

FILOSOFIA AFRICANA E A RECUSA À IDENTIDADE COLONIAL

Luís Thiago Freire Dantas¹

Resumo: O presente artigo problematiza as justificativas para um impedimento epistemológico da Filosofia Africana. As justificativas se fundamentam em duas vias: o colonialismo e a identidade africana, ambas funcionam como interdições para o entendimento de África como produtora de conhecimento. Com isso, a problematização sobre o colonialismo concentra-se no modo como há regulação através de estratégias que transformam o Outro em objeto. O questionamento sobre a identidade parte da ideia de “autenticidade africana”, pois nela se vincula a representação ocidental de um exotismo que reduz a África em uma imagem de falta ou ausência de história, cultura ou intelectualidade. A contraposição a essas justificativas, por fim, consiste em apresentar a Filosofia Africana como uma descolonização do pensamento filosófico.

Palavras-Chaves: Filosofia Africana; Colonialismo; Identidade Africana; Descolonização.

Abstract: This article discusses the justifications for an epistemological philosophy African offside. The justification is based on two approaches: colonialism and the African identity, both work as prohibitions for the understanding of Africa as a producer of knowledge. With that, the questioning about the colonialism focuses on how there is regulation through strategies that transform the object. The questioning about the identity part of the idea of "authenticity", because it binds Western representation of a exoticism that reduces Africa in an image of lack or absence of history, culture and intellectuality. The contrast of these justifications, finally, consists in presents the African Philosophy as a decolonization of philosophical thought.

Keywords: African Philosophy; Colonialism; African Identity; Decolonization

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Professor substituto do Instituto Federal do Espírito – Campus Linhares.
E-mail: fdthiago@gmail.com Endereço do Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5880502716036432>

África: uma posição epistêmica

A Filosofia pode ser caracterizada como uma atividade do pensamento humano diante da qual os seres humanos buscam princípios que venham orientar a realidade. Uma realidade marcada por coletivos que tendem a sustentar a própria visão sobre os variados aspectos do mundo. Precisamente esse coletivo precede o indivíduo que faz com que a/o filósofa/a não esteja deslocada/o da vida ou da própria história. Por essa maneira que Jean-Godefroy Bidima (2011, p. 7) afirma que “não podemos entrar na filosofia, assim como na vida, senão misturados a uma história que nos precede e enredados em histórias que se tecem entorno e sobre nós”. Com essa perspectiva o presente artigo tratará da Filosofia Africana como aquela que projeta África como produtora de conhecimento. Isso implica seja para quem está no continente ou na diáspora uma relação com África não como experiência de um passado imemorial, intocável ou produto de representações, nem como uma escatologia que projeta um local a ser alcançado após uma série de infortúnios, mas África é um posicionamento que traduz uma forma de sentir o mundo por meio daquelas/es que nos antecederam e que estabelece a tarefa de preparar o caminho para aquelas/es que ainda surgirão.

Com isso, o pensamento filosófico deve entender África como emanção de narrativas filosóficas, que revelam modos de ser de uma humanidade então subalternizada. Essa subalternização oculta contribuições históricas africanas na composição do ser humano no mundo e uma das implicações é a invisibilidade dos conhecimentos africanos nos currículos acadêmicos. No caso brasileiro, especificamente, essa invisibilidade ocorreu por muito tempo mesmo com as reivindicações históricas do Movimento Negro para a inserção nos conteúdos escolares da história e da cultura africana e afro-brasileira². Porém os “centros de excelência” não atribuíam relevância já que para tais centros o conhecimento legítimo seria aquele oriundo da Europa e dos Estados Unidos. Aos africanos importava apenas aquilo que se referiria ao entretenimento. Contudo em 2003, a lei 10.639 modificou o artigo 26-A da Lei de Diretrizes e Bases (LDB) da Educação no Brasil tornando obrigatório a todas as etapas escolares o ensino de história e cultura africana e afro-brasileira. E foi construída as *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de*

² Sobre essa reivindicação histórica vale destacar a *Carta de Princípios* do Movimento Negro Uniforme (MNU). Nela encontramos pontos importantes para a implementação de um ensino que destaque as contribuições históricas e culturas africanas e afro-brasileiras: “pela reavaliação do papel do negro na história do Brasil; valorização da cultura negra; reavaliação da cultura negra e combate sistemático à sua comercialização, folclorização e distorção” (MNU, 1988, p. 19). Assim como a Constituição brasileira de 1988 no artigo 242, §1 lemos: “O ensino da História do Brasil levará em conta as contribuições das diferentes culturas e etnias para a formação do povo brasileiro”.

