade Filosófica, Filosofia Nacional-Ideológica e Filosofia Profissional. Tal divisão esteve primeiramente em um artigo para a conferência em comemoração ao Doutor Anthony William Amo (1978), sendo posteriormente publicado no 16º Congresso Mundial de Filosofia (1978). Contudo, interpretações da teoria de Oruka podem ser encontradas entre os mais diversos teóricos e filósofos

⁸² Poeta, político e teórico cultural, foi o primeiro presidente eleito da nova república do Senegal.

⁸³ Professor associado de Economia e Filosofia na Universidade de Gambia.

⁸⁴ Professor da Universidade de Ibadan, na Nigéria.

⁸⁵ Professor e político beninense. Estudou na *Ecole Normale Supérieure*, em Paris, onde se graduou em 1966 e em 1970 se tornou doutor, com sua tese sobre Edmund Husserl. Foi professor por dois anos na França e na República do Congo e, posteriormente, aceitou um posto na Universidade Nacional de Benin, onde permanece como professor de filosofia. Na política, foi um crítico da ditadura em Benin e estava envolvido no retorno do país à democracia, em 1992. Também foi Ministro da Educação, Cultura e Comunicação. Informações retiradas do TGBP – *Talented and Gifted Black People*: <https://tgbp.org/2011/03/24/paulin-j-hountondji/>. Acesso em novembro de 2018.

africanos. Tendo em vista apresentar tais discussões, nos basearemos principalmente em artigos de filósofos africanos contemporâneos, presentes no livro *African Philosophy: the essential readings* de Tsenay Serequeberhan (1991).

3.3.1. Etnofilosofia

Serequeberhan, no artigo *African Philosophy: the point in question*, trata da Etnofilosofia como a sistematização e documentação das diferentes visões de mundo dos povos africanos, as quais são consideradas, pelos proponentes dessa corrente, como parte da filosofia africana. Constituem a Etnofilosofia as concepções míticas e religiosas, as visões de mundo e as práticas ritualísticas, as quais “podem e devem ser documentadas pelos Europeus e africanos com formação ocidental” (SEREQUEBERHAN, 1991, p. 17),⁸⁶ com a principal motivação de revelar a mentalidade africana para aqueles engajados em sua civilização e colonização.

Um exemplo de Etnofilosofia é a obra *Bantu Philosophy* (1969), escrita pelo belga Placide Tempels. Segundo Serqueberhan (1991), Tempels escreveu tal obra visando o “colonizador de boa vontade” que necessitava conhecer os africanos para civilizá-los e convertê-los à verdadeira fé cristã. Mesmo não sendo africano, Tempels exerce uma forte influência no pensamento etnofilosófico africano, pois sua obra agiu de forma edificante ao expor uma África que, inesperadamente, contava com pensamento intelectual, moralidade, espiritualidade e cultura. Contudo, argumenta Serqueberhan (1991), buscar filosofias e produções intelectuais antigas só seria significativo se somado ao engajamento pelos problemas concretos que de fato atingem os países africanos.

A principal crítica dirigida à Etnofilosofia é que a filosofia africana deve ser capaz de estar sob uma noção comum de filosofia, ou seja, como uma autorreflexão crítica de uma cultura engajada por indivíduos específicos daquela cultura, enquanto que a Etnofilosofia aborda apenas visões de mundo e concepções religiosas.

⁸⁶ “[...] can and should be documented by Europeans and Africans with a Western education.”

Segundo Peter O. Bodunrin em *The question of African Philosophy*, os etnofilósofos ao invés de ver a filosofia como um corpo de pensamentos logicamente demonstrados de indivíduos, veem a filosofia africana como um pensamento comum, colocando a emoção como sua principal característica. Bodunrin (1991) acusa tais teóricos de romantizar o passado africano pois os tomam como glorioso e colocam o folclore, contos, mitos, provérbios, crenças religiosas, práticas e a cultura africana no geral como fontes filosóficas. Apesar disso, Bodunrin destaca que:

Não estamos negando que elas são dignas da atenção do filósofo. Não estamos negando a existência de sistemas conceituais na África que são respeitáveis e de muitos modos complexos, e em algum sentido racionais e lógicos. (1991, p. 74)⁸⁷

Reconhecendo a existência de sistemas racionais na África, Bodunrin destaca que nem todo sistema conceitual racional, coerente e complicado é filosofia.

Oruka em *Sagacity in African Philosophy*, pontua que a Etnofilosofia discute a existência de uma filosofia única, ou seja, ditada pelos costumes e crenças comuns de um povo. Para tal, é necessário um consenso público. A Etnofilosofia, assim, “é a filosofia de todo mundo; é entendida e aceita por todos. É, na melhor das hipóteses, uma forma de religião” (1991, p. 48).⁸⁸ Dessa forma, os teóricos da Etnofilosofia recusam o caráter da filosofia desenvolvida a partir da razão e da lógica, implicando que a “África tradicional é livre de (1) discurso filosófico racional e (2) atividade filosófica própria” (1991, p. 49).⁸⁹

Segundo Paulin J. Hountondji em *African Philosophy: Myth and Reality*, a etnofilosofia existiu apenas na imaginação dos antropólogos. Nas palavras dele: “Etnofilosofia é uma pré-filosofia tomada erroneamente como metafilosofia” (1991, p. 120).⁹⁰ Ainda segundo Hountondji, esse engano se dá principalmente por uma busca apaixonada pela identidade negada pelo colonizador, incluindo

⁸⁷ “We are not denying the existence of respectable and in many ways complex, and in some sense rational and logical conceptual systems in Africa.”

⁸⁸ “It is the philosophy of everybody; it is understood by everyone. It is at best a form of religion.”

⁸⁹ “Traditional Africa is free from (1) philosophic, rational discourse and (2) personalized philosophical activity.”

⁹⁰ “Etnophilosophy is a pre-philosophy mistaking itself for a metaphilosophy [...]”

então a filosofia como parte dessa identidade cultural. Contudo, quando o termo filosofia é aplicado à África, afirma Hountondji, ele não designa mais uma disciplina específica, mais meramente uma visão de mundo coletiva.

Para além das críticas direcionadas à Etnofilosofia, outros teóricos africanos argumentam a favor do caráter filosófico da Etnofilosofia, como é o caso de Oyeka Owomoyela⁹¹. Em *Africa and the imperative of philosophy: a skeptical consideration*, ele critica os posicionamentos de Hountondji. Para Owomoyela (1991), Hountondji não trata apenas a Etnofilosofia como uma disciplina falsa, mas também aspectos significantes das culturas africanas. Para Hountondji, tais teorias seriam rumações do passado, meios poderosos de mistificação que desencorajam o pensamento intelectual. Hountondji se baseia principalmente em dois argumentos: a filosofia africana antiga não foi escrita e ela era um pensamento coletivo e não-crítico, baseado em sabedorias dos ancestrais.

Afirma Owomoyela (1991) que a tese de Houtondji de que a filosofia africana antiga era um pensamento coletivo, por isso inválido, não considera que o termo “Filosofia Contemporânea Europeia” também descreve uma suposta “aceitação teórica” em determinado espaço e época. Além disso, Owomoyela afirma que os africanos não têm medo de criticar, rejeitar, modificar ou adicionar conteúdo as ideias filosóficas tradicionais, ou seja, os ancestrais não são tomados em sentido literal.

Já no que se refere à questão do registro escrito dos pensamentos filosóficos, Hountondji considera-o necessário, para ele, Sócrates só fez filosofia porque seus discípulos escreveram seus discursos. Contudo, pontua Owomoyela (1991), o filósofo profissional parece ignorar os filósofos antigos europeus que ele diz tomar como seus modelos, pois pensadores como Tales de Mileto, Heráclito e Pitágoras provavelmente nada escreveram.

Mudimbe (2013) também critica o posicionamento dos chamados filósofos profissionais. Segundo ele, esses teóricos são provindos de famílias cristãs, muitos são sacerdotes católicos ou pensaram em ser, foram educados nas mais respeitadas universidades europeias, atualmente professores universitários e alguns assumiram importantes cargos políticos. Entre esses, cita

⁹¹ Escritor e teórico nigeriano, nascido em 1938 e falecido em 2007.

dois fundadores da Filosofia Profissional Africana: Paulin J. Hountondji e Kwasi Wiredu⁹². Para Mudimbe, esses filósofos foram “violentamente domesticados, intelectualmente falando” (2013, p. 61). Isso se daria porque, após a geração da negritude, quando a cultura e pensamento africanos foram exaltados, os pensadores africanos começaram a buscar o discurso normativo, científico e sofisticado. Porém, não o fizeram de modo a exaltar sua própria competência, mas, em uma espécie de reflexo instintivo, passaram a questionar seu significado e interrogar sua própria credibilidade.

3.3.2. Sagacidade Filosófica

A diferença entre a Etnofilosofia e a Sagacidade Filosófica está na diferença entre coletividade e individualidade. Ou seja, enquanto a Etnofilosofia representa o pensamento coletivo de determinado povo africano, a Sagacidade Filosófica é o pensamento individual de um africano que refletia sobre sua cultura para além daquilo já estabelecido e criava suas próprias teorias.

Segundo Oruka (1991), a Sagacidade Filosófica estuda aquele que é, além de um sábio, um pensador, ou seja, um filósofo. Os pensadores são aqueles que atingiram uma capacidade filosófica e transcenderam a sabedoria e crenças comuns em sua comunidade, enquanto que o sábio é aquele que conhece o pensamento e as tradições de seu povo e muitas vezes é reconhecido por ele, uma vez que são sábios dentro daquilo que é convencional e tradicional em sua cultura.

Assim, nem todo sábio é um filósofo, afirma Oruka (1991). Aqueles considerados pensadores e filósofos tratam das crenças e sabedorias de seu povo de forma racional e crítica. Assim, podem oferecer alternativas às opiniões e práticas costumeiras, em outras palavras: “eles transcendem a sabedoria comum” (ORUKA, 1991, p. 51).⁹³ Ao contrário dos sábios, os pensadores frequentemente não são reconhecidos pela população, sendo muitas vezes

⁹² Nascido em Gana, estudou filosofia na Universidade de Gana e na Universidade de Oxford. Foi professor na Universidade de Gana por 23 anos (de 1961 a 1984). Atualmente é professor de filosofia na Universidade do Sul da Flórida, onde ensina desde 1987. Informações retiradas da página virtual da Universidade do Sul da Flórida: <http://philosophy.usf.edu/faculty/kwiredu/>. Acesso em novembro de 2018.

⁹³ “They transcend the communal wisdom.”

necessário que eles permaneçam em silêncio para que se mantenham a salvo. Sócrates é tomado por Oruka (1991) como um exemplo de pensador antigo, não reconhecido, que falhou em se calar. Uma vez que ele foi um dos primeiros a pensar para além daquilo já estabelecido como ético e correto na Grécia Antiga. Seus posicionamentos foram de tamanho impacto que o levaram à morte.

Portanto, os sábios ou etnofilósofos são aqueles que defendem o pensamento tomado como absoluto, fazendo o que Oruka (1991) chama de “filosofia da cultura”.⁹⁴ Enquanto que os pensadores que atingem o pensamento filosófico usam do poder da razão ao invés das crenças celebradas do consenso comum.

Afirma Bodunrin (1991) que os teóricos da Sagacidade Filosófica rejeitam a abordagem holística nos estudos da filosofia africana. Eles visam o estudo de antigos africanos que desenvolveram teorias filosóficas, ou seja, buscam pela sabedoria africana antiga baseada na lógica e na razão. Para Bodunrin (1991), o principal objetivo da Sagacidade Filosófica é mostrar que a instrução literária não é uma condição necessária para a reflexão filosófica. Novamente, Sócrates é tomado como exemplo, uma vez que não deixou suas obras escritas. Afirma Bodunrin: “Sócrates não nos deixou nenhum trabalho escrito, mas ele não era um analfabeto. Há, de fato, evidência de que Sócrates e uma grande parte da cidadania ateniense livre e masculina não era analfabeta” (1991, p. 73).⁹⁵ O mesmo pode ser afirmado sobre a África Antiga, o que não lhe retira o título de pertencente à história da filosofia. Oruka defende o mesmo ponto ao afirmar:

Para existir como um filósofo não é necessário que seu pensamento progrida ou esteja disponível para a futura geração. É suficiente para a existência de um filósofo que seus contemporâneos reconheçam sua habilidade e prática filosófica. Quantos filósofos africanos terão suas ideias conhecidas após sua morte? Muitos de nós teremos nossos trabalhos enterrados sem reconhecimento dentro da miríade dos muitos tipos de literatura que está sendo produzida nesta área. Contudo, esse fato não recusaria por ele mesmo o ponto de que os autores de tais trabalhos existiram como filósofos. A falta de conhecimento sobre a filosofia de alguém ou de um povo não é prova da inexistência de tal filosofia. (1991, p. 58)

⁹⁴ No original, “culture philosophy (a philosophy of a culture)” (ORUKA, 1991, p. 51).

⁹⁵ “Socrates did not leave us any written work but he was not an illiterate. There is indeed evidence that Socrates and a large section of the Athenian free adult male citizenry was not illiterate.”

Assim, Oruka (1991) concorda com Bodunrin (1991) no que se refere aos sábios e pensadores, ou seja, os filósofos, em território africano. Os quais teriam desenvolvido teorias baseadas na lógica e na razão, indo muitas vezes contra as crenças e tradições de seu povo. A sabedoria ou “sagacidade” desses pensadores constitui uma linha de pensamento filosófico, mesmo que isso signifique uma filosofia baseada em uma tradição oral ao invés de escrita.

3.3.3. Filosofia nacional-ideológica

A Filosofia nacional-ideológica não afirmou diretamente a existência da filosofia africana, contudo, acreditava que a libertação, o desenvolvimento e a emancipação da África só seriam possíveis por meio de um sistema de pensamento autêntico. Como pontuado por Kolawole A. Owolabi⁹⁶ em *Orientations in African Philosophy: a critical survey* (1999), também há entre esses pensadores o consenso de que tal sistema fundou a sociedade africana pré-colonial, porém, foi prejudicado com a chegada do colonialismo, sendo necessário seu reavivamento.

Segundo Owolabi, algumas outras posições aceitas pela Filosofia Nacional-Ideológica são:

- (1) A crença em um pensamento africano autêntico na sociedade africana tradicional e a suposição de que as ideias tradicionais sustentaram, a sociedade africana pré-colonial.
- (2) A crença sentimental de que este sistema tradicional de ideias assegurava a ordem social e a coexistência pacífica na sociedade africana tradicional e a ânsia pelo retorno da ordem antiga.
- (3) A crença de que a sociedade africana tradicional era igualitária e comunalista, tanto que havia paz e ordem.
- (4) A afirmação de que a sociedade africana pós-colonial pode apenas alcançar a completa libertação e o desenvolvimento genuíno se baseada na filosofia social e política da África tradicional. (1999, p. 65)⁹⁷

⁹⁶ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade de Ibadan, na Nigéria.

⁹⁷ “(1) The belief in an authentic African thought in traditional African society and the assumption that the traditional ideas sustained the pre-colonial African society.

(2) The sentimental belief that this traditional system of ideas ensured social order and peaceful co-existence in the traditional African society and the yearning for the return of the old order.

(3) The belief that the traditional African society was egalitarian and communalistic, so much so that there was peace and order.

A luta anticolonial pela libertação africana contou com teóricos e políticos como Kwane Nkrumah (1909-1972), Ahmed Sékou Touré (1922-1984), Julius Nyerere (1922-1999), Frantz Fanon (1925-1961), Léopold Sédar Senghor (1906-2001), Aimé Césaire (1913-2008) e Amilcar Cabral (1924-1973), como mencionado por Serequeberhan (1991). A Filosofia Nacional-Ideológica se baseia nestes pensadores, de modo a interpretar seus escritos de forma crítica e engajada. Essa é uma função filosófica e histórica que traz a possibilidade de desenvolver um discurso filosófico africano sobre política.

Contudo, tal orientação filosófica é objeto de críticas entre os próprios filósofos africanos. Para Owolabi (1999), tais pensamentos são vistos como perdidos completamente para a história. Da mesma forma, é afirmado que a interpretação realizada por tais teóricos nacionalistas é uma imagem idealizada, romântica e imaginária do passado africano. Assim, a história da África estaria sendo interpretada de uma forma não condizente com a realidade, além do mais, o pensamento político da África Antiga não corresponde mais ao mundo globalizado contemporâneo.

O mesmo posicionamento é colocado por Bodunrin (1991). Segundo o teórico, a realidade, as crises, as questões africanas não são mais as mesmas. O chamado Comunalismo Africano Tradicional, que será melhor desenvolvido no subcapítulo 3.4., funcionava na África antiga, de economia predominantemente sem dinheiro, onde as pessoas viviam junto daqueles com quem tinham uma relação de ancestralidade comum. Portanto, a proposta da Filosofia Nacional-Ideológica deve tomar em consideração o sistema de pensamento e a sociedade que fez tal passado possível, de modo a evitar a romantização do passado africano.

3.3.4. Filosofia profissional

Finalmente, a Filosofia profissional é uma autodesignação de Kwasi Wiredu, Peter O. Bodunrin, Paulin J. Hountondji e Odera H. Oruka. De acordo com Owolabi (1999), eles são a primeira geração de estudiosos acadêmicos de

(4) The claim that post-colonial African society can only realise full liberation and genuine development if it is based on the traditional African social and political philosophy.”

filosofia na África, uma vez que são pensadores profissionalmente treinados e embebidos na orientação ocidental da prática filosófica.

Ao contrário das visões da Etnofilosofia, os filósofos profissionais não consideram os pensadores africanos antigos e suas crenças folclóricas como filosofia. Segundo eles, a filosofia africana ainda está em sua aurora, começando a se desenvolver de fato agora.

Nas palavras de Oruka, a Filosofia Profissional é predominantemente uma metafilosofia, uma vez que seu tema central é baseado nas questões: “O que é a filosofia?” e “O que é a filosofia africana?” (1991, p. 48).⁹⁸ Assim, tal filosofia se baseia principalmente na análise do que se qualifica como filosofia ou não. Contudo, possui suas limitações, pois não possui um assunto dominante próprio, assim como não tem uma história própria, visto que recusa atribuir caráter filosófico aos antigos sábios e pensadores da África.

Outro representante da Filosofia Profissional é Bodunrin. Segundo este teórico (1991), muitos filósofos argumentam que a filosofia deveria ter o mesmo significado em todas as culturas, embora exista uma variação nos temas prioritários e nos métodos – o que depende do viés cultural e da situação existencial dentro da sociedade na qual os filósofos operam.

A Filosofia Profissional também afirma que o filósofo africano pode se engajar na área da Lógica, Metafísica, Ética ou História da Filosofia. Assim, filósofos africanos que estudam a epistemologia platônica, permanecem fazendo filosofia africana. Porém, os filósofos profissionais são críticos quanto ao que se caracteriza como filosofia africana e o que é apenas sabedoria comum, crença ou tradição. Afirma Bodunrin: “De acordo com essa escola, o criticismo e o argumento são características essenciais de qualquer coisa que passe como filosofia” (1991, p. 65).⁹⁹ Assim, por se considerarem filósofos africanos e com posicionamentos semelhantes, se autodenominam fundadores da Filosofia Profissional da África.

⁹⁸ “What is philosophy? [...] What is African philosophy?”

⁹⁹ “According to this school, criticism and argument are essential characteristics of anything which is to pass as philosophy.”

3.4. As divergências entre a filosofia africana e a filosofia europeia: uma breve análise acerca do comunalismo

Antes de passar à discussão específica relativa ao ensino de Filosofia no Brasil e a aplicação das filosofias africanas no ambiente escolar, torna-se necessária uma última consideração teórica. Como mencionado anteriormente, Bondunrin (1991) discute a possibilidade de a filosofia ser uma só, ou seja, universal. Dessa forma, não teríamos as filosofias europeias e as filosofias africanas, mas sim uma única e mesma filosofia, neutra e abstrata como pretendem ser suas discussões.

Contudo, o descrito acima se mostra improvável ao considerar o afirmado por Mignolo: “o pensamento é, ao mesmo tempo, local e universal” (2003, p. 287). Sua universalidade reside no fato de que é um componente da totalidade humana, enquanto não deixa de ser local, uma vez que não há pensamento no vácuo. Sendo assim, embora seja possível considerar a filosofia como universal, uma vez que é uma ação passível de ser desenvolvida entre os sujeitos sem distinções, ela carrega um fator local a depender de onde é realizada. Seria impossível pensar e filosofar totalmente à parte de sua geografia e condições sociais.

Portanto, é considerado que, de fato, há filosofia no continente africano como há no continente europeu. Contudo, cabe ressaltar que estas possuem suas peculiaridades. Tais peculiaridades se desenvolvem devido às diferenças religiosas, culturais, sociais, econômicas, políticas e históricas. Por isso, é possível falar numa filosofia especificamente africana.

Outro questionamento que pode ser levantado é acerca dos temas, discussões e metodologias empenhadas na formulação das filosofias africanas. Afinal, se é considerado que as filosofias africanas diferem grandemente das desenvolvidas na Europa e na América, não é necessariamente evidente a importância de tais teorias em terreno brasileiro.

Entretanto, destaca-se aqui o fato que as filosofias gregas, francesas ou alemãs também são particulares e locais, considerando primeiramente seu espaço geográfico e situações específicas de sua realidade política, econômica, cultural e religiosa. Assim, é necessário evidenciar que as filosofias europeias

também não são universais, embora diversas vezes sejam tidas como tal, devido ao processo de globalização que cria um “ser universal” baseado no modelo europeu, branco e cristão de indivíduo.

De acordo com Milton Santos no livro *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*, a globalização se caracteriza por um tempo onde os donos da velocidade e autores do discurso ideológico comandam a história. Assim, ao mesmo tempo em que a atualidade existe em potência para todos, socialmente ela é excludente e reafirma privilégios e exclusividades, sendo, portanto, perversa. O que Santos (2001) chama de “pensamento único” é assegurado pela globalização, na verdade, é uma reafirmação do pensamento hegemônico que faz com que os outros modos de pensamento sejam deglutidos ou se adaptem ao então considerado universal.

Hall (2006) trata da mesma questão. Segundo o teórico, há uma crítica da homogeneização cultural no que diz respeito a quem é mais afetado por ela. Pois, embora todo o globo seja afetado por esse processo, a globalização ainda segue um fluxo desequilibrado e “continuam a existir relações desiguais de poder cultural entre ‘o Ocidente’ e ‘o Resto’” (2006, p. 78, *grifos do autor*). Ou, nas palavras de Robins (1991 apud HALL, 2006), o capitalismo global é um processo de ocidentalização. Apesar dessas desigualdades que afetam principalmente as periferias, elas não são totalmente passivas à globalização, representando a resistência e a ressignificação das culturas.

Tendo em vista tais considerações, é possível pensar a filosofia africana como local e à par da realizada na Europa, porém, sem abandonar seu caráter potencialmente universal. Tal como o pensamento europeu possui importância crucial no desenvolvimento da América do Sul, será evidenciado como o pensamento africano também pode exercer tal papel.

E quais seriam essas características que diferenciam tão grandemente essas filosofias a ponto de serem consideradas como diferentes e não uma única filosofia?

Acreditamos que uma característica marcante das filosofias africanas é o comunalismo. De certo, essa não é a única característica das filosofias africanas, uma vez que podemos encontrar nelas, assim como nas filosofias europeias, a presença da racionalidade, estruturação, generalização e argumentação lógica. A relevância do aspecto comunalista se dá por ser um

aspecto específico do pensamento filosófico africano, além disso, ele se destaca nesta pesquisa por pretendermos discutir os aspectos sociais e políticos da educação, de modo a permitir e incentivar um ensino escolar que vise uma sociedade menos individualista e a formação dos sujeitos para além da ideologia neoliberal.

