

Handwritten mark or signature in the top right corner.

DA NEGRITUDE PARA O DESENVOLVIMENTO DA CONSCIÊNCIA FILOSÓFICA AFRICANA

CELESTINO VAZ TOMÁS

ABSTRACT

To enter in african oral tradition, searching for elements that build Negritude it is not an easy task, because in this period there is mixture of cultural values, which make it impossible to separate the genuine elements and the external.

It is the role of the African Philosophy to provide scientific explanation of the african positive values, to produce theories and practices of development based on a universal dynamics of the economic, politic, commercial and on the essencial flow of knowleges as well.

INTRODUÇÃO

Objectivo. O debate sobre a filosofia africana é resultado de uma série de movimentos de afirmação da identidade africana que desembocaram na construção de uma consciência filosófica. Tal estudo filosófico, que se assumiu como uma disciplina científica, equiparada a uma qualquer disciplina científica como Álgebra, a Física, a Matemática etc, procura reflectir sobre os valores positivos da realidade africana.

A gesta da Filosofia Africana está ligada ao Renascimento Negro de Harlem e a todas as vicissitudes a luta do negro americano, passando pelo movimento literário da negritude. Ela não é resultado de uma causalidade indirecta da filosofia greco-romana, embora se admita haver uma certa intertextualidade filosófica que facilita a articulação do discurso filosófico africano.

A partir de um ponto de partida perfeitamente localizado, o Renascimento Negro de Harlem, nos finais da segunda guerra mundial, já se pode traçar o percurso histórico da criação da negritude até aos finais da segunda guerra mundial, altura do despontar do debate sobre a Filosofia Africana.

Metodologia. Muitos documentos escritos sobre a Filosofia Africana ficaram enterrados em várias revistas e jornais já desaparecidos no nevoeiro do

DA NEGRITUDE PARA O DESENVOLVIME...

tempo. Sendo assim, não é possível concatenar, justamente, os fragmentos literários existentes e remontar todo o universo da história e enquadrá-lo no tempo, visto que a lacuna é maior e até alguns autores se divergem na narração da história da Filosofia Africana.

Dos poucos relatos buscados nos anais da literatura africana e complementados com enciclopédias e dicionários temáticos, foi possível reconstituir, parcialmente, a história do Renascimento Negro Harlem, o movimento da negritude, o debate sobre a Filosofia Africana e algumas reflexões filosóficas propriamente ditas.

A Filosofia Africana, o panafricanismo e o nacionalismo africano, já estavam em gestação na altura da concepção do movimento da negritude lançado pelos intelectuais africanos radicados em França, de que o Senghor é considerado o teorizador africano.

Porém, o debate sobre a Filosofia Africana surge depois da publicação da obra do Padre belga, Placide Tempels, *La Philosophie Bantoue*, enquanto o Panafricanismo é resultado do empenho de William Edward Burghardt DuBois, na tentativa de unificar a África, mas acabou resultando no nacionalismo africano. Todos estes movimentos serão prescindidos no trabalho e darei prioridade ao essencial, Negritude e a Filosofia Africana.

A GÉNESE DA NEGRITUDE

O Renascimento Negro de Harlem

O Renascimento, entendido como o recurso aos modelos clássicos da literatura e da arte, remete-nos as etapas da evolução do pensamento literário e artístico do mundo ocidental. O Renascimento Negro de Harlem, surge como o período de maior fertilidade da literatura e da arte negra em Harlem¹ sobre a temática de afirmação e integração do negro-americano na sociedade. Uma sociedade marcada pela forte segregação racial, apesar de se reconhecer o grande contributo que os negros americanos deram na Guerra de Secessão Americana (1861-1865).

O Renascimento negro teve um período muito curto que vai desde o final da primeira guerra mundial até a crise de 1929, crise esta resolvida nos EUA pela política de *New Deal*, do presidente Roosevelt.

¹ Odile Tobner, Mongo Beti, *Dictionnaire de la negritude*, Ed. L'Harmattan, Paris, 1989. cfr Renaissance Nègre

Configuraram no painel do Renascimento de Harlem personagens importantíssimas como Langston Hughes, William Edward Burghardt DuBois e Marcus Garvey, estes últimos, mais tarde, contribuíram para a elaboração do Panafricanismo que veio resultar na actual Organização da Unidade Africana (OUA). No entanto, Marcus Garvey, face às ameaças do movimento racista Klu Klus Klan, defendia a ideia do regresso à África de todos os negros americanos, facto que não se consumou porque a nova geração de negros americanos não tinha muita afinidade com África.

DuBois, diplomado em Havard, professor de sociologia, poeta e ensaísta, deixou-se guiar pelos princípios de recusa da autonomia do negro americano, antes, porém, queria que os negros se subordinassem ao devir racista, ou seja, ao conformismo de ser negro e contentar-se com o estatuto de vassalo, mas este pensamento de DuBois fazia parte dos primórdios da formação da sua ideologia que mais tarde veio a abandoná-la. No entanto, empenhou-se na luta pela igualdade dos direitos civís e pela justiça.