História e Cultura Afro-brasileira e Africana que orientou aos conteúdos de disciplinas e similarmente às atividades curriculares abordarem questões de Educação das Relações Étnico-Raciais, de conhecimentos de matriz africana ou referentes à população negra. E a Filosofia não estaria afastada dessa norma, pois no capítulo das Diretrizes reservada a ela se exige o “estudo da filosofia tradicional africana e de contribuições de filósofos africanos e afrodescendentes da atualidade” (BRASIL, 2004, p. 24).

No entanto, a Lei de 10.639 para o ensino de Filosofia perdura como dificuldade diante das Diretrizes Curriculares de cada Estado que atribuem barreiras para a inserção da Filosofia Africana no currículo. Um exemplo é a seguinte passagem das *Diretrizes Curriculares do Estado Paraná* (2008, p. 40):

Se a filosofia africana traz como vantagem a ideia de que o ser é dinâmico, dotado de força é preciso considerar que a sua fundamentação exclusiva na linguagem oral, ainda que pareça interessante, acaba por apresentar-se como uma fragilidade, evidenciada pela dificuldade com o idioma e também pela carência de bibliografia.

Tal diretriz redigida cinco anos após as da Educação das Relações Étnico-Raciais apresenta “fragilidades” argumentativas como “dificuldade com o idioma” e “carência de bibliografia” para justificar a ausência do ensino de Filosofia Africana. No entanto sobre a dificuldade com o idioma destaca-se que os textos de tal tradição são escritos em Inglês, Francês e Português e a partir disso invalida a “carência de bibliografia”. A pergunta que deve ser colocada para problematizar os escassos títulos em língua portuguesa do Brasil é, por que não há uma política editorial eficiente na tradução de obras importantes da Filosofia Africana? A resposta demandaria um caminho complexo que não seria contemplado devidamente nesse artigo, mas de qualquer maneira há exemplos históricos que simbolizam essa “dificuldade” em tornar presente em solo brasileiro a Filosofia não europeia. Um exemplo, o filósofo brasileiro Miguel Reale, em 1961, ao defender como a Filosofia é um elemento que forma a consciência de um povo sentencia:

Não ignoro as contribuições das culturas ameríndia e africana na modelagem da que justamente se considera a maior ‘democracia racial’ do planeta, mas tais influências, malgrado a pretensão de certos ‘africanistas’, não são de molde a afastar-nos das linhas mestras do pensamento oriundo das fontes greco-latinas (REALE, 1961, p. 117).

Essa advertência ao perigo do afastamento das fontes greco-latinas não somente procura fundamentar que a Filosofia apenas tem sentido quando alimentada por essa fonte,

mas também é um resultado daquilo que Marcien Towa explica como silogismo do racismo que se movimenta na mente do colonizador (nesse caso do colonizado) ocidental:

O homem é um ser essencialmente pensante, racional. Ora, o negro é incapaz de pensamento e raciocínio. Ele não tem filosofia, ele é 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).

Essa relação contínua do negro com a irracionalidade advém de um racismo sustentado por um especismo, ou seja, a possibilidade de tratar uma parte da humanidade como aquilo a ser domesticado é justamente efeito da objetificação a outras espécies. De uma maneira ou de outra, o colonizador entende-se como aquele a quem os benefícios são legítimos e, por consequência, possui a prerrogativa de indicar quais são os valores para que o Outro adquira melhoramento. A partir desses valores que a Filosofia aparece para o Ocidente como meio primordial para regular a humanidade, pois o Ocidente entende-se como raiz dessa atividade humana: “Outros povos têm santos, enquanto os gregos, por sua vez, têm filósofos” (NIETZSCHE, 2008, p. 36); “Dentre todos os povos, pois, os gregos foram os primeiros a começar a filosofar” (KANT, 1992, p. 44). E os valores (racionalidade, lógica e sistematização) outorgados por essa Filosofia permitem ao humano atribuir ordem à realidade natural e para os seres humanos um distanciamento total do mundo e daquilo que o identifique como próximo ao animal.

Diante dessa situação, esse artigo tratará da Filosofia Africana problematizando a história única que o Ocidente impôs à Filosofia para justamente experimentar uma Filosofia *desde África*. Uma experimentação que o advérbio de tempo “desde” destaca para uma experiência histórica e existencial proveniente de um local específico: a África. E como tal revela uma correspondência entre pensamentos de maneira que requer uma descolonização da própria ideia de Filosofia. Descolonização através de temas habituais da Filosofia Africana que apesar de várias narrativas em seu cerne ainda assim alguns temas, conforme destaca Bidima (2011, p. 674), são correntes em várias atividades filosóficas africanas: Colonização; Identidade; Estado-nação; Diáspora; Oralidade; Vida; Indivíduo/Comunidade; Raça; Religião.

