

NDONGUTI, O FILÓSOFO AFRICANO

NDONGUTI, THE AFRICAN PHILOSOPHER

PATRÍCIO BATSÍKAMA²

Abstract: The discussion about the existence or not of African Philosophy, linked to the rejection of the right to Philosophy crossed six decades: 1940-2000. The necessity to erase the spectrum that Western (European) representations attribute to Africa was, in a certain way, responded with several publications. This article aims to show that there were also individual thinkers in Africa, precisely in the ancient Kôngo.

Keywords: African philosophy, Kôngo, Cheikh Anta Diop, Bantu philosophy

Resumo: A discussão sobre a existência ou não da Filosofia Africana, associada à negação do direito à Filosofia atravessou seis décadas: 1940-2000. A necessidade de apagar o espectro que as representações ocidentais (europeias) atribuem à África foi, de certa forma, respondida com várias publicações. O presente artigo pretende mostrar que existiram, também, pensadores individuais, precisamente no antigo Kôngo.

Palavras-chave: filosofia africana, Kôngo, Cheikh Anta Diop, filosofia bantu.

Résumé: Le débat sur l'existence ou non de la philosophie africaine, associé à la négation du droit à la philosophie, a caractérisé six décennies: 1940-2000. La nécessité d'effacer le spectre que les représentations occidentales (européennes) attribuent à l'Afrique a été, d'une certaine manière, répondue par plusieurs publications. Cet article vise à montrer qu'il y avait aussi des penseurs individuels en Afrique, notamment au Kôngo.

Mots-clé: philosophie africaine, Kôngo, Cheikh Anta Diop, philosophie bantu.

¹ Centro de Estudos e Investigação Científica Aplicada do Instituto Superior Politécnico Tocoista. Departamento de História da Universidade Agostinho Neto. email: pcipriano@oapr.gov.ao ORCID: 0000-0002-2860-8283

Introdução

O presente artigo discute a questão da existência ou não da Filosofia em África, negando os pressupostos “racistas” que aparentemente recusaram o direito de Filosofia aos africanos. A discussão sobre a Filosofia Africana – entenda-se a expressão no plural – é densa. Escolhemos aqui o caso dos Kôngo que, muito antes da chegada dos europeus em 1482, já trabalhavam a Filosofia. Escolhemos apresentar cinco filósofos kôngo, com as suas linhas de pensamento específicas: Ñgîndi ya Ndûnda, Mpyângu Nsyâla Muzêmbe, Nkwa Ngângu Nsûmbu, Ntûdi Nzayu Ñlôndi, Na Ñtona. Com isso, encaminhamos a discussão, que nasceu a partir do livro *Filosofia Bantu* de Placid Tempels publicado na primeira metade do século XX. Também fazemos menção às contribuições de Cheikh Anta Diop (1923-†1986), pensador menos conhecido entre os autores que usam a língua portuguesa.

1. Breve discussão sobre Filosofia africana

O ganense Anton Wilhelm Amo (1703-†1759) tinha iniciado a questão do “Direito à Filosofia dos Africanos” já em 1729.² Em 1758, o activista François Makandal foi queimado vivo no Cabo-Francês, Saint Domingues, por se revoltar contra o poderio francês. Oriundo do antigo reino do Kôngo, Makandal foi o primeiro a levantar a questão dos “Direitos inalienáveis do Homem” em um discurso filosófico com uma intelectualidade que marcou toda Haiti na época.³

No século XIX, um pensador político chamado Rainilaiarivony (1828-†1896) terá impulsionado o “Iluminismo” madagascarense quer com a publicação da revista científica *Antananarivo Annual* (em inglês), quer com a abertura extensa à *escola* (mistura de protestantismo e *gnose* local), tendo a invasão francesa em Madagáscar no ano de 1895 possivelmente comprometido o desenvolvimento social endógeno malgaxe.⁴ Em Angola, Cordeiro da Matta publicou, em 1891, a *Filosofia popular em provérbios angolenses*, trabalho com 187 páginas.

² O título original da tese, defendida enquanto estudante de Direito, no Colégio de Filosofia da Universidade de Hales era: *Dissertatio Inauguralis De Jure Maurorum in Europa*. Infelizmente, este trabalho desapareceu. Em português, traduzir-se-ia por *Dissertação Inaugural sobre o direito dos Mauros na Europa*.

³ Raphaël Batsíkama, *Voici les Jagas. Un peuple parricide bien malgré lui* (Kinsâsa: ONRD, 1971), 36-37.

⁴ George-Sully Chapus e Gustave Mondain, *Rainilaiarivony – Un homme d’État* (Paris: Éditions Diloutrem, 1953).

Quando se trata de “Filosofia africana” no singular, há duas ideias que importa ressaltar. A primeira, que é a principal, consiste no discurso endógeno produzido por filósofos, académicos e estudiosos nos campos da metafísica, epistemologia, ontologia, filosofia política, etc.⁵ Sobre esse assunto, Kwasi Wiredu (1931-†2022) editou um livro constituído por 47 capítulos, que contou com a colaboração de vários pesquisadores de filosofia, nomeadamente Théophile Obenga, D.A. Masolo, Souleymane Bachir Diagne, Pieter Bole Van Hensbroek, Lucius T. Outlaw Jr., Barry Hallen, Mabogo Pere, Mourad Wahba, Claude Sumner, Teodros Kiros, Tsenay Serequeberhan, Liboire Kagabo, Olúfémi Táíwò, Kibujio M. Kalumba, Victor Ocaya, Segun Gbadegesin, Didier Njirayamanda Kaphagawani, Safro Kwame, Samule O. Imbo, Godfrey Tangwa, John Ayotunde Bewaji, Kofi Agawu, etc.⁶

A segunda ideia a reter no debate sobre “Filosofia africana” é a sua expressão plural que identifica de forma objectiva a existência pré-colonial de espaços de Filosofia em África, numa configuração de sistemas filosóficos de diferentes regiões. Também existem críticas interessantes sobre essa matéria. Nesse tema, apenas alguns nomes distinguem-se: Cheikh Anta Diop, Théophile Obenga, Placide Temples, Alexis Kagame, Marcien Towa, Kwasi Wiredu, Tshiamalenga Ntumba, Henry Odera Oruka, Eboussi Boulaga, John Mbiti, Paulin Hountondji, Jean-Godefroy Bidima, Severino Ngoenha, etc.⁷ Quer no primeiro, quer no segundo ponto apresentados, a Filosofia Africana – no singular – sintetiza a tomada de posição assumida. Retomamos essa opção sem, no entanto, ignorar as diversas e distintas características que existem para a pensar no plural.

Foi no século XX que a discussão tomou novos contornos, com a publicação do livro do padre belga Placide Tempels sobre a *Filosofia Bantu*, em 1948, na base de um estudo de caso na sociedade Luba. Surgirão o tempelsismo e diversos seguidores do tempelsismo, tanto para expandir sua tese original quanto para disseminar essa filosofia em outros contextos Bantu (além da comunidade Luba) e não-Bantu.

Em 1954, George James (1893-†1956) publicou um texto académico que provocou uma importante polémica.⁸ Ele afirmava que a Filosofia grega era uma Filosofia ‘copiada’ a partir da Filosofia egípcia (2780-1590 a.C.).

⁵ Fabien Eboussi Boulaga, *L'affaire de la philosophie africaine – Au-delà des querelles* (Paris: Karthala, 2011); Jean-Godefroy Bidima, *La philosophie négro-africaine* (Paris: P.U.F., 1995).

⁶ Kwasi Wiredu, *Companion to African Philosophy* (Malden: Blackwell Publishing, 2005).

⁷ Cf. a bibliografia final, onde se elencam alguns textos destes filósofos.

⁸ George James, *Stolen legacy. How the Wisdom of Ancient Egypt was transformed into the Greek Philosophy* (New York: Philosophical Library, 1954).

Cheikh Anta Diop demonstrou, nessa mesma linha, que o povoamento do Egito antigo,⁹ que deu origem à Filosofia, influenciou os primeiros filósofos gregos, que a absorveram¹⁰ antes de desenvolvê-la com brilhantismo e originalidade, de acordo com a cultura grega da época. Essa filosofia evoluiu ao longo do tempo, alcançando o espaço romano, europeu e, graças às bulas papais, à colonização e à globalização, foi difundida de maneira profundamente modificada por todo o mundo.

Atualmente, a Filosofia Africana pressupõe toda a produção de acadêmicos, não-acadêmicos e articula a maior parte das correntes dessa discussão, sem menosprezo pela *sua* validade. Alexis Kagame (1912-†1981) publicou *La philosophie bantu-rwandaisie de l'Être* em 1955, traduzida numa prática de antropologia filosófica fundamentada na cultura regional.¹¹ Com relação à obra *A Filosofia bantu comparada* de Alexis Kagame, Alfons Smet aponta a ausência de nomes dos *pensadores* locais.¹²

Fabien Eboussi Boulaga criticou severamente a abordagem de Tempels (1948/1949), lamentando a ênfase dada aos seguidores do missionário belga em detrimento da tecnologia e das ciências, enquanto Marcien Towa (1981) foi ainda mais contundente. A tecnologia e as ciências determinam o desenvolvimento, ao passo que o tempelsismo levou ao marasmo e à distração. Paulin Hountoundji apela a revisão da biblioteca colonial, em busca de uma construção identitária virada para o progresso científico. Apesar disso, o autor reconhece na obra de Tempels e na dos tempelsianos um importante tributo para discussão em matéria de Filosofia.¹³ O professor Benoît Okonda Okolo defende uma posição ligeiramente diferente, abordando a Filosofia funcional.¹⁴ A filosofia é prática, dizia ele, na sala de aula.

Por outro lado, Ngangura Kasole propõe uma base epistemológica para melhor aproveitamento.¹⁵ As posições filosóficas abriram novas leituras,

⁹ Cheikh Anta Diop, “Origem dos antigos Egípcios”, *História Geral da África*. Vol. 2, (Paris: UNESCO, 1980), 39-70.

¹⁰ Marila Fultre Pinheiro, “A atração pelo Egito na literatura grega”, *Hvmanitas*, XLVIII (1995), 441-468.

¹¹ Phambu Ngoma-Binda, «L'Abbé Alexis Kagame: de la force au *ntu*», *Revue philosophique de Kinshasa* 2, (1983), 23-31.

¹² Afons Jozef Smet, «Une philosophie sans philosophe? À propos de “La philosophie Bantu comparée” d'Alexis Kagame», *Cahiers de religions africaines* 19 (1976), 125-137.

¹³ Fabien Eboussi Boulaga, *L'affaire de la philosophie africaine – Au-delà des querelles* (Paris: Karthala, 2011).

¹⁴ Okonda Benoît Okolo, “Philosophie fonctionnelle en Afrique: une arme pour le développement”, *Cahiers philosophiques africains* 9, (1981), 16, 18.

¹⁵ Kasole Ngangura, «Fondation épistémologique et prospective de l'impact de la techno-science en Afrique», *Revue philosophique de Kinshasa*, 1, (1983), 45-62.

para promover uma compreensão dialógica.¹⁶ A diversidade filosófica dessas contribuições entre 1960 e 1980 serviu como um chamado para adotar uma abordagem metodológica com o objetivo de integrar a África no cenário filosófico global.

