

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL – UFRGS  
INSTITUTO DE LETRAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS  
ÁREA: ESTUDOS DA LITERATURA  
ESPECIALIDADE: LITERATURA PORTUGUESA E LUSO-AFRICANA  
LINHA DE PESQUISA: ESTUDOS CULTURAIS

MÁRCIO PASSOS DE AZAMBUJA

FONTE, FLUXO E FOZ: A FILOSOFIA AFRICANA EM *MÃE, MATERNO MAR* DE  
BOAVENTURA CARDOSO

PORTO ALEGRE  
2015  
MÁRCIO PASSOS DE AZAMBUJA

## CIP - Catalogação na Publicação

Passos de Azambuja, Márcio  
Fonte, Fluxo e Foz: A Filosofia Africana em Mãe,  
Materno Mar de Boaventura Cardoso / Márcio Passos  
de Azambuja. -- 2015.  
290 f.  
Orientador: Jane Tutikian.  
Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do  
Rio Grande do Sul, Instituto de Letras, Programa de  
Pós-Graduação em Letras, Porto Alegre, BR-RS, 2015.  
1. Literatura Africana. 2. Filosofia Africana. 3.  
Boaventura Cardoso. 4. Angola. I. Tutikian, Jane,  
orient. II. Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL – UFRGS  
INSTITUTO DE LETRAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS  
ÁREA: ESTUDOS DA LITERATURA  
ESPECIALIDADE: LITERATURA PORTUGUESA E LUSO-AFRICANA  
LINHA DE PESQUISA: ESTUDOS CULTURAIS

FONTE, FLUXO E FOZ: A FILOSOFIA AFRICANA EM *MÃE, MATERNO MAR* DE  
BOAVENTURA CARDOSO

Dissertação de Mestrado em Literatura Portuguesa e Luso-Africana, apresentado como requisito parcial para obtenção do título de Mestre do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

ORIENTADORA: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Jane Tutikian

Porto Alegre, Agosto, 2015

PORTO ALEGRE  
2015

MÁRCIO PASSOS DE AZAMBUJA

## **DEDICATÓRIA**

Dedico este trabalho aos meus pais, em especial pela dedicação e apoio em todos os momentos difíceis.

## **AGRADECIMENTOS**

Ao Programa de Pós-Graduação em Letras, PPGET, pela oportunidade de realização de trabalhos em minha área de pesquisa.

Aos colegas do PPGET pelo seu auxílio nas tarefas desenvolvidas durante o curso e apoio na revisão deste trabalho.

## RESUMO

Este estudo tem por objetivo observar relações entre a filosofia africana e a literatura africana produzida em Angola por Boaventura Cardoso e sua troca de influências atuais. Particularmente focando no aspecto que retrata os elementos constituintes dessa filosofia de matriz africana de acordo com os trabalhos de Paulin Hountondji, Henry Odera Orika, Kwasi Wiredu, Wamba-Dia-Wamba e Sophie Oluwole articulando seus conceitos, suas manifestações e influências na cultura, política, religião, sociedade e educação angolana retratados na narrativa de *Mãe, Materno Mar*. Ao investigar e mapear a inserção de uma filosofia africana na literatura africana em língua portuguesa, quais processos adotados, fontes e objetivos presentes na produção literária de Boaventura Cardoso, consagrado autor africano, a pesquisa procura evidenciar o modelo de seu projeto literário nacional conciliando com alguns artigos de autoria de Luís Kandjimbo e Carmen Lúcia Tindó Secco. Os debates, as similaridades e as diferenças entre as matrizes de conhecimento ocidental e africano presentes nessa cultura representada pelo escritor são de evidente importância para a compreensão dos fluxos e refluxos entre a literatura, a filosofia e a realidade angolana e se apoiam nas pesquisas de José Castiano, Peter J. King, Gaston Bachelard e Pedro Francisco Miguel. Este estudo propõe-se a trabalhar a literatura como a possibilidade de uma reflexão filosófica. Desta forma, o fazer literário exige por assim dizer, um esforço não apenas de significação e construção de palavras, mas algo para além das fronteiras da própria linguagem. O objetivo deste estudo é contribuir para o delineamento do trabalho e do projeto literário de Boaventura Cardoso sob uma perspectiva filosófica e como eles se ajustam às dificuldades, à conveniência e aos desígnios de uma sociedade angolana.

**Palavras-chaves: Literatura Africana. Filosofia Africana. Boaventura Cardoso. Angola.**

## ABSTRACT

This study aims to observe relations between the African philosophy and African literature produced in Angola by Boaventura Cardoso and his exchange of current influences. Particularly focusing on the aspect which depicts the elements of this philosophy of African origin according to the works of Paulin Hountondji, Henry Odera Oruka, Wamba-Dia-Wamba, Kwasi Wiredu e Sophie Oluwole, articulating its concepts, its manifestations and influence on culture, politics, religion, society and angolan education portrayed in the narrative of, Mãe, Materno Mar. When investigating and mapping the insertion of an African Philosophy in african literature in Portuguese, which adopted processes, sources and objectives are in the literary production of Boaventura Cardoso, consecrated African author, the research seeks to highlight the model of their national literary project reconciling with articles by Luís Kandjimbo e Carmem Lúcia Tindó Secco. The debates, the similarities and differences between western and african knowledge matrices present in this culture represented by the writer are of obvious importance to understand the ebbs and flows between literature, philosophy and the angolan reality and they are based on the research of José Castiano, Peter J. King, Gaston Bachelard and Pedro Francisco Miguel. This study aims to work the literature as the possibility of a philosophical reflection. Thus, the literary make demands as it were, an effort not only of meaning and construction of words, but something beyond the boundaries of language itself. The aim of this study is to contribute to the design of work and literary project of Boaventura Cardoso in a philosophical perspective and how they fit to the difficulties, the convenience and the designs of an angolan society.

**Keywords: African Literature. African Philosophy. Boaventura Cardoso. Angola.**

*O mar é a religião da Natureza.*

Fernando Pessoa



## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO - SUAVE MARI MAGNO, A FONTE.....</b>	<b>10</b>
1.1 Entre o Bárbaro, o Primitivo, o Subdesenvolvido e o Antidemocrático .....	10
1.2 Entre a Mitologia e a Religião, a Filosofia e a Ciência .....	17
1.3 Entre a Escrita, a História, o Desenvolvimento e a Democracia .....	25
1.4 Entre o Fardo do Homem Branco e o Homem do Fato Preto .....	35
<b>2. DESENVOLVIMENTO - SANKOFA, O FLUXO.....</b>	<b>52</b>
2.1 Da Etnofilosofia para Bárbaros .....	52
2.2 Da Sagacidade Filosófica para Primitivos .....	96
2.3 Da Filosofia Ideológico-Nacionalista para Antidemocráticos .....	126
2.4 Da Filosofia Profissional para Subdesenvolvidos .....	175
<b>3. CONCLUSÃO - TERTIUM DATUR, A FOZ.....</b>	<b>266</b>
3.1 Conclusão .....	266
3.2 Referências.....	269

### LISTA DE FIGURAS:

Figura 1- (diagrama dos referenciais das relações objetivas e subjetivas) .....	209
Figura 2- (diagrama evolutivo da letra M) .....	213

## 1. SUAVE MARI MAGNO, A FONTE

*U kuendi laye kakukutila ko epunda.*<sup>1</sup>

### 1.1. Entre o Bárbaro, o Primitivo, o Subdesenvolvido e o Antidemocrático.

A obra *Mãe Materno Mar* (2001) do escritor angolano Boaventura Cardoso marca um momento singular na evolução da consciência coletiva africana, em que ganha novas dimensões o conceito de cultura angolana, inserindo-se no contexto mundial. Até muito recentemente, quase inexistia no mundo a ideia de uma matriz africana de civilização como base fundamental do desenvolvimento de uma sociedade; de uma epistemologia e de uma ontologia mais adequadas e pertinentes, mais pragmáticas e produtivas ou simplesmente mais avançadas. Os referenciais que fundamentam atualmente o pensamento da população angolana e especialmente da elite política, cultural, religiosa e filosófica são essencialmente exógenos. Tais implementos visam a corrigir uma alegada debilidade endógena na constituição da própria estrutura das relações entre as diferentes áreas da sociedade africana e de seu conhecimento acumulado sejam intersecções entre elementos culturais, históricos, religiosos e mesmo acadêmicos sem a participação de valores e dinâmicas que têm origem nos processos ocidentais de assimilação em Angola desse enorme contingente de capital social e humano africano.

Ainda hoje, trata-se de conceitos pouco divulgados. Um sistema que prioriza as referências originariamente africanas para fundamentar os processos sociais, culturais, religiosos, filosóficos e políticos de uma civilização negra. As elites autóctones apenas apoderaram-se dos sistemas ocidentais que integram o esforço exploratório europeu e euro-norte-americano tanto nas dimensões da cultura, da religião, da política e da história quanto nos processos que caracterizam o pensamento crítico-investigativo seja a nível popular como profissional acadêmico. Assim, resulta muito oportuna a perspectiva filosófica e literária da obra de Boaventura Cardoso de priorizar a abordagem de questões do mundo africano.

Ele o faz, abordando desde sociedades tradicionais e seu papel na formação da nação angolana, passando pela experiência dos movimentos religiosos e fluxos migratórios internos em busca de

---

<sup>1</sup> *Não te prepara a mala quem contigo não viaja.*

melhores condições e oportunidades, que direcionam uma imensa diversidade de tipos humanos à capital Luanda, até a resistência, de cunho muitas vezes cultural, econômico, sócio-político e intelectual ou ideológico, que combina tradição e modernidade de maneira muito característica em todo o espaço civilizatório angolano.

Procurando atender às necessidades de corrigir os estereótipos e distorções existentes na cultura angolana em relação à história, cultura, religião e experiência dos africanos sob a influência colonial e neocolonial na África e no mundo, entende-se que não apenas o indivíduo angolano sofre os prejuízos da imagem negativa dos povos negros veiculada pela cultura ocidental eurocêntrica. Todos os indivíduos africanos saem prejudicados, na medida em que essas distorções afetam a visão que a cultura constrói de sua gente e de seu país, cuja origem africana sobressai em quase todos os sentidos: demográfico, cultural, histórico, linguístico e na própria personalidade, o *ethos* nacional. A inferiorização das culturas tradicionais dos grupos étnicos africanos que durante o surgimento da nação angolana formaram a grande maioria de sua população e que ainda hoje continuam majoritários gera um complexo de inferioridade arcaico e antiangolano.