Devido à complexidade de cada tema, neste momento concentraremos na Colonização e na Identidade, pois serão tratados como um efeito do outro. Sobre a Colonização a problemática consistirá na maneira como ela regula a produção de conhecimento através da aplicação de estratégias que transformam o Outro em objeto; sobre a Identidade será

questionada a ideia de “autenticidade africana”, pois ela se vincula mais à representação ocidental através do exotismo ao invés de articular a diferença como atuante no modo ser africano.

Estratégias coloniais na objetificação do outro

O colonialismo é interpretado comumente como modo de regular a produção cultural, econômica e política de um povo. Principalmente pelo Ocidente agir colonialmente para transferir as próprias visões de mundo ao redor do globo. Uma transferência traduzida como missão histórica, pois os ocidentais entendem que a erradicação da barbárie só é possível com a absorção do modo de ser ocidental. Isso tem várias consequências, Pierre Clastres (2011) explica como etnocídio seria uma delas já que corresponde à ética humanista diante da qual os Outros não somente são identificados como inferiores mas precisam ser iguais a “Nós”:

O espírito, se se pode dizer, genocida quer pura e simplesmente negá-la. Exterminam-se os outros porque eles são absolutamente maus. O etnocida, em contrapartida, admite a relatividade do mal na diferença: os outros são maus, mas pode-se melhorá-los obrigando-os a se transformar até que se tornem, se possível, idênticos ao modelo que lhes é proposto, que lhes é imposto. A negação etnocida do Outro conduz a uma identificação a si (CLASTRES, 2011, p. 80).

Assim, a identificação é necessária para reconhecer a humanidade do Outro. O mesmo ocorre quando pretende avaliar a produção de conhecimento como legítima ou ilegítima. Para isso há uma perpetuação de modelos, métodos e linguagens para subscrever um tipo de saber como conhecimento, ou seja, não é algo particular a um coletivo e sim universal a todo e qualquer ser humano. No entanto, a universalidade desarticula as particularidades para sustentar um padrão comum que se pronuncia através de repetições e, doravante, avalia de acordo com regras previamente estabelecidas se um determinado conhecimento possui, ou não, legitimidade. Nesse quadro surge o “colonialismo epistemológico” que movimenta uma série de identificações no cerne da linguagem e dos métodos:

A questão da língua também levanta outras questões mais radicais sobre seu papel na formação dos sujeitos humanos. Fanon argumentava que a colonização requer mais do que a subordinação material de um povo. Ela também fornece os meios pelos quais as pessoas são capazes de se expressarem e se entenderem. Ele identifica isso em termos radicais no cerne da linguagem e até nos métodos pelos quais as ciências são construídas.

Trata-se do colonialismo epistemológico (GORDON, 2008, p. 15, grifos nossos).

Para efetuar tais movimentos, a colonização perpetuada pelo Ocidente iniciou-se através da falácia desenvolvimentista, ou seja, “uma posição ontológica pela qual se pensa que o desenvolvimento europeu deverá ser seguido com as mesmas características por qualquer outra cultura” (DUSSEL, 1993, p. 24). E através dela, conforme explica Aimé Césaire (1979), a colonização propõe um contato ou um intercâmbio entre os povos, mas no fim provoca uma “descivilização” por meio do domínio sobre o Outro. Esse domínio tem por consequência o embrutecimento do colonizador que o aproxima da violência, do ódio racial e do relativismo moral. Características que fazem com que os atos espúrios nas colônias não sejam problematizados já que “sempre que há uma cabeça degolada e um olho esvaziado no Vietnã é que em França se aceita” (CÉSAIRE, 1979, p. 17). Dessa forma houve cada vez mais um regresso universal do espírito da civilização, pois se instalou uma ferida que “no fim desta arrogância racial encorajada, desta jactância ostensiva, há o veneno instilado nas veias da Europa e o progresso lento, mas seguro, do *asselvajamento* do continente” (CÉSAIRE, 1979, p. 17, grifo do autor).

Um asselvajamento que orienta ações seletivas a grupos humanos que tende a revelar a hipocrisia do humanismo ocidental, pois os direitos humanos se concretizaram somente para uma parte da população humana. Consequentemente, conforme exposição de Césaire, a construção de uma imagem de civilização com personagens como escritores, pintores, compositores, acadêmicos e políticos não possui em seu interior “nenhum defensor do ser humano”, ou seja, “a sociedade capitalista, no seu estágio atual, é incapaz de fundar um direito de pessoas, tal como se revela impotente para fundar uma moral individual” (CÉSAIRE, 1979, p. 19).