Nas suas aulas, o professor Tshiamalenga Ntumba optou por um discurso não-local para criticar as presunções e elogios da Filosofia africana,¹⁷ tendo feito uma revisão metodológica das diversas tendências não-científicas que surgiram durante esse debate, independentemente de seus resultados nas sociedades e na comunidade filosófica.

Théophile Obenga apresentou novas evidências históricas em sua extensa obra publicada em 1990. No prefácio, o professor Ignace Tshiamalenga Ntumba observou que, com esse livro, era possível dizer “adeus” a Tempels e aos seus seguidores, já que Obenga iniciou uma nova revisão com rigor metodológico na filosofia. Nessa obra de Obenga, o autor reproduz vários hieróglifos egípcios que traduz e compara com textos de Platão, Aristóteles, entre outros filósofos. Da mesma forma, Obenga destaca o teorema atribuído a Tales de Mileto (650-546 a.C.) ou o teorema de Pitágoras (570-496 a.C.) sobre o triângulo presente nas ilustrações nº 53 do papiro Rhind (Egito antigo), datado de 1650 a.C.

2. Ideia de Filosofia

De forma geral, a ideia de Filosofia leva, talvez, a três perguntas concomitantes: (1) que atividades seriam exclusivamente filosóficas; (2) qual seria o conteúdo da própria Filosofia; (3) qual seria o perfil do filósofo.¹⁸ Com as respostas a essas perguntas, poder-se-á ter uma ideia básica de Filosofia no antigo Kôngo, como uma resposta ao movimento intelectual que advogava a existência da Filosofia Africana. O Professor Ignace Tshiamalenga Ntumba realçou a pertinente questão metodológica em matéria da Filosofia Africana,¹⁹ ao passo que Afons Jozef Smet levantava a inquietação de não existirem *filósofos* pré-coloniais com obras concretas.²⁰ Já no século passado, Holman Bentley apresentava como indicador da *filosofia* ser uma “pro-

¹⁶ Phambu Ngoma-Binda, “Trois ouvrages, trois positions philosophiques: Lalèyê, 1977; Hountondji, 1977; Eboussi Boulaga, 1977”, *Zaire Afrique*, 127 (1977), 437-441.

¹⁷ Tshiamalenga, «L’univers luba», *Bulletin de théologie africaine* 13 (1985), 155-161.

¹⁸ Jérôme Grynpsas, *La philosophie* (Paris: Marabout Université 1967), 16.

¹⁹ Ignace Tshiamalenga Ntumba, “Problèmes de méthode en philosophie africaine”, In: A. Dimer (ed.), *L’Afrique et le problème de son identité* (Frankfurt: Lang, 1985), 155-161.

²⁰ Alfons Jozef Smet, “Une philosophie sans philosophe? À propos de ‘La philosophie Bantu comparée’ d’Alexis Kagame”, *Cahiers de religions africaines* 19 (1976), 125-137.

fissão” no antigo reino do Kôngo, ao traduzir “ndonguti” por “meditação filosófica”.²¹ Karl Laman traduz *ndônguti* por filósofo e, simultaneamente, por “aquele que faz investigações”²² para achar objectos e perguntar o que eles representam, seu conceito, sua história semântica, etc. Ndonguti pressupõe: (a) octeto do *muñtu* como “ser conhecedor”²³; (b) objecto que se conhece através de uma investigação;²⁴ (c) construção do conceito a partir da relação sujeito-objecto.²⁵ São as três principais fases do “filosofar” vividas pelo ‘*ndonguti*’ (filósofo), o que é universal.

Este artigo explora os nomes que possivelmente existiram antes da chegada dos europeus em Angola, reconhecendo também a influência que a religião católica pode ter exercido entre 1491 e 1706. Além disso, revisitamos o conceito de *philo-sophia* não com o intuito de homogeneizar ou agrupar todos sob uma mesma categoria. Nossa intenção é abordar três aspectos distintos: (1) identificar os nomes de diversos pensadores africanos que tenham desenvolvido ideias fundamentadas na razão; (2) reconhecer um ou mais sistemas filosóficos antigos no Kôngo como uma resposta a certas críticas ainda presentes na Filosofia Africana; (3) compreender as escolas que promoviam a Filosofia no antigo Kôngo, considerando que, conforme observado por Georges Balandier, no século XVII muitos cidadãos do Kôngo viajavam para a Europa, onde ensinavam as humanidades.

Destacaram-se cinco grandes pensadores kôngo antes da chegada dos Europeus no reino do Kôngo (1482), e será na base das suas contribuições que iremos traçar a ideia de Filosofia, respondendo à tripla pergunta de Jérôme Grynpas. Começaremos por fazer uma sinopse das particularidades de cada um destes pensadores, tal como vem a seguir.

²¹ Holman Bentley, *Dictionary and Grammar of the Kongo Language*, (London: British Missionary Society 1895), 882.

²² Karl Laman, *Dictionnaire Kikongo-Français*, (Bruxelles: Institut Royale Colonial Belge, 1936), 673.

²³ Kimbwandende Fu-kyawu, *African Cosmology and the Bântu-Kongo. Principles of life and living*, (New York: Athelia Henrietta Press 2001), 133-135; Nseka Ngimbi, «La dynamique de l’être: force, action, acte», *Revue philosophique de Kinshasa*, 1 (1983), 63-71.

²⁴ Mwamba-Nzambi Ngandu, «La philosophie du nom», *Afrique et philosophie*, 3 (1979), 98.

²⁵ Bibaki Nzuzi, “Le ‘je’ (la personne) dans la relation clanique des Bayombe vu à la lumière du ‘je’ de la relation ‘je-tu’ chez Buber”, *Raison ardente* 4 (1978), 51.

| ÑGÎNDI YA NDÛNDA | |
|--|---|
| Características da sua Filosofia | Contribuição |
| <ul style="list-style-type: none"> • Revisão de conceitos filosóficos em geral; • Espírito de dúvida como método; • Diferença entre o domínio religioso e o domínio filosófico. | <ul style="list-style-type: none"> • Dúvida das causas (razão de fundo); • Revisão de dogmas e crenças; • Análise comparativa e sistemas da razão. |

| MPYÂNGU NSYÂLA MUZÊMBA | |
|--|---|
| Características da sua Filosofia | Contribuição |
| <ul style="list-style-type: none"> • Espírito racional; • Virtudes políticas; • Reflexão. | <ul style="list-style-type: none"> • Conceção da deidade: hagiografia; • Filósofo-dirigente (perfil); • Probabilidades no argumento. |

| NKWA NGÂNGU NSÛMBU | |
|--|---|
| Características da sua Filosofia | Contribuição |
| <ul style="list-style-type: none"> • Universalidade da razão; • Reflexão sobre o argumento; • Filosofia do Direito. | <ul style="list-style-type: none"> • Transversalidade da Filosofia; • Estudo das causas; • Remodelou o sistema judiciário. |

| NTÛDI NZAYU ÑLÔNDI (- †1256) ²⁶ | |
|---|---|
| Características da sua Filosofia | Contribuição |
| <ul style="list-style-type: none"> • Lógica matemática; • Meditação; • Iniciação ao saber prático. | <ul style="list-style-type: none"> • Validade das operações e Economia; • Estudo da razão e construção da Tese; • Escola da Filosofia. |

| NA ÑTONA (?-†1504) | |
|--|---|
| Características da sua Filosofia | Contribuição |
| <ul style="list-style-type: none"> • Carácter racional e lógico-crítico; • Carácter analítico e sistemático; • Experiência vs. Reflexão; • Conhecimento filosófico: <ol style="list-style-type: none"> i. Filosofia (Doutrina da Filosofia) ii. Teologia; iii. Política. | <ul style="list-style-type: none"> • Investigação filosófica; • Meditações filosóficas; • Diferença entre Matemática e Filosofia; • Escola da Filosofia: <ol style="list-style-type: none"> i. Deontologia do filósofo; ii. Lógica tópica; iii. Ética e virtudes políticas. |

²⁶ Associa-se a Ntûdi Nzayu Ñlôndi o ensino das virtudes políticas na Escola da Filosofia, simbolizado pelo vaso *bûngwa* ou *kinzo*. Bentley, cf. *Dictionary*, 808, 821. O arqueólogo Igor Matonda datou um modelo deste vaso de 1256 da nossa era. Por outro, Ntûdi Nzayu Ñlôndi foi o criador da Escola de Filosofia Kiñtona, onde se formou Na Ñtona (o sábio, pensador metódico). Este último faleceu na batalha de 1504, em Mbânza Kôngo, entre portugueses que apoiavam Dom Manuel I contra Ne Mpânzu'a Lûmbu, do Exército kongo.

Para responder às três perguntas colocadas anteriormente, os aportes dos cinco filósofos referidos resumem as atividades filosóficas e permitem ter a ideia de Filosofia e de quem pode ser considerado filósofo, tal como os Kôngo o entendiam. Desenvolveu-se, quer com Na N̄tona quer com a escola filosófica *nzo n̄tonono*, o uso racional das teorias e o uso teórico da razão. No primeiro, redesenhou-se a cosmologia, a hagiografia no espaço religioso; no segundo, a razão foi teorizada e aplicada em diferentes domínios (medicina, política, economia).

Quando o candidato passa do exame com êxito, o resultado é pronunciado assim: *mbakala dyo mu toma. Didi ndwéngi*.²⁷ Segundo Kimbwandende kya Bunseki Fukyawu,

Na Filosofia Bakongo-Kôngo, **Vee...** é um ser [*kadi/ser*] que se posiciona verticalmente, ou seja, **pensa-raciocina-pondera**, antes de caminhar e agir para enfrentar **horizontalmente** os desafios do **mundo instintivo**; este é o mundo horizontal, que é a base principal para todas as aprendizagens.²⁸

Carece explicar aqui ainda a relação entre *pensar-raciocinar-ponderar* e o *mundo horizontal*, partindo da releitura da cognoscibilidade da coisa-em-si na concepção de Schopenhauer,²⁹ a partir da qual ele desenvolveu a razão-prática, razão-teórica, razão ética-mística,³⁰ ou ainda da razão suficiente,³¹ da vontade irracional que configura, de alguma forma, a razão.

A capacidade de raciocínio, conhecida como *nyindu*, implica habilidade e rapidez na interpretação, além da capacidade e inteligência para discernir. Essa habilidade se diferencia da noção de *mabânza*, que representa um conjunto de ideias dogmáticas usadas como base para a interpretação ou reflexão sobre algo. Em geral, *mabânza* é uma opinião, *lubânzulu*, pois está ligada aos desejos e às memórias que definem a personalidade.³²

No *nzo n̄tonono*, a razão-raciocínio é chamada de *mfundu* que consiste em “fazer compreender de outra maneira, sem usar a palavra”.³³ Usa-se,

²⁷ Traduzimos a frase da seguinte forma: “este rapaz é belo: comeu, isto é, nutriu o seu cérebro de inteligência”.

²⁸ Fu-kyawu, *African Cosmology*, 133.

²⁹ Arthur Schopenhauer, *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente: uma dissertação filosófica* (São Paulo: Editora da UniCamp 2019); Karl Jaspers, *Raison et déraison de notre temps* (Paris: Desclée de Brouver, 1953).

³⁰ Vilmar Debona, *Schopenhauer e as formas da razão: o teórico, o prático e o ético-místico* (São Paulo: Annablume 2010).

³¹ Cleber Lizardo de Assis, «A Razão Suficiente de A. Schopenhauer como base epistemológica da pesquisa em Psicanálise», *Analytica*, 3 (2013), 83-100.