O lado pragmático do Renascimento Negro de Harlem começou a se manifestar em DuBois em 1905, momento em que criou o grupo de Niagara² que protagonizou muitas manifestações públicas e revoltas a favor da justiça social. Nesta fase, germinava na consciência do DuBois o princípio de que a conquista dos direitos civís e da igualdade só eram possíveis por meio de violência³, mas isso não coadunava com a orientação renascentista negra que se cingia apenas em manifestações culturais (Odile-Tobner, 1989: cfr DuBois)

Quanto à paternidade do Renascimento de Harlem é atribuída ao escritor negro, Langston Hughes, que inspirado em bairros negros degradados, marginalidade, consumo da droga e pobreza, escreveu um dos mais ricos acervos da literatura negra americana, numa temática da integração dos negros na sociedade.

As viagens a África, era uma das maneiras bem clara de Langston seguir o percurso histórico do negro americano de modo a percebê-lo suficientemente, primeiro, escravizado, segundo, discriminado e terceiro votado à pobreza numa sociedade em que a riqueza florescente era o resultado da sua mão-de-obra.

² Niagara é região próxima do rio do mesmo nome situada na fronteira entre Canadá e Estados Unidos da América.

³ DuBois tornou-se mais tarde o inspirador da violência no movimento Black Power e da Pantera Negra . cfr.Odile-Tobner, Mongo Beti, Dictionnaire de la Negritude, Ed. L'Harmattan, 1989, Paris

Numa temática que apelava à integração do negro na sociedade, pobreza, consumo de droga e da violência, fez do Langston Hugue o poeta inspirador da nova geração de literatos do Renascimento Negro e da negritude, que mais tarde transcendeu as fronteiras para África.

Langston e os seus coevos estavam fora de pensar que o sémen literário por eles lançado também germinaria em África e se derivariam outras correntes, como por exemplo, o panafricanismo, nacionalismo africano e a Filosofia Africana (Odile-Tobner, 1989: cfr Hughe Langston).

Com a morte de Langston Hughe, a lúgubre notícia consternou os poetas africanos e futuros seguidores da negritude. Jofre Rocha, poeta angolano, dedicou lhe o seguinte ditirambo:

I'm too America!
Sim eras também América
Embora não o quisessem eles.

Mas eras América por direito próprio
América desde a Guerra de Secessão
Atè a do Vietnam
Passando pela Coreia.

Eras América nos músculos
Na voz e nos nervos
América na carne e no sangue, que juntaste à argamassa
Da pátria que não queriam tua

Do conformismo jamais soubeste

A cor, por isso
Em voz onde reminiscência pairavam
A escravidão passada, gritaste

I'm too América (Ferreira, 1997)

DO RENASCIMENTO DE HARLEM À NEGRITUDE AFRICANA

O senhorismo e a negritude

A hermenêutica da negritude deve ser feita numa perspectiva puramente literária, destituída de qualquer análise que leve aos preconceitos raciais, como Marcien Towa³ procurou fazê-la à luz da sua reflexão filosófica.

³ Professor de Filosofia numa das universidade de Yaoundé, cfr. Towa, Marcien, L'idée d'une Philosophie Negro Africaine, Ed. CLE, 1979, Yaoundé.

Towa, em *L'idée d'une Philosophie Négro-africaine*, critica Léopoldo Sédar Senghor, o teorizador africano da negritude como sendo um homem marcado pelo estigma colonial e pelo complexo de inferioridade e que, no entanto, procura fazer uma revolução literária sobre a temática do racismo.

Ezechiél Mphahlele e Wole Soyinka[®] também não pouparam as suas críticas diante de uma nova corrente literária que viam nela o nascimento de um ódio latente contra os colonialistas ocidentais. Sendo assim, Soyinka chegou a lançar um adágio de vociferação contra a negritude, "*o tigre não mostra a sua tigritude, mas salta*", demonstrando claramente que ele como o cavalo velho não aceitava novos truques.

Senghor isolado, não poderia subsistir diante das mais azedas críticas lançadas pelos seus coevos literatos. Para isso, ele precisava de demonstrar que a negritude, de modo algum, tinha a ver com uma nova virose africana que procurava atacar os colonialistas ocidentais, que durante vários séculos colonizaram a África, porém, Senghor, concebi-na como apenas um movimento literário dotado de uma peculiaridade temática: identidade, destino e os valores culturais africanos.