Outro fato é que a colonização perpetuou a partir de uma expansão territorial a promoção do encontro entre um povo que se arrogava como civilizado e os Outros que desconheciam qualquer correspondência com a ideia de selvagem. O autor acrescenta ainda que esse contato no primeiro momento teve como impulso a desumanização: “mesmo o homem ‘mais civilizado’ empreendeu, atuou e conquistou o indígena através da finalidade de enxergar o outro como animal” (CÉSAIRE, 1979, p. 24). E essa tentativa de retirar a humanidade do homem ou da mulher colonizadas caracterizam sociedades que tem a linguagem como marca para a bestialização humana:

E, de fato, a linguagem do colono, quando fala do colonizado, é uma linguagem zoológica. Faz alusão aos movimentos répteis do amarelo, às emanações da cidade indígena, às hordas, ao fedor, à pululação, ao bulício, à gesticulação. O colono, quando quer descrever bem e encontrar a palavra exata, recorre constantemente ao bestiário (FANON, 2013, p.31).

Por fim, Césaire aprofunda ainda mais a investigação sobre o contato, já que a humanidade do “homem colonial” subjuga as sociedades não-europeias como aquelas em que a ruína torna-se o princípio de articulação, ou seja, somente a brutalidade, o sadismo, a crueldade e a formação de subalternos evidenciam-se como características nestes locais. E nessa relação há um contato que denota mais um modo da hipocrisia do regime europeu do que um contato humano, pois através da colonização impõe-se o trabalho forçado, a intimidação, a polícia, o roubo, as culturas obrigatórias, as elites descerebradas, as massas aviltadas. E, diante disso, Césaire afirma: “É a minha vez de anunciar a equação: *colonização = coisificação*” (CÉSAIRE, 1979, p. 25, grifos do autor).

A coisificação como resultado final do contato permite perceber como para o colonizador a sua manutenção tem como necessidade o etnocídio, isto é, a cultura das sociedades esvaziadas, as instituições enfraquecidas, as religiões tradicionais assassinadas, as manifestações artísticas aniquiladas e qualquer *possibilidade* extraordinária suprimida. Além disso, também ocorre o epistemicídio, já que “milhões de homens [são] arrancados aos seus deuses, a sua terra, aos seus hábitos, a sua vida, à dança, à sabedoria” (CÉSAIRE, 1979, p. 25).

Epistemicídio que para Sueli Carneiro (2005) diz respeito a um processo ininterrupto de produção de indigência cultural. Essa produção acontece pela interdição da educação de qualidade e por uma inferiorização cultural que objetiva deslegitimar a população negra como portadora e produtora de conhecimento. Em decorrência há um debilitamento da autoestima por causa dos processos de discriminação correntes nas técnicas educativas que intentam afastar qualquer possibilidade de perceber a população negra como seres cognoscentes. Desse modo, para Carneiro, alguns eixos valorativos são moldados pela colonização para avaliar o *quantum* de humano existe em certo grupo populacional:

Autocontrole (domínio de si), como condição de constituição do sujeito moral; domínio da natureza, como condição de desenvolvimento das técnicas, do progresso, da ciência e do desenvolvimento humano. Serão esses, pois, os eixos essenciais de valoração dos diversos grupos humanos (CARNEIRO, 2005, p. 98).

Através desses valores, o ideal de civilização perpassa pela racionalidade ocidental que categoriza o conhecimento e a sua produção. Entretanto, essa categorização requer uma negação plena da humanidade do Outro para atribuir-lhe o ideal de humanismo, que se orienta pela refutação de categorias que lhe são estranhas. Desse modo, a razão torna-se uma ferramenta de construção da “hegemonia natural” da superioridade europeia por meio da classificação do Outro à categoria de “Não-ser”:

O Não-ser assim construído afirma o Ser. Ou seja, o Ser constrói o Não-ser, subtraindo-lhe aquele conjunto de características definidoras do Ser pleno: auto-controle, cultura, desenvolvimento, progresso e civilização. No contexto da relação de dominação e reificação do Outro, instalada pelo processo colonial, o estatuto do Outro é o de ‘coisa que fala’ (CARNEIRO, 2005, p.99).