Nas palavras de Deji Adesoye¹⁰⁰ em *African Socialism in Nkrumah and Nyerere*, “o individualismo pertence ao Oeste enquanto o comunalismo pertence à África” (2017, p. 3).¹⁰¹ No continente africano, ao contrário do europeu, os valores não são definidos pela individualidade, mas sim pela comunidade.

Segundo Nichodemus, “o africano é definido nos termos da comunidade na qual ele/ela vive” (2014, p. 73).¹⁰² Assim, ele só vive pela comunidade e para a comunidade, sendo definido, determinado e influenciado por ela, o que o torna uma força humana comunal. Contudo, destaca-se que isso não faz com que os africanos sejam seres passivos e incapacitados de reagir frente à influência do ambiente, uma vez que o indivíduo também determina e influencia a comunidade. Por outras palavras, tal relação se dá com base na reciprocidade.

Ainda de acordo com Nichodemus, o comunalismo:

Desenvolve a teoria da justiça distributiva.
Ajuda/realça os direitos individuais – vida, saúde, liberdade e propriedade.
Realça a sociabilidade humana.
Faz a formação do estado civil por meio do contrato de um imperativo.
Enfatiza a concordância dos princípios da justiça.
É a base de uma comunidade inicial, uma vez que cria o espírito de pertencimento no indivíduo.
Realça o espírito de Pertencimento.
É a fundação de uma vida política como manifesta o aspecto comum da origem, história e de um destino geral de todos os membros da comunidade.
Provê a base para coexistência mútua, sociabilidade e comunidade.
Encoraja virtudes da comunidade tal como comprometimento, espírito conciliatório, fidelidade e patriotismo,
Realça o uso do discurso e da linguagem, diálogo [...]. (2014, p. 80)¹⁰³

¹⁰⁰ Filósofo, escritor e poeta nigeriano. Bacharel em Filosofia pela Universidade de Ado-Ekiti e mestre em Filosofia pela Universidade de Ibadan. Doutorando em Direito também pela Universidade de Ibadan.

¹⁰¹ “Individualism belongs to the West while communalism belongs to Africa.”

¹⁰² “[...] the African is defined in terms of the community in which he/she lives.”

¹⁰³ “- it makes the formation of the civil state through contract an imperative.

Nichodemus (2014) divide o comunalismo em duas dimensões teóricas: a política e a ética. A dimensão política é caracterizada pelo princípio “Eu-Você”. Ou seja, é considerado que, socialmente, tudo aquilo que acontece ao indivíduo acontece a todo o grupo, assim como o que acontece ao grupo acontece ao indivíduo. Dessa forma, pode o africano afirmar que: “Eu sou porque nós somos; e uma vez que nós somos, portanto, eu sou” (NICHODEMUS, 2014, p. 74).¹⁰⁴ Politicamente, o africano é um ser coletivo que deve grande parte de sua existência às outras pessoas, sendo obrigação da sociedade organizar um sistema que garanta a incorporação apropriada dos indivíduos dentro do espaço social. Em resumo, pontua Nichodemus (2014), pode-se afirmar que a comunidade é a definição da vida política dos povos africanos.

Em sua dimensão ética, a comunidade deve ser vista como um sistema operacional. Ou seja, as ações devem ser performadas dentro da comunidade a qual pertence, seguindo as regras da mesma. Igualmente, a comunidade deve agir conscientemente de modo a suprir as necessidades político-sociais de seus membros. Sendo a comunidade prioritária frente ao indivíduo, os bens privados devem ser definidos em termos do bem comum. De modo a manter a autonomia individual, a ética comunalista enfatiza o valor da autodeterminação dos indivíduos, a qual permite que alcancem seus objetivos privados com o auxílio do sistema social. Ainda assim, Nichodemus (2014, p. 77) destaca que isso não ocorre sem algumas limitações, o que inclui convenções morais, tradições culturais e os objetivos da comunidade.

Assim, o comunalismo é uma teoria de justiça distributiva, considerando que para a felicidade é necessário que os sujeitos tenham suas necessidades pessoais e sociais satisfeitas. O comunalismo, portanto, não seria uma restrição da liberdade, pelo contrário, “tende a alimentar a liberdade essencial da sociedade” (NICHODEMUS, 2014, p. 78).¹⁰⁵ Ainda de acordo com o autor, tal

-
- it emphasizes agreement on the principles of justice.
 - it is the basis of an initial community since it creates the spirit belongingness in the individual.
 - it enhances the spirit of Belongingness.
 - it is the foundation of a political life as it manifests the commonness of origin, history and a general destiny of all the members of the Community.
 - it provides the basis for mutual co-existence, sociableness and Community.
 - it encourages community virtues such as commitment, conciliatory spirit, fidelity and patriotism.
 - it enhances use of discourse and language, dialogue [...].”

¹⁰⁴ “I am because we are; and since we are, therefore, I am.”

¹⁰⁵ “[...] tends to foster the essential liberty of the society.”

liberdade inclui a liberdade de pensamento, consciência, discurso e expressão, fato que afirma a possibilidade de completo desenvolvimento do sujeito e uma existência respeitavelmente desenvolvida.

A liberdade comunitária também está relacionada à divisão do poder, ou seja, a participação na vida da comunidade e nas decisões públicas. Assim, afirma Nichodemus (2014), ao indivíduo é permitido participar da construção e do desenvolvimento da comunidade por meio de seu trabalho, o que permite simultaneamente o desenvolvimento da comunidade e do indivíduo.

Além de suas características éticas e políticas, o comunalismo também é parte essencial da história africana. Se tomado em consideração o posicionamento de Nkrumah (1970), as teorias filosóficas africanas se mostram fortemente relacionadas ao contexto político e histórico em que foram elaboradas, evitando a abstração total do pensamento. Afirma Nkrumah:

Eu aprendi a ver os sistemas filosóficos no contexto do meio social que produziu eles. Contudo, eu aprendi a procurar *conteúdo social* nos sistemas filosóficos. Eu não estou dizendo, entretanto, que esse é o único modo de olhar para a filosofia. (1970, p. 5, grifos do autor)¹⁰⁶

Aqui, encontra-se uma relação direta entre o comunalismo e as filosofias africanas, uma vez que as teorias filosóficas da África tendem a visar o social e o bem-estar da comunidade, distinguindo-se, assim, do posicionamento europeu onde a filosofia é o pensamento predominantemente neutro, abstrato e universal. Em outras palavras, para os filósofos comunalistas africanos: “A prática sem o pensamento é cega; o pensamento sem a prática é vazio” (NKRUMAH, 1970, p. 78).

Apresentada a principal característica do pensamento filosófico africano, na próxima seção analisaremos a presença – e a ausência - da filosofia africana e seu caráter comunalista nas escolas brasileiras, de modo a, posteriormente, propor maneiras de estudá-las efetivamente.

¹⁰⁶ “I learnt to see philosophical systems in the context of the social milieu which produced them. I therefore learnt to look for *social contention* in philosophical systems. I am not saying, however, that this is the only way to look at philosophy”.

4. PELA DESCOLONIZAÇÃO DO CURRÍCULO: A FILOSOFIA AFRICANA NAS ESCOLAS

Nesta quarta e última seção, discutiremos o lugar e a importância da filosofia africana na educação brasileira. Perante o quadro político e educacional brasileiro, em que os direitos fundamentais da população estão sendo colocados em risco, os bens públicos são sucateados ou entregues à iniciativa privada e a educação é usada para fins ideológicos e para o ensino meramente tecnicista. Em sentido contrário, sugerimos aqui uma outra forma de repensar a sociedade e a educação brasileira.

As filosofias europeias e ocidentais vêm sendo estudadas desde o Brasil Colônia e raras vezes discutiram o declínio da sociedade capitalista e racista, desigualmente dividida no que diz respeito à propriedade material e intelectual. Pelo contrário, desde os primórdios a filosofia europeia serviu frequentemente de base aos princípios neoliberais e individualistas.

De certo, não supomos aqui que a filosofia ou a educação por si só sejam as responsáveis pela desigualdade e pelo sistema capitalista neoliberal. Também não propomos que cabe somente a elas mudar tal situação. Porém, tendo em vista que, como sugerido por Nkrumah (1970), as filosofias nascem em um contexto social e possuem conteúdos sociais, acreditamos na possibilidade e necessidade do pensamento filosófico debater a política, a sociedade e o sistema educacional. E, considerando que filósofos europeus socialistas renomados, como é o caso de Karl Marx, não trabalharam a fundo a questão da raça e da colonização, tomaremos como pressuposto que filósofos europeus bem-intencionados, assim como a classe proletária ocidental, não devem ser os únicos responsáveis por tais discussões. Sendo assim, os filósofos e teóricos africanos antirracistas e anticapitalistas devem estar presentes nas discussões acadêmicas e nos ambientes escolares.

Como proposto por Luís Thiago Freire Dantas¹⁰⁷ no *livro Descolonização curricular: a filosofia africana no ensino médio* (2015), é preciso descolonizar e

¹⁰⁷ Graduado em Filosofia e em Pedagogia. Mestrado e doutorado em Filosofia pela UFPR – Universidade Federal do Paraná.

“escurecer” o currículo escolar. Não com o intuito de formular um currículo totalmente negro-africano, mas de balancear justamente a história, o conhecimento e a quem é permitido falar com respaldo científico na atual conjuntura. Para tal, começaremos com a conclusão do professor Dantas, buscando assim continuar sua reflexão. Afirma: “O uso da Filosofia Africana no ensino médio ou em qualquer outro nível, primordialmente requer uma descolonização tanto do currículo quanto do pensamento” (2015, p. 118). Compreendemos que alcançar tal objetivo não será tarefa fácil, haja vista que o ensino de filosofia no Brasil é incipiente e pouco valorizado pelos diferentes governos.

4.1. As políticas públicas e o ensino de filosofia no Brasil

Segundo Evaristo de Moraes Filho, no livro *Decimalia: O ensino da filosofia no Brasil*, pode surpreender a muitos que “o ensino da filosofia no Brasil é quase contemporâneo da sua descoberta” (1959, p. 3). Foi já no século XVI, com a chegada dos jesuítas, que se iniciou a primeira fase da educação no Brasil. Em 1556, na cidade de Água de Meninos – Bahia, foi fundado o centro inicial de aprendizado e educação, onde ensinava-se a ler e a escrever. Logo, surgiram os estudos de nível secundário ou normal, quando “a primeira legislação escolar da Companhia, as Constituições de 1559, aplicadas à instalação dos cursos em terras brasileiras, exigia cinco anos para as letras e sete para os estudos universitários de filosofia e teologia” (FILHO, 1959, p. 3).

De certo, destacam Mazai e Ribas no artigo *Trajectoria do ensino de filosofia no Brasil*, os jesuítas ensinavam dentro de uma espécie de teocracismo que para o deleite do “colono branco, rico e católico” afastava as contribuições do movimento científico da época que contava com pensadores como René Descartes, Francis Bacon e Galileu Galilei. Dessa forma, o ensino de filosofia no Brasil se manteve por séculos um “mero comentário teológico, baseado, principalmente, na renovação da escolástica aristotélica” (CARTOLANO, 1985, p. 20 apud MAZAI; RIBAS, 2001). Afirma Filho que essa era a filosofia que se encontrava como “matéria obrigatória nos liceus e nos ginásios do Império” (1959, p. 7).

Segundo Romana Pinho no artigo *O ensino da Filosofia no Brasil: considerações históricas e político-legislativas*, a real difusão da filosofia no Brasil começou a acontecer em 1940 com a missão francesa da USP – Universidade de São Paulo, quando professores franceses como Martial Gueroult, Étienne Borne, Jean Magüé, Gilles Gaston Granger, Gérard Lebrun, Michel Debrun, Michel Foucault e Claude Lefort estiveram na universidade a fim de estruturar o curso de filosofia. A partir de então, a concepção filosófica tomista¹⁰⁸ dos jesuítas é substituída pelo modelo historiográfico francês, “o qual defendia que fazer filosofia implicava uma relação direta e profunda com o conhecimento da história da Filosofia, e também do estruturalismo” (PINHO, 2014, p. 761).

Com o decreto da Lei Orgânica do Ensino Secundário (BRASIL. Decreto-Lei nº 4.244/42), também conhecida como Reforma Capanema, a disciplina de Filosofia se tornou parte obrigatória do currículo escolar. Contudo, seu ensino seguiu limitado e não acessível a todas as camadas da população, assim como a educação letrada no geral. Embora tenha perdido um pouco de seu caráter estritamente religioso com a formação de professores laicos nas universidades, afirma Pinho que “o ensino da Filosofia ia sendo ministrado, quer na escola pública quer na privada, essencialmente por religiosos” (2014, p. 762). E, como pontuado por Zita Ana Lago Rodrigues, no artigo *O ensino da Filosofia no Brasil no contexto das políticas educacionais contemporâneas em suas determinações legais e paradigmáticas*, a disciplina estava presente “de modo especial nas escolas religiosas que atendiam às elites sociais e econômicas do país” (2012, p. 71).

Em 1961 foi promulgada a primeira Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (BRASIL. Lei nº 4.024/61). Nas palavras de Rodrigues, é com ela que “a Filosofia deixa de ser disciplina obrigatória e passa a disciplina complementar nos currículos escolares” (2012, p. 71). Como forma de substituí-la, foi incluída a obrigação da “formação moral e cívica do educando” (BRASIL. Lei nº 4.024/61. Art. 38), antecipando o que estaria por vir em 1964 com o regime ditatorial brasileiro.

¹⁰⁸ O termo *tomista* se refere à filosofia de Tomás de Aquino, religioso e filósofo do período medieval. Conhecido principalmente pela interpretação cristã das obras de Aristóteles.

A Ditadura Militar no Brasil foi instaurada em 31 de março de 1964, quando o governo de João Goulart “Jango” (1961-1964) foi deposto, e os militares assumiram o poder, com forte apoio da burguesia brasileira e dos partidos UDN – União Democrática Nacional e PSD – Partido Social Democrático. Durante esse período, a educação sofreu com a censura e a falta de investimento, principalmente determinadas áreas que não interessavam ao regime. Segundo Mazai e Ribas (2001, p. 11), a educação na época teve a intenção “de formar pessoas que executassem as ideias vindas de fora e não pessoas capazes de serem pesquisadoras e que se constituíssem em cidadãos conscientes e críticos”.

Com forte interesse no crescimento econômico e na adoção das ideologias neoliberais norte-americanas, a educação se voltou fortemente ao ensino profissionalizante e ao nacionalismo, usando do ambiente escolar para doutrinar os estudantes segundo os valores morais e cívicos que, obrigatoriamente, deveriam ser seguidos dali em diante. Mais do que seguir tais valores, o governo usou de propaganda ideológica apelativa para que estes valores fossem também respeitados e amados, conforme o bordão da época: “Brasil: ame-o ou deixe-o”.¹⁰⁹

A Filosofia, assim como outras disciplinas das Ciências Humanas, foi alvo de restrições durante o Regime Militar. Seu ensino, que já não era obrigatório desde 1961, foi retirado dos currículos e diluído noutras disciplinas (BRASIL. Lei nº 5.692/1971). Uma das formas encontradas de negar o ensino de Filosofia foi por meio da inclusão e obrigatoriedade da disciplina nomeada Educação Moral e Cívica, conforme sancionado pelo Decreto-Lei nº 869/69. Decretado pelos ministros da marinha de guerra, do exército e da aeronáutica militar, o próprio texto do Decreto já assume a falta de laicidade e liberdade de expressão que o Brasil vivia. Conforme consta no Decreto-Lei:

Art. 2º A Educação Moral e Cívica, apoiando-se nas tradições nacionais, tem como finalidade:

¹⁰⁹ Como explicado por Malheiros e Teixeira (2011), o slogan foi lançado em adesivo pelo governo do General Emílio Garrastazu Médici na década de 70. De forma simples e objetiva, ele contém “toda a ideologia unilateral e violenta do regime: há coação, intransigência e imposição” (2011, p. 11) ao mesmo tempo em que afirma o amor, porém não em seu caráter romântico, mas com “o significado de obediência, passividade e submissão a todas as imposições do poder oficial” (2011, p. 12).

- a) a defesa do princípio democrático, através da preservação do espírito religioso, da dignidade da pessoa humana e do amor à liberdade com responsabilidade, sob a inspiração de Deus;
- b) a preservação, o fortalecimento e a projeção dos valores espirituais e éticos da nacionalidade;
- c) o fortalecimento da unidade nacional e do sentimento de solidariedade humana;
- d) a culto à Pátria, aos seus símbolos, tradições, instituições e aos grandes vultos de sua história;
- e) o aprimoramento do caráter, com apoio na moral, na dedicação à família e à comunidade;
- f) a compreensão dos direitos e deveres dos brasileiros e o conhecimento da organização sócio-político-econômica do País;
- g) o preparo do cidadão para o exercício das atividades cívicas com fundamento na moral, no patriotismo e na ação construtiva, visando ao bem comum;
- h) o culto da obediência à Lei, da fidelidade ao trabalho e da integração na comunidade. (BRASIL. Decreto-Lei nº 869/69)

Embora a proposta aparentemente pretendesse manter o ensino de alguns conceitos filosóficos relevantes à sociedade como os de ética e moral, a Filosofia neste período se encontrava deturpada. Aqui, de fato, estariam justificadas as acusações de que a disciplina pode ser usada com propósitos ideológicos, uma vez que o pensamento filosófico foi substituído pela doutrina de segurança nacional do período ditatorial.

A situação dos filósofos e professores de Filosofia durante o período militar foi de clandestinidade e perseguição; não se limitou à proibição do ensino crítico de Filosofia nas escolas brasileiras. A repressão também atuou diretamente ao perseguir os professores e estudantes universitários de Filosofia e Ciências Sociais. Um exemplo disso é o relatório sobre a Semana de Sociologia e Conselho de Extensão da UFMG (1972), em que constavam informações pessoais sobre alunos e professores, assim como descrições detalhadas de suas reuniões, como registrado por Aluizio Palmar (2013). Situações parecidas ocorreram na USP, onde, segundo Costa e Subtil em *A ditadura militar no Brasil e a proibição do ensino de filosofia: entre o tecnicismo e a subversão política*, muitos professores do Departamento de Filosofia “foram demitidos, tiveram seus direitos políticos cassados e aposentadorias forçadas” (2016, p. 35). A USP também foi invadida, como relatou a ADUSP – Associação dos Docentes da Universidade de São Paulo. Segundo os docentes:

O que ninguém poderá compreender é que a polícia aí penetre menos para investigar do que para depredar, para destruir instalações, inclusive máquinas de escrever, dando à Faculdade de Filosofia um prejuízo que vai a cerca de 10 milhões. As portas eram abertas aos pontapés, embora ninguém se recusasse a abri-las, os objetos eram atirados ao chão e destruídos, embora tais objetos nunca tivessem conspirado ou atentado contra a ordem, em nome da qual agia a polícia. Mais ainda, para coroar a diligência, a polícia invadiu uma sala onde dava a sua aula um professor estrangeiro, de notório alheamento a tudo quanto se referia a atividades políticas, esse professor foi revistado e expulso da sala e numerosos alunos levados para o DOPS. (2004, p. 14 apud COSTA; SUBTIL, 2016, p. 35)

Mesmo com as perseguições, censuras e torturas durante o regime, a população e a filosofia encontrou formas de resistência. Dentre elas, afirmam Costa e Subtil (2016), a continuação das discussões sobre educação, ensino de Filosofia e seu retorno aos currículos. A presença da filosofia nas matrizes curriculares do Regime Militar e do período atual se mostra relevante para que percebamos que, se excluídas as datas, um texto sobre uma época ou outra poderiam ser facilmente confundidos. Não apenas no que se refere à Filosofia, mas à educação como um todo, pois também durante a ditadura o ensino teórico foi exaltado como forma de manter e impulsionar o sistema capitalista, a escola pública se tornou precária e se expandiu a exclusão social.

Com o fim do Regime Militar em janeiro de 1985, as esperanças de educadores e teóricos se renovaram. A Constituição de 1988, também chamada “Constituição de esperança”, guiou esse caminho de retorno à democracia representativa. Como destacado por Jorge Miranda em *A Constituição de 1988: Uma Constituição de esperança* (2008), o fator determinante de uma constituição não é a aprovação do documento formal, mas uma contraposição ao regime anteriormente vigente em prol de uma nova ideia de Direito. É com esse posicionamento que a Constituição de 1988 trouxe princípios como:

- I - independência nacional;
- II - prevalência dos direitos humanos;
- III - autodeterminação dos povos;
- IV - não-intervenção;
- V - igualdade entre os Estados;
- VI - defesa da paz;
- VII - solução pacífica dos conflitos;
- VIII - repúdio ao terrorismo e ao racismo;

IX - cooperação entre os povos para o progresso da humanidade;
X - concessão de asilo político. (BRASIL. Constituição, 1988, Art. 4)

Tais princípios demonstram uma quebra com os ideais que vinham sendo propagados nos anos de chumbo, visando a democracia, a liberdade, a paz e o progresso socioeconômico. Como destacado por Miranda (2008, p. 63), os anos que se seguiram à Constituição de 1988 foram, apesar das contrariedades, anos de abertura à esperança.

No que se refere à educação, tomada na Constituição como direito social (BRASIL. Constituição, 1988, Art. 6), é afirmado que é competência comum da União, dos Estados, do Distrito Federal e Municípios proporcionar os meios de acesso ao ensino escolar (BRASIL. Constituição, 1988, Art. 23). Porém, a disciplina de Filosofia não retornou imediatamente aos currículos brasileiros. Quando a LDB de 1996 foi sancionada, a Filosofia permanecia como conhecimento necessário e não como disciplina obrigatória (BRASIL. Lei nº 9.394/1996), tal como aparece também nos PCNEM – Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Médio (2000):

Nesta área [Ciências Humanas] incluir-se-ão também os estudos de Filosofia e Sociologia necessários ao *exercício da cidadania*, para cumprimento do que manda a letra da lei. No entanto, é indispensável lembrar que o espírito da LDB é muito mais generoso com a constituição da cidadania e não a confina a nenhuma disciplina específica, como poderia dar a entender uma interpretação literal da recomendação do inciso III do Parágrafo primeiro do Artigo 36. Neste sentido, todos os conteúdos curriculares desta área, embora não exclusivamente dela, deverão contribuir para a constituição da identidade dos alunos e para o desenvolvimento de um protagonismo social solidário, responsável e pautado na igualdade política. (BRASIL, 2000, p. 93, *grifos do autor*).

Aqui a Filosofia, tal qual a Sociologia, foi tomada em caráter interdisciplinar e sem disciplina específica, apenas inclusa entre os chamados “Temas Transversais”. Os PCNEM destacam o caráter de formação da cidadania e ética entre os estudantes e não o ensino de fato dos conteúdos filosóficos desenvolvidos no decorrer da história.

Um dos grandes motivos para a demora na volta da disciplina de Filosofia aos currículos das escolas brasileiras foi a preocupação com o novo sistema político e econômico do país. No ano de 1996, período no qual a LDB foi sancionada, vivia-se o primeiro mandato de Fernando Henrique Cardoso como presidente do Brasil (1995-1998). Filiado ao PSDB – Partido da Social Democracia Brasileira, Cardoso tomou medidas de caráter neoliberal, como a privatização de empresas estatais e a visibilidade do Brasil no mercado externo. Segundo Mendes e Rodrigues, a LDB acentuou “a hegemonia do sistema neoliberal [...], privilegiando os interesses das classes dominantes, reduzindo a participação do Estado e favorecendo grupos privados em educação” (2013, p. 9 apud ROCHA, 2016, p. 12).