Senghor, Aimé Césaire, León Gountan Damas e Birago Diop lançaram em 1939, em Paris, a revista *L'étudiant Noir*. Césaire publicou depois, à título particular, o poema *Cahier d'un Retour au Pays Natal* e por sua vez, Leopoldo Sédar Senghor, publicou sucessivamente os livros de poema "*Chant d'ombre*, 1945 e *Hosties Noires* em 1948⁴

A consolidação de uma ideologia passa imprescindivelmente pela produção literária que justifique argumentativamente os fundamentos da tal ideologia. Nestes moldes, a negritude também tinha que produzir a literatura que a desse credibilidade como um movimento literário que exalta a saga africana, enfim, que exalta todo o conjunto de valores supremos da cultura africana que foram negados, durante muitos séculos, como valores que pudessem participar no mosaico universal das diversidades culturais. A este propósito, Senghor escreveu de seguinte modo sobre a fonte de inspiração da negritude:

En Afrique noire toute fable, voire tout conte est l'expression imagée d'une vérité morale (...) l'âme nègre demeure obstinément paysanne (...) une soumission toute nègre à la volonté du seigneur

Com a manifesta publicação da literatura negra, já era sinal evidente que o movimento literário tinha entranhado no seio dos intelectuais africanos e

[®] Prémio Nobel da literatura

⁴ Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira, Ed. Enciclopédia- limitada, Lisboa/Rio de Janeiro, 1986, cfr. Negritude

que pouco aos poucos estava a lançar as suas raízes para outras esferas da ciência. Na temática de negritude, o poeta Francisco José Tenreiro, de São Tomé e Príncipe, escreveu um poema inspirado na negritude americana, facto que mostra a interligação entre a negritude americana e africana, embora em contextos e temas diferentes:

O som de gongue
Ficou gritando no ar
Que o negro tinha perdido
Harlém! Harlém!

América!
Nas ruas de Harlém
Os negros trocam a vida por navalha

.....(Ferreira, 1997: 447)

DA TEORIZAÇÃO AO PRAGMATISMO

A corporização da negritude como um movimento da reivindicação de um espaço cultural no universo tinha que passar pela criação de uma caixa de ressonância de todas as vozes artísticas africanas, mas antes era preciso traçar linhas de orientação do movimento ou uma espécie de "*Tora*"[⊗] de referência dos escritores africanos.

Alioune Diop (1907- 1980), ensaísta e professor, tomou a dianteira de fundar a tal caixa de ressonância, a revista *Presence Africaine*, em 1947. A revista era uma espécie de arauto dos intelectuais africanos, onde muitos escritores africanos purgaram os seus pensamentos e tornaram-se exímios nas suas reflexões. A partir deste ponto, a literatura negra começou a penetrar e a modificar o pensamento europeu em relação à África.

Numa linha editorial bem firme, a revista *Presence Africaine* constituiu a "pedra angular" que unificou os artistas e intelectuais africanos com objectivo de mostrar a tamanha grandeza dos valores africanos: os mitos, as lendas, o humanismo, a cosmovisão, o conceito de Deus, organização social e política etc.

Ora, diante da grande animosidade de ver a revista a circular, Alioune Diop organizou o congresso dos intelectuais e artistas africanos, reunidos em Paris em 1956 e depois organizou outro congresso em Roma em 1959, nos

⊗Livro sagrado dos judeus

quais lançou as sementes da negritude. Foi deste modo que ficou lançado o dardo da negritude. (Odile-Tobner, 1989: cfr. Presence africaine)

✓
Cao
1

Na tentativa de reconstruir a historia da Africa negra, focando os aspectos linguísticos, arqueológicos, etnológicos, toponímia, egiptologia e antropologia, Cheik Anta Diop (1923-1986), o considerado fundador da arqueologia própria africana, teve muita vitalidade incrível de investigar muitos aspectos da Africa, graças à inspiração da negritude. (Altuna, 1985: 24).

Os documentos referentes à África estavam dispersos como cacos de uma porcelana, no entanto, era preciso reuni-los como peças de puzzle e formar uma história. Foi a partir dos documentos mais antigos deixados pelos escritores da antiguidade clássica que Cheik Anta Diop trabalhou para reconstituir a história da África, recorrendo sobretudo aos documentos de Heródoto, Xenofonte, Políbio e Tácito (Altuna, 1985: 24). O mesmo recurso de recuo as antiguidades clássicas foi utilizado por Théophile Obenga para a elaboração da história da Filosofia Africana, assunto para ver mais adiante.

A partir destes documentos, Diop, inferiu que " o Egito foi negro até uma fase muito avançada da sua história e é nítido o parentesco cultural entre o Egito faraónico e a África negra ".

No mesmo esforço de reconstrução da história de Africa, à luz da legitimidade do movimento da negritude, Joseph Ki-Zerbo⁵, acha e entende que o trabalho de investigação da história de África é, ao final de contas, para os africanos, uma " procura de identidade por meio da reunião dos elementos dispersos de uma memória colectiva ".

A busca do passado, de acordo com Ki-Zerbo, é uma tentativa da África procurar sair da sombra e passar para o primeiro plano na cena internacional. Mais adiante, Ki-Zerbo aceita e confirma a inferência de Cheik Anta Diop de que " o Egito foi negro até uma fase muito avançada", assim Ki-Zerbo acrescenta com cronologia bem precisa que " a partir de 3500 a.C. por razões meteorológicas e outras, o clima de África começou a deteriorar-se " e muitos da população refugiaram-se no vale do Nilo e lá contribuíram na fundação da civilização egípcia (1972: 79-82).