Ao longo das últimas décadas, verificamos o anseio da população negra em busca de informações capazes de fundamentar sua libertação dos estereótipos definidores de uma cidadania que se limita à esfera de atividades que privilegiam o fator emocional como as artes e o fator biológico como os esportes, na qual o colonialismo restringiu os integrantes da sociedade africana. São formas de comunicação e controle de um universo que visa apenas celebrar a diversão, o prazer e a satisfação individual ou as semelhanças e diferenças de determinado segmento social ou biológico que acabam infantilizando o sujeito africano. Reduzida sua identidade específica aos campos da religião, do esporte, do ritmo, do erótico, de vestuário, da culinária e da festa, fica o africano, enquanto coletividade, subliminarmente excluído das esferas política, econômica, tecnológica, científica, enfim: da cidadania produtiva e do protagonismo social. O resgate do riquíssimo pensamento dos povos africanos, repleto de inovações científico-tecnológicas, sociais, políticas e intelectuais; como a valorização da oralidade, as inovações linguísticas decorrentes da assimilação do idioma do colonizador, do pensamento religioso animista e do desenvolvimento de uma teologia mais humanista, o Ubuntuísmo e o Mulherismo Africano ajudam a reconstruir a imagem de sua participação digna e ativa em todas as dimensões da experiência humana, esboçando a possibilidade de uma cidadania plena para seus descendentes em Angola.

A referência à cultura tradicional não se entende como volta ao passado, mas como necessidade fundamental para a revelação de uma identidade própria, viva tanto no presente como na perspectiva de um futuro melhor para os filhos dessa população tão sofrida. Angola foi vítima do tráfico escravista do mercantilismo europeu e de duas das mais sangrentas guerras que o mundo já conheceu. Os objetivos e as consequências dessas atrocidades, não inteiramente logrados graças à resistência da vítima, foram a tentativa de aniquilação da identidade dos descendentes de povos angolanos e sua integração ao modelo ocidental, supostamente universal.

A República Popular de Angola tem um papel no cenário africano que pode ser considerado imprescindível para o equilíbrio e o desenvolvimento do continente. Depois da “vitória” contra o colonialismo, se é que se pode dizer assim, não se podia esperar que tantas forças retrógradas intervissem nas questões internas do povo angolano, que buscava se reestruturar enquanto Estado e Nação, segundo os ideais revolucionários de Agostinho Neto e de seus companheiros. A interferência em Angola implicou uma guerra civil, um verdadeiro fratricídio patrocinado, ao longo de mais de vinte anos, por países que, no campo das relações internacionais, posam de guardiões da democracia, da autogestão e dos direitos humanos. O rastro de destruição deixado pela guerra arruinou vidas e famílias, além de desestruturar a economia levando o Estado à beira do caos e da inviabilidade. Existem ainda problemas sérios a serem resolvidos e áreas de tensão que precisam ser tratadas com cuidado. Dentre elas se destacam a extensão da administração do Estado a todo território nacional e um processo de complicadas e delicadas negociações internas entre a composição heterogênea do governo e também entre seus representantes e a igualmente heterogênea população angolana.

A proposta de Boaventura Cardoso é de ajudar a articular uma perspectiva angolana, tendo como ponto de partida a civilização angolana e como referência os elementos africanos desenvolvidos em Angola. Esse empreendimento não se desvincula das experiências de todos os povos africanos, em qualquer parte do mundo. A identidade angolana busca se fortalecer e ser percebida como pertencente a uma identidade maior, africana e, quem sabe, internacional.

A necessidade de elaboração de uma perspectiva própria para a comunidade angolana já vinha sendo abordada desde a década de 50 através da atividade literária nacional por escritores como o pioneiro Mário Pinto de Andrade. Nos anos 60, através de um trabalho do ensaísta português Alfredo Margarido sobre a poesia de Agostinho Neto viria a contribuição do cunho de

um termo, a “angolanidade”, e depois com Mário Antônio e Costa Andrade teremos a sua conceitualização e sua divulgação. Martin James propõe uma definição interessante:

Angolanidade: O conceito do que constitui a nação Angolana. Angolanidade é muita coisa para muitas pessoas, mas isso implica em consenso social sobre construção da nação e normas de governo que abranjam a todos, sem distinção de passado, classe social, afiliação política, ou etnicidade. Angola tem que criar este ambiente para as pessoas se considerarem como angolanos ao invés de prestar lealdade a qualquer outro epíteto. [tradução nossa]<sup>2</sup> (James, 2004: 8).

Desta definição, Patrício Batsikama (BATSIKAMA, P. 2013, “Leitura Antropológica sobre a Angolanidade”, In: Sankofa N°11 Ano VI, Agosto, pg.51-70) destacou os seguintes aspectos: primeiro, o conceito do que constitui a nação angolana; segundo, a significação variável, consoante diferentes pessoas; e terceiro, o consenso social sobre a construção da nação e forma de administração que leva os membros da população a considerarem-se Angolanos.

A revelação de uma identidade própria de forma alguma implica uma postura excludente ou discriminatória. Trata-se do fortalecimento da personalidade, fator necessário e anterior à capacidade de se oferecer colaboração e solidariedade. A necessidade de um mundo democrático não é de eliminar as diferenças, mas com elas conviver pacífica e harmoniosamente. Da mesma forma, as diferenças não devem ser transformadas em desigualdades, mas valorizadas dentro de um contexto de respeito mútuo e bom convívio. Essas diferenças enriquecem e enaltecem o meio cultural e a identidade nacional.

Muitas vezes relevamos o fato de filósofos como Hegel e Kant, cientistas, antropólogos e sociólogos como Tylor, Horton, Comte e Durkheim, sacerdotes como alguns padres e missionários africanos, artistas, viajantes e colonizadores classificarem os grupos humanos que abordavam em seus trabalhos como pertencentes a raças e etnias misteriosas, donas de comportamentos selvagens, ideias atrasadas, costumes e religiões primitivas e bizarras, aparência horripilante e ideias irracionais. Como se o nosso mundo não-europeu fosse habitado por seres aos quais era negado o reconhecimento como humanos. O *homo sapiens* foi dividido pela filosofia e pela ciência

---

<sup>2</sup> *Angolanness (angolanidade): The concept of what constitutes the Angolan nation. Angolanness is many things to many people, but it implies social consensus about nation-building and norms of governance that embrace all, regardless of background, social standing, political affiliation, or ethnicity. Angola has to create this environment for people to consider themselves Angolan rather than attach loyalty to some other moniker”.*

européias em “uma hierarquia de raças que desumanizou e reduziu os subordinados tanto ao olhar científico como ao desejo dos superiores” (SAID, 2004: pág. 52).

De acordo com Grosfoguel (2007), a epistemologia centrada nos padrões europeus tem como característica garantir o privilégio de um determinado padrão de pensamento ocidental e também por estudar o “outro” como objeto e não como sujeito produtor de outra epistemologia. Um dos racismos mais dissimulados é o racismo epistêmico que na tradição dos sistemas de pensamento mundial se apresenta como um modelo composto através de uma visão que agrega prioritariamente os enfoques patriarcal, capitalista, colonial e moderno. O racismo encontrado nos níveis social, político e econômico é muito mais reconhecido e visível que o racismo epistemológico. Este último opera privilegiando as políticas identitárias (*identity politics*) (GROSFOGUEL, 2007) dos ocidentais brancos, ou seja, a tradição de pensamento e pensadores dos homens ocidentais brancos que quase nunca inclui mulheres e negros é considerada como a única e legítima para a produção de conhecimentos e como a única com capacidade de acesso à “universalidade” e a “verdade” (GROSFOGUEL, 2007).

Segundo (GROSFOGUEL, 2007), racismo epistêmico é considerar os conhecimentos não-ocidentais como inferiores aos conhecimentos ocidentais. Se observarmos o conjunto de pensadores que se valem das disciplinas acadêmicas, percebemos que todas as disciplinas, sem exceção, privilegiam os pensadores e teorias ocidentais, sobretudo aquelas dos homens europeus e, ou euro-norte-americanos. Essas políticas identitárias hegemônicas são tão poderosas e tão normalizadas sob a proteção do discurso de objetividade e “neutralidade” de uma “ego-política do conhecimento” (CESAIRE, 1971) das ciências humanas que quando se pensa em políticas identitárias entre os setores das minorias discriminadas, as políticas identitárias hegemônicas do discurso eurocentrado utilizam esse discurso identitário racista para descartar toda intervenção crítica proveniente de epistemologias “divergentes” (GROSFOGUEL, 2007).

O filósofo africano Emmanuel Chukwudi Eze (1997) destaca muito conscientemente que se a epistemologia tem cor então a epistemologia eurocêntrica dominante nas ciências sociais também tem. A revelação desta última como superior e as do resto do mundo como inferiores constitui parte inerente do racismo epistemológico imperante sistematicamente a nível mundial há mais de quinhentos anos. O privilégio epistêmico dos homens brancos foi consagrado e normalizado com a colonização das américas no final do século XV. Desde a renomeação do mundo de acordo com a

cosmologia cristã (Europa, África, Ásia e mais tarde, América), caracterizando todo conhecimento ou saber não-cristão como produto demoníaco, até assumir, a partir de seu provincianismo europeu, que apenas através da tradição greco-romana passando pelo renascimento, o iluminismo e as ciências ocidentais, é que se torna possível alcançar a “verdade” e “universalidade” (GROSFOGUEL, 2007), inferiorizando todas as tradições “divergentes” que no século XVI foram denominadas de "bárbaras", convertidas no século XIX em "primitivas", no século XX em "subdesenvolvidas" e no início do século XXI em "antidemocráticas", a prerrogativa epistêmica das políticas identitárias brancas eurofundamentadas foi normalizado ao ponto de dissimular-se como políticas identitárias hegemônicas (GROSFOGUEL, 2007).

As epistemologias negras sempre foram alvo de ataque por parte do racismo epistêmico das disciplinas das ciências humanas ocidentais (ciências sociais e humanidades), de acordo com o trabalho de Grosfoguel, argumentando a inferioridade, parcialidade e a falta de objetividade de seus conhecimentos e da produção de saberes. A *balcanização*<sup>3</sup> derivada dessas políticas identitárias (GROSFOGUEL, 2007) acaba reproduzindo inadvertidamente o mesmo essencialismo e fundamentalismo do discurso eurocentrado hegemônico. Se o fundamentalismo concebe sua própria cosmologia e epistemologia como representando a única verdadeira e superior, inferiorizando e sem reconhecer igualdade a nenhuma outra, logo o eurocentrismo é somente uma forma de fundamentalismo; o fundamentalismo hegemônico atualmente no mundo (GROSFOGUEL, 2007).