Essa “coisa que fala” torna-se grupos raciais que a modernização colonial estabeleceu através da tríade: poder, saber e subjetividade. Uma tríade, por conseguinte, fundamentada em uma retórica política atuante no interior dos outros sistemas: a supremacia branca. Uma supremacia que impõe o silêncio à população negra colonizada, que para Grada Kilomba (2016) forma uma ferida (*the wound*) como característica da relação da população negra com a branca. Isso em grande medida, pois o “mundo branco” posiciona-se a partir do ato de inferiorizar o “mundo negro”. Dessa maneira o trauma negro não se forma estritamente no bojo familiar, mas em uma relação com o exterior:

Parece, portanto, que o trauma de pessoas Negras provém não apenas de eventos de base familiar, como a psicanálise argumenta, mas sim do traumatizante contato com a violenta barbaridade do mundo *branco*, ou seja, a irracionalidade do racismo que nos coloca sempre como o ‘Outro’, como diferente, como incompatível, como conflitante, como estranho/a e incomum (KILOMBA, 2016, p. 174).

Justamente por estabelecer o Outro como estranho e incomum que o sistema político de “supremacia branca” consolidou o terreno do epistemicídio por meio de normas impostas ao racialmente subalternizado para que o mundo fosse justificado apenas pela homogeneização cultural: “Nesse sentido, colonialismo/racismo se constituíram num aparato global de destruição de corpos, mentes e espíritos. De vinculação e subordinação da sobrevivência cognitiva do dominado aos parâmetros da epistemologia ocidental” (CARNEIRO, 2005, p.102).

E para consolidar essa dominação uma das vias é formar a imagem de um povo por meio de uma série repetitiva de representações que tenta aprisiona-lo em um tipo de

identidade. Essa prisão, por exemplo, pode ser a ideia de “autenticidade africana”. Na famosa palestra “O perigo da história única”, Chimamanda Adichie (2015) fala em certo momento que recebeu uma crítica de um professor estadunidense pelo fato dos personagens dos seus romances não serem “africanos autênticos”, pois “pareciam-se muito com ele, um homem educado de classe média. Minhas personagens dirigiam carros, elas não estavam famintas” (ADICHIE, 2015). Essa imagem produzida pelo professor é um resultado justamente da repetição colonial que formula um imaginário de África como um local permeado pela falta, pela ausência, de histórias, de riquezas e de intelectualidades. Com efeito, a população africana estaria próxima da condição animal ao invés do ideal de humano. Desse modo, a representação é um artifício da identidade para que o domínio colonial se exerça com mais efetividade, já que se necessita um enquadramento à ordem do ser. Uma ordem que anuncia a problemática da identidade africana.

Os territórios da identidade africana

A construção do Ocidente se fundamenta em três princípios: da não-contradição, do terceiro excluído e da identidade. Princípios que ultrapassam o campo da lógica e influencia a própria moral. Principalmente por apresentar o aspecto de igualdade a tudo que se apresenta no mundo. Essa “igualdade” quando é orientada para o ser humano estabelece uma série de problemas, já que antecede as características, os valores, de um coletivo ou de um indivíduo antes das suas expressões. E com isso cria-se uma série de expectativas em cima de papéis sociais que necessariamente esperam que sejam cumpridos. O romancista Chinua Achebe faz relato sobre como a identidade africana por mais que no século XX seja algo pensado e construído pelas/os pensadoras/es africanas/os, essa formação precisa ser contraposta a imagem do africano já formada pelo Ocidente:

É verdade, é claro, que a identidade africana ainda está em processo de formação. Não há uma identidade final que seja africana. Mas, ao mesmo tempo, existe uma identidade nascente. E ela tem certo contexto e certo sentido. Porque, quando alguém me encontra, digamos, numa loja de Cambridge, ele indaga: você é da África? O que significa que a África representa alguma coisa para algumas pessoas. Cada um desses rótulos tem um sentido, um preço e uma responsabilidade (ACHEBE, 1982 *apud* APPIAH, 2010, p. 112).

Na maioria das vezes esses rótulos incapacitantes, por esse modo há uma racialização anterior ao encontro por revelar uma direta associação entre a pessoa negra e a incapacidade. Para refutar essa associação, várias correntes no século XX construíram uma noção de

identidade africana, de acordo com Kwame Appiah (2010), a partir de três dimensões: História, Metafísica e Raça³. Contudo tais dimensões, para Appiah (2010), apresentam fragilidades em suas argumentações, pois utiliza proposições em prol de uma unificação africana, repletas de falsidades com o intuito de definir uma identidade: “histórias inventadas, biológicas inventadas e afinidades culturais inventadas vêm junto com toda identidade” (APPIAH, 2010, p. 243). Em decorrência, a identidade seria legítima se um grupo humano a entendesse como natural o que politicamente revela um jogo de alianças repletas de mistificações e mitologias. Para não contribuir a essas mistificações e mitologias, Appiah indica que a ecologia, a política e a economia seriam dimensões mais seguras para avaliar uma Identidade Africana ao invés da história, da metafísica e da raça: “podemos escolher, dentro de limites amplos instaurados pelas realidades ecológicas, políticas e econômicas, o que significará ser africano nos anos vindouros” (APPIAH, 2010, p. 246). Tais dimensões para o autor possui tal efetividade, principalmente por elas facultarem o uso do “rótulo” africano:

Africano’ certamente pode ser uma insígnia vital e capacitadora; mas, num mundo de sexos, etnicidades, classes e línguas, de idades, famílias, profissões, religiões e nações, mal chega a surpreender que haja ocasiões em que ela não é o rótulo de que precisamos (APPIAH, 2010, p. 251).