A partir destas teses ficaram ultrapassados todos os discursos preconceituosos sobre a África. Por exemplo Hegel, no seu *curso sobre a*

⁵ Publicou dois volumes da História da africa negra, obras consideradas até então um dos maiores acervos da história da África negra.

Filosofia de História, em 1830, dizia que " a África não é uma parte histórica do mundo. Não tem movimentos de progresso a mostrar, movimentos históricos próprios dela " . Ainda outro autor chegou a afirmar que " as raças africanas propriamente ditas - à excepção do Egipto e de uma parte da África Menor- não participaram na história tal como a entendem os historiadores " (Ki-Zerbo, 1972: 10).

228 P. Raul Ruiz de Asúa Altuna, citando Jean Paul Sartre, diz que Sartre foi um dos que reconheceu os valores africanos, pois este chegou a afirmar que a negritude era " uma certa atitude afectiva em relação ao mundo sujeito comovido e o objecto que comove estão unidos numa síntese indissolúvel ".

O DESPERTAR DA CONSCIÊNCIA FILOSÓFICA AFRICANA

1-O debate: existe ou não a Filosofia Africana ?

O lançamento da obra do padre Placide Tempels⁶, *La Philosophie Bantoue*, em 1945, constituiu a primeira revolução intelectual africana que suscitou acesos debates entre os sociólogos, antropólogos, artistas e filósofos em torno da existência ou não de uma filosofia tipicamente africana.

As universidades mais antigas de África constituíram os núcleos de debates e reflexão sobre a Filosofia Africana, uma filosofia que contrariava seriamente com o modelo de pensamento filosófico greco-romano e desafiava os discursos preconceituosos lançados pelos intelectuais ocidentais de que a África nada contribuiu para o desenvolvimento universal.

Lucius Outlaw, crê e sublinha que o início da reflexão sobre a filosofia africana parte da publicação do livro do padre Placide Tempels, uma obra que faz reflexão sobre a ontologia Bantu. Para Outlaw, o livro constitui, por excelência "marks the initiation of contemporary discussion of african philosophy ", mas segundo a conclusão de Outlaw, Tempels desafiou a explicação racional da colonização, do escravagismo e da exploração da África e dos seus recursos feitos pelos impérios ocidentais.

Apesar da publicação da primeira obra sobre a Filosofia Africana constituir surpresa, na óptica ocidental, os mais empenhados críticos e cépticos

⁶ A sua obra introduziu o pensamento filosófico africano. Em 1930 trabalhou com o povo do Congo Belga, com o qual fez a pesquisa, classificação dos elementos religiosos e dos sistemas ontológico. Odile-Tobner, Mongo Beti, *Dictionnaire de la Negritude*, Ed. L'Harmattan, 1989, Paris cfr. Tempels.

quanto a existência de mentalidade reflexiva africana aguçaram as suas inteligências e os seus receios em não aceitar o livro e a capacidade dos africanos reflectirem. Por exemplo, Franz Crahay apelidou a obra de Tempels de "ímpeto para a filosofia" (Eze, 1998: 25).

A generalização do debate sobre a Filosofia Africana, gerou muita animosidade nos intelectuais africanos como Fabien Ebouesse- bouloga, Marcien Towa e Paulin Hountondji, que começaram a reflectir e a dar uma outra asserção ao conceito da Filosofia Africana como sendo uma reflexão etnográfica (Eze, 1997: 26). Também eles preconizavam a ideia de que a Filosofia Africana devia ser reflectida pelos africanos que são filósofos, que comunicam e reflectem conjuntamente as ideias e problemas africanos.

A ideia de dar exclusividade ao debate sobre a Filosofia Africana não era pactuada por outros filósofos africanos como por exemplo Stanislaus Adotevi, Ngoma -Binda e Mundimbe, que eram mais ecléticos. Pois estes desejavam aplicar as metodologias ocidentais na reflexão da realidade africana, sem marcar o direitos de exclusividade no debate.

O outro grupo de filósofos africanos entendiam a Filosofia Africana como uma crítica auxiliar para o desenvolvimento da África. Estes tendiam mais a serem os analistas sociais e não exactamente filósofos que pudessem explicar cientificamente as bases das crenças, da mundivisão africana ou talvez da teologia africana.

Ainda outro grupo constituído por Nkombe, Ntumba, Tshiamalenga, T.P. Leleye, John Kinyongo e Mundimbe encararam a filosofia africana como sendo a hermenêutica dos fenómenos africanos, ou seja, a interpretação dos fenómenos africanos, muitos dos quais vistos pelos próprios africanos como uma tradição inquestionáveis (Eze, 1997: 26).