³² Schopenhauer, *Sobre a quadrúplice*, 317.

³³ Laman, *Dictionaire Kikongo-Français*, 558.

basicamente, a escrita e as fórmulas; ou, ainda, o som de batuque ou das mãos (que é a base de linguagens não-verbais). Na sociedade, os *ndonguti* usavam-na com frequência, e essa razão-raciocínio passou a ser o segredo ou mistério para o restante da sociedade. É assim que os *ndonguti* se distinguem na sociedade, ao ponto de ser considerado de *mfundu za Nzâmbi*. Bentley traduz essa expressão, na sua época, por “todas as criaturas que não têm o dom de falar, pelo que guardam o segredo (sobre inteligência) de Deus, daí a mudez”.³⁴ Isto é, o raciocinar *precede* e *sucedee* o ato de *pensar*.³⁵

A razão-ponderação é *etona* (consciência). Ora, *mfundu + etona* = luz da razão que se diz *yâmbi* é aplicado exclusivamente ao talento da investigação filosófica, por trazer luz. O termo *yâmbi* traduz-se por razão consciencial e está em *Nzâmbi* (Ñyâmbi = Deus). Na dimensão humana, ela reconhece outras possibilidades de razão, no exercício de *butwîdi bwa kani* (diálogo das razões), por exemplo.

O mundo horizontal tem quatro significações: (a) diálogo racional no *Mavwâla* (colégio de sábios); (b) transversalidade da Filosofia e validades da razão em diferentes domínios do saber prático; (c) *mbânda dyâmbi*: teoria sobre a criação do universo que explica *nza ya mbi* (Nzâmbi=Deus) e a *nsema* (Nzâmbi Mbânda=Deus criador), ambos *movidos* pelo *mpûngu*. O espírito da origem é potência que é movimento, sendo a razão que precedeu toda a inteligibilidade humana (*mfûndu*); (d) *ntunguluzi*: convergência das verdades paralelas: [a + (-a)]: n = 9. Quer dizer, se a relação entre a *verdade* (a) e outra-verdade (-a) pode ser perspectivada por um denominador comum (n), a resposta não alterará as suas essências racionais (simbolizado pelo número 9, *vwa*). Importa dizer que o código semântico de o *vwa* (nove) é o fim/início (complementaridade). Como diz Fu-kyawu, este é o mundo horizontal, que é a base principal para todas as aprendizagens.³⁶

É fácil compreender isso, e vamos revisar o código semântico de *vwa* (potência) em relação ao *yâmbi*. Inicialmente, “*yâmbi + vwa*” (inteligência irrefutável) significa *ntûnguluzi*, que é a “prova verdadeira ou evidência que estabelece algo de forma incontestável”.³⁷ Isso resulta das operações das verdades paralelas.

Com isso, é possível compreender a ideia de Filosofia que abrange desde uma ontogênese da consciência (*homo-ideia*, *homo-vontade* e *homo-corpo*) até a cosmologia (origem do universo). Essa metafísica é abrangente, tanto pelas teorias quanto pela crítica da razão, de modo a promover a teologia e a espiritualidade como campos distintos, embora compartilhem um denomina-

³⁴ Bentley, *Dictionary and Grammar of the Kongo*, 871.

³⁵ Schopenhauer, *Sobre a quadrúlice*, 97.

³⁶ Fu-kyawu, *African Cosmology*, 133.

³⁷ Laman, *Dictionaire*, 803.

dor comum (crença, religião), permitindo uma análise objetiva do perfil do filósofo e da plausibilidade da apriorística.

O perfil do filósofo está sintetizado nos cinco filósofos aqui citados, pois todos apresentam quatro características em convergência e, pensamos ser a forma objetiva de como os Kôngo terão criado o perfil de filósofo:

1. Amor à verdade pelas causas;³⁸
2. Capacidade de problematizar a realidade e sistematizar a razão;
3. Crítica à razão pelo método e pensamento racional;
4. Meditações na base das virtudes de espírito.³⁹

Esse perfil coincide com a tríade pensar-raciocinar-ponderar tal como o faz Fu-kyawu, autor acima citado. Trata-se do filosofar que determina a base da meditação filosófica, amplamente atestado pelo pensamento simbólico da língua kikôngo.

3. Linguagem filosófica

O pensamento simbólico da língua kikôngo explica, por si, diferentes teorias. Os números, para exemplificar, detêm quatro códigos: (a) semântico; (b) simbólico; (c) numérico; (d) filosófico. O primeiro e o terceiro são do domínio de qualquer iniciado, ao passo que o segundo e o terceiro são códigos exclusivamente usados no *nkîsi lêmba* (escola da elite política) e no *nzo ñtonono*. Os códigos simbólico e filosófico dos números são para os egrégios e pensadores, pois o código linguístico é sintético.⁴⁰

Nesses espaços iniciáticos, a linguagem filosófica caracteriza-se por três aspectos, a saber: (a) o discurso crítico alimenta a discussão pelos argumentos contrários e complementários, mas nunca é conclusivo. Diz o princípio, *têngasana ka lukuzi ko* (cuja tradução é: “argumentar não é sinónimo de desdenhar o outro”)⁴¹; (b) o código proverbial pressupõe que o provérbio comprime, de princípio, três máximas⁴²; (c) analogia – explícita e implícita

³⁸ Fu-kyawu, *African Cosmology*, 99, 102, 148.

³⁹ Patrício Batsíkama, *Filosofia da arte no espaço muntu-angolano*, (Recife: UDUPE, 2023), 189.

⁴⁰ Ivon Struyf, *Les Bakongo dans leurs legendes...*, (Bruxelles: Institut Royal Colonial Belge, 1936).

⁴¹ Oscar Stenström, *Proverbes des Bakongo* (Uppsala/Kimpese: The Swedish Institute of Missionary Research, 1999), 108.

⁴² A primeira máxima é o enunciado-tese; a segunda é explicação-antítese; a terceira é a síntese. Em caso de haver apenas dois provérbios, o primeiro é sempre a reunião das duas primeiras máximas.

– nas proporções deve tornar elegante o conteúdo e evitar toda conclusão possível, pois não pode haver conclusão irrevogável ainda que seja *ñtũnguzi* (prova irrevogável).

Entendemos que a linguagem filosófica traduz a beleza poética. Outra, ela era *cantada* com concurso de som de algum instrumento, palavras e linguagem gestual corporal. De modo simultâneo, ela encantava o *espírito* pela pureza das intenções, pela destreza metódica e pela crítica do conteúdo que expunha. O *ndôki*, inicialmente, era um tipo de integrante de *mwala* (colégio de sábios), possuidor de inteligência que expõe e convence facilmente pelo encanto poético. Hoje, *ndôki* se limitou a assumir o papel de feiticeiro, mas guarda ainda o seu sentido de “alguém que fala e encanta pelas suas piadas”.⁴³ O termo *nlokusi* significa ‘piadas’. Em tese, o que é hoje piada era encanto, palavras belas que seduzem. Tal como *ñtũngulusi* que significa prova irrevogável, existe algo em comum: o código a partir do sufixo *si*. Um instrutor é *ñlôngi*, mas um professor com múltiplo conhecimento é *ñlôngisi*. Podemos citar também *ñsôngi*, que é aquele que indica o caminho, o guia; mas *ñsôngisi* é aquele que instrui os guias, quem dá instrução aos indicadores. O termo *ñtângi* significa estudante, ao passo que *ñtângisi* é instrutor. *Ntwidi* é aquele que *apenas* cuida dos animais (pastor); *ntwidisi* é criador e vendedor de animais (gado). *Ndonguti* é variante de *ndôngusi* para dizer produtor do conhecimento-sabedoria.

Vamos fazer referência ao livro de Ivon Struyf intitulado *Les Bakongo dans leurs legendes* publicado em 1936. O autor apresenta dezasseis fábulas, seis contos populares, sete histórias dos loucos, quatro histórias de moral, seis crenças supersticiosas, oito histórias dos morto-vivos e cinco histórias locais. Nesses relatos, nota-se a presença de três elementos em comum: (a) a *prosa didática* que se submete à estrutura e à métrica; (b) o *pensamento racional e analítico*, com timbre da dialética; (c) a *apologia à razão heroica*, inteligência sensível, entusiasmo poético da verdade. Como podemos notar, a sabedoria veiculada nas cinquenta e duas narrações que Struyf recolheu possibilitam uma linguagem proverbial e filosófica. Além de quatro lendas *ngíndicas*, as quatro histórias de moral lembram-nos dois filósofos kongo: Nkwa Ngangu Nsumbu e Na Ntona. A ideia de morto-vivo traz dois temas de escatologia abordada por Nkisi Ngindi (cosmologia) e Na Ntona (teologia). Desta forma, entendemos existir uma originalidade da linguagem filosófica.

⁴³ Laman, *Dictionaire*, 671.

4. Deontologia do filósofo

Os pontos anteriores evidenciam que a Filosofia no antigo Kôngo terá sido uma profissão caracterizada pela razão prática, liberdade nos profissionais que se distinguiam pelo amor à verdade de causas, crítica da razão pelo método, virtudes primordiais de espírito, meditações etc. A questão é: qual seria a deontologia de *ndônguti*?

A ética profissional dos *ndônguti* fundamenta-se nas virtudes primordiais: *songa* (pudor), *mawete* (cortesia), *ñlûngu* (integridade), *vîmpi* (vigor), *lulêndo* (honra), *mpyângu* (prudência), *ndwênga* (talento), *bungûdi* (ternura), *zâyû* (inteligência praxica), *nkônzo* (força), *lusâmbu* (espírito de sacrifício) e *kitômi* (abstinência).⁴⁴ Contudo, essas virtudes eram reapreciadas pelo comportamento e procedimento do filósofo, tal como passamos a ilustrar:

| Virtudes primordiais | Comportamento | Procedimento |
|----------------------|---------------------------------|--------------------------|
| <i>Mawete</i> | Respeitar a personalidade. | Liberdade do espírito |
| <i>Sônga</i> | Argumentar com elegância. | Verdades contrárias |
| <i>Vîmpi</i> | Evitar comer em público. | Dieta (comida-remédio) |
| <i>Lusâmbu</i> | Expor bondade e beleza. | Exclusão da maldade |
| <i>Lônda</i> | Decidir com consciência. | Perenidade do <i>bem</i> |
| <i>Lûnga-lûnga</i> | Ter clarividência ao expor-se. | Dialética-hermenêutica |
| <i>Mayûmbana</i> | Ter elegância no contraditório. | Sátira humorosa |

Salvo os quatro primeiros grupos, que são virtudes, as duas últimas constituem o pilar deontológico do filósofo kôngo. Com relação a *lônda*, trata-se de uma razão essencial que, de princípio, evita repetir as premissas. O princípio está claro: *Tubukuna mpidi, mboma ñla*.⁴⁵ O filósofo limita-se a dizer *vônda mpîdi; mboma ñla* (seja curto). No que diz respeito *lûnga-lûnga*, trata-se da clareza e simplicidade que caracterizam as suas ideias expostas. *Mayûmbana* é uma sátira humorosa – tido como injúria dialética, no Direito: *matu na yûmbana* – que pode, por um lado, desdramatizar uma situação com elegância. Por outro, *mayûmbana* é usado não para julgar com sarcasmo, mas para criticar exclusivamente as instituições e nunca as pessoas individualmente, com graciosidade.

⁴⁴ Batsíkama, *Filosofia da arte*, 189.