Como afirmado por Raryson Maciel Rocha em *A filosofia neoliberal e seus reflexos no (não) ensino de filosofia na educação secundária brasileira: reflexões a partir da LDB/96* (2016), os governos neoliberais optam por privatizar a “coisa pública”, o que inclui a educação, como forma de reduzir gastos. Com a explicação de que o governo se mostra incapaz de gerir a educação, cortam gastos públicos e concebem o Estado mínimo que deve suprir apenas o necessário. Uma vez que tais políticas só enxergam o estudante de escola pública como potencial trabalhador das empresas privadas, conteúdos considerados irrelevantes são os primeiros a sofrerem o impacto dos cortes de gastos e também nos currículos.

Utilizando como álibi o fato de que não haviam professores capacitados para lecionar a disciplina, resultado direto do regime ditatorial e a perseguição aos professores e estudantes de Filosofia, afirmou o então presidente Fernando Henrique Cardoso:

O projeto de inclusão da Filosofia e da Sociologia como disciplinas obrigatórias no currículo do ensino médio implicará na constituição de ônus para os Estados e o Distrito Federal, pressupondo a necessidade da criação de cargos para a contratação de professores para tais disciplinas, com a agravante que, segundo informação da Secretaria de Educação Média e Tecnológica, não há no país formação suficiente de tais profissionais para atender a demanda que advirá caso fosse sancionado o projeto, situações que por si só recomendam que seja vetado em sua totalidade por ser contrário ao interesse público. (BRASIL, PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA, 2001 apud ROCHA, 2016, p. 14)

Contudo, Rocha (2016) destaca que ao mesmo tempo em que Fernando Henrique Cardoso retirou a obrigatoriedade da Filosofia, incluiu a Educação Física como obrigatória no currículo escolar da educação básica (BRASIL. Lei nº 10.328/2001). Se o então presidente Cardoso, que por sinal é sociólogo de formação, pôde investir em outra disciplina, a não inserção da Filosofia da grade curricular não foi uma questão de simples corte de gastos, assim como também não parece sê-lo no contexto vivido atualmente. É preciso considerar que o currículo nunca é neutro, mas sim baseado nas ideologias e prioridades de determinada sociedade, como já constatado por Michael Apple em “Ideologia e currículo” (1990).

Foi apenas em 2 de junho de 2008, durante o segundo mandato presidencial de Luiz Inácio Lula da Silva (2007-2010) e com Fernando Haddad como Ministro da Educação, que foi aprovada a Lei nº 11.684/08. Nela foi sancionado que seriam “incluídas a Filosofia e a Sociologia como disciplinas obrigatórias em todas as séries do ensino médio” (BRASIL. Lei nº 11.684/08).

Após dois anos de adaptação, em 2010 a disciplina de Filosofia se tornou presente em todas as escolas, embora a obrigatoriedade só tenha sido aplicada ao Ensino Médio. Ainda assim, ela representou um marco na história da filosofia no Brasil, abrindo espaço não apenas para o ensino de filosofia, mas também para a possibilidade de elaboração de teorias filosóficas brasileiras. A partir daí a luta pela volta da filosofia abriu espaço para outras questões, principalmente no que se refere à metodologia e aos conteúdos de filosofia a serem ensinados nas escolas brasileiras.

Contudo, atualmente a história parece repetir as medidas do período durante o Regime Militar. O governo Temer optou por manter a filosofia apenas como conteúdo e não como disciplina obrigatória. Na terceira versão da BNCC do Ensino Médio (2017), as disciplinas deram lugar à áreas e competências, onde, curiosamente, a filosofia volta a aparecer como tema transversal, tendo em vista discutir temas como cidadania e ética. Embora tais temáticas não possam ser ignoradas, as bases nacionais voltarem a ignorar a história da filosofia se mostra como um fator preocupante para o futuro da educação e da filosofia.

Com o retrocesso no que diz respeito ao ensino de filosofia, o movimento em direção às filosofias africanas se mostra ainda mais distante. Ainda assim, acreditamos que os avanços educacionais, culturais, sociais e econômicos que o país viveu abriram portas que não podem ser fechadas facilmente. Sendo assim, o ensino de filosofia tem pela frente grandes desafios, sendo o ensino das filosofias africanas um deles.

4.2. Legislação brasileira e as aberturas para o ensino de filosofia africana

Neste tópico, abordaremos a legislação brasileira e outros documentos públicos com o objetivo de demonstrar o que a legislação afirma sobre o ensino de filosofia africana no Brasil. Para além da disponibilidade de bibliografia acessível em português, as filosofias africanas também continuam longe das salas de aula por supostamente não estarem nos currículos escolares. Contudo, como já analisado por Dantas (2015), as leis, diretrizes e parâmetros curriculares brasileiros consideram a importância e necessidade de discutir a História e Cultura Africana e Afro-brasileira, ou seja, há abertura na legislação para o ensino de filosofia africana.

Para realizar tal discussão, tomamos como fonte três documentos nacionais e um do Estado do Paraná. São eles: *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana* (BRASIL, 2004); *Orientações curriculares para o ensino médio: volume 3* (BRASIL, 2006); *Diretrizes curriculares da educação básica: Filosofia* (PARANÁ, 2008); e *Base Nacional Comum Curricular: Ensino Médio* (BRASIL, 2017).

Em 9 de janeiro de 2003 foi sancionada a Lei nº 10.639/03, fruto de lutas e reivindicações dos movimentos negros. Conforme destacado por Luiz Fernandes de Oliveira¹¹⁰ no livro *intitulado Histórias da África e dos africanos na escola: Desafios políticos, epistemológicos e identitários para a formação dos professores de História*:

¹¹⁰ Graduado em Sociologia pela UNIROMA, na Itália. Mestre em Ciências Sociais pela UERJ – Universidade Estadual do Rio de Janeiro e doutor em Educação pela PUC – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O longo caminho de reafirmação de reivindicações dos movimentos negros dá origem à Lei 10.639/03, um projeto de lei apresentado em 11 de março de 1999 pelos deputados federais Ester Grossi (educadora) e por Ben-Hur Ferreira (oriundo do Movimento Negro), ambos do PT. A lei modificou a LDBEN e foi sancionada pelo Presidente Lula e pelo Ministro Cristovam Buarque, em 09 de janeiro de 2003. Ela torna obrigatória a inclusão no currículo oficial de ensino da temática “História e Cultura Afro-brasileira”. (2012, p. 122)

Assim, desde 2003, com a Lei nº 10.639/03, há um respaldo legal na LDB (BRASIL. Lei nº 9.394/96) no que diz respeito ao ensino da História e Cultura Afro-brasileira. Junto com ela, o governo brasileiro atuou de diversas outras formas visando a disseminação de tais conhecimentos e o incentivo ao ensino deles no ambiente escolar. Como mencionado por Oliveira (2012), nesse período presenciou-se discussões sobre ações afirmativas, como as cotas, aumentaram as pesquisas e publicações acerca da temática, foram criados grupos como o Grupo de Estudos Afro-brasileiros e Educação (2002), e a fundação da ABPN – Associação Brasileira de Pesquisadores Negros (2000). Também foram ampliados nas universidades os cursos acadêmicos sobre História da África e relações raciais. Já em 2005, o projeto “Cor da Cultura”, veiculado pela TV Futura em parceria com o governo federal, divulgou iniciativas de educadores, escolas e ONGs no que se refere as relações sociais e a educação. Além disso, diversos documentos públicos foram elaborados visando discutir o ensino de História e Cultura Afro-brasileira.

Em outubro de 2004, o MEC lançou as *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana* (BRASIL, 2004). Na apresentação do MEC, escrita por Tarso Genro, Ministro da Educação (2004-2005), é afirmado que: “O Brasil, ao longo de sua história, estabeleceu um modelo de desenvolvimento excludente, impedindo que milhões de brasileiros tivessem acesso à escola ou nela permanecessem” (2004, p. 5). Contudo, é pontuado que o governo federal estava comprometido com as políticas afirmativas por meio da implementação e instituição de medidas e ações que buscassem corrigir injustiças, eliminar discriminações e promover a inclusão social e a cidadania no sistema educacional.

Essa publicação, elaborada em parceria entre o Ministério da Educação e a SEPPPIR – Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial visa trazer ao conhecimento de toda a sociedade as questões, informações e os marcos legais das diretrizes. As diretrizes ressaltam que, além do ingresso, permanência e sucesso dos negros nas instituições de ensino, é necessário assegurar reconhecimento, justiça e direitos sociais, civis, culturais e econômicos. O reconhecimento requer também uma mudança nos discursos. Aqui são pontuadas medidas afirmativas interessantes a este trabalho, uma vez que se referem à importância do estudo, pesquisa e divulgação das teorias e sabedorias africanas. Segundo o documento, o reconhecimento:

Requer também que se conheça a sua história e cultura apresentadas, explicadas, buscando-se especificamente desconstruir o mito da democracia racial na sociedade brasileira; mito este que difunde a crença de que, se os negros não atingem os mesmos patamares que os não negros, é por falta de competência ou de interesse, desconsiderando as desigualdades seculares que a estrutura social hierárquica cria com prejuízos para os negros. [...]

Reconhecer é também valorizar, divulgar e respeitar os processos históricos de resistência negra desencadeados pelos africanos escravizados no Brasil e por seus descendentes na contemporaneidade, desde as formas individuais até as coletivas.

Reconhecer exige a valorização e respeito às pessoas negras, à sua descendência africana, sua cultura e história. (2004, p. 11-12)

De fato, as diretrizes ressaltam que não cabe só à escola a reeducação das relações étnico-raciais, pois, o racismo, assim como outros comportamentos discriminatórios, não existe só naquele ambiente. Contudo, as desigualdades da sociedade atingem profundamente a escola. Assim, a escola, enquanto instituição social, deve se posicionar politicamente como antirracista e superar o etnocentrismo europeu. Não de modo a substituí-lo por um etnocentrismo africano, mas de ampliar o foco dos currículos, tendo em vista a diversidade cultural, racial, social e econômica que existe no Brasil.

É visando esses objetivos que são feitas as seguintes determinações acerca do Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana:

O ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, a educação das relações étnico-raciais, tal como explicita o presente parecer, **se desenvolverão no cotidiano das escolas, nos diferentes níveis e modalidades de ensino, como conteúdo de disciplinas, particularmente, Educação Artística, Literatura e História do Brasil, sem prejuízo das demais**, em atividades curriculares ou não, trabalhos em salas de aula, nos laboratórios de ciências e de informática, na utilização de sala de leitura, biblioteca, brinquedoteca, áreas de recreação, quadra de esportes e outros ambientes escolares.[...]

Em História da África, tratada em perspectiva positiva, não só de denúncia da miséria e discriminações que atingem o continente, nos tópicos pertinentes se fará articuladamente com a história dos afrodescendentes no Brasil e serão abordados temas relativos: – ao papel dos anciãos e dos *griots* como guardiões da memória histórica; – à história da ancestralidade e religiosidade africana; – aos núbios e aos egípcios, como civilizações que contribuíram decisivamente para o desenvolvimento da humanidade; – às civilizações e organizações políticas pré-coloniais, como os reinos do Mali, do Congo e do Zimbábue; – ao tráfico e à escravidão do ponto de vista dos escravizados; – ao papel de europeus, de asiáticos e também de africanos no tráfico; - à ocupação colonial na perspectiva dos africanos; – às lutas pela independência política dos países africanos; – às ações em prol da união africana em nossos dias, bem como o papel da União Africana, para tanto; – às relações entre as culturas e as histórias dos povos do continente africano e os da diáspora; – à formação compulsória da diáspora, vida e existência cultural e histórica dos africanos e seus descendentes fora da África; – à diversidade da diáspora, hoje, nas Américas, Caribe, Europa, Ásia; – aos acordos políticos, econômicos, educacionais e culturais entre África, Brasil e outros países da diáspora. [...]

O ensino de Cultura Africana abrangerá: – as contribuições do Egito para a ciência e filosofia ocidentais; [...].

[...]

O ensino de História e Cultura Africana se fará por diferentes meios, inclusive a realização de projetos de diferente natureza, no decorrer do ano letivo, com vistas à divulgação e estudo da participação dos africanos e de seus descendentes na diáspora, em episódios da história mundial, na construção econômica, social e cultural das nações do continente africano e da diáspora, **destacando-se a atuação de negros em diferentes áreas do conhecimento, de atuação profissional, de criação tecnológica e artística, de luta social (entre outros: rainha Nzinga, Toussaint-L'Ouverture, Martin Luther King, Malcom X, Marcus Garvey, Aimé Cesaire, Léopold Senghor, Mariama Bâ, Amílcar Cabral, Cheik Anta Diop, Steve Biko, Nelson Mandela, Aminata Traoré, Christiane Taubira).** (BRASIL, 2004, p. 21-23, *grifos nossos*)

Assim, as *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana* dão respaldo ao ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana para além das discussões sobre miséria e desigualdade, abordando também as teorias desenvolvidas em terreno africano. Como destacado na citação anterior, tais discussões devem estar presentes em todas as disciplinas, incluindo as contribuições dos povos africanos para a ciência e filosofia ocidentais, além de destacar o trabalho realizado pelos africanos e afrodescendentes em diferentes áreas do conhecimento. Sendo sugerido, inclusive, a edição dos livros e materiais didáticos, de modo a abordarem a pluralidade cultural e étnico-racial, e corrigirem distorções e equívocos sobre a história, cultura e identidade afrodescendente (2004, p. 25).

Este ponto é de extrema relevância, tendo em vista que não cabe apenas ao professor o cumprimento da Lei nº 10.639/03. Sendo assim, é necessário que o Ministério da Educação, em parceria com os governos federais e estaduais, atue de modo a viabilizar a formação dos professores de Filosofia, para que desde sua formação acadêmica possuam uma ou mais disciplinas que discutam as filosofias africanas e os preparem para lecioná-las na Educação Básica.

Em 2006, a Secretaria de Educação Básica do Ministério da Educação, publicou as *Orientações curriculares para o ensino médio* que em seu terceiro volume discute as Ciências Humanas e suas Tecnologias. Embora naquele momento a Filosofia ainda não fosse uma disciplina obrigatória, o primeiro capítulo se intitula “Conhecimentos de Filosofia”. Nele, se afirma que:

A Filosofia deve ser tratada como disciplina obrigatória no ensino médio, pois isso é condição para que ela possa integrar com sucesso projetos transversais e, nesse nível de ensino, com as outras disciplinas, contribuir para o pleno desenvolvimento do educando. No entanto, mesmo sem o status de obrigatoriedade, a Filosofia, nos últimos tempos, vem passando por um processo de consolidação institucional, correlata à expansão de uma grande demanda indireta, representada pela presença constante de preocupações filosóficas de variado teor. (BRASIL, 2006, p 15)

As orientações curriculares, entretanto, não abordam as filosofias africanas, americanas ou orientais no geral. Isso é justificável, tendo em vista o período histórico, pouco mais de vinte anos desde o fim do Regime Militar. Além

disso, a disciplina de Filosofia ainda não era obrigatória no Ensino Médio. Assim, as discussões sobre Ensino de Filosofia possuíam outras preocupações principais, como salutar a importância da História da Filosofia, uma vez que não seria seu papel “suprir eventual carência de um ‘lado humanístico’ na formação dos estudantes” (BRASIL, 2006, p. 26) nem está sua justificativa apenas em “sua contribuição como um instrumental para a cidadania” (BRASIL, 2006, p. 25).

A partir dessa abordagem, as orientações fazem a seguinte divisão dos conteúdos a serem abordados nas aulas de Filosofia:

- 1) Filosofia e conhecimento; Filosofia e ciência; definição de Filosofia;
- 2) validade e verdade; proposição e argumento;
- 3) falácias não formais; reconhecimento de argumentos; conteúdo e forma;
- 4) quadro de oposições entre proposições categóricas; inferências imediatas em contexto categórico; conteúdo existencial e proposições categóricas;
- 5) tabelas de verdade; cálculo proposicional;
- 6) filosofia pré-socrática; uno e múltiplo; movimento e realidade;
- 7) teoria das idéias [sic] em Platão; conhecimento e opinião; aparência e realidade;
- 8) a política antiga; a República de Platão; a Política de Aristóteles;
- 9) a ética antiga; Platão, Aristóteles e filósofos helenistas;
- 10) conceitos centrais da metafísica aristotélica; a teoria da ciência aristotélica;
- 11) verdade, justificação e ceticismo;
- 12) o problema dos universais; os transcendentais;
- 13) tempo e eternidade; conhecimento humano e conhecimento divino;
- 14) teoria do conhecimento e do juízo em Tomás de Aquino;
- 15) a teoria das virtudes no período medieval;
- 16) provas da existência de Deus; argumentos ontológico [sic], cosmológico, teleológico;
- 17) teoria do conhecimento nos modernos; verdade e evidência; idéias [sic passim]; causalidade; indução; método;
- 18) vontade divina e liberdade humana;
- 19) teorias do sujeito na filosofia moderna;
- 20) o contratualismo;
- 21) razão e entendimento; razão e sensibilidade; intuição e conceito;
- 22) éticas do dever; fundamentações da moral; autonomia do sujeito;
- 23) idealismo alemão; filosofias da história;
- 24) razão e vontade; o belo e o sublime na Filosofia alemã;
- 25) crítica à metafísica na contemporaneidade; Nietzsche; Wittgenstein; Heidegger;
- 26) fenomenologia; existencialismo;

- 27) Filosofia analítica; Frege, Russell e Wittgenstein; o Círculo de Viena;
 - 28) marxismo e Escola de Frankfurt;
 - 29) epistemologias contemporâneas; Filosofia da ciência; o problema da demarcação entre ciência e metafísica;
 - 30) Filosofia francesa contemporânea; Foucault; Deleuze.
- (BRASIL, 2006, p. 34-35)

Como se pode notar, os conteúdos, divididos de modo cronológico, são exclusivamente europeus. Ainda assim, as orientações destacam, entre as competências e habilidades a serem desenvolvidas pela Filosofia, a contextualização sociocultural, de modo a considerar o sócio-político histórico e cultural. Além disso, outra abertura à História e Cultura Afro-brasileira e Africana se dá nas orientações acerca da disciplina de História, onde é afirmado que as conquistas de todos os povos e nações devem ser introduzidas no currículo (BRASIL, 2006, p. 78). As orientações destacam que:

Ainda é muito raro encontrar nas organizações curriculares, tanto das escolas como dos livros didáticos, a importância que merece a História da África. Essa lacuna, que está sendo revista paulatinamente pela produção historiográfica, deverá ser eliminada por causa do papel histórico que os africanos trazidos para o Brasil desempenharam na construção da sociedade brasileira, assim como pela importância da herança cultural que vem sendo construída pelos brasileiros de origem africana. (BRASIL, 2006, p. 89)

Assim, embora não tenha um discurso mais estruturado sobre as filosofias africanas e outras filosofias orientais, as *Orientações curriculares para o Ensino Médio* consideram a necessidade das discussões sociopolíticas em sala de aula. Nesse sentido, no que diz respeito à disciplina de História, em especial a necessidade de preencher a lacuna no que diz respeito à História e Cultura da África, pode-se pensar no ensino das sabedorias e filosofias africanas.

No que diz mais especificamente ao estado do Paraná, o principal documento norteador são as *Diretrizes Curriculares da Educação Básica*, publicadas em 2008. Nelas é buscado um currículo que considere as questões socioculturais e políticas, no qual os conhecimentos “contribuam para a crítica às contradições sociais, políticas e econômicas presentes nas estruturas da sociedade contemporânea e

propiciem compreender a produção científica, a reflexão filosófica, a criação artística, nos contextos em que elas se constituem” (PARANÁ, 2008, p. 14).

No que se refere à estruturação dos conhecimentos filosóficos dentro do currículo, são enumeradas três diferentes possibilidades de abordagem da filosofia. São elas:

a divisão cronológica linear: Filosofia Antiga, Filosofia Medieval, Filosofia Renascentista, Filosofia Moderna e Filosofia Contemporânea, etc.;

a divisão geográfica: Filosofia Ocidental, Africana, Filosofia Oriental, Filosofia Latino-Americana, dentre outras, etc.;

a divisão por conteúdos: Teoria do Conhecimento, Ética, Filosofia Política, Estética, Filosofia da Ciência, Ontologia, Metafísica, Lógica, Filosofia da Linguagem, Filosofia da História, Epistemologia, Filosofia da Arte, etc. (PARANÁ, 2008, p. 39)

A divisão geográfica, portanto, considera a existência das filosofias africanas, assim como as orientais e latino-americanas. No documento, é destacado o livro de Placide Tempels, *Bantu Philosophy* (1969) como uma obra que defende a filosofia africana baseada na linguagem oral, provérbios, mitos e crenças. A filosofia baseada na oralidade traz aspectos positivos como o dinamismo, contudo, é também uma fragilidade, “evidenciada pela dificuldade com o idioma e também pela carência de bibliografia” (PARANÁ, 2008, p. 40).

Baseados em tal dificuldade com o idioma e na carência bibliográfica, as diretrizes justificam que as filosofias africanas não estejam entre os conteúdos estruturantes. Elas sugerem, contudo, que o professor “dada a sua formação, sua especialização, suas leituras, terá a liberdade para fazer o recorte que julgar adequado e pertinente” (PARANÁ, 2008, p. 40), devendo também estar atento às demandas legislativas no que se refere à inclusão e à diversidade.

Apesar de reconhecer as filosofias africanas, orientais e latino-americanas, as diretrizes falham ao resumir a filosofia africana à Etnofilosofia e a obra do belga Placide Temples, como já pontuado por Dantas (2015, p. 97). Foi também explicitado no decorrer dessa dissertação que a Etnofilosofia é apenas um dos ramos da filosofia em África, inclusive diversas vezes criticada pelos próprios filósofos africanos. Assim, tal como as filosofias europeias, as filosofias africanas não são uma produção coletiva e de aprovação geral; ao contrário, são plurais, sistematizadas e objeto de debate.

Além disso, as diretrizes colocam as filosofias africanas como uma sabedoria transmitida apenas oralmente, ignorando as escritas desenvolvidas na África Antiga. Apesar das filosofias africanas serem um tema ainda relativamente novo no Brasil, não é justificável afirmar que não há obras escritas nem bibliografia suficiente para tais discussões. Como já mencionado, inúmeros livros e artigos de pensadores africanos estão disponíveis em português, inclusive com acesso gratuito pela *internet*.¹¹¹

Embora as diretrizes paranaenses se equivoquem nos pontos mencionados, é visível uma abertura à uma filosofia não-eurocêntrica, visto que a divisão geográfica considera a filosofia africana e as divisões cronológica-linear e por conteúdo não excluem a possibilidade de abordar filosofias não-europeias.

Dantas (2015) baseia-se na divisão da filosofia por conteúdo para sugerir um currículo “afrocentrado”. No primeiro conteúdo mencionado, “Mito e filosofia”, o autor sugere a discussão da Cosmologia, de modo a não se restringir ao discurso de ruptura entre mito e filosofia que supostamente ocorreu apenas na Grécia Antiga. Acerca dessa temática, as diretrizes mencionam que “a compreensão histórica de como surgiu o pensamento racional/conceitual entre os gregos foi decisiva no desenvolvimento da cultura da civilização ocidental” (PARANÁ, 2008, p. 56). Contudo, é possível discutir outras interpretações da origem do mundo e do ser humano. Um exemplo dado por Dantas (2015) é estudar o Egito Antigo e como eles usavam os deuses para explicar e problematizar os aspectos da vida e do mundo. Além disso, é possível discutir os primeiros filósofos egípcios como Ptahhotep e Imhotep.