Marcien Towa, na sua obra *L'idée d'une Philosophie Négro-Africaine*, revela claramente o seu receio de falar sobre a Filosofia Africana, pois para ele dizer que existe uma filosofia africana exige uma resposta inteligente, porém acredita que o despontar do debate sobre a filosofia africana é algo exterior a África, todavia se a filosofia africana está sendo assumida e debatida, exige-se então a elaboração de uma filosofia actual, quer da ordem teórica quer da ordem prática (Towa, 1979: 45-70).

Professor Weredu impera que os filósofos contemporâneos africanos se dediquem um pouco de tempo sobre a questão da Filosofia Africana e isto daria-lhes a capacidade de entenderem a filosofia africana. Uma vez afirmou com sarcasmo que " without argument and clarification, there is, strictly, no philosophy", demonstração muito óbvia de que não aceitava esta corrente filosófica.

Para entender o sarcasmo e a psicobiografia do professor Weredu, embora este método não seja muito correcto do ponto de vista do formalismo russo, é preciso perceber, primeiro, o tipo de formação que Weredu teve, segundo, o lugar onde foi formado, pois são factores determinantes da sua recusa da existência da Filosofia Africana.

Weredu é um senegalês versado em filosofia ocidental, particularmente em filosofia Anglo-saxónica (Eze, 1998: 5), assim, a partir deste pré-conceitos é fácil perceber que a filosofia africana, então debatida, causa-lhe na cabeça o efeito de estranhamento e, logo, a sua reacção é imediata.

Joseph I. Omoregbe, envolvido tardiamente no debate, estudou e concluiu que a filosofia em geral é uma actividade de reflexão sobre a experiência humana na busca de respostas fundamentais da vida. Neste contexto, omoregbe acha legítimo que os africanos reflectam sobre o seu passado, sobre o mito, provérbios, lendas e estórias que nunca foram transmitidas pela escrita, porém, afirmar que não existe uma filosofia africana, pelo facto de não possuir provas documentais escritas, não é correcto, pois há provas da investigações feitas pelos filósofos africanos que apontam a existência de fragmentos da reflexão filosófica nas lendas, nos mitos, estórias e especialmente na religião africana (Eze, 1998: 5).

Omoregbe, discorda peremptoriamente com a tese de Fabien Eboussé-Bulaga, Towa e Paulin Hountondji de que a Filosofia Africana somente podia ser articulada pelos filósofos africanos. No entender de Omoregbe, a Filosofia Africana é extensiva a todos os intelectuais, independentemente da raça e continente. Por outro lado, confuta ao professor Weredu pelo emprego do termo " Filosofia Tradicional Africana", termo que invoca uma involução.

Joseph acha e crê que a Filosofia Africana não se reduz a tradição, ela tem as suas etapas históricas em contínuo processo evolutivo até a filosofia contemporânea africana, articulada pelos filósofos contemporâneos africanos como por exemplo Kwame Kruman, Leopold Sédar Senghor, Julius Nyerere e kwase Weredu (Eze, 1998: 7), desta lógica é evidente a prova da evolução.

Na tentativa de elaborar a história da filosofia africana e mostrar a sua evolução, Téophile Obenga, realizou um dos mais exaustivos estudos sobre a filosofia africana, desde os primórdios egípcios até a nossa contemporaneidade, recorrendo aos palimpsestos mais antigos do Egipto e aos documentos deixados pelos filósofos clássicos da África do norte.

De acordo com Théophile, a história da filosofia africana tem seguintes etapas:

- 1- Filosofia egípcia, desde o antigo império;
- 2- Filósofos e pensadores de Alexandria, Cirene e Cartago;
- 3- Filosofia malgrebina. É o período em que se destacaram filósofos como Ibn Badja, em que escreveu a obra intitulada *Tratado da Alma*, Ibn Battuta (1304- 1377) e Ibn Khaldun;
- 4- Escola filosófica de Tumbuctou em que se destacou Ahmmmed Baba em 1556;
- 5- Filosofia africana moderna e contemporânea. Neste período tornaram-se exímios os filósofos como Anton Wilhem Amo, ganês do século XV, Kwasi Weredu é um dos filósofos contemporâneo considerado o pai da filosofia da " urgência de existência " ([http://www. Google. netscape. Com/ Philosophie/ africaine](http://www.Google.netscape.Com/Philosophie/africaine)).

2. Reflexões: A Filosofia Política de Julius Nyerere

Julius Nyerere⁷, recentemente falecido, partindo do estudo da organização social africana, tornou-se o famoso teorizador do socialismo africano implementado em 1967, em Tanzania. Tal socialismo funda-se sobre os princípios de "Ujamaa"⁸ e rejeita categoricamente todos os cânones marxistas da luta de classes, do controle dos meios de produção e da centralização do poder.

Ujamaa é comparado pelo seu teorizador como a forma de vida levada por uma família: pai, mãe, filhos e parentes próximos em que tem tudo em comum, desde a partilha de alimentos e de trabalhos.

A extrapolação do conceito Ujamaa para a sociedade tanzaniana resultou em socialismo africano, cujo objectivo é o desenvolvimento rural.