A reivindicação de que há somente uma filosofia “universal” sem cor, cultura, sexo, religião ou história é a afirmação de que a particularidade é um ponto de partida válido para a filosofia. Os protagonistas da “universalidade” da filosofia frequentemente deixam de reconhecer explicitamente essa reivindicação. Recusam-se a reconhecer a Filosofia Africana, Australasiana, Latino-Americana, Maia e até mesmo as filosofias feministas, mas por essas mesmas razões estão dispostos a reconhecer nomes como Filosofia Ocidental, Chinesa, Indiana, Japonesa ou Russa. Tanto para a lógica como para o senso comum esta simples contradição é repugnante. O reconhecimento da particularidade como um critério válido para toda ou para nenhuma filosofia é o modo através do qual precisa ser solucionado este paradoxo (RAMOSE, 2011).

---

<sup>3</sup> Balcanizar é uma expressão que entrou no léxico político para designar um processo de fragmentação de um país ou região em parcelas menores com um elevado nível de tensão e hostilidade entre elas associada geralmente a desordem e violência.

O contributo das perspectivas subalternas étnico-raciais e feministas para as questões epistemológicas é o primeiro aspecto a discutir. O modelo composto prioritariamente pelo intento patriarcal, capitalista, colonial e moderno (GROSGOQUEL, 2005, 2006b) da filosofia e das ciências sociais inspirados ao longo dos últimos quinhentos anos pelos paradigmas eurocêntricos hegemônicos assume um ponto de vista universalista, neutro e objetivo (GROSGOQUEL, 2007). Algumas intelectuais feministas chicanas (estadunidenses de origem mexicana) e negras (MORAGA e ANZALDÚA, 1983; COLLINS, 1990 apud GROSGOQUEL, 2007) e também alguns estudiosos do Terceiro Mundo, tanto dentro como fora dos Estados Unidos (DUSSEL, 1977; MIGNOLO, 2000 apud GROSGOQUEL, 2007), reafirmam que falamos sempre a partir de uma determinada posição localizada nas estruturas do poder. Ninguém se desliga das hierarquias de classe, sexuais, de gênero, espirituais, linguísticas, geográficas e raciais da visão que prioriza os enfoques patriarcal, capitalista, colonial e moderno. Segundo afirma a feminista Donna Haraway (HARAWAY, 1988 apud GROSGOQUEL, 2007), os conhecimentos que possuímos são, sempre, posicionados. As estudiosas feministas negras apelidaram esta perspectiva de “epistemologia afrocentrica” (Collins, 1990 apud GROSGOQUEL, 2007) a qual não representa a mesma coisa que perspectiva afrocentrista (GROSGOQUEL, 2007). O filósofo da libertação latino-americano Enrique Dussel, denominou-a “geopolítica do conhecimento” (DUSSEL, 1977), e Ramón Grosfoguel (2007), em relação à Fanon (1967) e Anzaldúa (1987), usou a expressão “corpo-política do conhecimento”.

Não é apenas com valores sociais na produção de conhecimento nem com o fato de o nosso conhecimento ser sempre parcial que esta questão tem relação. De acordo com a investigação<sup>4</sup> de Grosfoguel (2007), a posição de origem da enunciação é essencial, ou seja, a posição geopolítica e corpo-política do sujeito que discursa. O posicionamento daquele que enuncia o discurso na filosofia e nas ciências ocidentais está sempre dissimulado, oculto, apagado da análise. A “ego-política do conhecimento” (CESAIRE, 1971) da filosofia ocidental sempre esteve priorizando o mito de um “ego” não-posicionado, neutro. As posições epistêmicas correspondentes ao componente étnico-racial e sexual ou de gênero e o sujeito enunciador encontram-se sempre desconectados. O desligamento entre o sujeito da enunciação e o posicionamento epistêmico étnico-racial e sexual ou de gênero, a filosofia e as ciências sociais consegue criar um mito sobre um

---

<sup>4</sup> Dilemas dos estudos étnicos norte-americanos: multiculturalismo identitário, colonização disciplinar e epistemologias descoloniais, Cienc. Cult. vol.59 no.2 São Paulo Apr./June 2007



conhecimento universal verdadeiro dissimulador, isto é, que acoberta não só aquele que fala como também o posicionamento epistêmico geopolítico e corpo-político das estruturas de poder e conhecimento colonial, a partir do qual o sujeito se pronuncia. Então se torna importante distinguir a posição epistêmica e a posição social (GROSFOGUEL, 2007).

Pensar epistemicamente a partir de uma posição epistêmica subalterna não é inerente ao estar posicionado socialmente na parte oprimida de um relacionamento de poder. Orientar os sujeitos socialmente posicionados no lado oprimido da diferença colonial a construir epistemicamente seu pensamento como aqueles que ocupam as posições dominantes é justamente onde se baseia o sucesso do projeto mundial colonial moderno fundamentalmente (GROSFOGUEL, 2007). Acompanhando a linha de raciocínio do trabalho de Grosfoguel (2007), as perspectivas epistêmicas subalternas são uma forma de conhecimento que, oriundo de posições inferiorizadas, revela uma perspectiva crítica do conhecimento hegemônico nas relações de poder envolvidas. A intenção é de reconhecer que todo conhecimento se posiciona, epistemicamente, ou no lado dominante, ou no lado subalterno das relações de poder e isto tem a ver com a “geopolítica do conhecimento” (DUSSEL, 1977), e a “corpo-política do conhecimento” (GROSFOGUEL, 2007) ao invés de reivindicar um populismo epistêmico em que esse conhecimento produzido a partir de posições desprivilegiadas automaticamente seja um conhecimento epistêmico subalterno. A neutralidade e a objetividade desinserida e não-posicionada da “geopolítica do conhecimento” (CESAIRE, 1971) é um mito ocidental (GROSFOGUEL, 2007).

## 1.2. Entre a Mitologia e a Religião, a Filosofia e a Ciência.

A expressão que intitula esta introdução nos remete ao poema “*De Rerum Natura*” (Sobre a Natureza das Coisas) do poeta e filósofo romano Tito Lucrécio Caro no qual ele comenta com evidente Epicurismo em determinado trecho:

Suave mari magno turbantibus aequora ventis  
e terra magnum alterius spectare laborem;  
non quia vexari quemquamst jucunda voluptas,  
sed quibus ipse malis careas quia cernere suave est.<sup>5</sup>  
(Lucrécio, *De Rerum Natura*, II, v.v. 1-4, São Paulo, Abril Cultural, 1973).

---

<sup>5</sup> É doce, quando no vasto mar os ventos revoltam as ondas,  
contemplar da terra firme os trabalhos a que os outros se acham expostos;  
Não porque haja qualquer prazer na desgraça de alguém,  
Mas porque é doce conhecer os males de que não se sofre. [tradução nossa]

Na língua portuguesa, o escritor brasileiro Machado de Assis faz referência a esta citação em um poema denominado *Suave Mari Magno* publicado no livro de poesias *Ocidentais* de 1880. Utilizando um significado que seria algo como "pimenta nos olhos dos outros é refresco", ou pelo menos, segundo Machado, Lucrécio diz que é doce assistir as atribulações de outra pessoa, seja em terra ou no mar. Estas linhas de abertura podem deixar um gosto ruim na boca dos leitores modernos, porque elas parecem preguiçosas em seu desdém pelo trabalho duro ("magnum... labore"), e porque elas parecem insensíveis, indiferentes chegando mesmo a expressar *Schadenfreude*. (*Schadenfreude* é uma palavra derivada do alemão, *Schaden* (dano) e *Freude* (alegria), utilizada para designar o prazer malicioso obtido dos problemas ou sofrimentos dos outros. Em português o termo mais adequado para se traduzir *schadenfreude* é "escárnio" (não podendo, no entanto, ser tido como um sinônimo absoluto). Na Grécia clássica, Aristóteles usou o termo *epikhairekakia* na obra *Ética a Nicômaco*, que quer dizer "alguém que sente prazer com o infortúnio de outro". É a palavra que dá significado ao sentimento descrito no dito popular do refresco de pimenta. O poeta vai relacionar o seu louvor ao ato de assistir, seu desfrutar do prazer testemunhando a atribulação de outro com a definição Epicurista de prazer como sendo a percepção de não-sensação da dor.

A citação, porém, ao contrário do que se imagina à primeira vista, não tem a intenção de expressar o contentamento de Lucrécio diante da desgraça alheia. Com esses versos, ele pretendia na verdade comparar a posição privilegiada daqueles que estavam supostamente seguros nos conhecimentos da filosofia e da ciência, em relação àqueles que, ainda crentes no poder das divindades romanas, por suas vezes não estavam. Ou seja, através da sua poesia didática, Lucrécio procurava reafirmar os princípios da física de Demócrito e da filosofia moral de Epicuro, revelando aos seus pupilos romanos um universo completamente novo, governado pelas recém-descobertas e ainda incipientes leis da natureza e não mais pela tradicional intervenção divina.

Os historiadores da Filosofia dizem que ela possui data e local de nascimento: final do século VII e início do século VI antes de Cristo, nas colônias gregas da Ásia Menor (particularmente as que formavam uma região denominada Jônia), na cidade de Mileto. Tales de Mileto (624-5 – 556-8 a.C.) é considerado o primeiro filósofo, também era astrônomo e matemático. É dele a descoberta dos eclipses. Tales foi o primeiro a estabelecer as bases racionais para a geometria, porém, nunca se chamou filósofo.

Os fragmentos que restaram de seus escritos nos mostram a tentativa de explicar o que forma o mundo. Para ele, existe um elemento material que forma todas as coisas, a água. Podemos encontrar água em todos os locais. Ao furar o solo, se nos cortamos, dentro do tronco das árvores, nas rochas das nascentes dos rios. Se a água está em tudo, é porque ela forma tudo. Esta maneira de explicar o mundo, usando a razão, é que irá diferenciar a filosofia da mitologia.

Além de possuir data e local de nascimento e de possuir seu primeiro autor, a Filosofia também possui um conteúdo preciso ao nascer: é uma cosmologia. A palavra cosmologia é composta de duas outras: cosmos, que significa mundo ordenado e organizado, e logia, que vem da palavra logos, que significa pensamento racional, discurso racional, conhecimento. Assim, a Filosofia nasce como conhecimento racional da ordem do mundo ou da Natureza, donde, cosmologia.

Com efeito, no começo tudo era saber depois Filosofia. Aristóteles, mais tarde, chamou Filosofia à Ciência em geral. Não tardou, porém, se desapegarem dela, as ciências particulares que hoje os investigadores utilizam na interpretação dos fatos. E logo, a primeira autônoma, a Matemática, com a Geometria de Euclides, Pitágoras, Arquimedes, Eratóstenes e Aristarco entre outros.