Posteriormente, no que se refere à Teoria do conhecimento, as Diretrizes sugerem que sejam discutidas questões como:

Critérios de verdade – O que permite reconhecer o verdadeiro?
Possibilidade do conhecimento – Pode o sujeito apreender o objeto?
Âmbito do conhecimento – Abrange ele a amplitude do real ou se restringe ao sujeito que conhece?
Origem do conhecimento – Qual é a fonte do conhecimento?
(PARANÁ, 2008, p. 57)

¹¹¹ Diversas obras de filosofia africana em português podem ser encontradas na página *online* do professor da UNB Wanderson Flor do Nascimento: <https://filosofia-africana.weebly.com>. Acesso em janeiro de 2019.

Essas questões não limitam o estudo da Teoria do Conhecimento à Europa, uma vez que foram e são discutidas pelas mais diversas sociedades. Dantas (2015) sugere que se discuta a questão do conhecimento que não começa com um “Eu” solipsista que permite à natureza ser conhecida, mas sim da extensão de si mesmo com os outros e com o mundo, sem ser necessário quaisquer rupturas. Também se mostram relevantes as obras de Anto Wilhem Amo, ganense que elaborou críticas aos posicionamentos cartesianos.

No estudo da Ética, Dantas destaca que ela “possibilita o desenvolvimento de valores, mas pode ser também o espaço da transgressão, quando valores impostos pela sociedade se configuram como instrumentos de repressão, violência e injustiça” (2015, p. 111). No que diz respeito à filosofia africana, as aulas podem abordar o a ética e o modo de vida africano a partir do conceito de *ubuntu* e *Maat*.

Nas discussões de filosofia política, diversos autores da Filosofia Nacional-Ideológica africana, assim como outros teóricos africanos e afrodescendentes discutem a política e a sociedade. Dantas (2015) destaca as teorias de Ramose (1992), uma vez que ele questiona o significado de democracia no Ocidente a partir da concepção de solidariedade na África do Sul. Tal crítica é de grande relevância, uma vez que, segundo as próprias Diretrizes, “no Ensino Médio, a Filosofia Política, por meio dos textos filosóficos, tem por objetivo problematizar conceitos como cidadania, democracia, soberania, justiça, igualdade e liberdade” (PARANÁ, 2008, p. 58).

De acordo com as Diretrizes:

Filosofia da Ciência é o estudo crítico dos princípios, das hipóteses e dos resultados das diversas ciências. Sua importância consiste em refletir criticamente sobre o conhecimento científico, para conhecer e analisar o processo de construção da ciência do ponto de vista lógico, linguístico, sociológico, político, filosófico e histórico. (PARANÁ 2008, p. 58-59)

Para uma abordagem africana da Filosofia da Ciência, Dantas sugere a apresentação das contribuições das civilizações africanas para a ciência, principalmente do Egito Antigo, uma vez que possuíam uma compreensão avançada de arquitetura, medicina, aeronáutica e outras tecnologias.

Finalmente, a disciplina de Estética deve permitir ao aluno “compreender a sensibilidade, a representação criativa, a apreensão intuitiva do mundo concreto e a forma como elas determinam as relações do homem com o mundo e consigo mesmo” (PARANÁ, 2008, p. 59). Como pontuado por Dantas (2015), o professor ou professora de filosofia pode trazer a discussão da Estética para o continente africano ao debater expressões artísticas como a capoeira,¹¹² a música de cantores africanos ou buscar em músicas contemporâneas como o Hip Hop, o Funk e o Rap elementos da estética africana. Além disso, discussões sobre o que é o belo também podem se mostrar relevantes para colocar em questão o padrão europeu de beleza e como ele pode ser racista.

Dessa forma, no que diz respeito às Diretrizes Curriculares paranaenses, as portas para as filosofias africanas na escola não estão fechadas. Pelo contrário, são mencionadas e destacadas como relevantes. Embora sejam cometidos equívocos como ao resumir as filosofias africanas à Etnofilosofia, ou seja, à filosofia oral e coletiva, afirmando assim que as obras são escassas, a tendência é uma abertura cada vez maior aos conhecimentos não-europeus. Ainda em 2008, portanto, o Estado do Paraná se posicionou de forma crítica no que se refere aos conhecimentos filosóficos. Uma década depois, temos um acervo muito maior de livros de filosofia africana, inclusive em português, além do crescimento de teorias sobre o pensamento africano desenvolvidas no Brasil.

Recentemente, o governo federal aprovou a terceira versão BNCC – Base Comum Nacional Curricular do Ensino Médio, publicada em 2017. Nos atentaremos a ela com o objetivo de buscar aberturas para o ensino de filosofia africana. Segundo Mendonça Filho, Ministro da Educação de 2016 a 2018:

A BNCC é um documento plural e contemporâneo, resultado de um trabalho coletivo inspirado nas mais avançadas experiências do mundo. A partir dela, as redes de ensino e instituições escolares públicas e particulares passarão a ter uma referência nacional comum e obrigatória para a elaboração dos seus currículos e propostas pedagógicas, promovendo a elevação da qualidade do ensino com equidade e preservando a autonomia dos entes federados e as particularidades regionais e locais. (BRASIL, 2017, p. 5)

¹¹² O artigo de Noguera intitulado “Denegrindo a filosofia: o pensamento como coreografia de conceitos afroperspectivistas” (2011) pode guiar as discussões sobre capoeira.

Na BNCC de 2017 os conteúdos escolares passaram a ser divididos em competências e não mais disciplinas. São elas: “A área de Linguagem e suas Tecnologias”; “A área de Matemática e suas Tecnologias”; “A área de Ciências da Natureza e suas Tecnologias”; e “A área de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas”. A Filosofia está diluída no último grupo, junto com História, Geografia e Sociologia.

É uma tarefa árdua analisar o que se espera da disciplina de Filosofia na versão atual da BNCC, uma vez que ela deixa de ser vista como uma área independente, tendo a palavra “filosofia” citada apenas três vezes no corpo de todo o documento. Porém, a BNCC afirma que o sistema de ensino e as escolas devem “incorporar aos currículos e às propostas pedagógicas a abordagem de temas contemporâneos que afetam a vida humana em escala local, regional e global, preferencialmente de forma transversal e integradora” (BRASIL, 2017, p. 19). Entre esses temas estão incluídos, entre outros, a educação das relações étnico-raciais e ensino de história e cultura afro-brasileira, africana e indígena, de acordo com o estabelecido pelas Leis nº 10.639/03 e 11.645/08, do Parecer CNE/CP nº 3/2004 e da Resolução CNE/CP nº 1/2004. Também é afirmado que, no que se refere às Linguagens e suas Tecnologias, devem ser incluídas obras das literaturas indígena, africana e latino-americana (BRASIL, 2017, p. 492). É sugerido inclusive que sejam usadas produções das culturas juvenis contemporâneas, incluindo o *slam* e o rap.

Dessa maneira, concluímos que os quatro documentos analisados, com maior ou menor intensidade, consideram a importância da História e Cultura Afro-brasileira e Africana. Embora não discutam a fundo a existência e relevância das filosofias africanas, eles permitem uma abertura às discussões étnico-raciais, destacando a possibilidade e necessidade de leva-las para a sala de aula.

Sabemos que, ainda assim, diversos são os entraves encontrados pelos educadores, como a falta de tempo, de material didático, de formação profissional, de abertura nos currículos e planos pedagógicos ou de interesse dos alunos e das escolas. Entretanto, frente a investimentos públicos, diretrizes curriculares e outros documentos favoráveis ao ensino que também abarque tais temáticas, concluímos que um ensino de filosofia não-eurocêntrico, antirracista e anticapitalista não só é possível como necessário.

4.3. A presença das filosofias africanas no ensino de filosofia no Brasil: uma análise do livro didático

Tendo em vista que, como discutido no tópico anterior, a legislação brasileira afirma a possibilidade e a necessidade das discussões referentes à filosofia africana, encerramos esta dissertação realizando um breve levantamento sobre os livros didáticos brasileiros de Filosofia e o que os mesmos discutem acerca das filosofias africanas.

No mundo globalizado em que vivemos, todo conhecimento que difere da epistemologia dominante tende à marginalização ou ao desaparecimento (SANTOS, 2001). A esse processo, Boaventura Santos chama “epistemicídio”, o qual consiste na inferiorização e desperdício da diversidade cultural por meio da “supressão dos conhecimentos não ocidentais” (SOUSA SANTOS, 2009, p. 468). Dentro dessa mesma perspectiva, Renato Noguera,¹¹³ em entrevista à Carta Capital (2015), trata do racismo epistêmico, pelo qual o conhecimento de determinados povos e culturas é recusado, seja porque eles não são brancos ou porque suas pesquisas possuem repertório não-ocidental.

Parte-se aqui desses dois conceitos para supor que os livros didáticos e o ensino brasileiro no geral têm cometido epistemicídio e racismo epistêmico, uma vez que as teorias africanas são frequentemente ignoradas e colocadas em posição marginalizada perante à hegemonia ocidental.

No que diz respeito à filosofia tradicional, é possível considerar que o epistemicídio é uma de suas características. Embora ela seja considerada uma discussão de problemas universais, o caráter filosófico não é concedido a “nada

¹¹³ Professor do Departamento de Educação e Sociedade (DES), do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Programa de Pós-Graduação em Educação, Contextos Contemporâneos e Demandas Populares (PPGEduc) da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), Pesquisador do Laboratório de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas (Leafro), e, do Laboratório Práxis Filosófica de Análise e Produção de Recursos Didáticos e Paradidáticos para o Ensino de Filosofia (Práxis Filosófica) da UFRRJ, Noguera coordena o Grupo de Pesquisa Afroperspectivas, Saberes e Infâncias (Afrosin), doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Noguera está envolvido com três projetos de pesquisa: 1ª) Filosofando com sotaques africanos e indígenas; 2ª) Educação, Arte, Infância e Relações Étnico-Raciais: a literatura infantil a partir dos afro-rizomas e do perspectivismo ameríndio; 3ª) "Modernidade" na perspectiva da Crítica da Razão Negra. Informações disponíveis em seu Currículo Lattes: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4799535P4>. Acesso em janeiro de 2019.

que aborde esses problemas de maneiras que não tenham qualquer semelhança familiar com os métodos filosóficos tradicionais” (APPIAH, 1997, p. 128). Ou seja, é preciso que os teóricos conheçam a história da filosofia e sigam seus modelos canônicos para obter o título de filósofos.

Ao retomar os conteúdos filosóficos mais presentes nas salas de aula e com maior renome no âmbito acadêmico, se torna visível que os conteúdos relativos aos filósofos africanos não estão devidamente representados, assim como a presença de discussões étnico-raciais ainda é pequena e esparsa, não levando em consideração o que foi outorgado pela Lei nº 10.639/03. Isso se dá principalmente devido a ausência dessas discussões na formação dos professores da Educação Básica. Se tomamos em consideração as grades curriculares dos cursos de Filosofia da USP – Universidade de São Paulo, UFMG – Universidade Federal de Minas Gerais e UNICAMP – Universidade Estadual de Campinas, universidades que possuem os três melhores cursos de Filosofia segundo o Ranking Universitário da Folha (2018), constatamos que nenhum deles possui disciplina voltada ao ensino de Filosofia, História ou Cultura Afro-brasileira. Ainda assim, não é excluída a possibilidade de tais temas serem trabalhados dentro das divisões estabelecidas das disciplinas.

Em 2003, cinco anos antes da obrigatoriedade da Filosofia no Ensino Médio, a LDB – Lei nº 9.394 de 1996 foi alterada, incluindo o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira no currículo oficial, assim como o estabelecendo o dia 20 de novembro no calendário escolar como Dia da Consciência Negra. Conforme a Lei nº 10.639/03:

"Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira.

§ 1º O conteúdo programático a que se refere o caput deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil.

§ 2º **Os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar**, em especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileiras.
[...]"

"Art. 79-B. O calendário escolar incluirá o dia 20 de novembro como 'Dia Nacional da Consciência Negra'." (BRASIL. Lei 10.639/03, *grifos nossos*)

Como destacado acima, a lei afirma que a obrigatoriedade da inclusão de conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira deve ser aplicada a todas as disciplinas do currículo escolar. Ou seja, a Filosofia, a partir do momento que se tornou obrigatória no Ensino Médio brasileiro em 2008, está sujeita à aplicação da Lei nº 10.639/03 e deve incluir conteúdo da cultura africana e afrodescendente entre os seus conteúdos estudados. Contudo, transcorrida uma década da aprovação da lei, não é o que os livros didáticos mostram.

Segundo Zuben, Araújo e Costa (2013), a avaliação do livro didático é algo recente no Brasil, uma vez que até 1938 o país sequer possuía seus próprios livros didáticos, utilizando apenas aqueles produzidos no exterior. No que se refere ao ensino de Filosofia, a análise de livros didáticos é ainda mais recente. Embora tenhamos vasta bibliografia acerca do ensino de filosofia no Brasil, foi apenas em 2012 que o PNLD – Programa Nacional do Livro e do Material Didático disponibilizou o Guia de Livros Didáticos de Filosofia para o Ensino Médio. Segundo o Ministério da Educação, o PNLD tem as seguintes funções:

O Programa Nacional do Livro e do Material Didático (PNLD) é destinado a avaliar e a disponibilizar obras didáticas, pedagógicas e literárias, entre outros materiais de apoio à prática educativa, de forma sistemática, regular e gratuita, às escolas públicas de educação básica das redes federal, estaduais, municipais e distrital e também às instituições de educação infantil comunitárias, confessionais ou filantrópicas sem fins lucrativos e conveniadas com o Poder Público. (BRASIL. Ministério da Educação)

Os livros didáticos são escolhidos pelas próprias escolas e profissionais da educação, como consta na página virtual do Ministério da Educação:

Os materiais distribuídos pelo MEC às escolas públicas de educação básica do país são escolhidos pelas escolas, desde que inscritos no PNLD e aprovados em avaliações pedagógicas coordenadas pelo Ministério da Educação e que conta com a participação de Comissões Técnica específica, integrada por especialistas das diferentes áreas do conhecimento correlatas,

cuja vigência corresponderá ao ciclo a que se referir o processo de avaliação. (BRASIL. Ministério da Educação)

No primeiro PNLD de Filosofia (2012), o Ministério da Educação disponibilizou resenhas para três livros didáticos, sendo eles: *Filosofando – Introdução à Filosofia*, de Maria Lúcia de Arruda Aranha¹¹⁴ e Maria Helena Pires Martins;¹¹⁵ *Fundamentos de Filosofia* de Gilberto Cotrim¹¹⁶ e Mirna Fernandes;¹¹⁷ e *Iniciação à Filosofia* de Marilena Chauí.¹¹⁸ Os três livros permanecem no PNLD mais recente, lançado em 2018, o que demonstra sua relevância. Neste tópico, analisamos as três obras, tendo em vista a presença constante das mesmas nas salas de aula desde os primeiros passos do retorno da Filosofia nas escolas até os dias atuais.

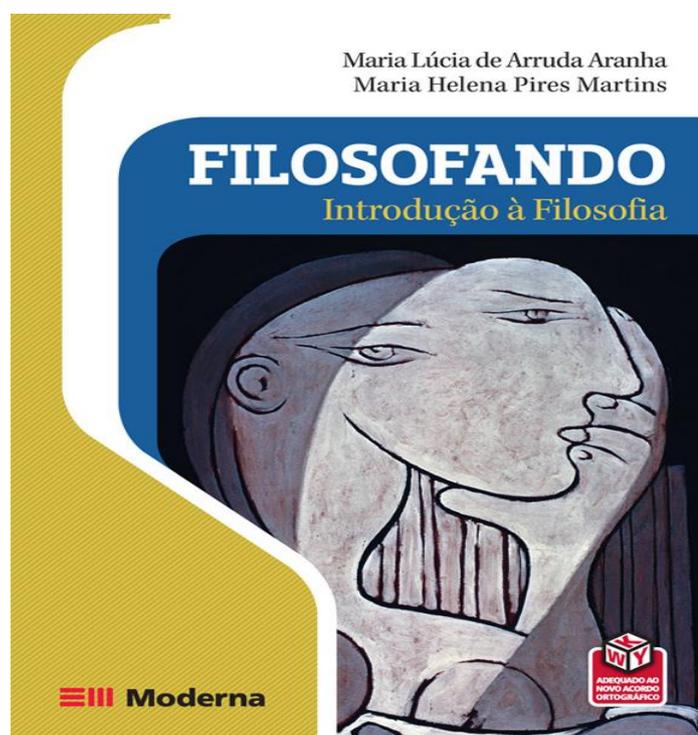


Figura 15: Livro *Filosofando: Introdução à Filosofia*
Fonte: Editora Moderna – Foto divulgação

¹¹⁴ Professora da Escola Nossa Senhora das Graças.

¹¹⁵ Professora da Escola de Comunicação e Artes da USP.

¹¹⁶ Educador, historiador e advogado brasileiro.

¹¹⁷ Formada em Filosofia pela USP. É pesquisadora, editora e consultora em temas de educação e meio ambiente.

¹¹⁸ Filósofa, escritora e professora de Filosofia Política e Estética da USP.

africanas no livro didático. Por meio dessas questões buscar-se-á avaliar a adequação deste material e do ensino de Filosofia no Brasil à Lei nº 10.639/03.

4.3.1. A origem da filosofia segundo os livros didáticos

O filósofo guianense George Granville Monah James, em *Stolen Legacy*, discute as teorias africanas não apenas como filosóficas de fato, mas como essenciais para o pensamento filosófico desde a antiguidade. Como já informa o título de sua obra, sua acusação é a de que os gregos roubaram o legado filosófico do continente africano.

Já segundo o filósofo e bispo queniano Makumba (2014), a filosofia africana deve reconhecer que possui sua contribuição na formação humana, sendo ela essencial e parcial. Nas palavras do filósofo, “contribuição essencial, porque a pessoa africana é parte integral da família humana. Parcial, porque a filosofia africana não pode pretender conter toda a verdade acerca do ser humano” (MAKUMBA, 2014. p. 14). Sendo assim, é importante ressaltar que as tradições de pensamento não são essencialmente africanas, assim como não essencialmente europeias ou asiáticas. Como destacado por Makumba (2014), há uma influência mútua entre os pensadores e o tráfico de pensamentos não fluiu em um único sentido.

Além disso, é preciso ter em mente que mesmo os que defendem a filosofia de origem unicamente grega que “gira em torno de um ‘cadastro’ feito por volta do século VI A.E.C. na Grécia Antiga, com a patente do primeiro filósofo conferida para Tales de Mileto” (NOGUERA, 2014, p. 29, *grifos do autor*), são injustos ao desconsiderar totalmente o outro lado da história e suas argumentações.

Os três livros didáticos propostos nesta análise discutem a questão da origem da filosofia na história. Tal ponto deve ser destacado como fator positivo, pois demonstra que o debate acerca do berço da filosofia, de fato, existe. Porém, é afirmado veementemente a origem grega da filosofia e seu precursor como sendo Tales de Mileto.

As unidades do livro *Filosofando* são divididas em tópicos filosóficos, trazendo assim as diferentes áreas da filosofia, são elas: unidade 1) Descobrimo

a filosofia; 2) Antropologia filosófica; 3) O conhecimento; 4) Ética; 5) Filosofia política; 6) Filosofia das ciências; e 7) Estética. Já na primeira unidade há um capítulo específico sobre a origem da filosofia, sendo ele: “O Nascimento da Filosofia”, capítulo 3. São dedicadas oito páginas a essa discussão, o que inclui uma página de leitura complementar sobre Tales de Mileto e uma página de atividades.

Aranha e Martins chegam a destacar a existência de pensadores de outras origens no período em que a filosofia surgiu na Grécia, tais como: “Confúcio e Lao-Tsé na China; Gautama Buda na Índia; Zaratustra na Pérsia” (2009, p. 37). Porém, recusam o caráter filosófico destes por preconizarem uma doutrina religiosa. Afirmam:

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 reflexão filosófica. (2009, p. 37)

Em seguida, as autoras dividem os teóricos no que se refere à origem da filosofia entre os que chamam a passagem da mentalidade mítica para a filosófica de “milagre grego”; e aqueles que compreendem o início da filosofia como um processo gestado no decorrer dos anos. Mais favoráveis ao segundo grupo, Aranha e Martins citam a invenção da escrita e da moeda, a lei escrita e a fundação da *pólis* (cidade-Estado) como fatores que contribuíram para o surgimento do pensamento filosófico.

Ao tratar dos primeiros filósofos, Aranha e Martins (2009, p. 40) dividem os períodos da filosofia grega em pré-socrático (séc. VII e VI a.C.), socrático (séc. V e IV a.C.) e pós-socrático (séc. III e II a.C.). Os pré-socráticos teriam surgido nas colônias da Jônia e da Magna Grécia e abandonaram a escrita poética das epopeias e relatos míticos em prol da prosa. Contudo, esses escritos se perderam, restando apenas fragmentos e referências de filósofos posteriores.

Esse início da ruptura entre mito e filosofia contou principalmente com discussões sobre a natureza e o princípio de todas as coisas. Pensadores como Tales de Mileto, Pitágoras, Anaximandro, Anaxímenes, Parmênides de Eleia, Heráclito, Anaxágoras, Empédocles e Leucipo discutiram tais questões.

O livro didático *Fundamentos de filosofia* de Gilberto Cotrim e Mirna Fernandes também divide suas unidades por temas, contando com: unidade 1) Introdução ao filosofar; 2) Nós e o mundo; 3) A filosofia na história; e 4) Grandes áreas do filosofar. A unidade 2, repleta de discussões metafísicas, traz o tópico “Do mito à ciência – Visões de mundo através da história” (2010, p. 95); também a unidade 3, que insere a filosofia na linha do tempo desde a filosofia antiga até a pós-moderna, possui o tópico “Pólis e filosofia – A passagem do mito ao *logos*” (2010, p. 167).

A discussão sobre as visões de mundo através da história conta com 7 páginas, possuindo 4 exercícios de análise e entendimento mais 1 tópico para uma “conversa filosófica”, onde é proposto um debate em sala de aula sobre espaço hierarquizado (visão de mundo antiga) *versus* espaço homogêneo (visão de mundo moderna). Cotrim e Fernandes mencionam neste tópico a existência de lendas e mitos egípcios, indianos, chineses, gregos, romanos e astecas. Como destacado pelos mesmos, não estão se restringindo ao campo filosófico nessa discussão, contudo, tais lendas e mitos possuem suas próprias cosmogonias, ou seja, “exposições sobre a origem e formação do universo” (2010, p. 95).

Após a discussão sobre o mito, os autores passam as primeiras cosmologias, elaboradas pelos primeiros filósofos gregos a partir do século VII a.C. Segundo Cotrim e Fernandes, a cosmologia explicava “sobre a origem, formação e principais características do cosmos. Nada – ou bem pouco de deuses ou histórias familiares. A nova tendência era buscar argumentos baseados na observação do mundo natural e no uso da razão para formar um sistema coerente de concepções” (2010, p. 96).

O tópico “Pólis e filosofia: A passagem do mito ao *logos*” conta com apenas 3 páginas. A discussão é seguida de 2 exercícios de análise e entendimento, além de um tópico para uma “conversa filosófica” sobre os mitos. O tópico seguinte continua a temática ao apresentar aos alunos os pré-socráticos, “os primeiros filósofos gregos” (2010, p. 170).