⁴⁵ Tradução: “a história é longa, como a víbora”.

5. Lugar do filósofo na sociedade

O elogio à vida intelectual no espaço Kôngo era desejado por todos, mas poucos o alcançavam, devido às exigências formativas e à capacidade e inteligência de cada um. Os jovens que terminavam *nzo ñtonono* (escola de Filosofia) constituíam uma esperança da classe de sábios na sociedade. Ao terminar a escola de sábios, o formado *ñtoni* via o seu prestígio pessoal aumentado, visto que, dali em diante, lhe seria permitido assistir ao Conselho dos sábios. Cedo, aprendia a deontologia dos *ndônguti*, filósofos, ou seja, manter-se cismático⁴⁶ e tolerante.

O *ndônguti* esperançava a sociedade em três aspetos, entre outros. O primeiro era a presença deles em toda a cadeia da educação, desde *nzô lusânsa* (escola primária) até *nzo nzikudi* (escola de adultos). Eles influenciavam o período de transformação de criança para adolescente. Logo, os jovens faziam elogio à inteligência olhando nela a base de todo o prestígio social. O segundo aspeto era o Conselho de sábios que cada aldeia possuía. Entre as várias tarefas, essa instituição de sábios era guardiã da integridade social. As diferenças, querelas, dificuldades no seio de qualquer aldeia eram resolvidas pelo Conselho de sábios. Ora, todos eles eram *ndônguti*, isto é, filósofos. O terceiro aspeto tem a ver com a administração pública, desde o município até a realeza, pois todo líder é filósofo, diz o adágio: *kimfûmu kiñtona*. Ou, *bumpati, buzayi*. Ou ainda, *ñtudi'a wantu ndwêngi*. Aqui temos uma proximidade muito intensa com Platão, quando este aborda a necessidade do rei filósofo em sua obra intitulada *A República*. Neste diálogo, Platão descreve sua visão ideal de uma sociedade justa e ideal, na qual os governantes devem ser filósofos, possuindo conhecimento e sabedoria para liderar de forma justa e benevolente. O rei filósofo é aquele que possui a verdadeira compreensão do bem e da justiça, e sua função é governar visando o bem-estar de todos os cidadãos. Dito isso, temos nas canções do *nzo ñtonono*, a musicalidade e as rimas ajudam a memorizar o conteúdo semântico. «*Kimfûmu kiñtona*» significa «ao chefe, exige-se sabedoria metódica e virtudes», ao passo que «*Bumpati, buzayi*» é especificamente um espaço político: para ser político, melhor armar-se de consciência, erudição e conhecimentos sólidos. Finalmente, *ñtudi'a wantu, ndwêngi*. Quer dizer, todo líder é filósofo. Apenas os iniciados na Filosofia podem garantir a coesão de qualquer sociedade, assim pensavam os Kôngo.

A Tradição histórica oral ressaltou a linhagem com nome de Tona cujo *ndûmbululu* (narração histórica) diz o seguinte: *Mazînga ma Tona watona*

⁴⁶ Quer dizer, manter-se aberto em aceitar novas ideias ou pensamentos novos desde que sejam racionais.

*makanda mawôngo; wakabula mpûngu makanda mawônso.*⁴⁷ Tradução: Mazînga ma Tona – que é director da escola – educa e conduz todos os clãs e ilumina os chefes de terras (líderes de terras). O refrão de um cântico-invocação a Nzâmbi Kalûnga diz o seguinte⁴⁸:

| | |
|-------------------------------------|--|
| <i>Kota ñsutu, vayika muntu</i> | Entramos virgens, saímos virtuosos |
| <i>Kunda ndwêngi, Ya Mwinyâdi;</i> | Honramos sabedoria de Ya Mwinyâdi; |
| <i>Mpûngu Kalûnga, Na Tona</i> | Poder dos ancestrais veio de Na Tona |
| <i>Wûti Tônta, yâdika ndônguti.</i> | Maternidade de sábios para meditações. |

O que nos chama aqui a atenção é *mwini yadi* ou ***mwinyâdi*** a que Karl Laman dá a morfologia de **mw-iadi** para traduzir por ‘monarca’, ‘soberano’.⁴⁹ No *nzo nzikudi*, há duas figuras: Ntêmoni e Mwîni Yadi. A primeira ensina as virtudes com o objetivo de acender a luz interna da pessoa e torná-la inteligente. Já a segunda tem duas funções: (a) os saberes práticos da luz interna; (b) o uso de virtudes no exercício do Poder. Literalmente, *mwini yâdi* quer dizer: luz do Poder. É metáfora para dizer «Poder na base de virtudes». Os antigos exerceram com brilho o poder; eles aprenderam essa arte de governar com virtudes graças ao pensador chamado *Na Tona* (ou *Mazînga Tona*). Com relação a *Wûti Tônta*, referenciado no fim do cântico-invocação, tudo indica que seria *Yûti ñtônta*, que era um tipo de Ordem de Filósofos, para salvaguardar a deontologia.

Com isso, notamos que ser filósofo neste território era prestígio máximo, visto que interfere em quase todos os domínios para garantir conhecimento, sabedoria, virtudes, entre outros.

6. Direito à Filosofia em África e Cheikh Anta Diop

Olhemos finalmente a questão do direito à filosofia na África independente em função de uma *ratio cognoscendi* (identidade do conceito), *ratio fiendi* (oposição no predicado), *ratio essendi* (analogia do juízo), *ratio agendi* (semelhança na percepção) para perceber o olhar diferente atribuído ao longo dos tempos.⁵⁰ Talvez assim se perceba o projeto científico de Cheikh Anta Diop nessa questão.

⁴⁷ Jean Cuvelier, *Nkutama mvila za makanda mu nsi'a Kôngo* (Matadi: Tumba 1934), 107.

⁴⁸ Recolha de junho de 1995. Nos registos, não há menção do dia.

⁴⁹ Laman, *Dictionaire*, 649.

⁵⁰ Gilles Deleuze, *Diferença e repetição* (Lisboa: Relógio d'Água, 2000), 419.

A *filosofia* não é um direito grego “doador” à humanidade.⁵¹ Tal pensamento precisa ser evitado. Diferentes pensadores escreveram consideráveis contribuições sobre África. Discutiram, de forma notável, a epistemologia da independência filosófica da África e os tópicos relacionados com o tema foram esclarecidos. Atualmente, a exclusão da filosofia africana é frequentemente repetida como um eco do legado colonial.

Que utilidade teria tal discussão sobre a independência filosófica em África? Na sua tese, Arminda Filipe refletiu sobre a democracia em África à luz dos paradigmas endógenos.⁵² É interessante, visto que a democracia foi “validada” pela filosofia (Sócrates, Platão, Aristóteles). A autora esforçou-se de sistematizar o *ondjango*, de tal sorte que, face a perda de sensibilidade na “modernidade líquida”,⁵³ inspira duas possibilidades. Primeira: explorar a realidade interna da África, se for possível, aquilo que a colonização não “colonizou”. Segundo, visitar a etnografia colonial e, na base de revisões necessárias, trazer novas interpretações à discussão. Ela optou pela segunda.

Ainda assim, a questão permaneceu não solucionada devido ao grau de influência da educação (o centro), onde esses saberes endógenos africanos (periferia) não se integram.⁵⁴ Nem são incluídos no sistema de Ensino na maior parte dos países africanos.⁵⁵ A Faculdade das Humanidades da Universidade Agostinho Neto tem feito grandes esforços nesse aspecto, com fim de estimular a consciência social dentro das diferenças sociais. Ainda assim, nota-se ainda certo desinteresse conjectural da permissibilidade de qualquer diálogo, por razões económicas: o que aportaria a filosofia na modernidade e, pior ainda, uma filosofia africana mal conhecida e muito contestada? A Lei 10.639 de 10 de janeiro de 2003 no Brasil estimula a História e Culturas de África no ensino. Ainda assim, é preciso mais bolsas de pesquisa que se debrucem sobre esse aspecto. A sofisticação do neoliberalismo, tal como já o notavam Foucault e Bourdieu, redefiniu o *ser* e o *social* na metamorfose das sociedades capitalistas. Ora, nas sociedades outrora oprimidas – como é o caso das sociedades africanas – a redefinição requer (re)mapear o pensar prático (filosofia intervencionista) a partir dos saberes locais. Nessa senda, o antigo decano da Faculdade de Ciências Sociais, professor Victor Kajibanga,

⁵¹ Batsikama, *Filosofia da arte*, 29-98.

⁵² Arminda Filipe, *Ondjango. Filosofia social e política africana* (Luanda: Publicações ECO 7, 2018), 107-111.

⁵³ Zygmunt Bauman, *Modernidade líquida* (Rio de Janeiro: Zahar 2021).

⁵⁴ Nkolo Foé, “The Multiple Politics of Philosophy in Africa: Emancipation, Post-colonialisms, Hermeneutics and Governance”, *Diogenes* 235-236, (2011), 184.

⁵⁵ Nadya Yala Kisukidi, “Décoloniser la philosophie. Ou de la philosophie como objet anthropologique”, *Présence Africaine*, 192 (2015), 89.

realça saberes locais na problemática da Filosofia africana⁵⁶. Passar-se-á na deselitização do conhecimento por via da afirmação cultural.⁵⁷ Talvez seja a via menos dramática de perceber o direito à filosofia a todo ser pensante.

Entendemos que a influência da elite educada na base de pressupostos ocidentais⁵⁸ predefiniu uma certa filosofia africana, que se encostou na ortodoxia ocidental e olhou a África com duas lentes: (a) uma de fora; (b) outra de dentro. Talvez se situe aqui a base das dificuldades verificadas no início da edificação da independência filosófica, que tanto os filósofos africanos esforçaram-se provar. Foi pena que essa elite intelectual africana não tenha percebido quão a diversidade sustentável é uma potência simbólica. Era preciso associar a *démarche* de legitimação da filosofia a um projeto de defesa da soberania⁵⁹ e implantação em África das economias fortes. É necessário saciar as necessidades fisiológicas, para pensar melhor, tal como se diz em kikôngo: *bânza fwa nzala, luvûnga*.⁶⁰ É preciso rigor e vigor para produzir o conhecimento. Quer dizer, era inconcebível desempregar o filósofo profissional. Em maio de 2006, desembarquei no aeroporto Humberto Delgado, em Lisboa; o polícia de imigração que verificou a minha profissão e meu passaporte perguntou-me amigavelmente o seguinte: “por acaso, é rentável empregar filósofo em Angola?”. Respondi, amigavelmente: “sim, mas não por muito tempo”.

A colonização foi fortalecida pelas ciências sociais e humanidades, o que parece não ter sido mera coincidência. A sociologia do colonizado desenvolveu uma prisão psicológica estratégica, capaz de alienar o oprimido de sua própria identidade, levando-o a adotar a fé alheia e a desinteressar-se de suas próprias riquezas.⁶¹ O Presidente Sékou Touré era de opinião que a descolonização consiste em eliminar “todas as más consequências morais, intelectuais e culturais do regime colonial”.⁶² Concordamos, parcialmente. Não obstante, é preciso identificá-las (*ratio cognosciendi*), reapreciá-las (*ratio fiendi*), confrontá-las com outras opções (*ratio essiendi*) com fim de recons-

⁵⁶ Victor Kakibanga, «Notas sobre a “problemática” da filosofia africana», In: Carlos Serra, *O que é a filosofia africanas – Cadernos de Ciências Sociais* (Lisboa: Escola Editora 2015), 11-38.