⁷ Foi o presidente da República de Tanzania desde a sua independência em 1963. É conhecido como o teorizador do socialismo africano, cujo princípio constitucional foi proclamado em 1967 na célebre "Declaração de Arusha", aplicada em seguida no terreno durante quinze anos. Ibidem Odile-Tobner, 1989, cfr Nyerere.

⁸ **Ujamaa** significa organização de muitas aldeias, associadas a uma cooperativa de produção que constitui uma entidade administrativa descentralizada. Ibidem, Odile-Tobner, 1989, cfr Ujamaa.

O estudo de Nyerere procurou identificar os elementos essenciais que constituem a sociedade tradicional africana : o humanismo africano, a solidariedade, estruturas organizacionais, o poder, o papel dos líderes na decisão e a partir deles elaborou uma doutrina política e económica tipicamente africana. Na mesma escola filosófica fazem parte Kaunda, ex-presidente da Zâmbia, Leopold Sédar Senghor e Jomo Keniatta, fundador e presidente do Kénia.

232 2.1. Ontologia Bantu

Longe de estudar o "Ser" como ideia, à maneira de Platão e muito menos como uma substância, à maneira de Aristóteles, Tempels aproximou o estudo da ontologia Bantu ao do Heidegger em que o estudo do Ser não é confinado a um elemento da natureza, mas a um estudo do Ser numa dimensão mais universalista.

Tempels ao fazer a "exegese" da ontologia Bantu, numa perspectiva religiosa, encontrou o manancial da informação sobre a concepção do Ser no pensamento Bantu. A partir desta base de estudo, a religião africana permitiu-lhe fornecer a explicação primeira sobre a ética, a moral, a política e economia. No mesmo contexto religioso, concluiu que Deus, para o povo Bantu, sintetiza toda a componente ontológica (Altuna, 1985: 46).

Não se pode falar das religiões tradicionais africanas como a fonte de sistema de regras, crenças, proibições e ritos, porque as religiões africanas não possuem nenhum fundador, nem tem produtor de conceitos, mas, congenitamente, os africanos já possuem a experiência religiosa sem que alguém lhes ensine.

Por isso, com a introdução do cristianismo em África, a prática religiosa não constituiu nenhuma novidade, mas a superioridade doutrinal da religião cristã e a sua imposição nas populações indígenas foi assumida e, hoje, sem imposição, o cristianismo em África manifesta-se inculturado, onde o modo de expressão das regiões africanas não é rejeitado pelas hierarquias superiores da igreja católica.

No entender de Tempels, a partir dos dados recolhidos do povo congolês, a ideia de Deus já existe nos Bantus e eles precisam-no para dar sentido e valor a experiência e a vida. Nesta lógica, Deus é o Ser Supremo, ou seja, a força vital suprema que habita em todos os seres, vivos e inanimados. Portanto, Deus pertence a níveis diferentes da força vital.

A experiência ontológica africana indica que nada existe sem a força vital. Tal força domina e prevalece no mundo e Deus é a força vital superior que gerou outras forças.

Quando o africano afirma que as coisas materiais estão vivas, é óbvio que no seu pressuposto básico, que a força vital envolve todo o universo e cada pessoa possui a tal força e esta pode variar de maneira qualitativa e quantitativa .

De acordo com a explanação de Tempels, os africanos não tem a definição desta força, somente descrevem-na em termos das suas funções (Altuna, 1989: 47-55).

As forças vitais descritas por Tempels podem ser hierarquizadas e entre elas interactuam, razão que legitima a coesão das sociedades africanas e o salutar relacionamento entre o homem africano com a natureza, com os outros e com a divindade:

2.1.1. A hierarquia das forças vitais

Mundo Invisível : Deus, fonte da vida, fundador do primeiro Clã humano, dos grupos primitivos e dos heróis civilizadores

Espíritos, génios, antepassados qualificados : chefes caçadores, guerreiros e Especialistas da magia

Mundo Visível : Chefes, do reino, tribo, clã, família, especialistas da magia, anciãos, comunidade

Pessoa Humana: centro da pirâmide

Animais

Vegetais

Mundo inorgânico

Fenómenos naturais

Astros (Altuna, 1989: 61).

2.1.2. Crescimento e diminuição da força vital

No conceito ontológico africano, segundo Tempels, a vida de todos os seres é susceptível a diminuição ou aumento. O aumento das forças vitais verifica-se quando o homem assimila outros seres e diminui quando é assimilado.

Traduzido em termos práticos, isto quer dizer, que existe uma " mutação óptica " que gera uma nova forma de ser , ora , isto sucede quando, por exemplo, um mineral é convertido em instrumento de produção, quando um feticheiro " come a vida " de uma pessoa etc.

Oa evolução do ser (Altuna, 1989: 63), é traduzido em termos práticos quando cresce psicologicamente e adquire maturidade na sociedade, enquanto aproveitar racionalmente as forças inferiores assimiláveis, por exemplo comer verdura, fruta, etc.