Porém, a importância da dimensão histórica possui uma força que não se pode descartar tão rapidamente. Se o colonialismo reproduz imagens contínuas do africano como subalterno, então a história torna-se um meio para afirmar outras imagens e também assenta ao contemporâneo uma percepção que os valores do passado não se situam como uma volta inutilizável, mas é uma influência ao modo de posicionar-se no mundo. Um posicionamento que defronta com as incongruências coloniais, já que o colonialismo utiliza da estratégia de enfraquecimento da pessoa através do despojamento e alienação da sua própria história para perpetuar a subserviência:

Pegue uma pessoa, despojando-a brutalmente de todos os dados gravados em sua cabeça. Infilja-lhe, por exemplo, uma amnésia total. Essa pessoa torna-se um errante num mundo onde não compreende mais nada. Despojada de sua história, ela estranha a si mesma, aliena-se. A história é a memória das nações. Os povos e as coletividades são frutos da história (KI-ZERBO, 2010, p. XXXI).

³ As críticas a tais dimensões são feitas por Appiah em cima dos autores representantes de cada dimensão: na História com Cheikh Anta Diop, na Raça com William Dubois e Alexander Crummel e na metafísica com Wole Soyinka.

Por outro lado, a questão da raça torna-se um problema quando se reflete sobre a Identidade Africana, pois fatalmente se reduz a um binarismo branco/negro que não atenta para a complexidade territorial que o contemporâneo reserva ao continente africano. Entretanto é através da “fragilidade” da dimensão racial que se pode argumentar sobre a identidade como uma variação da diferença africana. Esse argumento toma como guia a seguinte pergunta: a qual lugar pertencemos? Um pertencimento problematizado, ou até mesmo, invalidado por três eventos que para Achille Mbembe (2001) afastou histórico e geograficamente a população africana: a escravidão, o colonialismo e o *apartheid*. Segundo Mbembe, tais eventos têm as suas próprias máscaras (raça, geografia e tradição) e como tal possuem consequências para o continente africano: i) Uma alienação do próprio “eu” (*self*) de maneira que não somente fica imperceptível para o Outro, mas também para si mesmo; ii) Uma expropriação material que levou a uma falsificação histórica da África resultando em uma imagem exotizada; iii) Uma inserção na zona do não-ser e de morte social, pois promoveu a negação da dignidade, o profundo dano psíquico e os tormentos pelo exílio (MBEMBE, 2001, p. 172-173). E tais consequências contribuiriam para “unificar o desejo africano de conhecer a si mesmo, de reconquistar o seu destino (*soberania*) e de pertencer a si mesmo no mundo (*autonomia*)” (MBEMBE, 2001, p. 174).

Em contrapartida, para o autor tais eventos devem ter outras interpretações filosóficas, antropológicas e sociológicas. No plano filosófico consiste em teorizar outra história que “escapa à determinação e à ideia de uma história que ainda está sendo feita, e que se pode apenas seguir, ou repetir” (MBEMBE, 2001, p. 187); no nível antropológico deve-se refutar a temática da “igualdade” a favor da “singularidade” e da “diferença” para assim:

Abrir um espaço intelectual para repensarmos aquelas temporalidades que estão, sempre simultaneamente, se ramificando em diversos futuros diferentes, e ao fazerem isso abrem caminho para a *possibilidade de múltiplas ancestralidades* (MBEMBE, 2001, p. 187, grifos do autor).

No campo sociológico as práticas cotidianas devem ser observadas minuciosamente para entender como “os africanos reconhecem o mundo e mantêm com ele uma familiaridade sem precedentes, ao mesmo tempo em que eles inventam algo que pertence tanto a eles, quanto ao mundo em geral” (MBEMBE, 2001, p. 187).