⁵⁷ Maqhudeni Ivy Goduka, *African/indigenous Philosophies: Legitimizing Spirituality centred Wisdoms within the Academy* (Central Michigan University, 2000), 55.

⁵⁸ Peter Cutt Lloyd, *African in Social change. Changing Traditional Societies in the Modern World*, (Londres: Penguin Books 1969), 125-153.

⁵⁹ Philippe Mottu, *Révolutions politiques et révolution de l’homme*, (Neuchatel: Éditions de la Baconnière, 1967), 163.

⁶⁰ Tradução: «Pensar com fome, é fazer uma ciência superficial».

⁶¹ Franz Fanon, *Escritos políticos e psiquiátricos* (Lisboa: BookBuilderes, 2021).

⁶² Sékou Touré, *La Guinée et l’émancipation africaine* (Paris: Présence Africaine, 1959), 163.

truir a África diversificada e competitiva face aos desafios atuais. O sistema da Educação foi minado; sendo preciso desminá-lo através da filosofia como forma de libertar as estruturas ontológicas do legado colonial.⁶³

Na sua *História do ensino em Angola*, publicada em 1970, Martins dos Santos fornece-nos três leituras diferentes. Uma tem a ver com o ensino como espaço do poder da elite estrangeira cuja divulgação tende a remodelar os costumes endógenos. Victor Kajibanga questiona a descolonização e desdogmatização nesse processo.⁶⁴ Outra leva-nos a perceber que as tentativas de uniformizar o capital cultural não objetivou quebrar as assimetrias. A última resume-se nos efeitos do ensino, entre os quais a luta de libertação que conduziu à independência. Duas perguntas permanecem por responder: qual era a filosofia pedagógica? Qual foi o lugar dos saberes endógenos no desenvolvimento do ensino de África, especialmente em Angola?

Agostinho Neto terá dado uma resposta parcial, no seu discurso datado de 7 de fevereiro de 1974, na Universidade de Dar ès Salam (Tanzânia) ao dissertar sobre os três aspectos supracitados.⁶⁵ Primeiro: a *liberdade* é uma autorealização vital de todo ser, de tal sorte que os angolanos tomaram consciência dela e predispueram-se em conquistar a sua independência: “vitória ou morte” era o slogan dos independentistas do MPLA.⁶⁶ O segundo: o direito à liberdade prefigura a inteligência abstrata de qualquer ser pensante. O terceiro: *direito ao pensamento*, este é inalienável e configura a dignidade vital desde *Homo faber*. António Agostinho Neto abre-nos aqui uma brecha para entender quanto a invalidação da Filosofia Africana é uma quimera neocolonial. Porém, no seu poema *Comboio africano*, Manguxi⁶⁷ observou o seguinte: «um comboio subindo de difícil vale africano?»; «muitas vidas ensoparam a terra onde assentam os rails e se esmagam sob o peso da máquina e no barulho da terceira classe». Depois, ele concluiu: «lento, caricato e cruel: comboio africano».⁶⁸ Está quase tudo dito.

Era necessário, portanto, descolonizar o sistema educacional através de uma política cultural que promovesse o orgulho ontológico, com uma filosofia pedagógica voltada para os conhecimentos endógenos.⁶⁹ O professor

⁶³ Nadya Kisukidi, “Décoloniser la philosophie”, 88-89.

⁶⁴ Victor Kajibanga, “Notas sobre a ‘problemática’ da filosofia africana”, 18, 21.

⁶⁵ Cf. o arquivo: < <https://www.tchiweka.org/documento-textual/0270004002> >, consultado no dia 19 de janeiro de 2024.

⁶⁶ MPLA: Movimento Popular de Libertação de Angola.

⁶⁷ Trata-se de alcunha de António Agostinho Neto.

⁶⁸ Cf. < <https://www.marxists.org/portugues/neto/ano/mes/comboio.htm> >. Consultado no dia 20 de janeiro de 2024.

⁶⁹ Victor Kajibanga, «Ensino Superior e Dimensão Cultural de Desenvolvimento”: Reflexões sobre o Papel do Ensino Superior em Angola», *Africana Studia* 3 (2000), 37-152.

Horace Campbell apreciou a *filosofia de libertação* de Agostinho Neto. Por sua vez, o professor Wamba dya Wamba escreve o seguinte:

Obenga aliou-se a Diop para militar a favor de que a Filosofia nasceu em África. As evidências históricas são-nos irrecusáveis. Apenas receio que, com isso, os intelectuais africanos caíam no erro de afro-filosofismo. Concorro com a anterioridade da “Filosofia clássica” no Egipto pois não se pode esquecer que o modelo socrático era estrangeiro na própria Grécia. Então, devia vir de algum sítio. Eu acho que todo povo produz símbolos e dispõe de língua ou conjunto de sistemas de pensar. Logo, esse povo expõe capacidade de filosofar. A Filosofia nasceu onde o *ser* a pensou.⁷⁰

Os estudiosos lusófonos citam, geralmente, o moçambicano Severino Ngoenha e (depois de várias traduções) o camaronês Achille Mbembe. A obra do filósofo ganense Kwame Appiah foi traduzida, também. O professor moçambicano fez perceber que o conceito de *capital humano* passou a ser *coisa, instrumento* com todas as condições de ser explorado.⁷¹ Concernente a filosofia africana, Ngoenha debateu sobre interculturalidade que fomenta a filosofia, desde que não fixe as diferenças culturais. Evitar-se-á as particularidades (filosofia africana, etnofilosofia) em benefício da universalidade da filosofia. Essa forma ajuda a evitar um certo relativismo ou antropologismo que foram as dificuldades de afirmação da filosofia africana. Na mesma proporção, embora um pouco diferente, temos o professor Nkolo Foé. No seu artigo, ele expõe as diferentes etapas da evolução da Filosofia africana como uma força emancipatória face ao colonialismo.⁷² Por um lado, “reprova” a negritude face as imposições capitalistas e neoliberais. Por outro, percebeu quão é a disceptação (ou falta de concordância) entre as sinergias descolonizadoras da Filosofia Africana perante as obstruções impostas pela colonialidade e cujo padrão do poder herdado mantém os saberes endógenos em África sob alçada da dominação simbólica ocidental. Atenas, Paris, Londres e Roma continuam a ser, para os pensadores descolonizadores africanos, os “lugares sagrados”. A subalternização das nações africanas – sempre reduzidas em etnias: etnofilosofia – armadilha-nos na articulação da Filosofia Africana. O pós-colonialismo reforça o dogma pós-moderno do complexo

⁷⁰ O professor Wamba dya Wamba fazia uma crítica sobre a recepção exagerada do livro que Théophile Obenga tinha publicado, em 1990. Foi em 2007, em Kansas University, que mantivemos essa conversa ao lado de Wyatt MacGaffey, Antonio Tomas Ana e outros intelectuais africanos, americanos e europeus.

⁷¹ Severino Ngoenha, *O retorno do bom selvagem: uma perspectiva de uma filosofia-africana do problema ecológico* (Porto: Edições Salesianas, 1994), 67.

⁷² Nkolo Foé, “The Multiple Politics of Philosophy in Africa”, 174-191.

que aceita que a realidade do mundo é opaca e inacessível à razão.⁷³ Kwame Appiah faz críticas consideráveis à Filosofia africana, colocando acento tónico no intencionismo que moldou os argumentos.⁷⁴ Melefi Asante chamou-o de anti-africano.⁷⁵

O professor Mogobe Ramose publicou, entre outros, dois textos interessantes. O primeiro discutiu a legitimidade da Filosofia Africana, e o segundo realçou o exemplo de *Ubuntu* como um modelo de Filosofia Africana. Para ele, os preconceitos lavrados em um período de dominação, substanciam o fio lógico que constrói a negação do homem africano. A Filosofia Africana tornou-se a *démarche* para ilustrar a racionalidade do africano em busca de honradez ontológica de ser homem. Fundada no epistemicídio⁷⁶, a Filosofia Africana perde o tempo em provar a sua essência numa plataforma onde está, a partida, excluída pela ideologia da força simbólica não-africana. Daí, *Ubuntu* nada deve à ortodoxia filosófica ocidental. O *ubuntu* alicerça-se na interpretação lógica e construção epistemológica válida sobre o ser pensante.⁷⁷ Isto é, o *Ubuntu* é manifestamente prova da *validade* da filosofia africana, pelo que não é necessário nem obrigatório que essa legitimação passe pela ortodoxia ocidental. Nessa linha, Ivy Goduka é tida como profícua pensadora sul-africana, em busca da legitimação da Filosofia local.⁷⁸

Outra filósofa é Nadya Yala Kisukidi que traz duas ideias: (a) *descolonizar a disciplina de Filosofia* que é, por princípio, a revisão da genealogia anticolonial a partir da configuração de outros espaços epistemológicos não-europeus; (b) *direito à Filosofia a todos os povos* que retoma a reflexão em torno da possível hegemonia de uma Filosofia ocidental face aos saberes não-ocidentais.⁷⁹ Podemos, do modo igual, citar Séverine Kodjo-Grandvaux que publicou *Philosophies africaines*. Para ela, as filosofias africanas desmontam o discurso hegemónico colonial, como sequência à luta de libertação: descolonização conceptual. As três plataformas desta luta são: (a) ser para si; (b) ser no epicentro da cidade; (c) ser como produtor do conhecimento.⁸⁰ Logo, a Europa já não é a farmácia do mundo, tanto é que o mundo

⁷³ Nkolo Foé, “The Multiple”, 176.

⁷⁴ APPIAH, Kwame, *In my Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*, (Nova Iorque: Oxford University Press 1992).

⁷⁵ Cf. <https://web.archive.org/web/19991011035935/http://www.asante.net/articles/Appiah-fallacies.html> consultado no dia 27 de janeiro de 2024.

⁷⁶ Entendemos aqui por epistemicídio o assassinato das fontes na construção do conhecimento.

⁷⁷ Mogobe Ramose, “Sobre a legitimidade e o estudo da Filosofia Africana”, *Ensaios filosóficos* 4 (2011), 10-11.

⁷⁸ Goduka, *African/indigenous Philosophies*, 27.

⁷⁹ Yala Kisukidi, “Décoloniser la philosophie”, 83-98.

⁸⁰ Séverine Kodjo-Grandvaux, *Philosophies africaines* (Paris: Présence Africaine, 2013), 220-221.

já não tem uma farmácia única. A própria Europa precisa de subsídios de outras farmácias do mundo.⁸¹

A África independente foi, no início da época pós-colonial, o objecto de reflexões. Os objetivos não variaram tanto. Quer ontem, quer hoje, a «valoração da África» no prestígio simbólico continua a ser o principal objetivo visto que desde a alta antiguidade, África foi “pintada” de Inferno e o africano aceitou inconscientemente pelo imperativo da educação veiculada na linguagem do ex-colonizador. Piorou no século XIX⁸². O Ocidente decretou que África não tinha *Filosofia* e garantiu a reprodução da opressão simbólica para “libertar” o espírito africano.⁸³ Será que África deve absolutamente depender do exterior para afirmar ou legitimar as suas filosofias?