2.2. Conceito do tempo africano segundo John Mbiti

A necessidade de reflectir sobre o conceito do tempo, na perspectiva africana, a cronologia, a sua computação e o modo de vivê-lo, constituiu o objecto de estudo efectuado por John Mbiti em *African Religion and Philosophy*.

Baseado numa amostragem de estudo efectuado nas universidades de Makerere e de Tanzania, onde Mbiti leccionou durante muitos anos, o conceito do tempo por ele estudado indica que os africanos possui um tempo rotativo, contrariamente ao tempo linear do Ocidente.

Segundo Mbiti, o tempo actual e potencial, não constitui nenhum interesse para os africanos, antes para os africanos o tempo é apenas a totalidade dos eventos que ocorrem e que acontecem no futuro muito curto. Ora, o que não aconteceu, o que não tem probabilidade de acontecer no futuro imediato entra na categoria do não-tempo, enquanto o que vai acontecer, o que é parte dos fenómenos naturais, entra na categoria do tempo inevitável ou do tempo potencial.

No atinente à divisão do tempo⁹, os estudos do Mbiti conduziram a conclusão de que existe subjacente na mentalidade africana a bidimensionalidade do tempo: o passado e o presente. O passado africano é muito longo e está pejado de muitos acontecimentos e o presente constitui o momento actual em que se vive.

É importante sublinhar que o estudo de Mbiti foi efectuado em comunidades africanas iletradas e sem nenhum contacto com o sistema civilizacional ocidental, civilização esta em que o conceito do tempo foi esgotado pelos filósofos greco-romanos, sobretudo nos estudos da teleologia agostiniana.¹⁰

⁹ No Ocidente, o calendário romano foi fixado em 45 a.C. com a reforma do Júlio César em que adoptou os princípios do calendário juliano baseado num ano estimado em 365 dias e um quarto. Cfr A.A.V.V., Fim dos Tempos, Ed Terramar, 1999, Lisboa pag. 13

¹⁰ Agostinho, Santo, A Cidade de Deus, Vol. I, II e III, Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, Lisboa

A ausência do futuro no conceito africano do tempo levou-o a uma ilação precipitada e até mesmo a um julgamento errôneo de todo o universo africano.

Numa análise mais profunda sobre a ausência do futuro, Mbiti não pressentia que estava a fazer um estudo filosófico mais polémico, pois deixou uma grande lacuna de estudo sobre o entendimento dos africanos sobre a vida após a morte, enfim, toda a teleologia africana conducente ao transcendente.

Porém, se formos a recorrer aos estudos do padre Placide Tempels, sobre a religião tradicional africana é referido o conceito da morte ou da vida após a morte, um estudo que se enquadra na ideia do futuro distante. Conforme aos estudos de Tempels, os africanos depois da morte passam para a categoria dos antepassados e vão-se hierarquizando, conforme a força vital que foram adquirindo enquanto vivos.

No mesmo contexto da vida após a morte, Raul Ruiz de Asúa Altuna em *Cultura Tradicional Bantu*, refere que os africanos tem o pensamento bem claro que a vida após a morte tem uma continuidade ontológica, mas sem o revestimento corpóreo (Altuna, 1985: 455-462), por outro lado, até existem poemas africanos com o tema sobre a vida após a morte. Por exemplo Senghol escreveu:

Deixai-me pensar nos meus mortos!...
Oh mortos! que sempre recusastes morrer, que sempre
Soubestes resistir à morte.
Ó mesmo no Sine que no Sena , e nas minhas frágeis veias,
No meu sangue irredutível.
Protegei meus sonhos como havéis feito a vossos filhos,
os migrantes de finas pernas.
Oh Mortos! Defendei os tectos de Paris na bruma dominical
Os tectos que protegem os meus mortos ¹¹

Sem qualquer outro comentário, a tese de Mbiti sobre a ausência do futuro no conceito do tempo africano fica irremediavelmente relegada a extemporaneidade e a falta de argumento convincentes, pois os outros autores provaram a existência do futuro por via religiosa.

Pode haver uma certa dose de razão quando Mbiti afirma que nalgumas línguas da África oriental não existem palavras para exprimir a ideia do futuro distante , Mbiti acrescenta ainda que os tempos verbais que referem ao futuro cobrem apenas o período de seis meses e nunca o período de dois

¹¹ In Memoriam, de Chants d'ombre p.44.

anos e os eventos que vão ocorrer neste período devem entrar nos limites cobertos pelo verbo do futuro, senão estes eventos ficam além do horizonte do que constitui o tempo actual.

A medição do tempo, na percepção de Mbiti, é estritamente para os objectivos concretos e não por amor a matemática, visto que o tempo para os africanos é uma composição de eventos, por esta razão, não pode ser computado para o vazio como por exemplo em calendários numéricos., porém existem calendários de fenómenos como por exemplo os litúrgicos, nos quais os fenómenos acontecem.