Assim, Mbembe expõe considerações filosóficas de como, então, a escravidão, o colonialismo e o *apartheid* teriam uma interpretação mais próxima das emergências contemporâneas. O autor destaca três modos: o *status* do sofrimento na história, o trabalho da memória e o simbolismo do exílio. Sobre o primeiro trata-se das inúmeras forças históricas

terem provocado danos psíquicos aos corpos coletivos e com a violência sendo o meio para moldar a “subjetividade”. Os três eventos atuaram como modo de desqualificação da vida alheia e uma expropriação das identidades diante de um impulso destrutivo que se movimentava através de uma “intoxicação orgiástica, representada pela administração da morte em massa [...] de forma tal que o sujeito não sabe mais se está morto ou vivo” (MBEMBE, 2001, p. 187). No que se refere ao “trabalho da memória” significa uma interpretação da temporalidade não como se os três eventos fossem separados entre um antes e um depois, mas através daquilo que Mbembe denominou como “poder genético” desses eventos: “a revelação da impossibilidade de um mundo sem Outros e do peso da responsabilidade específica que abate sobre os próprios africanos, face à tragédia em sua história” (MBEMBE, 2001, p. 188).

Além disso, a escravidão negra nas Américas resultou em uma memória fragmentária ou experimentada como uma ferida atuante no “domínio psíquico”. E essa atuação consistiu em um tipo de “esquecimento” distante do significado comum, já que como o drama familiar estava tão incrustado na própria existência, a saída incidiu em uma dupla recusa: o não reconhecimento da própria ancestralidade e a não lembrança de um ato que provoca “vergonha”. Desse modo, por exemplo, a escravidão para os povos africanos se tratou de narrar um fantasma que inscreveu no corpo uma linguagem que é constantemente reprimida. E para o corpo “ter” uma existência atual foi “necessário esquecer o nome do pai no próprio instante no qual se afirma levantar a questão da origem e da filiação” (MBEMBE, 2001, p. 189).

Por fim, o “simbolismo do exílio” evidenciou a ausência de um discurso produtivo. Principalmente se for comparado com o povo judeu que, mesmo com as existências de mitos contrastantes, conseguiu promover uma afirmação contínua. Por exemplo, a falta de um território não significou uma interrupção do orgulho do pertencimento judaico. E retomando os povos africanos, por mais que haja fraturas e difrações, a condição de ser escravo na América impôs às africanas os uma experiência que exige desses povos uma narração sobre si e sobre o mundo como uma posição de vida, de trabalho e de linguagem que traduz a vida em um tipo de arte:

Arte de existir em meio à espoliação, mesmo que agora seja quase impossível invocar o passado e lançar sobre ele algum encantamento, exceto talvez nos termos sincopados de um corpo que constantemente é transformado de ser em aparência, de canção em música (MBEMBE, 2001, p. 190).

Com essas bases interpretativas, Mbembe projeta o discurso territorial da identidade para os dias atuais, mediante a variedade de encontros no continente africano. Encontros traduzidos em termos da localidade, “ou seja, a casa, o pequeno espaço e o estado herdado, em que relações próximas e diretas são reforçadas pelo pertencimento a uma genealogia comum, à mesma matriz, real ou suposta, que serve como base para o espaço cívico” (MBEMBE, 2001, p. 193). Com isso, as definições no século XX falharam por compreender o tempo como espaço e a identidade como uma geografia e não se atentaram para o fato de uma inexistência de possível unificação por meio da Identidade Africana:

Não há nenhuma identidade africana que possa ser designada por um único termo, ou que possa ser nomeada por uma única palavra; ou que possa ser subsumida a uma única categoria. A identidade africana não existe como substância. Ela é constituída, de variantes formas, através de uma série de práticas, notavelmente as *práticas do self* (MBEMBE, 2001, p. 198, grifos do autor).

Conforme tal definição, essa identidade precisa ser tomada como local, por meio do território. E a resposta da pergunta “a qual lugar pertencço?” se desdobraria por meio do caráter da “raça ” enquanto uma convocação de alteridade. A partir disso, é possível aos povos africanos orientarem cada um para uma série de identificações: “sou um escritor igbo, porque essa é a minha cultura básica: nigeriano, africano e escritor... não, primeiro negro, depois escritor” (ACHEBE, 1982 *apud* APPIAH, 2010, p. 111).

Ouvir o pensamento de outras filosofias

As análises apresentadas neste artigo mostraram que a Filosofia como ferramenta colonial se fundamenta em uma associação direta com a produção de valores e de julgamento da capacidade lógica de certos povos. Isso procede com o objetivo de colonizar as epistemologias alheias através da essencialização de identidades. Identidades formadas por um imaginário que repete continuamente o modo de ser conforme a idealização colonial. Porém, no caso da Identidade Africana, ela impede que seja reduzida a uma essência pelo fato de possuir uma relação com a diferença. Diferença que transforma a Identidade Africana em um discurso localizado territorialmente e afirmativo de singularidades.