No que diz respeito a transição do mito ao *logos*, Cotrim e Fernandes discutem apenas como essa passagem se deu na Grécia. Primeiramente, mencionam os deuses gregos e sua rica mitologia, passando posteriormente ao mito de Édipo, resumido nas páginas 167 e 168. Já no que se refere ao

pensamento filosófico, Cotrim e Fernandes (2010) mencionam a importância da *pólis* e do debate em praça pública para o seu surgimento.

Finalmente, no livro didático *Iniciação à Filosofia* de Marilena Chauí é dividido em duas partes: atividade teórica e atividade prática. As duas partes são divididas em unidades com temas filosóficos, sendo eles, parte 1: unidade I) A filosofia; II) A razão; III) A verdade; IV) A lógica; V) O conhecimento; e VI) A metafísica. Já na parte 2, temos: Unidade VII) A cultura; VIII) A experiência do sagrado; IX) As artes; X) A ética; XI) A ciência; e XII) A política.

Tal como Aranha e Martins (2009), Chauí discute no capítulo 3 da unidade I “A origem da filosofia” (2012b, p. 28). Com 11 páginas, o capítulo discute temas como a origem da palavra filosofia, atribuída a Pitágoras de Samos; o que discutiam os primeiros filósofos; o nascimento da filosofia, no século VI a.C. na cidade de Mileto, tendo como primeiro filósofo Tales de Mileto; e a relação entre mito e filosofia. Além dessas discussões, similares aos livros didáticos mencionados anteriormente, em “Iniciação à Filosofia”, o tema é aprofundado, discutindo a presença da cosmogonia e teogonia nos mitos, as condições históricas para o surgimento da filosofia e o legado da filosofia grega para o Ocidente europeu.

Aranha e Martins (2009, p. 37) consideram o pensamento oriental e a importância desses na origem da filosofia. Cotrim e Fernandes (2010, p. 95) mencionam a existência de lendas e mitos egípcios, e Chauí pontua que os outros povos possuíam e possuem sabedoria. Em suas palavras:

Dizer que a filosofia é tipicamente grega não significa, evidentemente, que outros povos, tão antigos quanto os gregos ou mais antigos do que eles, como os chineses, os hindus, os japoneses, os árabes, os persas, os hebreus, os africanos ou os índios da América não possuam sabedoria, pois possuíam e possuem. Também não quer dizer que todos esses povos não tivessem desenvolvido o pensamento e formas de conhecimento da natureza e dos seres humanos, pois desenvolveram e desenvolvem. (2012b, p. 34)

Contudo, os conteúdos africanos e não-ocidentais tratados como religiosos e desprovidos de caráter filosófico. Esse argumento é de grande interesse, visto que ele é muito frequente nas discussões acerca da origem da filosofia. Chauí, por exemplo, afirma que a filosofia surgiu porque os gregos

perceberam que “a verdade do mundo e dos humanos não era algo secreto e misterioso, que precisasse ser revelado por divindades a alguns escolhidos” (2012b, p. 29). Já Aranha e Martins (2009, p. 37) declaram que as doutrinas não-ocidentais estavam vinculadas ao pensamento religioso e não filosófico.

O caráter religioso, repleto de divindades e misticismo, tão frequentemente atribuído ao pensamento africano, asiático e indígena, é uma das justificativas para a exclusão de pensadores não-ocidentais do rol de filósofos. Contudo, é importante destacar que os gregos antigos pagãos, assim como os pensadores medievais cristãos, também possuíam princípios religiosos em seus sistemas de pensamento.

4.3.2. Filosofia e religião

Ao considerar a filosofia medieval e seus principais pensadores, é notável o aspecto religioso em suas teorias. Isso faz com que não estejam totalmente livres de serem questionados sobre o caráter filosófico ou não de suas obras. Presente principalmente na Igreja Católica e mosteiros, a filosofia medieval e seus monges letrados tornaram possível uma “impregnação religiosa nos princípios morais, políticos e jurídicos da sociedade medieval” (ARANHA; MARTINS, 2009, p. 160). Por exemplo, a patrística, uma das principais correntes filosóficas da Idade Média, recorrente a partir do século II, tinha como principais objetivos “converter os pagãos, combater as heresias e justificar a fé” (ARANHA; MARTINS, 2009, p. 160). Tal fato destaca não apenas seu caráter religioso como também colonizador.

Foi só a partir do século XI que a razão passou a buscar sua autonomia. Nesse período conhecido como Baixa Idade Média, destacam Aranha e Martins (2009), já haviam universidades pela Europa, ou seja, crescia o apreço pelo racional e pela intelectualidade. Na Baixa Idade Média se expandia a discussão presente até hoje acerca dos Universais, que também se encontra no livro didático *Filosofando* de Aranha e Martins (2009). Já sem o caráter religioso tão marcante, filósofos medievais como Porfírio de Tiro, Anício Mânlio Torquato Severino Boécio e Guilherme de Ockham discutiram os conceitos e suas relações com as coisas: são eles “realidades, ideias ou apenas palavras?” (ARANHA; MARTINS, 2009).

Um dos filósofos mais relevantes e estudados da escolástica e da Idade Média como um todo é Tomás de Aquino, monge dominicano também mencionado como São Tomás de Aquino. Em sua obra mais conhecida, a *Suma Teológica*, escrita entre os anos de 1265 e 1273, ele afirma:

A proposição Deus existe, enquanto tal, é evidente por si só, já que em Deus sujeito e predicado são o mesmo, pois Deus é em seu mesmo ser, como veremos (q.3 a.4). Mas, visto que não sabemos em que consiste Deus, para nós não é evidente b, senão que precisamos demonstra-lo por meio daquilo que é mais evidente para nós e menos pela sua natureza, isto é, pelos efeitos. (I-I, V. II, Q. 2, a. 1, 2001)¹¹⁹

Nesse excerto, Tomás de Aquino discute se a proposição “Deus existe” é evidente por si mesma, a qual ele dá um parecer favorável. Assim como essa questão religiosa, ele também disserta acerca da doutrina sagrada, das Sagradas Escrituras e sobre diversas características atribuídas a Deus como a existência, perfeição, bondade, infinitude e imutabilidade.

De certo, como mencionado por Aranha e Martins (2009), os filósofos medievais discutiam a relação entre razão e fé, ou seja, são filósofos na medida em que discutem um tema relevante como a religião a partir da perspectiva teórica do pensamento filosófico. No caso de Tomás de Aquino, era um aristotélico, sendo conhecida sua teoria como filosofia aristotélico-tomista. Assim, a filosofia e a religião em alguns momentos históricos caminham juntas, como é o caso da Filosofia Medieval, que uniu fé e razão.

Por outro lado, o pensamento egípcio também discutiu e analisou a religião de seu povo, e isso muito antes da Filosofia Medieval surgir. Como destacado por Towa, “O Livro de conhecer os modos de existência de Ra”, datado de sete ou oito séculos antes de nossa era, traz “um confronto entre diferentes deuses, diferentes manifestações do Absoluto, ou seja, uma reflexão de caráter filosófico” (2015, p. 34). Sobre Rá, deus do Sol do Antigo Egito, afirma-se:

¹¹⁹ “La proposición Dios existe, en cuanto tal, es evidente por sí misma, ya que en Dios sujeto y predicado son lo mismo, pues Dios es su mismo ser, como veremos (q.3 a.4). Pero, puesto que no sabemos en qué consiste Dios, para nosotros no es evidente b, sino que necesitamos demostrarlo a través de aquello que es más evidente para nosotros y menos por su naturaleza, esto es, por los efectos.”

Quando passei a existir, a existência existiu. Eu vim à existência sob a forma de existente, que veio a existir pela Primeira Vez. Vindo à existência sob a forma de existência do Existente, logo, eu existia. E é assim que a existência veio à existência, pois eu era anterior aos deuses anteriores que eu criei, pois eu tinha anterioridade sobre esses deuses anteriores, pois meu nome foi anterior aos deles, pois eu criei a era anterior, assim como os deuses anteriores. (TOWA, 2015, p. 34)

Nesse excerto encontra-se uma passagem em referência a um deus e sua existência, tal como a citação anterior de Tomás de Aquino. Embora possuam suas próprias peculiaridades, tendo em vista os diferentes contextos históricos, geográficos e culturais, ambos demonstram uma forte relação com conceitos e princípios religiosos, ou seja, não baseados no pensamento estritamente racional.

De fato, tanto a filosofia ocidental e europeia quanto a oriental e africana não estão mais presas à religiosidade. Os filósofos possuem hoje a liberdade para discutir a teoria do conhecimento, a lógica, a ética, a metafísica, a estética ou a filosofia da ciência. Sendo assim, reduzir todo um pensamento filosófico à não-existência devido a uma suposta religiosidade de seu continente e momento histórico, seria uma atitude reducionista, seja no que se refere à filosofia europeia ou africana.

4.3.3. A filosofia africana no livro didático

Com o objetivo de analisar a presença dos termos África e negro – assim como outras derivações como africano(s), africana(s), negros, negra(s) – no corpo dos livros didáticos, foi realizado um levantamento usando versões digitalizadas dos mesmos: *Filosofando* (2009),¹²⁰ *Iniciação à Filosofia: manual do professor* (2013)¹²¹ e *Fundamentos de Filosofia: manual do professor* (2016).¹²²

¹²⁰ Disponível em: https://drive.google.com/file/d/0B1y8M_xB0076N3IQa1ZMR0t6Y00/view?pagelId=103330374230250663726. Acesso em abril de 2018.

¹²¹ Disponível em: <http://www.filosofiahoje.com/2016/03/dica-de-leitura-6-escrito-por-marilena.html>. Acesso em janeiro de 2019.

¹²² Disponível em: <https://forumdeconcursos.com/wp-content/uploads/wpforo/attachments/2/1596-Fundamentos-de-Filosofia-2016-Saraiva.pdf>. Acesso em janeiro de 2019.

Os livros didáticos de Aranha e Martins (2009); Chauí (2013); e Cotrim e Fernandes (2016) não discutem profundamente os filósofos africanos, suas teorias ou conceitos. O único filósofo africano mencionado é Agostinho de Hipona, também intitulado Santo Agostinho, muito estudado até hoje devido sua contribuição à patrística durante a Idade Média. Contudo, nos registros históricos, religiosos e também filosóficos, muitas vezes não é mencionada sua origem africana, assim como suas imagens frequentemente são *embranquecidas*.

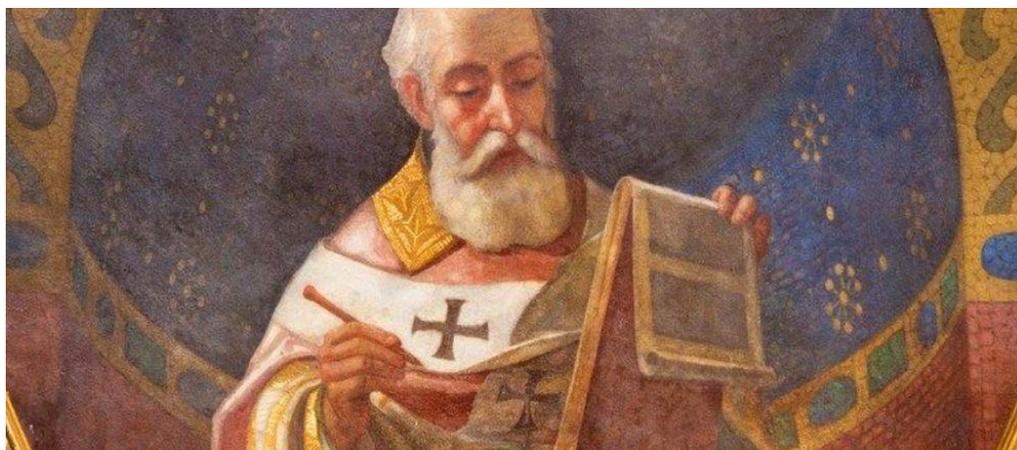


Figura 18: Agostinho de Hipona com pele embranquecida

Fonte: <http://dioceseitabira.org.br/papa-como-santo-agostinho-oferecer-boas-obras-aos-irmaos/>

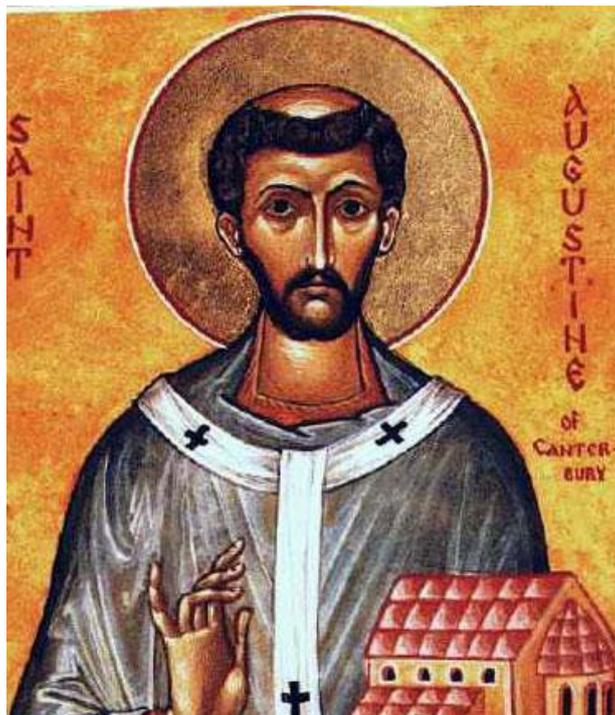


Figura 19: Agostinho de Hipona com feição negra

Fonte: <https://guiame.com.br/gospel/mundo-cristao/saiba-quem-foi-agostinho-de-hipona-e-como-ele-contribuiu-com-o-caminho-do-cristianismo.html>

Uma vez que nos três livros os negro-africanos só foram lembrados como filósofos em parágrafos sobre Agostinho de Hipona, questiona-se qual a imagem deles nas outras discussões presentes nos livros.

O termo “África” e outras derivações são citados 14 vezes no livro *Filosofando* (2009). No capítulo 10, intitulado “Ideologias”, as autoras Aranha e Martins (2009, p. 123) tratam da polêmica das “Aventuras de Tintin” em “Tintin no Congo” em que os africanos são comparados a primitivos e crianças. Já no capítulo 20, “Teorias éticas” (2009, p. 247), os africanos são mencionados já na introdução, onde é proposta uma reflexão relativa ao neonazismo contra imigrantes na Europa, entre eles turcos, árabes, asiáticos, latinos e africanos. Finalmente, no capítulo 34, “Cultura e arte” (2009, p. 408), é mencionada a contribuição africana na formação da cultura brasileira.

A palavra “negro” foi encontrada no livro *Filosofando* 22 vezes. Algumas delas não tratam das pessoas negras, mas do Mar Negro (2009, p. 36) ou sobre pintura, como em “fundo negro” (2009, p. 55) e “tom negro” (2009, p. 57). Na unidade 4, no capítulo 17, “Entre o bem e o mal”, encontra-se uma referência importante a Martin Luther King e o movimento negro (2009, p. 218). Outras

referências ao termo “negro” discutem linchamento contra negros (2009, p. 23), racismo (2009, p. 63), estatísticas de homicídio (2009, p. 100), escravidão (2009, p. 191), direitos humanos (2009, p. 283) e *hip hop* (2009, p. 414).

O livro *Fundamentos de Filosofia* (2016) aborda o termo “África” e outras derivações 9 vezes. Na primeira menção, Cotrim e Fernandes falam da “Teoria dos arquétipos” de Jung e o estudo que ele fez das culturas antigas asiáticas, africanas e da América pré-colombiana. Na unidade 1, no capítulo 4 “A consciência” é discutida, inclusive, a consciência religiosa; na página 80 o termo “africanos” é mencionado para tratar das religiões afrodescendentes, acompanhado da imagem que se segue:



Figura 20: Oferenda à Iemanjá, a Rainha do Mar, em praia de Salvador, Bahia
Fonte: Cotrim; Fernandes, 2016, p. 80

Na unidade 2, no capítulo 6 “O mundo”, em uma discussão sobre o mito, o livro aborda novamente as religiões afrodescendentes, citando Oxalá, divindade dos povos africanos. As demais referências aos termos “África”, “africano(s)” ou “africana(s)” são, respectivamente: “cultura tupi ou africana” (2016, p. 148); a presença de diversas culturas e etnias na escola de periferia de Paris, retratada no filme “Entre os muros da escola” (2016, p. 158); a origem do filósofo medieval Santo Agostinho (2016, p. 242); o campo de refugiados na África, no qual o médico do filme “Em um mundo melhor” trabalha; o vírus letal

que assola uma região da África no filme “Epidemia”; e sobre o bumba meu boi ou boi-bumbá, que reúne no Brasil tradições africanas, indígenas e europeias.

Os termos “negro(s)” ou “negra(s)” estão presentes no livro didático de Cotrim e Fernandes (2016) 16 vezes. Contudo, tal como no livro de Aranha e Martins (2009), muitas das referências não se remetem à questão étnico-racial, como em: “ovelha negra” (2016, p. 55); “todos os cisnes são negros” e “todos os pássaros não são negros” (2016, p. 111); “mar negro” (2016, p. 208); “a imagem do homem comum não poderia ser mais negra” (2016, p. 237), onde a expressão é usada por Schüler com o significado de “imagem ruim”; “peste negra” (2016, p. 251); e “fumaça negra” (2016, p. 376).

Já no primeiro capítulo da primeira unidade, intitulado “A felicidade”, Cotrim e Fernandes discutem a igualdade de direitos entre pessoas ricas ou pobres, negras, indígenas ou brancas, homens, mulheres ou crianças (2016, p. 31). Outra menção ao termo “negro” está na recomendação do filme “Dúvida”, onde uma escola nova-iorquina recebe seu primeiro aluno negro (2016, p. 52). No capítulo 7 da segunda unidade, “O ser humano”, os autores debatem a natureza e a cultura, afirmando que os seres negros, brancos e amarelos, heterossexuais e homossexuais são, apesar das diferenças, seres humanos (2016, p. 142). Na quarta unidade, o capítulo 19, intitulado “A política”, traz à baila os movimentos sociais, movidos pela luta por direitos aos grupos socialmente excluídos, tais como mulheres, indígenas, negros e pessoas com deficiência (2016, p. 350).

Por fim, o livro didático *Iniciação à filosofia* de Marilena Chauí, menciona o termo “África” e outras derivações 11 vezes. Como já mencionado, no capítulo 3 da unidade I, Chauí discute a origem da filosofia e afirma que outros povos além dos gregos, incluindo as sociedades africanas, possuíam e possuem sabedoria (2013, p. 35). Já no capítulo 17 da unidade V, intitulado “Linguagem e pensamento”, é discutida a força realizadora da linguagem nas liturgias religiosas, o que acontece tanto na missa católica quanto em rituais indígenas e africanos (2013, p. 156). A África e os africanos continuam a ser mencionados no decorrer do livro para tratar, respectivamente, de: escravidão (2013, p. 216); religião (2013, p. 227); objetos simbólicos (2013, p. 230); vida após a morte (2013, p. 231); senso comum e raça (2013, p. 287); mudanças científicas e evolução (2013, p. 296); e a cidadania liberal e as lutas populares (2013, p. 344).

Os termos “negro(s)” e “negra(s)”, constam 33 vezes no livro didático de Chauí. Como nos livros didáticos anteriores, diversas vezes os termos aparecem se referindo a outros temas diversos, como em “mar negro” (2013, p. 41); “perfis negros” e “fundo negro” (2013, p. 148); “rio Negro” (2013, p. 209); e “peste negra” (2013, p. 337);

Por outro lado, no quarto capítulo da unidade I, Chauí ilustra a máxima socrática “só sei que nada sei” discutindo a beleza, para tal, traz duas esculturas e questiona: “O que é a beleza?” e “Qual é a essência do belo?”.

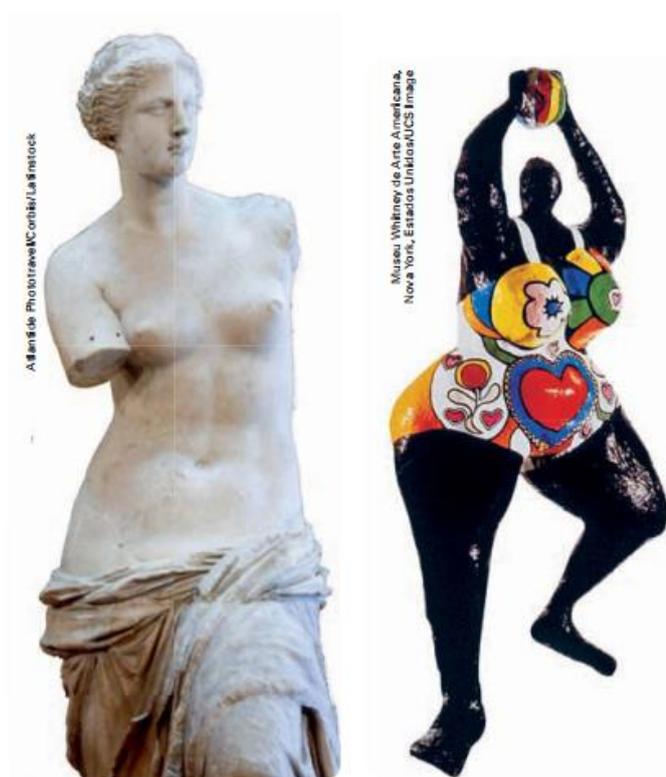


Figura 21: Vênus de Milo (c. 130 a.C.) e Vênus Negra (1965-1967), da artista francesa Niki de Saint-Phalle.

Fonte: CHAÚÍ, 2013, p. 44

Na discussão sobre filosofia contemporânea, é afirmado que acontecimentos como as lutas contra ditaduras e pelos direitos de negros, índios, mulheres, idosos, homossexuais, crianças e outros socioeconomicamente excluídos fizeram ressurgir o interesse pela filosofia política (2013, p. 66). O termo “negro” também é citado na recomendação do filme “O grande desafio”, sobre um professor universitário negro na época da segregação racial nos Estados Unidos (2013, p. 132).

Outras referências ao termo “negro” se encontram para discutir, respectivamente, a essência e o acidente na metafísica (2013, p. 186); natureza humana e estereótipos (2013, p. 215); escravidão (2013, p. 216); discussão sobre a obra literária “O cortiço” de Aluísio Azevedo (2013, p. 222); contrastes nos mitos (2013, p. 229); Nelson Mandela (2013, p. 260); conceitos de liberdade (2013, p. 280-281); senso comum e raça (2013, p. 287); recomendação do filme “Eu, um negro” (2013, p. 310); política e escravidão (2013, p. 337); cidadania liberal e lutas populares (2013, p. 344; 352) e democracia e lutas populares (2013, p. 356), exemplificadas pela fotografia de um protesto:



Figura 22: Modelos negros protestam no Rio de Janeiro, em 2012, reivindicando representação igualitária em desfiles de moda e na publicidade.
Fonte: CHAUÍ, 2013, p. 356

Tais discussões nos livros didáticos de filosofia são de extrema importância. A presença de debates étnico-raciais em sala de aula é um avanço e segue o estabelecido na Lei nº 10.639/03, segundo a qual a cultura e a história negro-africanas devem ser levadas à sala de aula. A referência a nomes importantes como Agostinho de Hipona, Martin Luther King e Nelson Mandela; assim como debates sobre racismo, movimentos sociais, religiões de matriz africana, ideal de beleza e estereótipos raciais e culturais permitem à aula de filosofia um caráter transformador e não meramente teórico.