O termo “matemática” e o termo “filosofia” foram criados pelo mesmo pensador, Pitágoras (570-1 – 496-7 a.C.), famoso hoje pelo teorema matemático que leva o seu nome. Este liderava uma escola, na cidade de Samos, a chamada escola Pitagórica. Havia dois grupos de alunos: os *mathematikoi* que eram alunos regulares e internos na escola. E havia o segundo grupo, os *akoumastikoi* que eram apenas alunos ouvintes e não matriculados. Já o termo “filósofo”, Pitágoras cunhou quando por causa de seus conhecimentos foi chamado de sophos, que quer dizer sábio em grego. Achando que sábio era termo só aplicável à Divindade; a sabedoria plena e completa pertence aos deuses, mas que os homens podem desejá-la ou amá-la. Pitágoras refutou que não era um sophos, mas propôs outro termo mais modesto, philo sophos, filósofo, que em grego quer dizer um amante do saber ou da sabedoria aos que se dedicavam ao estudo desinteressado da natureza. Assim, filosofia indica um estado de espírito, o da pessoa que ama, isto é, deseja o conhecimento, o estima, o procura e o respeita, tornando-se filósofo.

No artigo “*Pontos em comum entre a Filosofia e a Matemática*”<sup>6</sup>, Gerson Albuquerque de Araújo Neto destaca que Platão, junto com Aristóteles são os dois principais filósofos da Antiguidade, foram também estudiosos em matemática. No pórtico de entrada de sua academia, o primeiro mandou escrever “Não entre aqui quem não souber geometria”, portanto para Platão só poderia estudar filosofia quem soubesse geometria. Para Platão a matemática é, antes de tudo, a chave da compreensão do universo. Os grandes matemáticos do seu tempo, ou foram seus alunos, ou seus amigos.

Já Aristóteles foi o criador ou sistematizador da lógica. Isto por si só mostra a importância da filosofia de Aristóteles para a matemática. Além disso, a matemática é o modelo de todo o processo de compreensão. Se a missão da filosofia é descobrir a verdade para além da opinião e da aparência, das mudanças e ilusões do mundo temporal, a matemática é um exemplo notável de conhecimento de verdades eternas e necessárias independente da experiência dos sentidos. Como Platão defende na República, o filósofo deve saber matemática porque “ela tem um efeito muito grande na elevação da mente compelindo-a a raciocinar sobre entidades abstratas”<sup>7</sup>.

Enquanto a filosofia é um sistema que nos desafia porque não nos dá respostas prontas e nos força sempre a pensar, há outras formas de pensamento que se caracterizam por fornecer um horizonte de conhecimento cujo contexto não nos interrogamos. São narrativas transmitidas oralmente de uma geração para outra ao longo dos séculos, até que passaram a ser registradas na forma escrita. De maneira semelhante ao que houve com a filosofia. A diferença residiria no caráter fictício ou imaginário da narrativa mítica contrastando com o caráter racional e realista da narrativa filosófica sendo comum para as duas o objetivo dessas narrativas; a explicação de alguma coisa ou acontecimento.

A mitologia está ligada à religião na medida em que também narra a ação dos deuses, mas a mitologia não é uma religião sistemática e institucionalizada e sim uma espécie de religiosidade aberta e mutante. Sofre transformações ao longo do tempo, de acordo com as novas influências culturais e chega a incorporar ideias contraditórias entre si ou versões muito diferentes da mesma história. Características não muito diferentes das que encontramos ao submeter a própria filosofia à investigação filosófica.

---

<sup>6</sup> <http://www.fapepi.pi.gov.br/novafapepi/sapiencia4/artigos2.php> acessado em 08/10/14.

<sup>7</sup> Baptista, Alexandre Jordão; Iglesias Maura. “*Matemática e Conhecimento na República de Platão*”. Rio de Janeiro, 2007. 113p. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O mito sendo uma forma de explicação da realidade que utiliza narrativas imaginárias, em geral transmitidas oralmente, recorre a forças sobrenaturais para explicar os fenômenos naturais (CHAUÍ, 2013). Com o mito, as pessoas podem não apenas compreender os fenômenos, mas também intervir neles, ou mesmo controlá-los. O pensamento filosófico desenvolveu-se em uma forma de conhecimento que se diferencia da mitologia (CHAUÍ, 2013). Se o mito era uma narrativa fictícia, uma história imaginada para explicar o mundo, a filosofia pretendia ser um pensamento não fantasioso, baseado no raciocínio, no exame consciente das coisas, buscando uma explicação racional, e não sobrenatural, segundo a *Iniciação à Filosofia* (2013) da filósofa brasileira Marilena Chauí.

A filosofia, contudo, não substituiu a mitologia. Ambas continuaram convivendo. Platão, em alguns dos *Diálogos Filosóficos* que escreveu, fez uso de narrativas míticas para, com base nelas, elaborar suas explicações racionais. Em outros momentos, a mitologia foi combatida como pura mistificação. Hoje em dia ocorre algo semelhante. Filosofia e Mito convivem, às vezes harmoniosamente, às vezes conflituosamente.

Sílvio Gallo em sua *Filosofia, Experiência do Pensamento* (2013) descreve a mitologia como tendo certa proximidade com a religião, mas não é exatamente uma religião. Basicamente pode-se dizer que a religião é um conjunto de crenças, em geral amparadas por um texto ou tradição oral, de caráter predominantemente mitológico e compreendidas como uma revelação de Deus ou de um grupo de deuses aos seres humanos. Por serem verdades reveladas por divindades, elas não podem ser contestadas. Por isso, as religiões são dogmáticas, se fundamentam em dogmas, que são verdades absolutas que não podem ser questionadas. Outra característica importante da religião é a existência de ritos que orientam a relação dos seres humanos com a(s) divindade(s). Os ritos são normas e comportamentos organizados pelos sacerdotes, pessoas consideradas intermediárias na relação entre as pessoas e a(s) divindade(s). De modo geral, as religiões se tornam instituições, ou seja, organizações que controlam o funcionamento do grupo religioso (GALLO, 2013).

O pensamento religioso apresenta-se como uma “sabedoria”, um conhecimento pronto e definitivo que algumas pessoas têm e outras não, mas que qualquer um pode aprender, desde que aceite os dogmas. Esse conhecimento está centrado na fé, uma confiança absoluta nas palavras que foram reveladas pela divindade. A fé não é racional, embora a razão possa ser utilizada como um instrumento para compreender os mistérios da fé, como de fato o foi por vários filósofos cristãos

durante a Idade Média; às vezes, acreditamos em coisas que não fazem qualquer sentido quando examinadas racionalmente. Teólogos medievais usavam um lema em latim: *credo quia absurdum* (‘creio porque é absurdo’), justamente para demarcar a diferença entre a fé e a razão (GALLO, 2013).

Os primeiros filósofos foram justamente aqueles que não aceitaram os dogmas religiosos e as explicações míticas, e começaram a buscar outras explicações. Os filósofos procuraram construir explicações racionais, que não estivessem prontas nem fossem definitivas, que fizessem sentido e que pudessem convencer pela lógica, e não pela aceitação incondicional do dogma.

Segundo os filósofos Gilles Deleuze e Félix Guattari (1991), o pensamento religioso é um “pensamento por figuras”, enquanto a filosofia é um “pensamento por conceitos”. O pensamento por figuras usa metáforas e parábolas, enunciando histórias que servem como grandes quadros explicativos para a vida humana. Esses ensinamentos não dão margem a dúvidas e implicam aceitação plena por parte dos fiéis. As relações da filosofia com as diferentes religiões por vezes são conflituosas, mas pode-se dizer que toda religião se constrói também como uma filosofia, como uma forma de ver o mundo. Por isso, há diversos aspectos de concordância entre elas.

A palavra filosofia, nessa concepção que temos, surgiu com Tales de Mileto (aproximadamente em 595 a.C), e ganhou especial sentido com Pitágoras (aproximadamente em 463 a.C). A Grécia Antiga vivia um momento de auge de sua cultura. O comércio com outros povos trouxe conhecimento. A produção artística era muito ativa. Havia os jogos olímpicos. A linguagem, moeda e tecnologia (de arquitetura e militar) também marcaram esse período. Entretanto, naquele momento iniciou-se uma nova tentativa de responder os questionamentos sobre a existência. Se, para alguns, as narrações fantásticas da mitologia serviam para explicar o mundo, suas catástrofes, seu clima, sua organização, sua origem; outras pessoas começaram a procurar respostas fora dos mitos.

A filosofia já foi definida de várias maneiras. A palavra de origem grega é composta de *phílos*, que designa o ‘amigo, amante’; e *sophia*, que significa sabedoria. O significado de filosofia, portanto, é amor ou amizade pela sabedoria. Se a filosofia é um amor pela sabedoria, isso quer dizer que ela não é “a” sabedoria (ciência), mas sim uma relação com o saber, que implica um movimento de construção e de busca pela sabedoria.

O filósofo Aristóteles definiu o ser humano como um “animal portador da palavra, que pensa”, isto é um “animal racional”. Segundo ele, “a filosofia é a atividade mais digna de ser escolhida pelos homens”, uma vez que nela o ser humano exercita sua faculdade racional. É também uma atividade capaz de proporcionar a felicidade, pois vivendo filosoficamente o ser humano está vivendo de acordo com sua própria natureza.

A filosofia é, portanto, um movimento daquele que não sabe em direção a um saber; é uma vontade de conhecer a si mesmo e ao mundo. O filósofo contemporâneo Michel Foucault<sup>8</sup> procurou mostrar que há duas formas de compreender a filosofia: como a busca da sabedoria, entendendo o conhecimento como algo que vem de fora e também como um trabalho de cada um sobre si mesmo, um modo de construir a própria vida. Essas duas visões levam a uma terceira: o pensamento filosófico como uma reflexão interna que questiona todos os conhecimentos vindos de fora. Pensar filosoficamente é, portanto, refletir sobre os mais diversos problemas e situações “partindo do zero”, ou seja, sem aceitar automaticamente os conhecimentos recebidos (GALLO, 2013).

Mas isso não significa que apenas alguns privilegiados possam praticar a filosofia. Segundo o filósofo italiano Antônio Gramsci<sup>9</sup>, “todos os homens são filósofos”, na medida em que todo ser humano, de uma forma mais ou menos intensa e duradoura, pensa sobre os problemas que enfrenta em sua vida. Assim a filosofia é uma forma de pensamento criada com base nas tecnologias da inteligência humana, como as denominou o filósofo francês Pierre Lévy<sup>10</sup>. Trata-se dos instrumentos que utilizamos para tornar o pensamento mais eficiente. Procurando enfrentar seus problemas, os seres humanos utilizaram as tecnologias da inteligência para elaborar diferentes tipos de conhecimento. A filosofia é um deles, mas há muitas outras formas de conhecimento, distintas da filosofia.