Ao tomar consciência da luta, o africano ergueu uma afirmação identitária que o valora a partir de uma reapropriação simbólica da sua cultura associada ao algoritmo do patriotismo e sentimento de regozijo cultural⁸⁴. Kwame Nkrumah o entendeu que deverá pelo consciencialismo, cuja parte dele tratar-se de identidade de linguagem, patriotismo para fortalecer a superestrutura cultural.⁸⁵ Mas a questão é tão complexa que, no individualismo moderno, remove-se os corpos que sejam eles racializados (neoliberalismo) ou etnicidades corporizadas (pluri-universalismo). Achille Mbembe sublinha o seguinte:

As antigas metafísicas africanas podem considerar-se metafísicas do devir e não da substância. As tecnologias informáticas que agora capturam o mundo inteiro permitem-nos, melhor do que as filosofias ocidentais sobre o sujeito, pensar a identidade enquanto movimento contínuo, nunca igual, sempre aberta ao devir, que cessa de se sintetizar de novo, ao encontro de outros fluxos de energia.⁸⁶

Vamos terminar com o professor Tshiamalenga Ntumba, criador do conceito *bisoïté* (*bisonidade*: “biso-na-biso”, em lingala). Ele apresentava-nos esse conceito de duas maneiras: (a) *um* que se torna múltiplo; (b) a unidade de “*nós* unificador” em construção. Há semelhança de base com *Ubuntu*, comparando o argumento e os pilares epistémicos: *eu* e *nós*. O suporte on-

⁸¹ Achille Mbembe, *Políticas da inimizade* (Lisboa: Antígona, 2017), 249.

⁸² Valentin-Yves Mudimbe, *L'invention de l'Afrique. Gnose, philosophie et l'ordre de la connaissance* (Paris: Présence Africaine, 2021).

⁸³ Severino Ngoenha, *Filosofia africana: das independências às liberdades*, 91.

⁸⁴ Patrício Batsíkama, *Nação, nacionalidade e nacionalismo em Angola* (Luanda: Mayamba, 2016), 382-396.

⁸⁵ Kwama Nkrumah, *Consciencism: Philosophy and Ideology for Decolonization* (Londres: PANAFA, 2001).

⁸⁶ Achille Mbembe, *Brutalismo* (Lisboa: Antígona, 2021), 105.

tológico de *ngayi* (*eu*, em lingala) realiza funcionalidade e estrutura epistêmicas de *biso* (*nós*, em lingala). É anti-ética e anormal falar-se de *eu*, na realização das coisas. Daí, o «*um* múltiplo» (*biso*) resolveria o dualismo ontológico. Em 1994, após a nossa formação no *ndonguta*, sugerimos uma revisão de “*nós* unificador” em construção comparando-os com o fenômeno de octeto em química. Em língua *ciluba tetu* tem dois aportes (*te* e *tu*), como em língua kikongo (*ye* e *to*), que fazem com que o *nós* seja uma unidade múltipla que evoluiu em três dimensões complementares: (a) espaço integracional; (b) indivisibilidade personalística; (c) marcha heterotópica. Esta última foi a novidade, na época (1994). Na compreensão iniciática de *tetu* ou *yeto* há dois entendimentos caso decomposmos *te-tu* e *ye-to*: (a) *te* ou *ye*; (b) *tu* ou *to*. O primeiro (*te/ye*) é uma dimensão atemporal, ao passo que *tu/to* pressupõe inteligência, criação. O “velho” Tshamalenga Ntumba sugeriu-nos incluir a *estrutura* (cabeça) e articulá-la na sua diversidade semântica e unicidade estrutural.

O tempo, segundo os Bantu, é sol. Símbolo primitivo de Ñzâmbi, uma entidade atemporal. O *te* ou *ye* é tudo que nos precede, tudo que existe antes da existência. Por isso a antropomorfização de Ñzâmbi é: **Te**, **Ta** ou **Ye** ou **Ya**. Quer dizer, Pai, Sumo, Extraordinário, Superior. Daí, ao associar «*te/ye*» e «*tu/to*» delimitamos o nosso “antes” e prevenimos o nosso “futuro”. Isso não pode ser possível com *ngayi/eu*. Só é possível com *biso/nós*. O *eu* morre, ao passo que o *nós* sobrevive. Mas para sobreviver esse *biso* (*nós*) existe em mesmo tempo e em vários lugares (heterotopia), dentro do princípio do movimento: *marcha*. Essa marcha começa pela organização/estrutura (sugestão do velho Tshiamalenga Ntumba com a *estrutura*⁸⁷), passa pela produção séria (na ciência, economia, política, arte, etc.) e não termina devido a garantia da transferência geracional regular de competências. Nas sociedades de tradição oral, a memória articula o tempo e o *eu* com relação a duração e matéria.⁸⁸ Mas, o *nós/biso* simboliza a estrutura permanente.

Na nossa aceção, a *bisonidade* (*bisoïté*) é uma articulação de visão endógena de filosofia prática que recusa vergar-se perante a hierarquia da colonialidade. Ela pressupõe que o ser humano existe em função de toda realização do *nós* como fundo. Porém, o investimento simbólico de *nós* na forja do indivíduo como parte integrante de *nós* define a *sua* inquebrabilidade social. O elemento *to|tu* (no *yeto* = nós | no *tatu*) enquanto estrutura refere-se à terra, domínio dos ancestrais. Não é possível quebrar o *nós/biso* e a filosofia da *bisoïté* erguer-se na contramão da colonialidade. E face ao brutalismo, a *bisoïté* pode ser vista como uma das opções por armar-se, uma memória reivindi-

⁸⁷ Um egrégio de muita humildade, Tshiamalenga Ntumba não nos contrariou e optou por despertar-nos mais.

⁸⁸ Joël Candau, *Antropologia da memória* (Lisboa: Instituto Piaget, 2013), 39, 48-55.

cada.⁸⁹ A escola filosófica de *Kinsâsa* tem honrado Tshiamalenga Ntumba pela sua *bisoité*. Na realidade, o filósofo congolês atualizou apenas uma das correntes da Filosofia luba dentro do contexto da autenticidade unitarista naquele país e naquela época.

Antes de concluir essa secção, importa-nos olhar algumas contribuições de Cheikh Anta Diop. Ele nasceu no dia 29 de Dezembro de 1923 e faleceu no dia 7 de fevereiro de 1986. Estudou química e física em Paris, tanto como Egíptologia e História. Sob orientação de Marcel Griaule, defendeu a sua tese em 1960 provando que o Egípto antigo era povoado pelos povos africanos (negros). A mesma tese foi apresentada – com alguns contra-argumentos que foram respondidos – no Colóquio Internacional de Cairo em 1974, organizado pela UNESCO, onde Diop afirmou que o “Egípto antigo era africano (dentro da África) quer na sua cultura quer na sua maneira de pensar”.⁹⁰ Cheikh Anta Diop montou o Laboratório do Radiocarbono (C¹⁴), no IFAN (Instituto Fundamental da África Negra), na Universidade de Dakar. É uma figura contestada, mas a sua obra densa determinou o Renascimento Africano e constituiu ainda base de discussões.

Cheikh Anta Diop tentou mostrar que era possível alcançar a liberdade através da ciência. Sem ser racista, ele questionou toda a racialidade que legitimou as teses sobre a inferioridade do negro africano. O processo da escravatura foi decisivo. Importa dizer que a expressão negro-africano em Diop tem dois sentidos: (a) o *colonizado* que a Europa estigmatizou de ser bárbaro, selvagem e não-civilizado⁹¹; (b) conjunto de povos da África com parentesco fundiário aos egípcios que criaram civilizações⁹². Isto é, não um discurso racista, mas uma categorização que optou devido a classificação de Lucien Levy-Bruhl, na Sociedade Francesa de Filosofia⁹³. Também, África negra não significa que a tez de todos africanos seria negra, mas sim na diversidade existente com relação a melanina os egípcios se identificavam em *kala* (preto, castanho) e seu país de *Kemet* (terra dos pretos, castanhos). Ele deixa várias questões explícitas⁹⁴, tal como Théophile Obenga nos expõe, na sua dissertação proferida no dia 2 de Outubro de 2018⁹⁵:

⁸⁹ Candau, *Antropologia da memória...*, 99-103.

⁹⁰ Ludovic Boris Pountougnigni Njuh, “L’arme archéologique dans les discursos des africanistes au XXe siècle: la rupture du Colloque du Caire de 1974”, *Bulletin de l’Institut Pierre Renouvin* 46 (2017), 113-117.

⁹¹ Ver o seu artigo na *História Geral de África publicada* pela UNESCO acima referido.

⁹² Cheikh Anta Diop, *Anteriorité des civilisations nègres – Mythe ou vérité historique?* (Paris: Présence Africaine, 1993).

⁹³ Ver o *Bulletin de la Société Française de Philosophie* XXIII-2 (1923), 17- 48.

⁹⁴ Anta Diop, *Anteriorité des civilisations nègres: Mythe ou réalité historique* (Paris: Présence Africaine, 1967), 231-289.

⁹⁵ “Colloque International de Brazzaville”, realizado pela Universidade Marien-Ngouabi.

Dire que Cheikh [Anta] Diop était raciste, c'est n'importe quoi... Vous savez, em 1974, au Colloque du Caire,... il a démontré que l'Égypte ancienne était d'abord peuplée de noirs de l'Afrique, bien avant que d'autres peuples n'y immigrerent et ne s'y naturalisent, par la suite... Dans les années 1960, Cheikh Anta Diop avait précisé des catégories de *noir*, *blanc* et la *race*. Claude Lévi-Strauss ne l'a pas contredit. Diop a démontré dans son laboratoire, à l'IFAN⁹⁶, que l'eumelanine des pharaons n'était pas un pigment *brun foncé* (*brown*), mais très noir (*black*)... C'est pour dire que Kemet a lancé les bases de la Philosophie que les grecs Anaximandre de Milet, Pythagore, Socrate, Platon ont emprunté pour les réflexions, comme je l'ai exposé dans mon livre.⁹⁷

Ao defender a tese segundo a qual o povoamento do Egipto antigo era negro africano, sem negar os aportes orientais, o egrégio professor senegalês construiu o âmagô da filosofia crítica da História que se associava à Filosofia africana. O professor Molefi Kete Asante retomou a questão para averiguar os alicerces teóricos do afrocentrismo.⁹⁸ Com isso, Cheikh Anta Diop influenciou o pós-modernismo africano e subsidiou a pós-crítica da descolonialidade. Ao falar da unidade cultural da África, que na verdade é oriunda de uma diversidade histórica e da pluralidade identitária, ele tentou afirmar na ciência a inquestionabilidade histórica da União Africana: Eis um plano político!

Mas para isso, havia necessidade das autenticidades, e delas sobressaiu o racismo científico que era preciso descolonizar a partir dos modelos das universidades em África.⁹⁹ Cheikh Anta Diop considerou a raça como construção fenotípica e sociocultural que foi estigmatizada enquanto negra, de tal sorte que a ciência seria remédio para descolonizar os conceitos impostos aos africanos durante a longa colonização. O pensamento racional de Diop foi retomado na Escola de Filosofia de Kinsâsa, nos anos 1991-1995, para responder a três questões:

1. Filosofia Africana: mito ou realidade?
2. Descolonização: científica ou ideológica?
3. Unidade cultura africana: como reforçar OUA/UA ou países?

A negação da História e da Filosofia à África, especialmente ao território negro-africano, parece ser infundada. As evidências da existência de Filoso-

⁹⁶ Institut Fondamental de l'Afrique Noire.

⁹⁷ Ele está a se referir ao seu livro publicado em 1990, pela editora L'Harmattan. Cf. a bibliografia final.