Outro fator, conforme explica Fanon (2013), seria a tentativa de imputar a incapacidade ao colono. Porém esse movimento colonial não retira ao fim a percepção do colonizado sobre si mesmo como produtor da história. Uma história escrita por meio da violência simbólica, pois ela busca romper com as expectativas redutoras das atitudes

coloniais. Assim o colono faz a descolonização: “A imobilidade à qual é condenado o colonizado só pode ser questionada se o colonizado decidir por termo à história da colonização, à história da pilhagem, para fazer existir a história da nação, a história da descolonização” (FANON, 2013, p. 68).

Descolonização necessária quando nos referimos à Filosofia Africana, já que impõe uma descolonização do pensamento filosófico para ouvir as vozes dos Outros. Escuta que parte daquilo que atualmente o cenário brasileiro requer para uma educação mais democrática que atenda as variadas populações que compõe a nossa sociedade. Dessa maneira como o documentos oficiais determinam uma centralidade da história ocidental da filosofia é necessário uma ampliação dessa história para, conforme destaca Flor do Nascimento, reconstruir uma história pluriversal da filosofia. Porém isso apenas acontecerá “ouvindo as vozes silenciadas, trazendo africanas/os, latino-americanas/os, asiáticas/os e todas aquelas/es cuja aparição no cânone da história da filosofia ou é invisibilizada ou exotizada” (FLOR DO NASCIMENTO, 2012, p. 86). E podemos acrescentar Théophile Obenga (2003) que caracteriza, assim, a tarefa da “filosofia futura no mundo”: “O espírito da filosofia chinesa, da filosofia indiana, da filosofia africana e da filosofia maia podem diferir em relação ao tratamento do sujeito; mas *a filosofia futura no mundo* deve levar em conta os grandes sistemas especulativos de toda a humanidade” (OBENGA, 2003, p. 31). E uma vez que tem atenção para isso entreabrem-se as múltiplas vozes para falar de Filosofia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. O perigo de uma história única. Tradução de: RODRIGUES, Erika. In: **Technology, Entertainment, Design – TED**, out./2009. Disponível em: http://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story/transcript?language=pt-br Acesso em: 24/07/2018.

APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa do meu pai: A África na filosofia da cultura**. Tradução de Vera Sosas. São Paulo: Ed. Contraponto, 2010.

BRASIL. (Constituição de 1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado Federal, 1988.

BRASIL. Parecer CNE/CP nº 3, de 10 de março de 2004. Institui Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Brasília, 2004. Disponível em: <http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/10/DCN-s-Educacao-das-Relacoes-Etnico-Raciais.pdf>. Acesso em: 24/07/2018.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. A construção do Outro como não-ser como fundamento do ser. FEUSP. (**Tese de doutorado**), 2005.

CÉSAIRE, Aimé. (1979). **Discurso sobre o colonialismo**. Tradução de Mario de Andrade. Lisboa: Ed. Paz e Terra.

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da Violência: pesquisas de antropologia política**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2011.

DUSSEL, Enrique. **1492 O encobrimento do Outro: a origem do mito da modernidade**. Tradução de Jaime Clasen. Petrópolis: Ed. Vozes, 1993.

FANON, Frantz. **Condenados da Terra**. Tradução de Elenice Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2013.

FLOR DO NASCIMENTO, wanderson. Outras vozes no ensino de filosofia: O pensamento africano e afro-brasileiro. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**. Número 18: maio-out/2012, p. 74-89.

KANT, Immanuel. **Lógica**. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

KILOMBA, Grada. **Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism**. Münster: UNRAST – Verlag, 2010.

MBEMBE, Achille. Formas Africanas de Auto-inscrição. Tradução de Patrícia Farias. **Estudos Afro-Asiáticos**, Ano 23, nº 1, 2011.

MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO – MNU. **1978-1988: 10 anos de luta contra o racismo**. São Paulo: Confraria do Livro, 1988.

NIETZSCHE, Friedrich. **A filosofia na época trágica dos gregos**. São Paulo: Hedra, 2008.

OBENGA, Théophile. Egypt: Ancient History of African Philosophy. In: WIREDU, Kwasi. **Companion to African Philosophy**. London: Blackwell publishing, 2003.

PARANÁ. **Diretrizes Curriculares da Educação Básica – Filosofia**. Curitiba: Secretaria de Estado da Educação do Paraná, 2008. Disponível em: http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/diretrizes/dce_filo.pdf. Acesso em: 31/07/2018.

REALE, Miguel. A filosofia como autoconsciência de um povo. **Revista da Faculdade de Filosofia do Direito**, p. 104-125. São Paulo: Edusp, 1961.

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