Contudo, destaca-se que a presença da “cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo

negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil” (BRASIL. Lei nº 10.639/03) ainda é escassa. Nos livros didáticos *Filosofando* (2009), *Fundamentos de Filosofia* (2016) e *Iniciação à Filosofia* (2013) só é mencionado um filósofo africano, Agostinho de Hipona, ignorando a gama imensa de pensadores africanos e afrodescendentes e suas produções intelectuais e filosóficas.

Dessa forma, a presença de teorias filosóficas africanas nos livros didáticos de filosofia analisados é praticamente nula. As questões referentes aos negros e ao continente africano continuam sendo trazidas principalmente na forma de debates acerca do racismo, da colonização, do neonazismo e da escravidão. Ou seja, o negro e o africano são retratados ainda como objetos da cultura e da colonização europeia, sendo esquecidas as contribuições deles para as diversas áreas do conhecimento, incluindo a filosofia.

A tentativa de discutir o racismo nas escolas não conseguiu evitar o epistemicídio (SANTOS, 2009) nem o racismo epistêmico (NOGUERA, 2015). Assim, a escola permanece reproduzindo uma ideia incorreta e ultrapassada do continente africano, muitas vezes negando aos alunos afrodescendentes o direito a conhecer sua história, sua filosofia e a importância de seus descendentes na formulação do conhecimento científico como um todo.

De fato, há uma tentativa positiva de discussões étnico-raciais, e não é sugerido aqui que os autores dos livros didáticos são responsáveis pela ausência da filosofia africana em sua obra. Pelo contrário, a falta de discussões aprofundadas acerca de filósofos do continente africano nas escolas é o resultado de uma tradição milenar de racismo, eurocentrismo e colonização.

Cabe aqui também enfatizar que, para além dos livros didáticos selecionados aqui para análise, o livro didático “Reflexões: filosofia e cotidiano”, de José Antonio Vasconcelos (2016), aborda em sua quarta unidade, intitulada “Para além do eurocentrismo”, a filosofia aquém dos limites europeus. Segundo o PNLD, a unidade é composta por três capítulos, sendo eles: “15, A Filosofia oriental; 16, As Filosofias africanas e afrodescendentes; 17, Filosofias feministas e seus desdobramentos” (BRASIL, 2018), representando assim um avanço em direção à descolonização do livro didático e do currículo no ensino de Filosofia na Educação Básica.

É tarefa de todos os educadores, principalmente na área da filosofia, abrir as portas para uma filosofia em afroperspectiva. Segundo Noguera, “afroperspectivizar a filosofia é um projeto de passar a limpo a história da humanidade” (2014, p. 71). Com uma filosofia que considere a relevância da África na história da filosofia certamente haveria um ensino de filosofia de acordo com o outorgado na Lei nº 10.639/03, onde a filosofia começaria a ser, como pretende, universal.

CONCLUSÃO

Esta dissertação teve por objetivo discutir os empecilhos e as possibilidades do ensino das filosofias africanas nas escolas brasileiras, tendo em vista a importância das contribuições econômicas, tecnológicas, sociais e culturais dos povos africanos vitimados pela diáspora para a formação e desenvolvimento da sociedade brasileira.

Como se sabe, o pensamento filosófico sempre foi tradicionalmente associado ao ocidente, em especial ao continente europeu. Tal visão é fruto de uma postura preconceituosa e excludente, fruto de um pretoso sentimento de superioridade do ocidente ante às demais culturas e civilizações. Este eurocentrismo recusa com recorrência a possibilidade da existência do pensamento racional - ou seja, da filosofia - nas culturas ameríndias, africanas e orientais, rotulando-as como místicas, primitivas, irracionais etc.

Visando contribuir para a desconstrução dessa visão, procuramos demonstrar que o nascimento da filosofia ocidental também ocorreu em meio ao pensamento místico e religioso. Além disso, os europeus se apropriaram da sabedoria das tecnologias e saberes dos povos africanos, asiáticos e ameríndios com os quais travaram relações econômicas, políticas e culturais. Aliás, o advento da filosofia como prática exclusiva do ocidente é algo que tem sido cada vez mais questionado. Como pontuado por Chauí (2002), o debate acerca das origens da filosofia comporta duas teorias opostas. Para os adeptos da teoria da filosofia como um milagre grego, a filosofia surgiu na Grécia sem precedentes em outras regiões e sem quaisquer relações com o conhecimento mítico. Por outro lado, os que defendem a tese orientalista, acreditam que a filosofia possui influência oriental desde sua origem, chegando alguns teóricos a afirmar que o conhecimento filosófico não possui origem grega, mas africana.

Para além de tais divisões, consideramos importante destacar que a África já possuía sua sabedoria desde tempos remotos, a qual influenciou a civilização e o pensamento das sociedades posteriores. Desde a escrita, história, economia, ciência, arquitetura, arte ou filosofia, os egípcios, mais especificamente, estiveram à frente de seu tempo. Tais constatações mostram

o caráter racista das afirmações de que os africanos não desenvolveram sabedorias e linhas de pensamento.

Embora ainda sejam escassas as publicações em língua portuguesa, podemos afirmar sem sombra de dúvidas, a partir da bibliografia cotejada, que os povos africanos possuem sua filosofia. Aliás, o mais correto é falar em filosofias africanas, haja a vista a diversidade e a riqueza cultural presentes no imenso continente africano. Nesse sentido, fizemos questão de apresentar as divisões das filosofias africanas segundo Nichodemus (2014), Makumba (2014) e Oruka (1978). A partir de tais divisões, tornou-se possível debater os diferentes posicionamentos e teorias no que se refere as filosofias africanas e seus desenvolvimentos.

Em especial, destacamos a importância do conceito de comunalismo para os sistemas filosóficos africanos. A ideia de comunalismo remete à ideia da comunidade, em contraponto ao caráter predominantemente individualista das filosofias europeias. Para o pensamento africano, o indivíduo só existe pela a comunidade e para a comunidade. Por isso, acreditamos que o estudo aprofundado do mesmo na sociedade brasileira permitirá uma educação mais humana, antirracista e anticapitalista em nosso país.

Sabemos que o ensino de Filosofia sempre enfrentou e ainda enfrenta enormes desafios para se consolidar como disciplina escolar no Brasil. Tida por muitos como desnecessária e por outros como subversiva, a Filosofia já foi alvo censura e só muito recentemente se tornou prática obrigatória nas escolas brasileiras. Contudo, acreditamos que a implementação do ensino das filosofias africanas nos estabelecimentos de ensino contribuirá para a construção de uma país mais democrático e plural.

Advertimos, contudo, que o caminho não será fácil. Embora as leis nº 10.639/03 e 11.645/08 obriguem o ensino de História da África e da cultura afro-brasileira em nosso currículo escolar, o processo de efetivação destes diplomas legais ainda encontram muitos obstáculos, tais como a resistência de parte do corpo docente das escolas e universidades, a falta de materiais didáticos de qualidade, a flexibilização curricular, etc.

No que se refere à disciplina de Filosofia, a análise de três coleções didáticas direcionadas ao Ensino Médio - *Filosofando* (ARANHA; MARTINS, 2009); *Fundamentos de Filosofia* (COTRIM; FERNANDES, 2010) e *Iniciação à*

Filosofia (CHAUÍ, 2012) – demonstrou que as filosofias africanas e seus expoentes sequer são mencionados nos manuais didáticos. Aliás, o continente africano é mencionado apenas para se referir aos problemas políticos e econômicos que enfrenta. Sendo, portanto, necessário abordar de fato quais são as teorias filosóficas desenvolvidas no continente africano.

Embora as dificuldades acima apresentadas desestimulem a implementação do ensino das filosofias africanas em nossas escolas, isso não significa a sua impossibilidade. Para tanto, é fundamental o compromisso e o engajamento político dos professores de Filosofia. Partimos do ponto defendido por Apple (1990), para quem o currículo nunca é neutro. Sendo assim, o sistema escolar que se recusa a discutir determinados conteúdos em prol das teorias canonizadas, não está fazendo apenas uma decisão curricular, mas também uma decisão política. Como já dizia Aristóteles, o ser humano é um animal político (*Pol.* I, 2, 1253a, 9-10). Sendo assim, a educação também está rodeada pela política, estando em um ciclo constante de criar e ser criada por ela. É necessário, portanto, fazer uso dela e das leis que apoiam, ou ao menos não impedem ainda, o ensino das filosofias africanas, tendo em vista um ensino plural e uma filosofia, de fato, universal.

Em suma, mais do que demonstrar a existência das filosofias africanas e a possibilidade de estudá-las no Brasil, visamos destacar que as filosofias africanas representariam um ganho enorme para o ensino brasileiro, haja vista que o sistema capitalista e a ideologia neoliberal perpassam o ambiente escolar no Brasil e as teorias eurocêntricas continuam a difundir valores ainda mais individualistas, além de muitas vezes racista. As filosofias africanas representariam uma alternativa e um contraponto a esta prática.

REFERÊNCIAS

- ADESOKAN, Akin. **Postcolonial artists and global aesthetics**. Bloomington: Indiana University Press, 2011.
- ADESOYE, Deji. African socialism in Nkrumah and Nyerere. **Philosophy Pathways**, Issue 216, 2017.
- AMORIM, Tomaz. Afroperspectividade: por uma filosofia que descoloniza. Entrevista com o doutor em filosofia e professor da UFRRJ, Renato Nogueira. **Carta Capital**, 2015. Disponível em: <http://negrobelchior.cartacapital.com.br/afroperspectividade-por-uma-filosofia-que-descoloniza/>. Acesso em janeiro de 2018.
- APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- APPLE, Michael W. **Ideology and Curriculum**. 2ª ed. New York; London: Routledge, 1990.
- AQUINO, Tomás de. **Suma de teología**. 4ª ed. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2001.
- ARANHA, Maria Lúcia de Arruda; MARTINS, Maria Helena Pires. **Filosofando: Introdução à Filosofia**. 4ª ed. São Paulo: Moderna, 2009.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- ARISTÓTELES. **Politics**. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1959.
- ASANTE, Molefi Kete. **The Egyptian Philosophers: Ancient African voices from Imhotep to Akhenaten**. Chicago: African American Images, 2000.
- BODUNRIN, Peter O. The Question of African Philosophy. In: SEREQUEBERHAN, Tsenay (orgs.). **African Philosophy: The Essential Readings**. Saint Paul: Paragon House, 1991, p. 63-86.
- BRASIL. **Base Nacional Comum Curricular – BNCC**. Brasília, DF: Ministério da Educação, 2017.
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm. Acesso em janeiro de 2019.
- BRASIL. **Decreto-Lei nº 4.244, de 9 de abril de 1942**. Lei orgânica do ensino secundário. Disponível em: http://www.histedbr.fe.unicamp.br/navegando/fontes_escritas/5_Gov_Vargas/decreto-lei%204.244-1942%20reforma%20capanema-ensino%20secund%E1rio.htm. Acesso em março de 2018.
- BRASIL. **Decreto-Lei nº 869, de 12 de setembro de 1969**. Dispõe sobre a inclusão da Educação Moral e Cívica como disciplina obrigatória, nas escolas de todos os graus e modalidades, dos sistemas de ensino no País, e dá outras providências. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1960-1969/decreto-lei-869-12-setembro-1969-375468-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em janeiro de 2018.
- BRASIL. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana**. Brasília: MEC/SEPPPIR, 2004.
- BRASIL. **Lei nº 4.024, de 20 de dezembro de 1961**. Fixa as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Disponível em:

<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1960-1969/lei-4024-20-dezembro-1961-353722-publicacaooriginal-1-pl.html>. Acesso em março de 2018.

BRASIL. **Lei nº 5.692, de 11 de agosto de 1971**. Fixa Diretrizes e Bases para o ensino de 1º e 2º graus, e dá outras providências. Disponível em <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1970-1979/lei-5692-11-agosto-1971-357752-publicacaooriginal-1-pl.html>. Acesso em janeiro de 2018.

BRASIL. **Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996**. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9394.htm. Acesso em janeiro de 2018.

BRASIL. **Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003**. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/10.639.htm. Acesso em janeiro de 2018.

BRASIL. **Lei nº 11.684, de 2 de junho de 2008**. Altera o art. 36 da Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir a Filosofia e a Sociologia como disciplinas obrigatórias nos currículos do ensino médio. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Ato2007-2010/2008/Lei/L11684.htm. Acesso em janeiro de 2019.

BRASIL. **Lei nº 13.415, de 16 de fevereiro de 2017**. Altera as Leis nos 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, e 11.494, de 20 de junho 2007, que regulamenta o Fundo de Manutenção e Desenvolvimento da Educação Básica e de Valorização dos Profissionais da Educação, a Consolidação das Leis do Trabalho - CLT, e o Decreto-Lei no 236, de 28 de fevereiro de 1967; revoga a Lei no 11.161, de 5 de agosto de 2005; e institui a Política de Fomento à Implementação de Escolas de Ensino Médio em Tempo Integral. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2015-2018/2017/lei/l13415.htm. Acesso em janeiro de 2018.

BRASIL. **Medida Provisória nº 746, de 22 de setembro de 2016**. Institui a Política de Fomento à Implementação de Escolas de Ensino Médio em Tempo Integral, altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, e a Lei nº 11.494 de 20 de junho 2007, que regulamenta o Fundo de Manutenção e Desenvolvimento da Educação Básica e de Valorização dos Profissionais da Educação, e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2015-2018/2016/Mpv/mpv746.htm. Acesso em janeiro de 2018.

BRASIL. Ministério da Educação. **Novo Ensino Médio – DÚVIDAS**. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/component/content/article?id=40361>. Acesso em julho de 2018.

BRASIL. **Orientações curriculares para o ensino médio: Ciências humanas e suas tecnologias**, v. 3. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Básica, 2006.

BRASIL. **PNLD 2012: Filosofia - guia de livros didáticos do Ensino Médio**. Brasília: MEC/SEB, 2011.

BRASIL. **PNLD 2018: Filosofia - guia de livros didáticos do Ensino Médio**. Brasília: MEC/SEB, 2017.

- BRASIL. **Parâmetros Curriculares Nacionais do Ensino Médio (PCNEM)**. Parte IV. Brasília: Ministério da Educação, 2000.
- BRUN, Jean. **Os Pré-Socráticos**. Lisboa: Edições 70, 1968.
- CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre a negritude**. Carlos Moore (orgs.). 3ª ed. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.
- CHAUÍ, Marilena. **Introdução à História da Filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles**, vol. 1. 2ª ed., ver. e ampl. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Ática, 2012a.
- CHAUÍ, Marilena. **Iniciação à filosofia**. São Paulo: Ática, 2012b.
- CHUWA, Leonard Tumaini. **African Indigenous Ethics in Global Bioethics: Interpreting Ubuntu**. Vol. 1. Pennsylvania: Springer, 2014.
- COSTA, Regis Clemente; SUBTIL, Maria José Dozza. A ditadura militar no Brasil e a proibição do ensino de filosofia: entre o tecnicismo e a subversão política. **Imagens da Educação**. Maringá, v. 6, n. 2, p. 29-41, 2016.
- COTRIM, Gilberto; FERNANDES, Mirna. **Fundamentos de filosofia**. São Paulo: Saraiva, 2010.
- DANTAS, Luís Thiago Freire. **Descolonização curricular: a Filosofia Africana no Ensino Médio**. São Paulo: Editora PerSe, 2015.
- DECRAENE, Philippe. **O Pan-Africanismo**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1962.
- DESCARTES, René. **Discurso sobre o método**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- DIOP, Cheikh Anta. Origem dos antigos egípcios. In: **História geral da África, II: África antiga**. Editado por Gamal Mokhtar. 2.ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. p. 1-36.
- DIWAN, Pietra. **Raça pura: uma história da eugenia no Brasil e no mundo**. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2015.
- DJAÏT, Hichem. As fontes escritas anteriores ao século XV. In: **História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África**. Editado por Joseph Ki-Zerbo. 2ª ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. p. 77-104.
- EL-NADOURY, Rashid. Colaboração de J. Vercoutter. O legado do Egito faraônico. In: **História geral da África, II: África antiga**. Editado por Gamal Mokhtar. 2ª ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. p. 119-159.
- EPICURO. **Carta sobre a felicidade: a Meneceu**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- EZE, Chielozona. **Ethics and Human Rights in Anglophone African Women's Literature**. Cham: Springer Nature, 2016.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FILHO, Evaristo de Moraes. **Decimalia: o ensino de filosofia no Brasil**. Rio de Janeiro: Ministério de Educação e Cultura, 1959.
- GHIRALDELLI, Paulo. **Meu Deus do Céu, a filosofia é grega sim!** 2015. Disponível em: <http://ghiraldelli.pro.br/filosofia/a-filosofia-e-grega.html>. Acesso em janeiro de 2018.
- Grade curricular da Licenciatura em Filosofia. **Universidade de São Paulo**, 2019. Disponível em: <https://uspdigital.usp.br/jupiterweb/listarGradeCurricular?codcg=8&codcur=8010&codhab=200&tipo=N>. Acesso em março de 2019.
- GUTHRIE, W. K. C. **Os Sofistas**. São Paulo: Paulus Editora, 1997.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

- HALL, Stuart. **Da diáspora: identidade e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.
- HARPER, Phillip Brian. **Abstractionist aesthetics: Artistic Form and Social Critique in African American Culture**. New York; London: New York University Press, 2015.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Introdução à História da Filosofia**. 4ª ed. Coimbra: Coleção Studivm, 1980.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Filosofia da História**. Brasília: UnB, 2008.
- HOBUSS, João Francisco Nascimento. **Introdução à história da filosofia antiga**. Pelotas: NEPFIL online, 2014. 172 p. – (Série Dissertatio-Filosofia).
- HUME, David. **Essays: moral, political and literary**. Indianapolis: Liberty Fund, 1987.
- JAMES, George Granville Monah. Stolen legacy: Greek philosophy is stolen Egyptian philosophy. **The Journal of Pan African Studies**, 2009. Disponível em: <http://www.jpanafrican.org/ebooks/eBook%20Stolen%20Legacy.pdf>. Acesso em janeiro de 2019.
- KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Lisboa: Edições 70, 2007.
- KANT, Immanuel. Das diferentes raças humanas. Tradução e notas de Alexandre Hahn. **Kant e-Prints**. Campinas, Série 2, v. 5, n. 5, p. 10 - 26, número especial, jul.- dez., 2010.
- KARENGA, Maulana. **Maat, The Moral Ideal in Ancient Egypt: A Study in Classical African Ethics**. London: Routledge, 2004.
- KINOTI, Hannah Wangeci. **African Ethics: Gikuyu traditional morality**. Amsterdam: Editions Rodopi B.V., 2010.
- LAËRTIOS, Diôgenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. 2ª ed. Brasília, DF: Editora UNB, 2008.
- LEFKOWITZ, Mary. **Not out of Africa: how Afrocentrism became an excuse to teach myth as history**. New York: A New Republic Book, 1996.
- MAKUMBA, Maurice Muharia. **Introdução à Filosofia Africana: passado e presente**. Luanda: Paulinas, 2014.
- MALHEIROS, Maria Clara; TEIXEIRA, Nincia Cecília Ribas Borges. O Brasil da propaganda nos tempos de Médiçi. **VIII Encontro Nacional de História da Mídia**, UNICENTRO, Guarapuava-PR, 2011.
- MARX, Karl. **Teses sobre Feuerbach**. 1845. Disponível em: http://www.unioeste.br/projetos/histedopr/bibliografia/Teses_Feuerbach.pdf. Acesso em janeiro de 2019.
- MAZAI, Norberto; RIBAS, Maria Alice Coelho. Trajetória do ensino de filosofia no Brasil. **Disciplinarum Scientia**, v. 2, n.1, p. 1-13, 2001.
- MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Phenomenology of Perception**. Londres e Nova Iorque: Taylor & Francis Group, 2005.
- MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- MILENA, Lilian. Os gregos roubaram a filosofia dos africanos, por Yeye Akilimali. **GGN**, 2014. Disponível em: <https://jornalggn.com.br/noticia/os-gregos-roubaram-a-filosofia-dos-africanos-por-yeye-akilimali>. Acesso em janeiro de 2018.
- MIRANDA, Jorge. **A Constituição de 1988: Uma Constituição de esperança**. Brasília, v. 45, n. 179, p. 155-164, 2008.

- MUDIMBE, Valentin-Yves. **A invenção de África**: Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento. Mangualde: Edições Pedagogo, 2013.
- MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. **3º Seminário Nacional de Relações Raciais e Educação**, PENESB-RJ, 2003.
- NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1978.
- NASCIMENTO, Elisa Larkin. Sankofa: significados e intenções. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (orgs.). **A matriz africana no mundo**. São Paulo: Selo Negro, 2008, p. 59-54.
- NASCIMENTO, Elisa Larkin. Introdução às antigas civilizações africanas. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (orgs.). **A matriz africana no mundo**. São Paulo: Selo Negro, 2008, p. 55-73.
- NICHODEMUS, Yongho Nchih. **African philosophy**: an introduction. USA: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2014.
- NKRUMAH, Kwame. **Consciencism**: Philosophy and ideology for decolonization. New York: Monthly Review Press, 1970.
- NOGUERA, Renato. **O Ensino de Filosofia e a Lei 10.639**. Rio de Janeiro: Pallas Editora e Distribuidora, 2014.
- OBENGA, Théophile. **Egypt**: Ancient History of African Philosophy. Bodmin: MPG Books Ltd., 2004.
- OBENGA, Théophile. Fontes e técnicas específicas da história da África – Panorama Geral. In: **História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África**. Editado por Joseph Ki-Zerbo. 2ª ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010, p. 59-75.
- OKOLO, M. S. C. **African Literature as Political Philosophy**. London: Zed Books, 2007.
- OLIVA, Anderson Ribeiro. **Reflexos da África**: ideias e representações sobre os africanos no imaginário ocidental. Estudos de caso no Brasil e em Portugal. Goiânia: Editora da PUC-GO, 2010.
- OLIVEIRA, Eduardo David de. **Cosmovisão africana no Brasil**: elementos para uma filosofia afrodescendente. Fortaleza: LCR, 2003.
- OLIVEIRA, Luiz Fernandes de. **História da África e dos africanos na escola**: Desafios políticos, epistemológicos e identitários para a formação dos professores de História. Rio de Janeiro: Imperial Novo Milênio, 2012.
- ONYEWUENYI, Innocent. Is there an African Philosophy? In: SEREQUEBERHAN, Tsenay (orgs.). **African Philosophy**: The Essential Readings. Saint Paul: Paragon House, 1991, p. 29-46.
- ORUKA, Henry Odera. Sagacity in African Philosophy. In: SEREQUEBERHAN, Tsenay (orgs.). **African Philosophy**: The Essential Readings. Saint Paul: Paragon House, 1991, p. 47-62.
- OWOLABI, Kolawole A. Orientations in African Philosophy: a critical survey. **Indian Philosophical Quarterly**, v. XXVI, n. 1, p. 59-70, 1999.
- OWOMOYELA, Oyenka. Africa and the Imperative of Philosophy: A Skeptical Consideration. In: SEREQUEBERHAN, Tsenay (orgs.). **African Philosophy**: The Essential Readings. Saint Paul: Paragon House, 1991, p. 156-186.
- PALMAR, Aluizio. Perseguição da ditadura aos estudantes e professores de ciências sociais. **Documentos Revelados**, 2013. Disponível em: <https://www.documentosrevelados.com.br/repressao/forcas->

[armadas/perseguição-da-ditadura-aos-estudantes-e-professores-de-ciencias-sociais/](#). Acesso em janeiro de 2018.

PARANÁ. Secretaria de Estado da Educação. **Diretrizes Curriculares da Educação Básica: Filosofia**. Curitiba: SEED, 2008.