⁹⁸ Molefi Kete Asante, *The Afrocentric Idea* (Filadelfia: Temple University Press, 1998), 21, 33.

⁹⁹ Asante, *The Afrocentric Idea*, 107, 111.

fia são abundantes. Desde o Egito antigo até as nações que se estendem do Senegal à Etiópia, do Sahara ao Kalahari, desde a região dos grandes lagos até o Atlântico, encontramos vestígios de pensamentos e sagacidades locais. A palavra *philo-sophia* pode ter sido emprestada da Grécia, mas seu exercício era uma realidade no Egito desde 2.700 a.C. e em muitas partes da África antes da chegada colonial. Théophile Obenga vai além, demonstrando os empréstimos que a Grécia fez, traduzindo hieróglifos cujos símbolos ainda caracterizam inúmeros aspetos dessa região africana, do Sahara ao Kalahari. Importa realçar que com relação à Filosofia, o Egito está em África tal como a Grécia está na Europa¹⁰⁰, assim observou o físico senegalês.

Entre 1983 e 1996, a *Revue Philosophique de Kinshasa* da Faculdade de Teologia Católica publicou vários números com artigos de qualidade, com elevado rigor e uma lógica notória. Esses artigos foram de consumo obrigatório aos estudantes na disciplina de Filosofia Africana, onde foram amplamente criticados nas salas de aulas visto que seus autores eram professores. Nessas discussões, a *legitimidade* da Filosofia Africana não se fez sentir, por ser uma questão ultrapassada. Esse tema foi abandonado no fim de 1991. Quais seriam as razões para o abandono desse debate de *legitimação*? Vamos repertoriar as fases principais dessa discussão para se perceber essa renúncia do debate.

No final do século XVIII na Europa, a universalidade da razão de Descartes assumiu o papel de hegemonia no Ocidente graças às grandes revoluções francesa, americana e inglesa. Isso levou Voltaire a classificar os povos com base em seu nível de razão, atribuindo estupidez e imbecilidade aos africanos, enquanto a Europa (e América) desfrutava(m) de uma razão aprimorada.¹⁰¹ Jean-Jacques Rousseau lamentou a desigualdade do século XVIII e que o africano tenha sido limitado aos relatos dos aventureiros e mercadores negreiros.¹⁰² Já Hegel associou a filosofia à liberdade, de sorte que o africano escravizado não terá alcançado a razão, nem a História¹⁰³. Quem desenvolveu isso é Georg Gusdorf que, ao olhar o africano bárbaro, advogou que este último se limitou apenas no *instinto* de sorte que é modelo perfeito de *homo mythicus*¹⁰⁴. Logo, deve se excluir o africano do domínio da razão

¹⁰⁰ Diop, *Antériorité des civilisations nègres*, 417-418; Cheikh Anta Diop, «Origem dos antigos Egípcios», In *História Geral da África* 2 (Paris: UNESCO 1980), 48-56; Théophile Obenga, *Origine commune de l'égyptien ancien, du copte et des langues négro-africaines modernes. Introduction à la linguistique historique africaine* (Paris: L'Harmattan, 1993), 309, 329, 363, 511.

¹⁰¹ Ver, por exemplo, *Le Candide*, onde o iluminista francês fala do negro de Surinam.

¹⁰² *Revue Dix-Huitième Siècle*, n.º 44, de 2012, tem como tema “África”.

¹⁰³ Hegel, *Leçon sur la philosophie de l'histoire*, 1830.

¹⁰⁴ Georg Gusdorf, *Mythe et métaphysique – Introduction à la Philosophie* (Paris: Flammarion, 1983).

e da humanidade. Daí, Martin Heidegger acha que a filosofia foi um acidente ocidental na sua essência, uma vez que falar de Filosofia Ocidental seria uma tautologia.¹⁰⁵ No início, nos debates dos pensadores africanos misturavam-se críticas e controversas, às vezes paixão ao alento racista e descolonização filosófica.¹⁰⁶ O discurso de Patrice Lumumba sobre a independência no Congo-Kinsâsa é uma marca de mistura de ideologia política, ressentimentos e consciência histórica.¹⁰⁷ Jean-Marie Van Parys, outrora professor na Universidade de Lubumbashi, fez uma consideração sobre as contribuições concernente a Filosofia Africana entre os anos 1960 e 1973:¹⁰⁸

Celui qui voulait présenter la *philosophie africaine* s'est heurté jusqu'il y a peu et se heurte encore en bien des cas à l'affirmation d'une fausse évidence: «il n'y a pas de philosophie africaine... Les mots *Philosophie africaine* ne peuvent évoquer que la pensée de l'Afrique Noire traditionnelle et précoloniale.¹⁰⁹

Entendemos que a leitura de Jean-Marie Parys não nos parece de rigor metodológico, além deste ilustre professor ter provavelmente extrapolado o conceito de filosofia africana, pois herdou de Georg Gusdoef e deu primazia à noção de *homo mythicus*. Jean-Godefroy Bidima e Ernest Wamba-dya-Wamba desapropriam a história da escravidão do africano e assumem todo o compromisso da aceitabilidade do *homo philosophicus*. Por um lado, Bidima mostra que as evidências da filosofia negro-africana, no plural, ultrapassam a ideia de pré-colonial.¹¹⁰ Kwasi Wiredu articulou esse debate no caso dos Akan, completando a aceção de Bidima.¹¹¹ Por outro, Wamba-dya-Wamba ilustra quão é irracional negar a qualquer ser humano a arte de filosofar e expõe os desafios que os filósofos africanos têm¹¹². Paulin Hountondji cri-

¹⁰⁵ Antoine-Dever Ossongo-Lukadi, *Heidegger et l'Afrique* (Paris: L'Harmattan, 2001).

¹⁰⁶ Nadya Yala Kisukidi, "Décoloniser la philosophie. Ou de la philosophie como objet anthropologique", *Présence Africaine*, (Paris, n.º 192, 2015), 83-98.

¹⁰⁷ Jean-Paul Sartre, «La pensée politique de Patrice Lumumba», *Présence Africaine*, (n.º XLVII, Paris 1963), 18-58.

¹⁰⁸ Jean-Marie Van Parys, *Une approche simple de la philosophie africaine* (Kinshasa, Éditions Loyola, 1993), 7.

¹⁰⁹ Tradução: Aquele que queria apresentar a filosofia africana se deparou, até recentemente, e ainda enfrenta em muitos casos, com a afirmação de uma falsa evidência: não há filosofia africana... As palavras 'filosofia africana' só podem evocar o pensamento da África Negra tradicional e pré-colonial.

¹¹⁰ Jean-Godefroy Bidima, *La philosophie négro-africaine* (Paris: P.U.F., 1995).

¹¹¹ Kwasi Wiredu, «African Philosophical Tradition: A Case Study of the Akan», *The Philosophical Forum*, XXIV, 1-3, (1992/1993), 41, 44.

¹¹² Wamba Dya Wamba e Bazunini Ernest, "La philosophie en Afrique ou les défis de l'Africain philosophe", In: A. Schwarz (ed.), *Les faux profetes de l'Afrique ou Africanisme*, (Québec: Les Presses Universitaires, 1980), 225-244.

tica a etnofilosofia que dilui o conceito ocidental de Filosofia para dar-lhe uma dose cultural, sem esquecer o espaço político para o desenvolvimento intelectual e do social.¹¹³ Isto é, será necessário que os *militantes* da Filosofia Africana desenvolvessem a universalidade da filosofia, associando esse exercício à afirmação cultural, política, social nos espaços académicos. Kwame Appiah fez uma síntese dessa trajetória, com uma releitura interessante.¹¹⁴ Em Angola, o professor Luís Kandjimbo publicou um texto que sintetiza as linhas gerais deste debate, de forma pedagógica.¹¹⁵ Recomendo a leitura desse livro aos leitores de língua portuguesa por tratar de um texto atualizado no que diz respeito à discussão sobre o “direito à Filosofia em África” (publicado em 2023).

A etnofilosofia terá legalizado o dogmatismo, como se a filosofia fosse atividade coletiva e inconsciente, sob cobertura da razão local e da regionalização da lógica. Era preciso manter a dialéctica entre a universalidade da razão e a especificidade cultural. Essas polémicas diversificaram o debate metodológico. Paulin Hountondji considera a Filosofia africana um conjunto de textos escritos pelos africanos e qualificados pelos seus autores de filósofos. Para ele, só há filósofo onde existem escritos como base de reflexão e de debate.¹¹⁶ O professor Tshiamalenga Ntumba faz uma revisão nesse aspeto, ao diferenciar a metodologia na filosofia face ao ativismo filosófico que conduziu a História da Filosofia em África, cuja génese pode se enquadrar relativamente à etnofilosofia. Por outro, realçar a importância de alguns rituais iniciáticos (aspectos culturais locais) que preservam de forma nítida dois aspetos: (a) textos; (b) seus autores. Lá se encontraria o novo ponto de partida para discussão atualizada sobre a Filosofia Africana.

Considerações Finais

O nosso artigo apresentou de forma breve cinco pensadores, com as suas contribuições. A publicação do livro de Théophile Obenga em 1991 apresenta aspetos técnicos, com um pendor metodológico, para provar os empréstimos egípcios no início da acidentalidade ocidental da Filosofia. Por outro, revoga a ideia do dogmatismo e regionalização da lógica falando de etnofilo-

¹¹³ Paulin Hountondji, *The struggle for meaning: Reflections on Philosophy, Culture and Democracy in Africa*, (Athens: Ohio University Press, 2002)

¹¹⁴ Kwame Appiah, *In my Father's House*, 73-84, 97-119.

¹¹⁵ Luís Kandjimbo, *Filosofemas africanos. Ensaio sobre a efectividade do Direito à Filosofia*, (Maputo: Ethale, 2023).

¹¹⁶ Paulin Hountondji, *Sur la “Philosophie Africaine” – Critique de l’ethnophilosophie*, (Paris: 1977, Maspero), 37, 39.

sofia, fase inicial que, na base de metodologia, proporciona ponto de partida na discussão. A discussão deixou de centralizar-se sobre a legitimação da Filosofia africana, visto que terão sido respondidas as questões levantadas por Descartes, Voltaire, Hegel, Gusdorf, Heidegger, Levy-Bruhl, com relação a África. Uma nova fase da discussão nasceu, com uma pluralidade impressionante de temas. O nosso interesse aqui foi concernente aos nomes de pensadores africanos e seus pensamentos. A antiga escola de Ciências Políticas, para os funcionários públicos, testemunha a dinâmica da Filosofia no antigo Kôngo.¹¹⁷ Nota-se que o objetivo era formar um líder-pensador, semelhante à visão de Platão concernente rei-filósofo. O líder-pensador kôngo é, *a priori*, um educador-mobilizador dos seus seguidores (aqueles que partilha sua visão), estando sujeito à crítica.¹¹⁸ Paralelamente, o poder é vertical devido ao sagrado inquebrável que faz concorrer virtudes e hierarquia.

A discussão sobre a legitimidade da Filosofia Africana – iniciada com a Filosofia Bantu em 1948-1949 – ficou imbuída no pré-conceito de selvagem, bárbaro e civilizado ou ainda de pobre, não-pobre-nem-rico e rico. Isso estigmatizou, sobremaneira, a produção de pensamentos sobre a descolonização filosófica. Cabe à filosofia africana redefinir o espectro ambiental, cultural, económico, político, etc. para fazer face à complexidade dos desafios atuais. Para isso, é preciso dignificar a profissão do filósofo com o propósito de prevenir qualquer não-legitimação da Filosofia Africana que venha a traumatizar as gerações vindouras e comprometer todo o futuro. Isto é, filosofar sim; mas, paralelamente, deve se olhar as ciências exatas, tecnologias, medicina, etc.