O mito de que a filosofia começou na Grécia e foi continuada na Europa é só uma versão, salienta o professor livre-docente de Filosofia e História do Pensamento Árabe Miguel Attie Filho<sup>11</sup> do Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências humanas da

---

<sup>8</sup> FOUCAULT, *Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*, 2005.

<sup>9</sup> GRAMSCI, *Cadernos do cárcere* – coletânea em vários volumes de textos escritos por Gramsci durante os 8 anos que passou na prisão como preso político – Caderno 11 (1932-33): *Introdução ao estudo da filosofia*. ed. Civilização brasileira, Rio de Janeiro, 1999, Vol.I, p.93.

<sup>10</sup> LÉVY, Pierre, *As Tecnologias da Inteligência: o futuro do pensamento na era da Informática*, São Paulo: Editora 34, 2004, 13a. Edição.

<sup>11</sup> Entrevista à Revista filosofia, ciência & vida, Ano VI, nº 66, janeiro, 2012, pg.7- 15.

Universidade de São Paulo (USP). A filosofia feita pelos árabes, denominada Falsafa, e sua influência para o mundo ocidental é o tema de alguns trabalhos desenvolvidos pelo acadêmico. A palavra Falsafa é uma transliteração pura e simples da palavra grega *Philosophia*. Nesse sentido, é certo dizer que os árabes entenderam que Filosofia era aquilo que a língua grega, de maneira geral, denominava Filosofia, ainda que houvesse divergência entre os autores gregos.

Nessa tradição filosófica destaca-se o nome de Al-Farabi (870 a 950 d.C.), que inaugurou a grande linha de filósofos muçulmanos da Idade Média. O criador das ideias mais originais da filosofia em árabe, reunindo elementos da filosofia de Aristóteles, Platão e Plotino, para constituir um sistema orgânico que envolvesse a Metafísica, a Cosmologia, a Psicologia, Ciências Naturais, Lógica e as ciências práticas. A palavra portuguesa alfarrábio é uma simples alteração do seu nome.

Al-Farabi era conhecido pelos árabes como o ‘Segundo Mestre ou Segundo Professor de Filosofia’ após Aristóteles que seria o ‘Primeiro Mestre ou Primeiro Professor de Filosofia’, a quem se atribuía o mais alto valor do pensamento, e com boas razões. É lamentável que seu nome tenha sido eclipsado pelos de filósofos posteriores tais como o de Ibn Sina, pois Al-Farabi foi um dos maiores filósofos do mundo e muito mais original do que muitos de seus sucessores islâmicos. Um filósofo, especialista em lógica e músico, tendo tocado e inventado vários instrumentos musicais, ele foi também um importante cientista político.

Como filósofo, foi um neo-platônico, tendo produzido ricos comentários sobre a obra de Aristóteles, realizando um trabalho de síntese entre os dois famosos filósofos gregos (Platão e Aristóteles). Al-Farabi formulou, com uma clareza até então desconhecida, a distinção entre a existência e a essência. Retomou a teoria aristotélica sobre a eternidade do mundo, o que lhe causou dificuldades com os círculos islâmicos ortodoxos. Mas o próprio Al-Farabi não separava a religião da filosofia e se servia de termos do Alcorão para traduzir os conceitos de filosofia grega.

Al-Farabi diz que esse tipo de saber não teria começado com os gregos, mas com os caldeus, passado aos egípcios, destes aos gregos, dos gregos aos sírios e dos sírios aos árabes. São questões controversas a respeito do nascimento do pensamento especulativo. Se entendermos que a Filosofia é um tipo de pensamento especulativo e, se, por um lado a filosofia nasceu na Grécia, o pensamento especulativo a antecedeu em muitas outras terras, em outras línguas. Nesse sentido, os



árabes tendem a incluir a Filosofia como parte de um saber maior (hikma), isto é, sabedoria. Em alguns textos, Ibn Sina e Ibn Rushd identificam ambas, a Filosofia com a sabedoria.

Os livros de história da filosofia, sobretudo no século XIX da nossa era, passaram a falar na Filosofia como sendo o "milagre grego". Com a palavra "milagre" queriam dizer várias coisas: que a Filosofia surgiu inesperada e espantosamente na Grécia, sem que nada anterior a preparasse; que a Filosofia grega foi um acontecimento espontâneo, único e sem par, como é próprio de um milagre; que os gregos foram um povo excepcional, sem nenhum outro semelhante a eles, e por isso somente eles poderiam ter sido capazes de criar a Filosofia, como foram os únicos a criar as ciências e a dar às artes uma elevação que nenhum outro povo conseguiu, nem antes e nem depois deles.

### 1.3. Entre a Escrita, a História, o Desenvolvimento e a Democracia.

A colonização estava apoiada em, pelo menos, dois pilares. Um deles era o pilar da religião, a inspiração e a crença que a fé no Deus de Jesus Cristo demandava que cada ser humano no planeta Terra deveria ser cristianizado, mesmo contra sua vontade. (Williams, 1990, 51). O outro era a idéia filosófica que somente os seres humanos do Ocidente eram, por natureza, dotados de razão, sendo assim a única e autêntica personificação da famosa afirmação aristotélica “o homem é um animal racional”. É claro que essa posição filosófica sobre o Homem contrariava a decisão de cristianizar, já que o cristianismo era direcionado apenas a seres humanos. No nível conceitual, a contradição foi resolvida pela *Sublimis Deus*, do Papa Paulo III (Hanke, 1937, 71-72) que declarava expressamente que “todos os homens são animais racionais”. A declaração não eliminou a falácia psicológica solidificada na convicção de que “o homem é um animal racional” não se referia aos africanos, aos ameríndios, aos australasianos e, muito menos, às mulheres que não seriam propriamente seres humanos ( Bondy, 1986, 242-243). Assim, a dúvida sobre a existência da Filosofia Africana é, fundamentalmente, um questionamento acerca do estatuto ontológico de seres humanos e a capacidade epistemológica da cultura dos africanos.

Há mais de uma centena de anos, o poeta britânico Rudyard Kipling escreveu o seu famoso poema intitulado "*White Man's Burden*" (O Fardo do Homem Branco), publicado na revista popular *McClure's* em 1899. Dessa forma, transformava as conquistas coloniais na grande missão da raça caucasiana, tarefa nobre da qual ela bem pouco poderia esperar algo em troca, visto que era um fardo que a Providência determinara que os brancos assumissem. Simbolicamente, ele

metamorfoseava uma política de agressões e rapinagens praticadas pelos europeus colonialistas, numa incumbência tão meritória como a de Atlas, o titã grego punido por Zeus para sustentar o mundo às costas. A teórica e filósofa política germano-americana Hannah Arendt escreveu em sua famosa discussão do imperialismo em *The Origins of Totalitarianism* (1951, pg.209) que,

[O] fato de que o ‘Fardo do Homem Branco’ é tanto hipocrisia ou racismo não evitou que alguns dos melhores homens ingleses assumissem seriamente o fardo e fizessem de si os trágicos e quixotescos tolos do imperialismo. [tradução nossa]<sup>12</sup>

Um dos mais infames poemas de Kipling segundo a crítica. Tem sido louvado e injuriado em igual medida e tem permanecido como a principal articulação da voracidade ocidental e a totalidade abrangente das ambições imperialistas no oriente. Deve ser recordado que o "Fardo do Homem Branco" de Kipling era um apelo à exploração conjunta do globo por aqueles a que Du Bois posteriormente chamou "os mestres brancos do mundo". Os nativos do mundo tinham de ser dirigidos pelas potências ocidentais. Eram homens inferiores, de civilizações fracas que precisavam ouvir a voz do dono. Os agitadores deviam ser castigados e eliminados, se necessário por meios violentos. Os selvagens deviam ser controlados, para seu bem. Assim, começava a declaração de bondade civilizadora:

*Take up the White Man's burden, Send forth the best ye breed,  
Go bind your sons to exile, to serve your captives' need;  
To wait in heavy harness, On fluttered folk and wild -  
Your new-caught, sullen peoples, Half-devil and half-child.*<sup>13</sup>

Interessante é a descrição dos povos cativos por Kipling. Além de tristes, pois não são conhecedores das formas superiores de sentimento como a felicidade e a alegria, a não ser de maneira superficial e desarrazoada, são caracterizados como metade demônios e metade crianças. Metade demônios porque desconhecem as formas superiores de religião e a divindade verdadeira do homem branco, entregues que estão ao fetiche e idolatrias esvaziados de qualquer sentido ou propósito, desconhecem o respeito e a bondade e inclusive são capazes de constantes práticas pecaminosas e hediondas que causam ojeriza ao ocidente. Metade crianças porque desconhecem as formas superiores de pensamento, a filosofia e a ciência, logo incapazes de autodeterminação ou

<sup>12</sup> “the fact that the ‘White Man’s burden is either hypocrisy or racism has not prevented a few of the best Englishmen from shouldering the burden in earnest and making themselves the tragic and quixotic fools of imperialism.”

<sup>13</sup> Tomai o fardo do Homem Branco, enviai vossos melhores filhos.

Condenai seus filhos ao exílio para servirem às necessidades de seus cativos;

Para guardar, com pesado arreio na multidão agitada e selvagem

Seus recém-capturados tristes povos, metade demônios, metade crianças. [tradução nossa]

qualquer conduta que reflita o domínio de suas próprias faculdades mentais, que reflita esclarecimento ou que os conduza em direção ao desenvolvimento até do menor aspecto de independência possível e de uma civilização própria.

René Descartes, fundador da filosofia ocidental moderna, inaugura um novo momento na história do pensamento do Ocidente. Descartes substitui Deus, fundamento do conhecimento na teopolítica do conhecimento da Europa da Idade Média, pelo Homem (ocidental), fundamento do conhecimento na Europa dos tempos modernos. Todos os atributos de Deus são agora extrapolados para o Homem (ocidental). Essa Verdade universal que está para além do tempo e do espaço, o acesso privilegiado às leis do universo, e a capacidade de produzir conhecimento e teorias científicas, tudo isto está agora situado na mente do Homem ocidental.

O *ego-cogito* cartesiano (“Penso, logo existo”) é o fundamento das ciências modernas ocidentais. Ao criar um dualismo entre mente e corpo e entre mente e natureza, Descartes conseguiu proclamar um conhecimento não-posicionado, universal, visto pelos olhos de Deus. A isto o filósofo colombiano Santiago Castro-Gomez chamou a perspectiva do “ponto zero” das filosofias eurocêntricas (CASTRO-GOMEZ, 2003 apud GROSGOUEL, 2007). O “ponto zero” é o ponto de vista dissimulado e dissimulando-se, posiciona-se para lá de qualquer ponto de vista, ou seja, é o ponto de vista que se representa como não tendo um ponto de vista. É esta visão através do olhar de Deus que esconde sempre a sua perspectiva local e concreta sob um universalismo abstrato. A filosofia ocidental privilegia a “egopolítica do conhecimento” (CESAIRE, 1971) em desfavor da “geopolítica do conhecimento” e da “corpo-política do conhecimento” (GROSGOUEL, 2007). Em termos históricos, isto permitiu ao homem ocidental (esta referência ao sexo masculino é usada intencionalmente) representar o seu conhecimento como o único capaz de alcançar uma consciência universal, bem como dispensar o conhecimento não-ocidental por ser particularístico e, portanto, incapaz de alcançar a universalidade.