PINHO, Romana Isabel Brázio Valente. O ensino da filosofia no Brasil: considerações históricas e político-legislativas. **Educação e Filosofia Uberlândia**, v. 28, n. 56, p. 757-771, 2014.

PLATÃO. **A República**. 9ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

PLATÃO. **Diálogos**: seleção de textos de José Américo Motta

Pessanha. 5ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. — (Os pensadores).

PLATÃO. **Diálogos**: Teeteto e Crátilo. 3ª ed. Belém: Editora Universitária UFPA, 2001.

PLATÃO. **Êtífron, Apologia de Sócrates e Críton**. 4ª ed. Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1993.

PLATÃO. **Timeu-Crítias**. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2011.

Programas de disciplinas do curso de graduação em Filosofia. **Universidade Federal de Minas Gerais**. Disponível em: <http://www.fafich.ufmg.br/atendimento/filosofia/programas-de-disciplinas>.

Acesso em março de 2019.

Projeto Pedagógico do Curso de Graduação em Filosofia da Unicamp. **Universidade Estadual de Campinas**. Disponível em:

<https://www.ifch.unicamp.br/pf-ifch/public-files/graduacao/projeto-pedagogico-filosofia.pdf>. Acesso em março de 2019.

RANKING de cursos – Filosofia. **Ranking Universitário Folha**, 2019. Disponível em: <http://ruf.folha.uol.com.br/2018/ranking-de-cursos/filosofia/>. Acesso em março de 2019.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**: Antiguidade e Idade Média. São Paulo: Paulus, 1990.

ROCHA, Raryson Maciel. A filosofia neoliberal e seus reflexos no (não) ensino de filosofia na educação secundária brasileira: reflexões a partir da LDB/96. **Filosofia Capital**. Brasília, v. 11, p. 8-20, 2016.

RODRIGUES, Zita Ana Lago. O ensino da Filosofia no Brasil no contexto das políticas educacionais contemporâneas em suas determinações legais e paradigmáticas. **Educar em Revista**, n. 46, p. 69-82, 2012.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Do pós-moderno ao pós-colonial e para além de um e outro. **VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais**, Coimbra, 2004.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Um Ocidente Não-Ocidentalista?: a filosofia à venda, a douda ignorância e a aposta de Pascal. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009, p. 445-486.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização**: do pensamento único à consciência universal. 6ª ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Editora Record, 2001.

SAVIANI, Dermeval. **Escola e Democracia**. Campinas: Autores Associados, 1999.

SEREQUEBERHAN, Tsenay. African Philosophy: The Point in Question. In: SEREQUEBERHAN, Tsenay (orgs.). **African Philosophy**: The Essential Readings. Saint Paul: Paragon House, 1991, p. 3-28.

SUMNER, Claude. **Ethiopian Philosophy**. v. II. Adis Abeba: Commercial Printing Press, 1976.

- TAR, Usman A. **The politics of neoliberal democracy in Africa: state and civil society in Nigeria.** London: Tauris Academic Studies, 2009.
- TEMPELS, Placide. **Bantu philosophy.** Paris: Présence Africaine, 1969.
- THIONG'O, Ngugi Wa. **Writers in Politics: Essays.** London; Nairobi: Heinemann Educational Books Ltd., 1981.
- TOWA, Marcien. **A ideia de uma filosofia negro-africana.** Belo Horizonte: Nandyala; Curitiba: NEAB-UFPR, 2015.
- VAIL, Charles Henry. **Ancient Mysteries and Modern Masonry.** New York: Macoy Publishing and Massonic Supply Co., 1909.
- VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego.** 20ª ed. Rio de Janeiro: Difel, 2011.
- VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- YOYOTTE, Jean. O Egito faraônico: sociedade, economia e cultura. In: **História geral da África, II: África antiga.** Editado por Gamal Mokhtar. 2.ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010, p. 69-96.
- ZAYED, Abd El Hamid. Colaboração de J. Devisse. Relações do Egito com o resto da África. In: **História geral da África, II: África antiga.** Editado por Gamal Mokhtar. 2.ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010, p. 97-118.
- ZUBEN, Marcos de Camargo Von; ARAÚJO, Joelson Silva de; COSTA; Izanete de Medeiros. Avaliação dos principais livros didáticos de filosofia para o ensino médio existentes no mercado editorial brasileiro. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação – RESAFE**, n. 20, p. 157-178, 2013.

Apêndices: planos de aula em Filosofia Política e Ética Africana

1. Os contos africanos e a ética *ubuntu*

Série: 1º ano do Ensino Médio

Duração da aula: 100 minutos

Conteúdo trabalhado

- Conto moçambicano “Coração-sozinho”;
- Artigo “A ética do ubuntu” de Mogobe B. Ramose.

Objetivo

- Apresentar um conto tradicional africano;
- Contextualizar a ética *ubuntu*;
- Introduzir a ideia de família estendida;
- Apresentar a relação entre as filosofias africanas e os contos tradicionais.

Metodologia

- Explicação da ética *ubuntu*;
- Apresentação do conceito de “família estendida” por meio do artigo de Ramose (páginas 8 e 9);
- Análise do conto moçambicano “Coração-sozinho”;
- Discussão da relação entre as filosofias e contos em África.

Materiais/Equipamentos utilizados

- Lousa;
- Giz;
- Impressão do conto “Coração-sozinho”;
- Impressão da seção “*Ubuntu* através da família” (páginas 8 e 9) do artigo de Ramose.

Avaliação

- Os alunos serão avaliados por meio de uma prova dissertativa acerca dos conteúdos do conto e do artigo, além da relação entre ambos. As avaliações serão feitas em sala de aula, em dupla, sendo permitido consulta ao conto e ao artigo, valendo de 0 a 10.

Resultados Esperados

- Primeiro contato com a ética *ubuntu*;
- Compreensão do conceito de “família estendida”;

- Familiarização com os contos tradicionais africanos e seu caráter filosófico.

Bibliografia

Conto moçambicano “Coração sozinho”. In: **Contos africanos**. Disponível em: http://muralafrica.paginas.ufsc.br/files/2011/11/CONTOS_AFRICANOS.pdf.

Acesso em janeiro de 2019.

RAMOSE, Mogobe B. The ethics of ubuntu. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). **The African Philosophy Reader**. New York: Routledge, 2002, p. 324-330. Tradução para uso didático por Éder Carvalho Wen.

Disponível em: <https://filosofia->

[africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/mogobe_b._ramose_-_a_ética_do_ubuntu.pdf](https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/mogobe_b._ramose_-_a_ética_do_ubuntu.pdf). Acesso em janeiro de 2019.

2. Individualismo vs. comunalismo: a vida em comunidade nas filosofias africanas

Série: 2º ano do Ensino Médio

Duração da aula: 100 minutos

Conteúdo trabalhado

- Livro “Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente” de Eduardo Oliveira.

Objetivo

- Contextualizar o desenvolvimento da filosofia africana entre teóricos brasileiros;
- Apresentar a cosmovisão africana e sua presença no Brasil;
- Discutir os conceitos de individualismo e comunalismo nas sociedades antigas e contemporâneas.

Metodologia

- Contextualização da filosofia africana no Brasil e seus autores;
- Leitura do tópico “Socialização” (páginas 53 e 54) do livro de Oliveira;
- Discussão sobre individualismo e comunalismo nas sociedades antigas e contemporâneas pelo mundo.

Materiais/Equipamentos utilizados

- Lousa;
- Giz;
- Livro “Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente” de Eduardo Oliveira.

Avaliação

Os alunos serão avaliados por meio de debates. Após dividir a turma em dois grupos, informar qual grupo será responsável por defender o individualismo e qual defenderá o comunalismo. Uma vez que não saberão de antemão o que defenderão, diversos alunos terão que argumentar a favor daquilo que não acreditam, realizando um exercício de retórica e lógica argumentativa. Os grupos terão 10 minutos para se organizarem e posteriormente cada grupo terá 10 minutos para apresentar suas ideias e mais 20 minutos para que realizem o debate. A nota será individual, valendo de 0 a 5 pontos, de acordo com a participação de cada um no decorrer das atividades.

Resultados Esperados

- Familiarização com a filosofia africana e afro-brasileira;
- Diferenciação dos conceitos de individualismo e comunalismo;
- Prática inicial da argumentação filosófica.

Bibliografia

OLIVEIRA, Eduardo. **Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente**. Fortaleza: LCR, 2003.

3. Política e ética: a discussão do comunalismo e socialismo segundo os filósofos da África

Série: 3º ano do Ensino Médio
Duração da aula: 100min

Conteúdo trabalhado

- Artigo “Pessoa e comunidade no pensamento africano” de Kwame Gyekye;
- Artigo “O socialismo africano revisitado” de Kwame Nkrumah, traduzido por Gabriel Landi Fazzio.

Objetivo

- Apresentar o pensador Kwame Nkrumah;
- Contextualizar a Filosofia Nacional-Ideológica;
- Introduzir aos alunos um primeiro contato com o comunalismo ou socialismo africano.

Metodologia

- Pesquisa em livros e pela internet sobre Kwame Nkrumah como leitura prévia;
- Contextualização do socialismo europeu e africano;
- Análise acerca do comunitarismo no pensamento sócio-ético (páginas 2-7 do artigo de Gyekye);
- Breve discussão sobre outros autores da Filosofia Nacional-Ideológica Africana;
- Leitura do artigo de Nkrumah como lição de casa.

Materiais/Equipamentos utilizados

- Lousa;
- Giz;
- Impressão das páginas 2-7 do artigo de Gyekye;
- Impressão do artigo de Nkrumah.

Avaliação

- Os alunos serão avaliados por meio de apresentação de seminário e escrita de texto argumentativo. Os alunos se dividirão em até 7 grupos, ficando responsáveis por 2 a 4 parágrafos do artigo de Kwame Nkrumah. Em casa, se reunirão para leitura dos parágrafos e elaboração do texto argumentativo que será apresentado em forma de seminário e entregue para correção. A avaliação se dará individualmente da seguinte maneira: 3 pontos pelo seminário, 5 pontos pelo texto escrito e 2 pontos por participação em sala de aula.

Resultados Esperados

- Compreensão inicial dos conceitos essenciais da Filosofia Nacional-Ideológica;
- Diferenciação entre a visão socialista europeia e africana;
- Familiarização com a teoria e autores comunistas da África.

Bibliografia

NKRUMAH, Kwame. African Socialism Revisited In: **Peace and Socialism Publishers**, Praga, 1967. Disponível em: <https://www.marxists.org/subject/africa/nkrumah/1967/african-socialism-revisited.htm>. Acesso em janeiro de 2019;

GYEKYE, Kwame. Person and Community in African thought. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). **The African Philosophy Reader**. New York: Routledge, 2002, p. 297-312. Tradução para uso didático por Thiago Augusto de Araújo Faria. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/kwame_gyekye_-_pessoa_e_comunidade_no_pensamento_africano.pdf. Acesso em janeiro de 2019.

ANEXOS

1. Conto moçambicano *Coração-sozinho*

O Leão e a Leoa tiveram três filhos; um deu a si próprio o nome de Coração-Sozinho, o outro escolheu o de Coração-com-a-Mãe e o terceiro o de Coração-com-o-Pai. Coração-Sozinho encontrou um porco e apanhou-o, mas não havia quem o ajudasse porque o seu nome era Coração-Sozinho. Coração-com-a-Mãe encontrou um porco, apanhou-o e sua mãe veio logo para o ajudara matar o animal. Comeram-no ambos. Coração-com-o-Pai apanhou também um porco. O pai veio logo para o ajudar. Mataram o porco e comeram-no [sic] os dois. Coração-Sozinho encontrou outro porco, apanhou-o, mas não o conseguia matar. Ninguém foi em seu auxílio. Coração-Sozinho continuou nas suas caçadas, sem ajuda de ninguém. Começou a emagrecer, a emagrecer, até que um dia morreu. Os outros continuaram cheios de saúde por não terem um coração sozinho.

2. *Ubuntu através da família* por Mogobe B. Ramose

A família é tão antiga quanto a humanidade. Ainda assim, o que isso significa precisamente difere de uma cultura para outra. Para algumas, o amor é a base da família. É o amor que precisa levar ao casamento, seguido da procriação de crianças. Casamento, de acordo com este entendimento de família, precisa ser monogâmico. Para outras culturas, o amor entre parceiros desempenha um papel, mas não é necessariamente decisivo para a formação da família. Casamento, seguido por procriação, também pertence a este entendimento de família. Entretanto, casamento aqui não precisa ser monogâmico. Que o casamento não precise necessariamente ser monogâmico é uma das práticas ancestrais da filosofia *ubuntu*. A família neste entendimento ainda é governada por uma das máximas éticas de *ubuntu*, a saber, *motho ke motho ka batho*. Esta máxima realça a importância vital do reconhecimento e respeito mútuos, complementado pelo cuidado e partilha recíprocos na construção de relações humanas. De acordo com esse entendimento de família, é antiético reter ou negar *botho/ubuntu* a um membro da família, em primeiro lugar, e à comunidade, em geral. Em outras palavras, caridade começa em casa.

Agir de acordo com essa máxima em um contexto dominado pelos preceitos do sistema econômico de livre mercado traz consigo uma série de problemas. O primeiro é a distinção neste contexto entre emprego e trabalho. O primeiro é razoavelmente garantido em uma maneira formal dos meios de subsistir, enquanto a subsistência do último é deixada aos caprichos do acaso. Por essa razão o último acha eticamente aceitável abordar os membros empregados da família para buscar ajuda. Os membros familiares empregados tendem a responder positivamente de acordo com a máxima *motho ke motho ka batho*. Entretanto, eles percebem no decurso do tempo que seus meios permanecem limitados e que, portanto, não podem ajudar todos os membros da família, a família estendida. Ainda assim o ímpeto de manter *ubuntu* também permanece vivo. Diante dessa tensão, uma resolução precisa ser encontrada. Uma forma de fazer isso é tornar possível para outros membros da família encontrarem um emprego. Então surge a acusação de nepotismo. O nepotismo resolve o problema de um ponto de vista, mas atrai críticas de outro. Ainda que

isso não seja suficiente, os já empregados poderiam até tentar e tornar possível um emprego para membros de suas comunidades. Como a comunidade é constituída por uma rede de famílias relacionadas, esta prática logo atrai a crítica do etnocentrismo. Quase sempre essas críticas chamam mais atenção do que as razões por trás das práticas. Não há dúvidas de que as críticas são legítimas, uma vez que nenhuma família sozinha ou comunidade podem ter o direito à subsistência negando o mesmo direito aos outros.

A tensão que leva às críticas pode certamente ser atribuída às diferenças culturais. Entretanto, o problema é muito mais que cultural. Ele é filosófico. A ideia de família faz sentido somente se é entendida como uma espécie de cerca. É a mãe, o pai e o filho. Ninguém fora disso pode reivindicar ser a mãe, o pai ou o filho da mesma forma para exatamente as mesmas pessoas. Também a ideia de comunidade implica em algum tipo de cerca.

Assim, o procedimento é nomear, tomar posse e cercar. Isto é o que chamamos raciocínio confinado. Humanos e até mesmo “deus”, todos seguem o caminho do raciocínio confinado. O problema filosófico não é com o raciocínio confinado em si, mas com a razão e os efeitos da exclusão de outros. A ética *ubuntu* toma conhecimento disso. Ela resolve o problema da exclusão no raciocínio confinado prescrevendo reconhecimento e respeito mútuos complementado por cuidado e partilha recíprocos. Então *motho ke motho ka batho* é a máxima que prescreve limites permeáveis e não permeáveis.

3. **Socialização por Eduardo Oliveira**

A socialização dentre os africanos é o processo de formação dos indivíduos e suas personalidades de acordo com as normas tradicionalmente estabelecidas em suas sociedades. Esse processo de formação dá-se, geralmente, com ritos iniciáticos, que são coletivos e abrangem a totalidade dos indivíduos viventes em cada comunidade. “A formação da personalidade nas civilizações negro-africanas é encargo atribuído à sociedade como um todo”. Esse humanismo, como afirma Leite, revela “que a sociedade propõe a superação, pela consciência da realidade existencial, das limitações materiais e instrumentais, harmonizando o homem com as práticas sociais suficientes” (LEITE, 1984, p. 42).

As crianças, assim que têm idade, sujeitam-se aos ritos iniciáticos, o que faz com que o grupo de pessoas chegue à maturidade ao mesmo tempo e crie vínculos de solidariedade, ocupando agora seu novo papel social e, é claro, cumprindo rigorosamente suas novas funções diante da sociedade a que pertence.

Esses ritos são tão importantes que, no caso de alguém se negar a passar por eles, sofrerá uma série de restrições e provavelmente ficará fora da distribuição dos dotes de terra, da possibilidade de exercer algum cargo de comando etc. Ou seja, somente são excluídos nestas sociedades aqueles que se excluem do processo de seus membros.

A formação da pessoa africana, então, é um processo coletivo; uma responsabilidade social. Os ritos iniciáticos irmanam todos os membros de uma comunidade. A preparação da pessoa para viver no meio social é uma tarefa assumida coletivamente, obedecendo as normas dos ancestrais. Com efeito, os ritos iniciáticos responsáveis pela socialização da pessoa são baseados na tradição dos ancestrais e obedecem às regras determinadas pelos antepassados. Ou seja, a lógica que empreende a socialização dos indivíduos, em África, é a da ancestralidade.

Esses ritos iniciáticos pautados no princípio da ancestralidade introduzem os indivíduos – vivos – no seio de suas comunidades ou famílias-aldeias. Há, entretanto, um outro rito, que ocorre entre os viventes, mas dirige-se aos falecidos. São os rituais da morte ou, como são comumente chamados, os ritos funerários.

A morte é um evento de fundamental importância para os africanos, e, para o que me interesse mais de perto, a ancestralidade, pois ela é o mecanismo comunitário que cria os ancestrais e, como rito de passagem, tem a função de harmonizar as tensões do grupo.

4. **O socialismo revisitado por Kwame Nkrumah**¹²³

O termo “socialismo” se tornou uma necessidade na retórica de palanque e escritos políticos de líderes africanos. É um termo que nos une no reconhecimento de que a restauração dos princípios igualitários e humanistas da África chamam pelo socialismo. Portanto, todos de nós, mesmo buscando políticas grandemente divergentes na tarefa de reconstruir nossos vários estados-nação, continuamos a usar “socialismo” para descrever nossos respectivos esforços. “A questão, portanto, deve ser encarada: Qual real significado o termo de fato retém no contexto das políticas africanas contemporâneas?”. Eu previno sobre isso no meu livro *Consciencism* (Londres e Nova Iorque, 1964, p. 105).

E ainda, o socialismo na África atualmente tende a perder seu conteúdo objetivo a favor de uma terminologia distrativa e a favor de uma confusão geral. A discussão se centraliza mais nos vários tipos concebíveis de socialismo do que sobre a necessidade do desenvolvimento socialista.

Alguns líderes e pensadores políticos africanos certamente usam o termo “socialismo” como ele deveria, em minha opinião, ser usado: para descrever um complexo de propósitos sociais e as políticas econômicas e sociais consequentes, padrões organizacionais, estrutura estatal e ideologias que podem levar à realização daqueles propósitos. Para tais líderes, o objetivo é remodelar a sociedade africana na direção socialista; reconsiderar a sociedade africana de tal modo que o humanismo da vida africana tradicional reafirma a si mesma em uma comunidade tecnológica moderna.

Consequentemente, o socialismo na África apresenta uma síntese social nova na qual a tecnologia moderna é reconciliada com valores humanos, nos quais a sociedade tecnológica avançada é realizada sem os malefícios sociais espantosos e cismas profundos da sociedade industrial capitalista. Para o verdadeiro desenvolvimento social e econômico não pode ser promovido sem a verdadeira socialização dos processos distributivos e produtivos. Aqueles líderes africanos que acreditavam nesses princípios são os socialistas em África.

¹²³ Tradução nossa do artigo em inglês.

Há, contudo, outros líderes e pensadores políticos africanos que usam o termo “socialismo” porque eles acreditam que o socialismo iria, nas palavras de Chandler Morse, “suavizar a estrada para o desenvolvimento econômico”. Se torna necessário para eles empregar o termo em uma “tentativa carismática para reunir suporte” para políticas que não promovem realmente desenvolvimento social e econômico. Aqueles líderes africanos que acreditam nesses princípios são supostamente “africanos socialistas”.

É interessante lembrar que antes da divisão na Segunda Internacional, o marxismo era quase indistinguível da social democracia. De fato, o Partido Social Democrata Alemão era mais ou menos o guardião da doutrina marxista, e tanto Marx quanto Engels apoiavam aquele partido. Lenin também se tornou um membro do Partido Social Democrata. Após o término da Segunda Internacional, contudo, o significado do termo “social democracia” se alterou e se tornou possível traçar uma distinção real entre socialismo e social democracia. Uma situação similar tem surgido na África. Alguns anos atrás, líderes e escritores políticos africanos usavam o termo “socialismo africano” para rotular as formas concretas que o socialismo pode assumir na África. Mas as realidades das políticas sociais, políticas e econômicas diversas e irreconciliáveis sendo buscadas pelos estados africanos hoje fizeram o termo “socialismo africano” sem significado e irrelevante. Parece ser muito mais estreitamente associado com a antropologia do que com a economia política. O “socialismo africano” veio a adquirir alguns de seus maiores publicitários na Europa e na América do Norte precisamente devido ao seu encanto antropológico predominante. Seus publicitários estrangeiros incluem não apenas os democratas socialistas sobreviventes da Europa e América do Norte, mas outros intelectuais e liberais que eles mesmos estão escalonados na ideologia da social democracia.

Não foi acidente que, deixe-me acrescentar, que o colóquio Dakar de 1962 fez tal capital de “socialismo africano” mas as incertezas referentes do significado e políticas específicas do “socialismo africano” levou alguns de nós a abandonar o termo porque ele falha em expressar seu significado original e porque ele tende a obscurecer nosso comprometimento socialista fundamental.

Hoje a frase “socialismo africano” parece apoiar a visão de que a sociedade africana tradicional era uma sociedade sem classe impregnada com

o espírito de humanismo e para expressar uma nostalgia por aquele espírito. Tal concepção de socialismo faz da sociedade tradicional africana um fetiche. Mas uma sociedade africana sem classe e idílica (onde não havia rico nem pobre) aproveitando uma serenidade entorpecida é certamente uma simplificação fácil; não há evidência histórica ou mesmo antropológica para qualquer sociedade desse tipo. Eu temo que as realidades da sociedade africana eram de alguma forma mais sórdidas.

Todas as evidências disponíveis da história da África até a véspera da colonização europeia, mostra que a sociedade africana não era nem sem classes nem desprovida de uma hierarquia social. O feudalismo existiu em algumas partes da África antes da colonização; e o feudalismo envolve uma profunda e exploradora estratificação social, fundada na propriedade da terra. Também deve ser notado que a escravidão existiu na África antes da colonização europeia, embora o contato europeu mais antigo tenha dado à escravidão na África algumas de suas características mais viciosas. A verdade permanece, contudo, que antes da colonização, a qual se tornou difundida na África apenas no século dezenove, africanos eram preparados para vender, frequentemente por não mais do que trinta peças de prata, homens de tribos companheiras e até membros da mesma “família estendida” e clã. O colonialismo merece ser culpado por muitos maus na África, mas certamente não foi precedido de uma Época de Ouro ou paraíso africano. Um retorno à sociedade africana pré-colonial é evidentemente indigno da ingenuidade e tentativas de nosso povo.