A partir de pesquisas específicas, fica nítida a necessidade de intervir para melhorar a situação – tal como o tentamos fazer aqui com *ndonguti*. O presente artigo identificou pensadores antigos de origem africana e as suas contribuições na filosofia, o que poderá ampliar os conteúdos que se ensinam na Filosofia Africana espalhados em diferentes Departamentos de Filosofia de várias universidades no mundo.

Bibliografia

- Appiah, Kwame. *In my Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*. New York: Oxford University Press, 1992.
- Assante, Molefi Kete. *The Afrocentric Idea*. Filadelfia: Temple University Press, 1998.
- Assis, Cleber Lizardo de. «A Razão Suficiente de A. Schopenhauer como base epistemológica da pesquisa em Psicanálise», *Analytica*, São Paulo del Rei, vol. 2, n.º 3, Julho/Dezembro de 2013, 83-100.

¹¹⁷ Patrício Batsíkama, “Mbôngi’a ñgîndu. Escola das Ciências Políticas no antigo Kôngo”, *Revista TransVersos* 15 (2018), 478-502.

¹¹⁸ Batsíkama, *Sistema político no antigo Kôngo*, 123-124, 211-213.

- Balandier, George. *La vie quotidienne au royaume de Kongo du XVIe au XVIIIe siècle*. Paris: Hachette, 1965.
- Batsíkama, Patrício. *Sistema político no antigo Kongo*. Recife: EDUPE, 2022.
- _____. *Filosofia da arte no espaço muntu-angolano*. Recife: EDUPE, 2023.
- _____. “Mbôngi’a ñgîndu. Escola das Ciências Políticas no antigo Kôngo”, *Revista TransVersos*, Universidade Estadual de Rio de Janeiro, n.º15 (2018), 478-502.
- Batsíkama, Raphaël. *Voici les Jagas. UN peuple parricide bien malgré lui*. Kinsâsa: ONRD, 1971.
- Bauman, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.
- Bentley, Holman. *Dictionary and Grammar of the Kongo Language*. London: British Missionary Society, 1895.
- Bidima, Jean-Godofrey. *La philosophie négro-africaine*. Paris: P.U.F., 1995.
- Boulaga, Fabien Eboussi. *L’affaire de la philosophie africaine – Au-delà des querelles*. Paris: Karthala, 2011.
- Candau, Joël. *Antropologia da memória*. Lisboa: Instituto Piaget, 2013.
- Chapus, George-Sully e Mondain, Gustave. *Rainilaiarivony – Un homme d’État*. Paris: Éditions Diloutremer, 1953.
- Cuvelier, Jean. *Nkutama mvila za makanda mu nsi’a Kôngo*. Tumba, 1934.
- Debona, Vilmar. *Schopenhauer e as formas da razão: o teórico, o prático e o ético-místico*. São Paulo, Annablume, 2010.
- Deleuze, Gilles. *Diferença e repetição*. Lisboa: Relógio d’Agua, 2000.
- Diop, Anta. *Antériorité des civilisations nègres: Mythe ou réalité historique*. Paris: Présence Africaine, 1967.
- Diop, Cheikh Anta. “Origem dos antigos Egípcios”, In: *História Geral da África*. Paris: UNESCO, 1980, 39-70.
- Fanon, Franz. *Escritos políticos e psiquiátricos*. Lisboa: BookBuilderes, 2021.
- Filipe, Arminda. *Ondjango. Filosofia social e política africana*. Luanda: Publicações ECO 7, 2018.
- FOÉ, Nkolo. “The Multiple Politics of Philosophy in Africa: Emancipation, Post-colonialisms, Hermeneutics and Governance”, *Diogène*, Vol. n.º 235-236, Issue # 3-4 (2011), 174-191.
- Fu-Kiawu, Kimbwandende. *African Cosmology and the Bantu-Kongo. Principles of life and living*. Athelia Henrietta Press, 2001.
- Goduka, Maqhudeni Ivy. *African/indigenous Philosophies: Legitimizing Spirituality centred Wisdoms within the Academy*. Central Michigan University, 2000.
- Grynepas, Jérôme. *La philosophie*. Paris: Marabout Université, 1967.
- Hountondji, Paulin. *Sur la “Philosophie Africaine” – Critique de l’ethnophilosophie*. Paris: Maspero, 1977.
- _____. *The struggle for meaning: Reflections on Philosophy, Culture and Democracy in Africa*. Athens: Ohio University Press, 2002.
- James, George. *Stolen legacy. How the Wisdom of Ancient Egypt was transformed into the Greek Philosophy*. New York: Philosophical Library, 1954.
- Jaspers, Karl. *Raison et déraison de notre temps*. Paris: Desclée de Brouwer, 1953.
- Kajibanga, Victor. «Ensino Superior e Dimensão Cultural de Desenvolvimento: Reflexões sobre o Papel do Ensino Superior em Angola», *Africana Studia* (3), 2000,137-152.

- _____. «Notas sobre a “problemática” da filosofia africana», In: Carlos Serra, *O que é a filosofia africanas – Cadernos de Ciências Sociais*. Lisboa: Escola Editora, 2015, [Capítulo 1], 11-38.
- Kandjimbo, Luís. *Filosofemas africanos. Ensaio sobre a efectividade do Direito à Filosofia*. Maputo: Ethale, 2023.
- Kisukidi, Nadya Yala. “Décoloniser la philosophie. Ou de la philosophie como objet anthropologique”, *Présence Africaine*, Paris, n.º 192 (2015), 83-98.
- Kodjo-Grandvaux, Séverine. *Philosophies africaines*. Paris: Présence Africaine, 2013.
- Laman, Karl. *Dictionnaire Kikongo-Français*. Bruxelles: Institut Royale Colonial Belge, 1936.
- Lloyd, Peter Cutt, *African in Social change. Changing Traditional Societies in the Modern World*. London: Penguin Books, 1969.
- Mbembe, Achille, *Brutalismo*, trad. de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2021.
- _____. *Políticas da inimizade*. Lisboa: Antígona, 2017.
- Mottu, Philippe. *Révolutions politiques et révolution de l’homme*. Neuchatel: Éditions de la Baconnière, 1967.
- Mudimbe, Valentin-Yves. *L’invention de l’Afrique. Gnose, philosophie et l’ordre de la connaissance*. Paris: Présence Africaine, 2021.
- Ngandu, Mwamba-Nzambi. «La philosophie du nom», *Afrique et philosophie*, n.º 3 (1979), 96-108.
- Ngangura, Kasole. «Fondation épistémologique et prospective de l’impact de la techno-science en Afrique», In: *Revue philosophique de Kinshasa*, 1, n.º1, 1983, 45-62.
- Ngimbi, Nseka. «La dynamique de l’être: force, action, acte», *Revue philosophique de Kinshasa*, 1, n.º1 (1983), 63-71.
- Ngoenha, Severino Elias. *Filosofia africana: das independências às liberdades*. Edições Paulistas, 1993.
- _____. *O retorno do bom selvagem: uma perspectiva de uma filosofia-africana do problema ecológico*. Porto: Edições Salesianas, 1994.
- Ngoma-Binda, Phambu. «Trois ouvrages, trois positions philosophiques: Lalèyê, 1977; Hountondji, 1977; Eboussi Boulaga, 1977», *Zaire Afrique*, n.º127, 1977, 437-441.
- _____. «L’Abbé Alexis Kagame: de la force au *ntu*», *Revue philosophique de Kinshasa*, 1, ‘n.º 2 (1983), 23-31.
- Njuh, Ludovic Boris Pountounigni. «L’arme archéologique dans les discursos des africanistes au XXe siècle: la rupture du Colloque du Caire de 1974», *Bulletin de l’Institut Pierre Renouvin*, n.º 46, Automne, 2017, 107-121.
- Nzuzi, Bibaki. «Le “je” (la personne) dans la relation clanique des Bayombe vu à la lumière du “je” de la relation “je-tu” chez Buber», In: *Raison ardente*, n.º 4, 1978, 47-54.
- Obenga, Théophile. *Origine commune de l’égyptien ancien, du copte et des langues négro-africaines modernes. Introduction à la linguistique historique africaine*. Paris: L’Harmattan, 1993.
- Okolo, Okonda Benoît. «Philosophie fonctionnelle en Afrique: une arme pour le développement», *Cahiers philosophiques africains*, n.º 9 (1981), 11-38.
- Osongo-Lukadi, Antoine-Dever. *Heidegger et l’Afrique*. Paris: L’Harmattan, 2001.

- Pinheiro, Marília Pelquério Fultre. “A atração pelo Egipto na literatura grega”, *Hvmanitas*, vol. XLV VIII (1995), 41-468.
- Ramose, Mogobe. “Sobre a legitimidade e o estudo da Filosofia Africana”, In: *Ensaio filosóficos*, V.4, 2011, 6-23.
- Sartre, Jean-Paul, «La pensée politique de Patrice Lumumba», *Présence Africaine*, n.º XLVII, 1963, 18-58.
- Schopenhauer, Arthur, *Sobre a quadríplice raiz do princípio de razão suficiente: uma dissertação filosófica*. tradução e prefácio à edição brasileira de Oswaldo Giacoia Junior e Gabriel Valladão Silva, São Paulo: Editora da UniCamp, 2019.
- Smet, Afons Jozef, «Une philosophie sans philosophe? À propos de “La philosophie Bantu comparée” d’Alexis Kagame», *Cahiers de religions africaines*, #10, n.º 19, 1976, 125-137.
- Stenström, Oscar, *Proverbes des Bakongo*. Uppsala/Kimpese: The Swedish Institute of Missionary Research, 1999.
- Struyf, Ivon, *Les Bakongo dans leurs legendes...* Bruxelles: Institut Royal Colonial Belge, 1936.
- Touré, Sékou. *La Guinée et l’émancipation africaine*. Paris: Présence Africaine, 1959.
- Towa, Marcien. *Essai sur la problématique dans l’Afrique actuel*. Yaoundé: Editions CLE, 1981.
- Tshiamalenga Ntumba, Ignace. «L’univers luba», *Bulletin de théologie africaine*, n.º 13, 1985, 155-161.
- Tshiamalenga Ntumba, Ignace. «Problèmes de méthode en philosophie africaine», In: A. Diemer (ed.), *L’Afrique et le problème de son identité*. Frankfurt: Lang, 1985, 155-161.
- Van Parys, Jean-Marie. *Une approche simple de la philosophie africaine*. Kinshasa: Éditions Loyola, 1993.
- Wamba Dya Wamba, Bazunini Ernest. «La philosophie en Afrique ou les défis de l’Africain philosophe», In: A. Schwarz (ed.), *Les faux profetes de l’Afrique ou Africanisme*. Québec: Les Presses Universitaires Laval, 1980, 225-244.
- Wiredu, Kwasi. «African Philosophical Tradition: A Case Study of the Akan», *The Philosophical Forum*, Vol. XXIV, n.º. 1-3, Fall-Spring, 1992/1993, 41-44.
- _____. *Companion to African Philosophy*. Malden: Blackwell Publishing, 2005.