O dia, mês e o ano é medido conforme os eventos que nele ocorrem, por exemplo as histórias pessoais, o tempo de mungir as vacas, o tempo das colheitas, o tempo de caça, o tempo das chuvas, o tempo dos ritos de iniciação etc. Não importa que o mês de caça inclua 23,26, 30, 33 ou 40 dias, mas importa o evento da caça, muito mais do que a duração matemática do mês.

Nesta explanação, Mbiti pode ter razão, pois o conceito linear e cronometrado do tempo é uma invenção do período romano, ora, nos períodos anteriores o tempo era concebido como um ciclo do eterno -retorno (Mbiti, 1972: 16-28).

CONCLUSÃO

O padrão ocidental de sociedade civilizada é justificado em termos de produção literária, do desenvolvimento tecnológico, da produção de leis, possuidor de uma religião, de um templo, de movimentos revolucionários etc. Qualquer outra sociedade que não se enquadrar nos padrões definidos é colocada na categoria de sociedade primitiva, animista¹² e involuída.

A sublevação do movimento literário, negritude, na luta de afirmação, da reconstituição do passado africano, da religião, da sagacidade, enfim, de todo o conjunto de valores, antes, hermeticamente fechados na tradição oral, constitui o sinal de abertura da África, de assimilação dos padrões universais da civilização e da auto-colocação no cenário internacional.

Ademais, o movimento literário negritude, não é nada mais que um movimento que procura dar transição a tradição oral africana para a

¹² Terminologia desusada e que foi substituída por " Religiões Tradicionais Africanas "

produção literária, como forma de perpetuar a memória colectiva de um povo antes desconhecido.

Porém, a luta de atingir o estatuto civilizacional não foi encarado de bom agrado por aqueles que se empenharam sistematicamente em negar o direito de manifestar a capacidade do raciocínio do homem negro, motivo pelo qual que endurecia a luta de Langston Hughes e os seus contemporâneos escritores do Renascimento Negro de Harlem em demonstrar os valores do negro americano e a necessidade de inserí-lo na sociedade em que ajudaram a construir.

Por isso, hoje, a sociedade americana é predominantemente influenciada pela produção cultural do negro americano, desde a música Jazz até ao Blues, um estilo de música muito exaltado no período do Renascimento Negro de Harlem. Tal estilo, hoje, mais do que nunca, transcende as fronteiras americanas e assumido como música de referência da alta classe social, facto que confirma, indirectamente, o prometeísmo profético de Francis Fukuyama sobre o fim da história.

Em África, a negritude assumiu objectivos de afirmação de identidade como um povo possuidor de uma forma diferente de civilização que não está em nenhuma relação de conflito com outras culturas, mas muito receptiva aos valores exógenos, como demonstra a actual miscelânea cultural em África e a aculturação dos africanos da diáspora.

A explicação racional dos valores africanos, como por exemplo, a explicação dos provérbios, das lendas, da mundivisão, do conceito de Deus, do conceito do Ser e da organização social e política, constituem matérias de reflexão da Filosofia Africana, uma filosofia que procura conferir aos valores africanos uma roupagem científica.

Uma filosofia reduzida à etnografia ou a antropologia, sem uma visão abrangente dos outros aspectos da sociedade, deixa de ser uma filosofia dinâmica, mas confina-se a ser uma reflexão nostálgica das mágoas do passado. Por isso, Marcien Towa defendia a necessidade dos africanos elaborarem uma filosofia teórica e prática que procure resolver os problemas actuais dos africanos com base nos princípios africanos e de abertura com outros povos na troca de informações conducentes ao desenvolvimento

Reserva-se a literatura a tarefa de exumar toda a tradição oral e dá-lhe uma consistência escrita, de forma a fazer perdurar os factos, por longas gerações, como testemunhas documentais dos feitos e histórias dos antepassados .

100

BIBLIOGRAFIA

A.A.V.V. *Fim dos Tempos*, Ed. Terramar, 1999, Lisboa.

AGOSTINHO, Santo, *A Cidade de Deus*, Vols. I, II e III, Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 1995, Lisboa.

ALTUNA, P. Raul Ruiz De Asúa, *Cultura Tradicional Bantu*, Secretariado Diocesano da pastoral, 1985, Luanda.

EZE, Emmanuel Chukwudi, *African Philosophy*, Ed. Blackwell Publisher, 1998, London.

FERREIRA, Manuel, *50 Poetas Africanos*, Ed. Plátano Editora, 1997, Lisboa.

KI-ZERBO, Joseph, *História da África Negra*, Vols I e II, 2ª Edição, Ed. Publicações Europa América, 1972, Lisboa.

MBITI, John, *Religions et Philosophie africaine*, Ed. Clé, 1972, Yaoundé.

ODILE-TOBNER, Mongo Beti, *Dictionnaire de la Negritude* Ed. Lharmattan, 1989, Paris.

TOWA, Marcien, *L'idée d'une Philosophie Négro-africaine*, Ed. CLE, 1979, Yaoundé.

Http: [www. Google. Netscape.com/ philosophy/africaine/](http://www.Google.Netscape.com/philosophy/africaine/)