Esta estratégia epistêmica tem sido crucial para os projetos – ou desígnios – globais do Ocidente. Ao dissimular o lugar do sujeito da enunciação, a dominação e a expansão coloniais europeias e euro-americanas conseguiram construir por todo o globo uma hierarquia de conhecimento superior e inferior e, conseqüentemente, de povos superiores e inferiores (PRAXEDES, 2008). Passamos das caracterizações de “povos sem escrita” e da discussão sobre os “direitos dos povos”; vide o debate *Sepúlveda versus de las Casas* na escola de Salamanca em meados do século XVI, para a dos “povos sem história” e a questão dos “direitos do homem” com os filósofos iluministas e positivistas do século

XVIII e XIX, passando pela de “povos sem desenvolvimento” e as recentes articulações em torno dos “direitos humanos” do século XX até, mais atualmente, “povos sem democracia” e as polêmicas sobre globalização do século XXI.

Todos estes fazem parte de desígnios globais, articulados simultaneamente com a produção e a reprodução de uma divisão internacional do trabalho feita segundo um centro e uma periferia, que por sua vez coincide com a hierarquia étnico-racial global estabelecida entre europeus e não-europeus. Porém, como nos lembrou Enrique Dussel (1994), o *ego cogito* cartesiano (“Penso, logo existo”) foi precedido, 150 anos antes (desde o início da expansão colonial europeia em 1492), pelo europeu *ego conquistus* (“Conquisto, logo existo”). As condições históricas, políticas, económicas e sociais que possibilitaram a um sujeito assumir a arrogância de se assemelhar a Deus e de se arvorar em fundamento de todo o conhecimento Verdídico foi o Ser Imperial, ou seja, a subjetividade daqueles que estão no centro do mundo porque já o conquistaram.

A África desde o Iluminismo foi considerada um local incapaz de filosofia, encontramos essa concepção em Hegel, Kant, Hume e Voltaire. Georg Hegel está entre os filósofos mais importantes de todos os tempos e também um dos que mais negaram qualquer capacidade intelectual do africano

De acordo com Hegel, o grande expoente do pensamento filosófico ocidental, em sua *Filosofia da História* (1837), “a história universal vai do leste para oeste, pois a Europa é o fim da história universal e a Ásia é o começo” (p.65). Assim, quando o filósofo apresenta o desenvolvimento da Razão na história, observa os principais fatos históricos que ocorreram na Ásia e na Europa. Somente a Ásia e a Europa têm história, pois apenas nessas regiões há o desenvolvimento da liberdade. Para Hegel, só nesses continentes surgem instituições que se aproximam do que ele chama de Estado. Segundo ele o Estado surge quando ordens subjetivas, que variam ao sabor do acaso, são substituídas por ordens objetivas com maior fixidez. A fixidez se dá com o registro escrito das ordens. Produzir leis escritas é registrar um fato histórico. Baseado nas informações que dispunha, Hegel julga que na África não se produziu nenhuma organização política que visasse à liberdade. A ausência do registro de ordens objetivas e a prática de escravidão vista como algo comum por diversas tribos africanas, seriam para Hegel fatos que comprovariam a sua tese.

Sem dúvida, a distorção da história africana está entre os maiores responsáveis pela perpetuação da imagem dos “negros” como tribais, primitivos e atrasados. Para Hegel (1956: 91 e 96), por exemplo, a África seria “uma terra de criança, que jaz além do dia da história consciente, envolvida na manta escura da noite”. Hegel conclui que, “entre os negros, os sentimentos morais são extremamente fracos, ou melhor dizendo, inexistentes”. Hegel indiscutivelmente faz parte do cânone filosófico. Seu pensamento é de suma importância para a história da filosofia: suas teses atingiram a Europa de tal maneira, que, nas palavras de Ernest Cassirer: “nenhum outro sistema filosófico exerceu uma influência tão forte e tão duradoura como a metafísica de Hegel[...] Não há um único grande sistema político que tenha resistido à sua influência” (apud HARTMAN, 1990, p.9). Muitos pensadores, tais como Marx, Kierkegaard, Sartre e Pierce, para citar alguns, mesmo que não sejam “hegelianos puros”, lhe devem aspectos cruciais do seu pensamento (INWOOD, 1992, p.35).

Sobre os negros, o celebrado filósofo alemão declara ainda que:

a principal característica dos negros é que sua consciência ainda não atingiu a intuição de qualquer objetividade fixa, como Deus, como leis, pelas quais o homem se encontraria com a própria vontade, e onde ele teria uma idéia geral de sua essência [...] O negro representa, como já foi dito o homem natural, selvagem e indomável. Devemos nos livrar de toda reverência, de toda moralidade e de tudo o que chamamos sentimento, para realmente compreendê-lo. Neles, nada evoca a idéia do caráter humano[...] A carência de valor dos homens chega a ser inacreditável. A tirania não é considerada uma injustiça, e comer carne humana é considerado algo comum e permitido [...] Entre os negros, os sentimentos morais são totalmente fracos – ou, para ser mais exato inexistentes.(HEGEL, 1999, pág. 83-86 apud PRAXEDES, 2008)

Depois de fazer tais considerações, o filósofo conclui esta parte de sua obra argumentando que não irá mais tratar da África, pois a mesma “não faz parte da história mundial; não tem nenhum movimento ou desenvolvimento para mostrar” (HEGEL, 1999: pág. 88) e mesmo o Egito, embora situado no norte da África, Hegel o interpreta “como transição do espírito humano do Oriente para o Ocidente, mas ele não pertence ao espírito africano”. Esta é uma das heranças eurocêntricas da filosofia de Hegel, o filósofo que mais influenciou na elaboração do pensamento dialético de Karl Marx. O mesmo Marx que irá influenciar profundamente as revoluções e os Estados Africanos até os dias de hoje. O continente africano é assim eliminado da “história universal”, enquanto é retirada dos povos que lá habitam a condição de seres humanos.

O filósofo Emmanuel Kant, por exemplo, expõe as suas opiniões sobre os negros, suas manifestações culturais e formas de religiosidade na sua obra *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, de 1764, revelando toda a sua ignorância e arrogância. Para Kant:

Os negros da África não possuem, por natureza, nenhum sentimento que se eleve acima do ridículo. O senhor Hume desafia qualquer um a citar um único exemplo em que um Negro tenha mostrado talentos, e afirma: dentre os milhões de pretos que foram deportados de seus países, não obstante muitos deles terem sido postos em liberdade, não se encontrou um único sequer que apresentasse algo grandioso na arte ou na ciência, ou em qualquer outra aptidão; já entre os brancos, constantemente arrojaram-se aqueles que, saídos da plebe mais baixa, adquirem no mundo certo prestígio, por força de dons excelentes. Tão essencial é a diferença entre essas duas raças humanas, que parece ser tão grande em relação às capacidades mentais quanto à diferença de cores. A religião do fetiche, tão difundida entre eles, talvez seja uma espécie de idolatria, que se aprofunda tanto no ridículo quanto parece possível à natureza humana. A pluma de um pássaro, o chifre de uma vaca, uma concha, ou qualquer outra coisa ordinária, tão logo seja consagrada por algumas palavras, tornam-se objeto de adoração e invocação nos encantamentos. Os negros são muito vaidosos, mas à sua própria maneira, e tão matraqueadores, que se deve dispersá-los a pauladas. (KANT, 1993: pág. 75-76 apud PRAXEDES, 2008)

Em textos como “*Tratado sobre os caracteres nacionais*” dos *Ensaio Morais, Políticos e Literários* de 1741-1742, Hume fala sobre a raça negra ser inferior a raça branca, diz ainda que os negros ignoram aquilo que se refere à inteligência, citando a manufatura, a arte e a ciência. Voltaire defende a escravidão justificando-a porque os povos africanos traficam seus próprios filhos. Para legitimar a servidão, o Iluminismo decretou a inferioridade do negro.

As representações depreciativas sobre o “outro” não-europeu também podem ser facilmente encontradas nos clássicos da sociologia. O fundador e criador do nome da disciplina, Augusto Comte, na sua famosa obra em 6 volumes *Curso de Filosofia Positiva* (1830-1842) se pergunta e ele mesmo responde, na Lição 52;

Por que a raça branca possui, de modo tão pronunciado, o privilégio efetivo do principal desenvolvimento social e porque a Europa tem sido o lugar essencial dessa civilização preponderante?” [...]“Sem dúvida já se percebe, quanto ao primeiro aspecto, na organização característica da raça branca e, sobretudo quanto ao aparelho cerebral, alguns germes positivos de sua superioridade. (COMTE, citado por ARON, 1982: pág. 121-122 apud PRAXEDES, 2008).

Considerado um dos grandes clássicos da ciência política que viveu na mesma época de Comte, encontramos o francês Alexis de Tocqueville. Tocqueville, não deixa de considerar os

mesmos como selvagens e inferiores. Sobre os negros, o nobre francês não economiza adjetivos depreciativos em sua obra:

O escravo moderno não difere do senhor apenas pela liberdade. Mas ainda pela origem. Pode-se tornar livre o negro, mas não seria possível fazer com que não ficasse em posição de estrangeiro perante o europeu. E isso ainda não é tudo: naquele homem que nasceu na degradação, naquele estrangeiro introduzido entre nós pela servidão, apenas reconhecemos os traços gerais da condição humana. O seu rosto parece-nos horrível, a sua inteligência parece-nos limitada, os seus gostos são vis, pouco nos falta para que o tomemos por um ser intermediário entre o animal e o homem. (TOCQUEVILLE, 1977: pág. 262 apud PRAXEDES, 2008).

Não deixamos de encontrar expressões grosseiras e racistas em referência aos negros (PRAXEDES 2008) nem mesmo na obra de um dos autores mais influentes sobre a sociologia contemporânea como Max Weber, autor do livro *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (1905), que foi considerado por alguns estudiosos brasileiros o melhor livro de não-ficção do século XX (Folha de São Paulo 11/04/1999). Na segunda parte da obra, *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*, Weber sempre tão cuidadoso em tentar controlar os juízos de valor emitidos em sua obra afirma:

Além da aparência dos negros puros, que do ponto de vista estético, é muito mais estranha do que a dos índios e certamente constitui um fator de aversão, sem dúvida contribui para esse fenômeno a lembrança de os negros, em oposição aos índios, terem sido um povo de escravos, isto é, um grupo estamentalmente desqualificado. (WEBER, 1991: pág. 268 apud PRAXEDES, 2008).