Não obstante tudo isso, pode-se continuar a argumentar que a organização básica de muitas sociedades africanas em diferentes períodos da história manifestou um certo comunalismo e que a filosofia e propósitos humanistas por trás daquela organização são dignos de recaptura. Uma comunidade na qual cada um vê seu bem-estar no bem-estar do grupo certamente era louvável, mesmo se a maneira na qual o bem-estar do grupo era buscado não contribuísse para nossos propósitos. Portanto, o que o pensamento socialista em África deve recapturar não é a estrutura da “sociedade tradicional africana”, mas seu espírito, pelo espírito do comunalismo ser cristalizado em seu humanismo e em sua reconciliação do avanço individual com o bem-estar do grupo. Mesmo se há evidência antropológica incompleta para reconstruir a “sociedade tradicional africana” com exatidão, nós continuamos podendo

recapturar os ricos valores humanos daquela sociedade. Em resumo, uma abordagem antropológica da “sociedade tradicional africana” é muito infundada; mas uma abordagem filosófica encontra-se em terreno muito mais firme e possibilita a generalização.

Uma situação difícil na abordagem antropológica é que há alguma disparidade de visões acerca das manifestações da “falta de classes” da “sociedade tradicional africana”. Enquanto alguns defendem que a sociedade era baseada na igualdade de seus membros, outros defendem que ela continua uma hierarquia e divisão de trabalho na qual a hierarquia – e, portanto, o poder – era fundado em valores democráticos e espirituais. É claro, nenhuma sociedade pode ser fundada na igualdade de seus membros, embora sociedades sejam fundadas no igualitarismo, o que é algo bastante diferente. Similarmente, uma sociedade sem classes que ao mesmo tempo alegra-se em uma hierarquia de poder (como distinto da autoridade) deve ser considerada uma maravilha da fineza sócio-política.

Sabemos que a “sociedade tradicional africana” foi fundada em princípios de igualitarismo. Em seus trabalhos atuais, contudo, ela tem vários atalhos. Seu impulso humanista, no entanto, é algo que continua a incitar-nos em direção à nossa reconstrução socialista de toda a África. Postulamos cada homem a ser um fim em si mesmo, não meramente um meio; e nós aceitamos a necessidade de garantir a cada homem oportunidades iguais para seu desenvolvimento. As implicações disso para a prática sócio-política tem de ser trabalhada cientificamente, e as políticas econômicas e sociais necessárias buscadas com resolução. Qualquer humanismo significativo deve começar do igualitarismo e deve levar a políticas objetivamente escolhidas para salvaguardar e manter o igualitarismo. Consequentemente, o socialismo. Consequentemente também o socialismo científico.

Mais uma dificuldade que aparece pela abordagem antropológica do socialismo ou do “socialismo africano” é a divisão gritante entre sociedades africanas existentes e a sociedade comunalística que era. Eu adverti em meu livro *Consciencism* que “nossa sociedade não é a sociedade antiga, mas uma nova sociedade ampliada pelas influências euro-cristãs e islâmicas”. É um fato que quaisquer políticas socioeconômicas devem reconhecer e considerar isso. Contudo, a literature do “socialism africano” chega perto de sugerir que as

sociedades africanas de hoje são comunalísticas. As duas sociedades não são consubstanciais; e tal equação não pode ser apoiada por qualquer observação atenta. É verdade que essa disparidade é reconhecida em algumas literaturas do “socialismo africano”; dessa forma, meu amigo e colega Julius Nyerere, em reconhecimento ao desequilíbrio entre o que era e o que é em termos de sociedades africanas, atribui as diferenças às importações do colonialismo europeu.

Nós sabemos, é claro, que a derrota do colonialismo e mesmo do neocolonialismo não resultará no desaparecimento automático dos padrões importados de pensamento e organização social. Para aqueles padrões terem se enraizado, e estarem em elementos sociológicos de grau variável de nossa sociedade contemporânea. Nem irá um simples retorno à sociedade comunalística da África antiga oferecer uma solução. Para advogar um retorno, por assim dizer, para a pedra da qual nós fomos talhados é um pensamento encantador, mas nós estamos encarando problemas contemporâneos, os quais tem surgido da subjugação política, exploração econômica, atraso educacional e social, aumento da população, familiaridade com métodos e produtos da industrialização, técnicas de agricultura modernas. Essas – assim como diversas outras complexidades – não podem ser resolvidas por uma mera sociedade comunalística, mesmo que sofisticada, e qualquer um que defende isso deve ser pego em dilemas insolúveis do tipo mais excruciante. Todas as evidências disponíveis da história sócio-política revelam que tal retorno a um *status quo ante* é muito sem precedentes na evolução das sociedades. De fato, não há razão histórica ou teórica para indicar que isso é de qualquer modo possível.

Quando uma sociedade encontra outra, a tendência histórica observada é que a aculturação resulta em um balanço de movimento para a frente, um movimento no qual cada sociedade assimila certos atributos úteis da outra. A evolução social é um processo dialético; ela tem altos e baixos, mas, na balança, sempre representa uma tendência para a frente.

A civilização islâmica e o colonialismo europeu são ambos experiências históricas da sociedade africana tradicional, experiências profundas que mudaram permanentemente a complexidade da sociedade africana tradicional. Eles apresentaram novos valores e uma organização econômica, cultural e social à vida africana. As sociedades africanas modernas não são tradicionais,

mesmo se atrasadas, e elas estão claramente em um estado de desequilíbrio socioeconômico. Elas estão nesse estado porque não estão ancoradas a uma ideologia estabilizadora.

A saída certamente não é regurgitar todas as influências euro-coloniais ou islâmicas em uma tentativa fútil de recriar um passado que não pode ser ressuscitado. A saída é apenas para frente, para frente para uma forma reconciliada e mais superior de sociedade, na qual a quintessência dos propósitos humanos da sociedade africana tradicional reafirme a si mesma em um moderno contexto-para frente, em resumo, para o socialismo, através das políticas que são cientificamente divididas e corretamente aplicadas. A inevitabilidade de uma saída para frente é sentida por todos; portanto, Leopold Sedor Senghor, embora favoreça algum tipo de retorno ao comunalismo africano, insiste que a sociedade africana remodelada deve acomodar a “contribuição positiva” da norma colonial, “tal como a infraestrutura técnica e econômica e o sistema educacional francês”. A infraestrutura técnica e econômica do colonialismo e do sistema educacional francês deve ser assumida, embora isso possa mostrar ser imbuído de uma filosofia sócio-política particular. Essa filosofia, como deve ser sabido, não é compatível com a filosofia subjacente ao comunalismo e a acomodação desejada provaria apenas uma miragem socio-política.

Senghor dá, de fato, um panorama da natureza do retorno à África. Sua posição é destacada por afirmações, usando algumas de suas próprias palavras: “que o africano é “um campo de pura sensação”; que ele não mede ou observa, mas “vive” uma situação; e que esse caminho de adquirir o “conhecimento” pela confrontação e intuição é “negro-africano”; a aquisição do conhecimento pela razão é “helênico”. Em *African Socialism* [Londres e Nova Iorque, 1964, pp. 72-3], ele propõe:

Que nós consideremos o negro-africano como ele encara o Outro: Deus, homem, animal, árvore ou seixo, fenômeno social ou natural. Em contraste com o clássico europeu, o negro-africano não traça uma linha entre si mesmo e o objeto, ele não o mantém à distância, nem meramente olha e analisa-o. Depois de manter ele à distância, depois de examina-lo sem analisa-lo, ele toma-o animado em suas mãos, cuidadoso para não o quebrar ou consertar. Ele o toca, sente, cheira. O negro-africano é como um daqueles Vermes do Terceiro Dia, um campo puro de sensações... Portanto, o negro-africano simpatiza, abandona a personalidade dele para se tornar identificado com o Outro,

morre para renascer no Outro. Ele não assimila; ele é assimilado. Ele vive uma vida em comunhão com o Outro; ele vive em uma simbiose.

É claro que o socialismo não pode ser fundado nesse tipo de metafísica do conhecimento.

Para ser claro, há uma conexão entre comunalismo e socialismo. O socialismo está para o comunalismo como o capitalismo está para a escravidão. No socialismo, os princípios subjacentes ao comunalismo são expressões dadas em circunstâncias modernas. Portanto, enquanto que o comunalismo é uma sociedade não-técnica pode ser *laissez-faire*, em uma sociedade técnica onde meios sofisticados de produção estão à mão, a situação é diferente; pois se os princípios subjacentes do comunalismo não são expressões correlacionadas dadas, divisões de classe surgirão, as quais são conectadas com disparidades econômicas e, portanto, desigualdades políticas; o socialismo, dessa forma, pode ser, e é, a defesa dos princípios do comunalismo em uma configuração moderna; é uma forma de organização social que, guiada pelos princípios subjacentes ao comunalismo, adota procedimentos e medidas feitas necessárias pelos desenvolvimentos tecnológicos e demográficos. Apenas abaixo do socialismo nós podemos confiavelmente acumular o capital que nós precisamos para nosso desenvolvimento e também assegurar que os ganhos do investimento serão aplicados no bem-estar geral.

O socialismo não é espontâneo. Ele não surge por si mesmo. Ele tem princípios duradouros de acordo com quais meios principais de produção e distribuição devem ser socializados se a exploração de muitos por poucos fosse impedida; ou seja, se o igualitarismo na economia for protegido. Países socialistas em África podem diferir nesse ou naquele detalhe de suas políticas, mas tais diferenças em si mesmas não devem ser arbitrárias ou sujeitas a vagezas de gosto. Elas devem ser cientificamente explicadas, como necessidades surgidas de diferenças nas circunstâncias particulares dos países em si mesmos.

Há apenas um modo de alcançar o socialismo; pela elaboração de políticas que visam os objetivos socialistas gerais; cada um dos quais toma sua

forma particular das circunstâncias específicas de um estado particular de um período histórico definido. O socialismo depende de um materialismo histórico e dialético, sobre a visão de que há apenas uma natureza, sujeita em todas as suas manifestações de leis naturais e que a sociedade humana é, nesse sentido, parte da natureza e sujeita a suas próprias leis de desenvolvimento.

É a eliminação do fantasioso da ação socialista que faz o socialismo científico. Supor que há socialismos raciais, nacionais ou tribais é abandonar a objetividade a favor do chauvinismo.

5. **Comunitarismo no pensamento sócio-ético por Kwame Gyekye**

Os aspectos comunais ou comunitários (uso as duas palavras indistintamente) do pensamento sócio-ético [sic] africano são refletidos nas características comunitárias das estruturas sociais das sociedades africanas. Como observado por muitos estudiosos e pesquisadores sobre as culturas da África, esses aspectos não são apenas marcantes, mas as características definidoras dessas culturas. O senso de comunidade que caracteriza as relações sociais entre os indivíduos é uma consequência [sic] direta dos arranjos sociais comunitários. Esse senso de comunidade, de acordo com Dickson, é uma:

característica da vida africana de que a atenção foi desenhada novamente e novamente pelos escritores africanos e não-africanos em África. De fato, para muitos, essa característica define a africanidade (1977:4).

De acordo com Senghor:

As sociedades negro-africanas colocam mais pressão sobre o grupo que sobre os indivíduos, mais na solidariedade que sobre as atividades e necessidades do indivíduo, mais na comunhão das pessoas que em sua autonomia. Nossa sociedade é comunitária (1964:93-94).

Kenyatta fez a seguinte observação em relação à vida tradicional no Quênia:

De acordo com as formas de pensar de Gikuyu, ninguém é um indivíduo isolado. Ou melhor, sua singularidade é um fato secundário sobre ele; em primeiro lugar e principalmente ele é muito vinculado e bastante coexistente a diversas pessoas (1965:297).

Ainda, Kenyatta observa o seguinte:

O individualismo e o egoísmo foram descartados... O pronome pessoal "eu" era usado muito raramente em assembleias [sic] públicas. O espírito de coletivismo era (assim) muito enraizado na mente das pessoas (1965:180).

O *ethos* comunitário da cultura africana também ecoou nas obras de alguns romancistas africanos. Claramente, então, as estruturas sociais africanas com a sua subjacente filosofia sócio-ética [sic passim] foi, e ainda é, muito comunitária.

Agora, o que seria a concepção de pessoa mantida em um comunitarismo filosófico sócio-ético [sic passim]? A questão é adequada e precisa ser explorada, pois é possível que as pessoas assumam sem constrangimento que, com sua ênfase em valores comuns, bem coletivo, e fins compartilhados, o comunitarismo, invariavelmente, conceba a pessoa inteiramente constituída por relações sociais; que tendem a reduzir gradualmente a autonomia moral da pessoa; que faz o ser e a vida da pessoa individual totalmente dependente das atividades, valores, projetos, práticas e extremidades da comunidade; e, conseqüentemente, que diminui sua liberdade e capacidade de escolher, questionar ou re-avaliar [sic] valores comuns da comunidade.

A concepção comunitária da pessoa precisa ser crítica e cuidadosamente examinada antes de tomar uma decisão final sobre essas suposições. Na construção comunitária do self, como entendido na cultura africana, meu ponto de partida, me referencio nos pontos de vista claramente expressos em um artigo interessante publicado há algum tempo por Menkiti. Ao fazer da compreensão ou avaliação do status de pessoa na cultura africana expressa na declaração de Mbiti a base de sua análise "eu sou, porque nós somos; e uma vez que somos, então eu sou" (Mbiti 1970:141) Menkiti sustenta que o ponto de vista africano afirma a primazia ontológica e, portanto, a independência ontológica, da comunidade. Ele diz que:

na medida em que os africanos são considerados, a realidade do mundo comunal tem precedência sobre a realidade das histórias de vida individuais, quaisquer que estas sejam (Menkiti 1984: 171).

A partir deste pressuposto, Menkiti infere o seguinte:

- 1) Que na visão Africana, em contraste com o Ocidente, "é a comunidade que define a pessoa como pessoa e não alguma qualidade estática isolada de racionalidade, de vontade ou memória (1984:172).
- 2) Que a visão Africana sustenta "a noção de pessoa como adquirida" (1984:174,178-179).
- 3) "Essa personalidade é algo que tem de ser alcançado e não é dado simplesmente porque alguém nasce da semente humana" (1984: 172).
- 4) Que "no que concerne às sociedades africanas, personalidade é algo em que os indivíduos poderiam falhar " (1984:173).

Ele infere a noção de uma aquisição de personalidade também do uso do pronome isto [it] que "em muitas línguas, inclusive no Inglês" (1984:173) se refere a "crianças e recém-nascidos" (1984:173). Eu tenho problemas com as opiniões ou conclusões expressas em 1 a 3, porque elas não seguem necessariamente da noção da prioridade da comunidade.

A opinião de Menkiti sobre o estatuto metafísico da comunidade vis-à-vis ao da pessoa e sua consideração de personalidade em filosofia moral, social e política africanas é, em minha opinião, exagerada, não é totalmente correta, e exige algumas alterações ou aperfeiçoamentos. Irei, no restante do texto, justificar minhas críticas de seus pontos de vista.

No entanto, talvez eu deva salientar aqui que a interpretação metafísica da personalidade no pensamento africano, como o de Menkiti, que dá prioridade da comunidade sobre o indivíduo, tem um paralelo nas concepções do status social da pessoa mantida por alguns estudiosos, tanto africanos como não-africanos. Suas posições foram fundamentadas na escolha ideológica do socialismo 'Socialismo Africano' feito pela maioria dos líderes políticos africanos no começo da independência política. Ou seria o caso que a concepção social da situação do indivíduo é uma consequência lógica da metafísica? A concepção social tem uma visão do comunitarismo que tanto pode ser radical e irrestrita ou moderada e restrita, tanto com consequências sócio-políticas extremas ou moderadas para a pessoa individual. Assim, os defensores da ideologia do socialismo africano, tais como Nkrumah, Senghor e Nyerere, em sua ansiedade para encontrar ancoragem para a sua escolha ideológica nas ideias tradicionais africanas sobre a sociedade, argumentaram que o socialismo foi prenunciado na ideia tradicional e prática africanas de comunalismo (comunitarismo). Assim, Nkrumah observou:

Se alguém procurar o ancestral sócio político do socialismo, deve ir para o comunalismo... no socialismo, os princípios subjacentes do comunalismo adquirem expressão em circunstâncias modernas (1964:73).

E Senghor também opinou:

A sociedade negro-africana é coletivista ou, mais exatamente, comunal porque é mais uma comunhão de almas do que um agregado de indivíduos (1964:49).

Estas declarações sugerem claramente a convicção desses líderes africanos ou estudiosos que a ordem social africana, no cenário tradicional, era comunitária e que, por essa razão, facilmente se traduz em socialismo moderno. Daí a euforia e inflexível busca do socialismo pela maioria dos líderes políticos africanos por mais de duas décadas após a obtenção da independência política. Mas na medida em que eles não parecem ter permitido espaço para o exercício dos direitos individuais, a visão do comunitarismo realizada por eles pode muito provavelmente ser dita radical, excessiva e irrestrita – uma visão do comunitarismo que acho insuportável.

O comunitarismo imediatamente vê a pessoa humana como um ser inerentemente (intrinsecamente) comunitário, incorporado em um contexto de relações sociais e interdependência, nunca como um indivíduo isolado, atômico. Por conseguinte, vê a comunidade não como uma mera associação de pessoas individuais cujos interesses e fins são contingentemente congruentes, mas como um grupo de pessoas ligadas por laços interpessoais, biológicos e /ou não-biológicos, que se consideram principalmente como membros do grupo e que têm interesses, objetivos e valores comuns. A noção de interesses e valores comuns é fundamental para uma concepção adequada da comunidade; essa noção de fato define a comunidade. É a noção de interesses, objetivos e valores comuns que diferencia uma comunidade de uma mera associação de pessoas individuais. Membros da comunidade compartilham objetivos e valores. Eles têm ligações intelectuais e ideológicas, bem como emocionais, com esses objetivos e valores; enquanto estimá-los, eles estarão sempre prontos para persegui-los e defendê-los.

É um fato óbvio, certamente, que um ser humano individual nasce numa sociedade humana existente e, portanto, em uma cultura humana, sendo esta última um produto da anterior. Como sustenta uma máxima de Akan, quando uma pessoa desce do céu, ele/ela desce em uma sociedade humana (*onipa firi soro besi a, obesi onipa kurom*). O fato de que uma pessoa nasça em uma comunidade existente deve sugerir uma concepção da pessoa como um ser comunitário, por natureza, mesmo que algumas pessoas insistam na individualidade da pessoa. A concepção comunitária da pessoa tem algumas das seguintes implicações:

- 1) Que a pessoa humana não opta voluntariamente por entrar na comunidade humana isto é, que a vida comunitária não é opcional para qualquer pessoa individual.
- 2) Que a pessoa humana é ao mesmo tempo um ser cultural.
- 3) Que a pessoa humana não pode talvez não deva viver em isolamento de outras pessoas.
- 4) Que a pessoa humana é naturalmente orientada para outras pessoas e deve ter relações com elas.
- 5) Que as relações sociais não são contingentes, mas necessárias.
- 6) Que, na sequência de (4) e (5), a pessoa é constituída, mas apenas em parte (ver abaixo), por relações sociais em que ele/ela acha, necessariamente, a si mesma/o.

O caráter fundamentalmente relacional da pessoa e da interdependência dos indivíduos humanos decorrentes da sua sociabilidade natural é, assim, nítido. São as relações necessárias que completam o ser da pessoa individual que, antes de entrar para essas relações, não seria auto-completa, [sic] pois, como somos lembrados por uma máxima de Akan, uma pessoa não é uma palmeira que deveria ser auto-completa [sic passim] ou auto-suficiente [sic] (*onipa nnye abe na ne ho ahyia ne ho*). É evidentemente verdade que no contexto social, em termos de funcionamento ou florescimento em uma comunidade humana, o indivíduo não é auto-suficiente [sic passim]; suas capacidades, talentos e disposições não são adequadas para a realização de suas necessidades potenciais e básicas. O que reverte para a sociabilidade natural de uma pessoa e, portanto, racionalidade natural oferece o apoio indispensável para a realização de suas possibilidades.

Tudo isso pressupõe a prioridade da comunidade cultural em que a pessoa individual se encontra. Ainda, pode-se supor que, se uma comunidade consiste crucialmente de pessoas compartilhando interesses e valores em certo sentido, não seria este fato estabelecer a prioridade do indivíduo e não o da comunidade, e que, portanto, a comunidade deriva existencialmente de indivíduos e as relações que existem entre eles? Podemos aqui passar brevemente, mas criticamente, à máxima Akan que diz que uma árvore não faz ou constitui uma floresta (*duo baako nnye kwae*). Isto significa que para que haja uma floresta deve haver um número de árvores individuais; a realidade da

floresta deriva das árvores individuais. No contexto da relação entre o indivíduo e a comunidade, o significado analógico da máxima é que uma pessoa particular não constitui uma comunidade. Assim como não falaria de uma floresta onde há apenas uma árvore, por isso, não – não é possível falar de uma comunidade onde há apenas uma pessoa. Mesmo que as comunidades existentes ou em curso sejam, naturalmente, de tamanhos variados, nem mesmo a menor delas é constituída por uma pessoa individualmente. De acordo com a máxima, uma comunidade emerge, ou seja, passa a existir, com a congregação de pessoas individuais: a prioridade do indivíduo *vis-à-vis* a derivação da comunidade aparece implícita na máxima.

A analogia que a máxima procura estabelecer entre a floresta e a comunidade, no entanto, é imperfeita, embora a noção da prioridade metafísica da pessoa individual implícita na explicação da máxima que forneci possa ser considerada atraente por algumas pessoas. A analogia é imperfeita no sentido que, enquanto a árvore individual pode crescer em um lugar solitário, isoladamente de outras árvores e, portanto, sem qualquer relação com elas ou assistência a partir delas, uma pessoa humana individual não pode desenvolver e atingir a plenitude de suas potencialidades, sem o ato concreto de se relacionar com outras pessoas individuais. Além disso, ao passo que o indivíduo nasce em uma comunidade existente, não em um deserto solitário, e é naturalmente orientado para outras pessoas, a árvore individual pode brotar, ou ser plantada, em um lugar solitário. Mas seria inútil forçar a analogia da máxima cuja intenção é estabelecer que o todo é uma função de suas partes e, portanto, para estabelecer a derivação ontológica da comunidade.

A derivação ontológica da comunidade, no entanto, não pode ser acolhida. A razão é que o ponto de vista da prioridade do indivíduo, logicamente implícita na noção de derivação ontológica da comunidade, faz com que as relações entre pessoas sejam meramente contingentes, voluntária e opcional. Esta conclusão não pode ceder ou levar ao surgimento de uma comunidade que, no entanto, é necessária, como base, não só para definir e articular os valores e objetivos compartilháveis por pessoas individuais, mas também para perceber a natureza ou as possibilidades da pessoa individual. A comunidade sozinha constitui o contexto, o espaço social ou cultural, em que a realização das possibilidades do indivíduo pode tomar lugar, desde que o indivíduo tenha

oportunidade de expressar sua individualidade, para adquirir e desenvolver sua personalidade e para se tornar plenamente o tipo de pessoa que ele/ela quer ser, ou seja, para atingir o estatuto, objetivos, expectativas de ser e etc. O sistema de valores que a pessoa herda quando ele/ela entra na comunidade cultural e na gama de metas da vida a partir do qual ele/ela pode escolher estes não são anteriores a uma estrutura cultural, mas uma função da própria estrutura: eles são o fato posterior são os produtos de fato da cultura, isto é, a comunidade. Assim, na medida em que a comunidade cultural constitui o contexto ou meio em que o indivíduo trabalha fora e escolhe seus/suas metas e planos de vida, e, através destas atividades, em última análise, torna-se o que ele/ela quer ser o tipo de status que ele/ela quer adquirir a comunidade cultural deve ser considerada como prévia ao indivíduo.