Como podemos ler acima, além da “aparência dos negros puros”..., que “certamente constitui um fator de aversão” para o grande sociólogo alemão, ele também considera que entre as “maiores diferenças raciais...”, “como eu pude observar”, argumenta Weber, também deve constar o que ele denomina como “o propalado cheiro de negro” (WEBER, 1991: pág. 272 apud PRAXEDES, 2008).

Durkheim é também autor de *As formas elementares da vida religiosa* (1912), que é uma obra ainda hoje muito respeitada pelos estudiosos das disciplinas de sociologia e antropologia. Os adjetivos que o autor utiliza para se referir às religiões não-europeias são o que chama a atenção no texto (PRAXEDES 2008). Para Durkheim, do seu ponto de vista, era importante estudar “a religião mais primitiva e mais simples que atualmente seja conhecida, fazer sua análise e tentar explicá-la” (DURKHEIM, 1978: pág.457). O autor considera importante estudar “as formas caducas de civilização” (DURKHEIM, 1978: pág.468), mas não “pelo prazer de relatar coisas bizarras e

singularidades” (DURKHEIM, 1978: pág.468), e sim para que seja revelado um “aspecto essencial e permanente da humanidade” (DURKHEIM, 1978: pág.472), que é o que ele chama de “natureza religiosa do homem”(Durkheim 1978 apud PRAXEDES 2008, p.1). Embora Durkheim considere importante estudar o fenômeno religioso, ele não deixa de considerar que existe uma hierarquia entre as religiões;

...umas podem ser ditas superiores às outras no sentido em que elas põem em jogo funções mentais mais elevadas, são mais ricas em idéias e sentimentos, nelas figuram mais conceitos, menos sensações e imagens, sua sistematização é mais engenhosa. (DURKHEIM, 1978: pág. 205-206 apud PRAXEDES, 2008).

No final da introdução de sua obra, Durkheim parece se desculpar por estudar as religiões que considera ‘primitivas’, afirmando que não pretendia,

...atribuir virtudes particulares às religiões inferiores [...]. Ao contrário, elas são rudimentares e grosseiras. [...] Mas a sua própria grosseria as torna instrutiva; pois elas constituem assim experiências cômodas, onde os fatos e suas relações são mais fáceis de perceber. (DURKHEIM, 1978: pág. 210 apud PRAXEDES, 2008).

Esses são apenas alguns exemplos do discurso eurocentrista, Todas as expressões ignorantes e depreciativas sobre os povos e culturas não-européias citadas acima, de autoria de alguns dos maiores expoentes das ciências sociais e da filosofia ocidentais, que condenam os africanos e seus filhos à condição de objetos, e não sujeitos, de sua história. Recuperando-se o referencial do protagonismo dos povos africanos, faz-se possível a contestação desse quadro e permite concluirmos, acompanhando a reflexão de Boaventura de Sousa Santos, que “a experiência social em todo o mundo é muito mais ampla e variada do que o que a tradição científica ou filosófica ocidental conhece e considera importante [...], e que a compreensão do mundo excede em muito a compreensão ocidental do mundo” (SOUSA SANTOS, 2004: pág. 778-779). Decorre desta argumentação a necessidade de abriremos os centros de produção de conhecimento em todo o mundo, mas principalmente os situados nos países que sofrem com a hegemonia política, econômica e cultural dos centros dominantes do capitalismo, para a identificação e a construção de saberes mais apropriados sobre as diferenças entre as culturas e grupos humanos e sobre as suas diferentes necessidades materiais e simbólicas.

Ao criticar a dominação cultural, há ainda de se precaver contra o chamado “eurocentrismo antieurocêntrico” (WALLERSTEIN, 2002, p. 215): a crítica nesta pesquisa à dominação cultural e científica europeia não pretende legitimar os mecanismos de poder eurocêntricos, propondo uma



abstenção aos padrões intelectual e cultural europeus. Pelo contrário, nós devemos muito a eles. Superar o eurocentrismo não quer dizer ignorar a cultura europeia, tampouco depreciá-la: mas libertar-se dela, no sentido de ter a capacidade de criticá-la; dimensioná-la como uma forma particular de expressão intelectual – sem dúvida relevante, mas de maneira alguma superior a qualquer outra forma de manifestação de outros povos (PRAXEDES, 2008, p.6).

Cabe aqui uma reflexão sobre os conceitos, comumente confundidos, de etnocentrismo e eurocentrismo. Consideremos, de início, a noção de *centro* que fundamenta o centrismo. O centro refere-se ao nosso ponto de vista ou de localização: a posição a partir da qual observamos, analisamos e compreendemos o mundo. No caso do etnocentrismo, trata-se de um conceito que, constatando a tendência de cada grupo étnico a elaborar seu centro e valorizar a sua própria cultura, generaliza este fenômeno. O conceito de etnocentrismo originou-se na antropologia que, estudando grupos humanos pequenos e “primitivos”, aplicou-lhes o termo.

Há uma tendência, alimentada por essa etimologia, de se fazer valer o eurocentrismo a um etnocentrismo específico. Implícito nessa postura está a ideia de que, denunciando o eurocentrismo como forma de dominação, os povos não-europeus estão reagindo de forma exagerada. Afinal, o etnocentrismo seria um fenômeno universal, aplicando-se tanto aos povos nativos do Terceiro Mundo como aos europeus.

Tal raciocínio demonstra-se equivocado porque eurocentrismo não corresponde a uma etnia, pois existem inúmeros grupos étnicos europeus. Enquanto ideologia, o eurocentrismo abstrai os elementos comuns a muitos e articula uma visão generalizada a partir de suas referências clássicas: as civilizações grega e romana. Trata-se ainda, porém, de um centrismo específico, um modelo europeu.

Entretanto o mais grave equívoco do citado raciocínio está na minimização do eurocentrismo como sistema de dominação. Sua identificação como “mais um etnocentrismo” isenta o eurocentrismo de suas características mais destacadas: os processos violentos e a falsificação histórica utilizados para impor esse “etnocentrismo” específico como universal a todos os povos. O aparato bélico repressivo do sistema colonialista, mobilizado contra os povos dominados, constituiu um exemplo extremo dessa violência, perpetrada durante séculos. A

universalização do modelo europeu, por meios violentos e não-violentos de dominação, diferencia fundamentalmente o eurocentrismo do etnocentrismo em geral.

No lugar destas formas preconceituosas e discriminatórias de classificação dos seres humanos espalhados pelo globo, podemos construir uma política de reconhecimento da heterogeneidade cultural da humanidade e da pluralidade das formas de existência material e relação com o ambiente. Com isso, podemos superar o pensamento eurocêntrico que acredita e difunde que há um padrão único para a beleza e para a inteligência, o europeu, e que nos leva a avaliarmos a nós mesmos de acordo com tal padrão, esquecendo que é apenas um padrão próprio de culturas específicas de uma região do mundo. Quando utilizamos como critérios de beleza ou de verdade as formas de arte e de pensamento europeus, estamos sendo cúmplices com as instituições dominantes e legitimando a sua dominação.

Um fator de perpetuação dessas imagens é a fascinação dos estudiosos europeus, sobretudo dos antropólogos, pelo exótico. O enfoque antropológico, embora em suas mais nobres expressões tente respeitar o meio cultural estudado, detém-se em geral numa visão estática, localizando um grupo numa conjuntura e fixando-o como se estivesse preso para sempre à condição em que foi estudado. Esse enfoque, além de realçar o primitivo, obscurece os processos dinâmicos de fluxo e mudança que sempre caracterizaram a história africana. Palco de uma movimentação constante em busca de novos espaços, rotas comerciais, intercâmbio e comunicação internacional, a África nunca se reduziu a viveiro de povos isolados, perdidos na selva e ocupados com a pesca e a caça, que o enfoque antropológico acabou retratando. No século XII, por exemplo, Estados da África Oriental mandaram ouro e elefantes à China em embarcações muito mais sofisticadas que a caravela utilizada pelos portugueses três séculos mais tarde na sua acidental chegada às Américas (Van Sertima, 1976; Lopes, 1988 apud NASCIMENTO, 2003).

Normalmente se esquece de pensar que a "ação civilizadora" européia era para tirar suas elites da emergência de sua própria falência econômica: os europeus precisavam se apropriar de novas terras e mercados para alcançar hegemonia. E fizeram isso na perspectiva da exploração, sob o pretexto de "descobrir" o que estava "perdido", tanto no globo terrestre (como se fosse seu quintal) como na história (como se ela fosse um produto acabado), sendo eles os sujeitos, no presente, do tempo e do espaço - passado e futuro. Ignorando que os africanos já mantinham contatos seculares (provavelmente milenares) com outras civilizações: a egípcia, por exemplo, é

africana, apesar das relações estabelecidas, e reconhecidas historicamente, com o Mediterrâneo antigo.

O discurso histórico que encontramos na prática historiográfica e nas obras analisadas contribui para produzir um corpo civilizado, um corpo subalternizado e um corpo morto, respectivamente ocidental, oriental e africano. Nessa escala valorativa, o oriental é subjugado à dupla inferiorização étnica e histórica, e o africano, ao triplo assassinato étnico, histórico e racial. Neste processo, a longevidade do *corpus* grego será tanto maior, quanto maior for a subalterização do *corpus* oriental e a morte do *corpus* africano (FORDE, 2008).

Todavia o corpus africano brota, como a água, ressurgue do inesperado, das dobras, das lacunas, das frestas e das zonas silenciadas nas práticas culturais. A presente reflexão situa enraizada nessa constelação de pedras angulares a nascente da obra de Boaventura Cardoso. Dessa estrutura e da combinação de diversos arranjos culturais, políticos, históricos, religiosos, econômicos e sociais angolanos é que brota a fonte originária e que permeia e impulsiona a configuração complexa da narrativa de *Mãe, Materno Mar*. Para Ginzburg (2002), é necessário, ao problematizar e analisar as fontes, buscar o que não foi dito no texto, o que foi silenciado e invisibilizado, visto que o que está fora do texto também está dentro dele, abriga-se entre as suas dobras e, desta forma, é preciso descobri-lo e fazê-lo falar.

#### 1.4. Entre o Fardo do Homem Branco e o Homem do Fato Preto

A virada do século XX para o século XXI trouxe pesadas transformações sociais, culturais e religiosas entre tantas outras. Impérios políticos foram desfeitos. O mundo, mais do que nunca, anseia por novos ares, por sistemas de poder menos sufocantes. Há um clima no ar que exige um maior grau de liberdade em todos os níveis. Como já observaram diversos pensadores, a liberdade é uma relação, não mensurável entre governo e governados. Pois bem: nunca houve tantos casos de colonizados buscando se libertar de seus colonizadores ou dos grandes ditadores, elites e impérios.

Nessa perspectiva, como facilmente se pode depreender, a Literatura e as artes em geral fervem clamando por novas formas de sentir, de existir e, acima de qualquer coisa: por novas possibilidades.

As literaturas africanas de língua portuguesa têm sido cada vez mais lidas no Brasil. Há muitos autores interessantes. Todos os cinco países africanos que têm a língua portuguesa como língua oficial têm sua literatura.

Da literatura angolana, Luandino Vieira, Arlindo Barbeitos, Pepetela, Manuel Rui, Ana Paula Tavares e Ruy Duarte de Carvalho têm publicações recentes, mesmo sendo alguns já escritores veteranos. Destacamos nesta investigação também Boaventura Cardoso como um dos escritores que têm trazido novidade no tratamento da diversidade e pluralidade cultural angolana. Como escritor jovem, destaca-se Ondjaki.

Em Moçambique destacam-se, como escritores contemporâneos, Ungulani Ba Ka Khosa, João Paulo Borges Coelho, Suleiman Cassamo, Paulina Chiziane, Luis Carlos Patraquim, Eduardo White, Nelson Saúte, Filimone Meigós, além de Mia Couto.

Da Guiné-Bissau destacam-se Abdulai Sila e Odete Semedo; de São Tomé e Príncipe, Conceição Lima. Da literatura cabo-verdiana considera-se como escritores contemporâneos importantes Corsino Fortes, também veterano, Filinto Elísio e Germano de Almeida.

Estes são apenas alguns nomes que vem à tona quando se pensa em literatura contemporânea nos países africanos que produzem literatura de língua portuguesa. Mas há certamente muito mais.

Quanto às características, cada escritor persegue um caminho próprio, certamente, mas cada geração tem algumas questões colocadas a todos. Os que se viram implicados nas lutas pelas independências, mesmo os que não se integraram aos movimentos de luta armada, têm que lidar com as relações entre literatura e política, inevitavelmente, como também com uma idéia de nação, que podem querer formar ou questionar.

Nesse sentido, a relação com as sociedades tradicionais e suas produções culturais se torna decisiva. As gerações que se viram, como no caso de Guiné-Bissau, Angola e Moçambique, assoladas por guerras civis se veem demandadas a lidar com seus escombros. A denúncia da desigualdade social e da corrupção dos governos tem se tornado também muito presente nessas literaturas africanas, desde os finais dos anos 1980.

A literatura angolana é certamente muito lida por escritores africanos de língua portuguesa. Podemos citar a importância de Luandino Vieira, cujo uso inventivo da língua foi decisivo para Boaventura Cardoso, escritor angolano. Boaventura Cardoso considerou que era necessário reinventar o texto em língua portuguesa para fazer literatura em Angola, e essa literatura tinha que incorporar a palavra oral, seus gêneros, sua vitalidade e força (mágica, salvadora, inclusive), sua lógica. Esse caminho Boaventura Cardoso trilhou na esteira de Luandino Vieira, que por sua vez o trilhou na esteira de João Guimarães Rosa, escritor brasileiro. Então tocamos em um aspecto interessante, a importância da literatura brasileira na formação dos escritores africanos de língua portuguesa. Até hoje podemos notar esta relevância, como em Ondjaki, que tem Manuel de Barros, Adélia Prado e também Guimarães Rosa, como autores importantes em sua formação.

Discutiremos apenas um autor de língua portuguesa, considerado um dos escritores contemporâneos mais interessantes, Boaventura Cardoso. Percebe-se que sua obra coloca, de maneira extremamente aguda, certos impasses próprios das literaturas produzidas nos países africanos de maneira geral. Algumas de suas estratégias como a criação de alter-egos e a mescla entre ficção e não-ficção, incorporando traços dos discursos da filosofia e da teologia africanas em seus contos e romances podem ser comparadas às estratégias de Luandino Vieira.

Uma obra de Boaventura Cardoso que expõe alguns dos dilemas do escritor africano é *Mãe, Materno Mar* que integra a sua fase de romancista. Lendo esta narrativa, perguntamos: afinal, o escritor africano escreve para quem? Muitas vezes, tem em mente um leitor estrangeiro, em busca de uma África pré-concebida, por vezes exótica. Respondendo ao desejo da crítica literária e do público europeu ou americano, o escritor pode se inserir em mercados e nichos acadêmicos. Mas que África é essa? Boaventura Cardoso problematiza certas ideias de África que circulam por Angola, resistindo a servir para seu reforço. Mia Couto, em o *Outro pé da sereia*, também ataca este problema em Moçambique.

Acreditamos, assim, que talvez uma relação possível entre as literaturas africanas de língua portuguesa, seja a herança de certa ideia de África produzida ao longo das relações coloniais, que não se dissipou com as independências. Torna-se, nesse sentido, para todos que se envolvem com o estudo dessas literaturas, muito produtiva a leitura dos trabalhos de V. Y. Mudimbe, filósofo nascido na República Democrática do Congo, em particular dos livros *The invention of Africa* e *The idea of Africa*.

A “angolanidade” é uma questão muito presente nos estudos da literatura angolana, um pouco como a da “africanidade”. Afinal, o que é ser africano? Difícil responder sem incorrer em certos estereótipos construídos ao longo das relações coloniais. Alguns estudiosos, como o filósofo Kwame Anthony Appiah, de Gana, consideram que a idéia de uma identidade, uniformidade, entre as sociedades africanas, é devedora do olhar europeu. Para Appiah (1997), o conceito de raça reforçou este olhar homogeneizante, atribuindo características psicológicas e cognitivas aos negros, distintas das características dos brancos. Segundo defende em *Na casa de meu pai*, esta noção de raça foi apropriada por africanos em luta contra o colonialismo, com valor positivo – ou seja, aquilo que o europeu via, ou melhor, inventava como sendo negativo, tornava-se positivo. Em sua opinião, contudo, esta inversão de valor não é suficiente, a própria categoria, com seus pressupostos de que haja certas características comportamentais específicas aos negros e outras aos brancos, deve ser abandonada (APPIAH, 1997).

Quando alguém fala muito sobre sua identidade é porque há algum problema. Provavelmente, sujeitos desvalorizados querendo afirmar seu valor diante de uma visão depreciativa. Mas pode-se tentar apenas ser, e pronto, abandonando o problema da identidade. Esta identidade que os africanos descobriram, sobretudo em contato com os europeus. Será que todo africano é africano? Será que os africanos têm uma referência comum tirando a colonização, a escravidão e a pobreza? No seu livro *A ideia de Europa* (2005), George Steiner oferece-nos um testemunho um tanto quanto chocante, mas que não deixa de ser menos verdade no que diz respeito à questão da identidade africana. Ele relata uma conversa que teve na África do Sul com um uma pessoa ligada à ANC em pleno regime do Apartheid. No questionamento:

Como é possível? Vocês não tocaram em nenhum branco? Vocês são treze por um. Um dos chefes da ANC diz: eu posso responder. Os cristãos têm os Evangelhos, vocês, judeus têm o Talmude, o Antigo Testamento, o Mishnah, os meus camaradas comunistas a esta mesa têm Das Kapital. Nós, negros, não temos nenhum livro (STEINER, 2005; p. 41).

Os africanos não tem nenhum livro, esta é uma grande verdade. A África nunca conseguiu definir a sua identidade nem a nível interno nem a nível externo. A querela da identidade africana no amanhecer das independências faz jus a este desabafo do interlocutor de George Steiner. A identidade africana nunca foi uma questão de unanimidade, pois não existindo tinha que ser criada e, sobretudo, o ato da sua criação tinha que ser um ato de inteligência. A este respeito, o presidente Léopold Sédar Senghor do Senegal, parece ser o único líder africano entre os pais das

independências a ter percebido isso. Assim, com o movimento “Negritude e Humanismo”, Senghor, longe de fazer uma proclamação tribal de África, dá uma resposta política alternativa ao Conciencismo de N’krumah, à Autod dependência de Nyerere e à Autenticidade de Mobuto (MVENG, 1985).

O prêmio Nobel nigeriano, Wole Soyinka, questionando tais movimentos uma vez num simpósio, respondeu lapidarmente, “Eu penso que não é necessário que um tigre corra de todos os lados para proclamar a sua tigridade... é um pouco desleal” (SOYINKA, 1964 apud FERREIRA, 1989; p. 63). A este respeito, Janheinz Jahn conta que numa conferência que ele mesmo registrou em gravação sonora em Berlim em 1964, Soyinka teria dito explicando o criticismo ao conceito de *négritude* que ele teria criado em uma conferência em Kampala em 1962:

Eu dizia: “O tigre não proclama a sua tigridade, um tigre salta”. Noutros termos: não fica a dizer: “Eu sou um tigre”. Quando se passa lá onde ele está e a gente se dá conta do esqueleto de uma gazela, então ficamos a saber que alguma tigridade teria sido emanada por ali... [tradução nossa]<sup>14</sup> (SOYINKA, 1964 apud JAHN<sup>15</sup>, 1968; pp. 265-6).

Quanto à noção de “angolanidade”, podemos pensar em seu uso estratégico no período de luta contra o colonialismo. Afirmar uma especificidade cultural angolana (certo modo de ser e ver o mundo, certas formas de comportamento) distinta do colonizador português, podia render na luta contra a ideologia da grande nação portuguesa, forjada pelo regime de Salazar. A independência política se via amparada, e até justificada, por uma independência cultural. Ao se ler, por exemplo, *A vida verdadeira de Domingos Xavier* (1961), de Luandino Vieira, notamos claramente o esforço por representar os angolanos do musseque como integrados ao espaço, à paisagem natural, enquanto os moradores do bairro de asfalto, os colonos, não são propriamente angolanos, estando descolados, desligados da terra angolana. A força do rio Kwanza é a mesma força de Domingos Xavier, a resistência contra o colonizador é do povo, é da terra. Posteriormente Luandino Vieira vai problematizar esta oposição fácil entre o povo do musseque, angolano, e o colono. Um exemplo é o genial livro *Nós, os do Makulusu* (1967), de uma lucidez assombrosa, que já aponta para possíveis desdobramentos violentos da guerra anti-colonial.

---

<sup>14</sup> *I said: "A tiger does not proclaim his tigrity, he pounces". In other words: a tiger does not stand in the forest and say: "I am a tiger". When you pass where the tiger has walked before, you see the skeleton of the duiker, you know that some tigrity has been emanated there.*

<sup>15</sup> (trans. Oliver Coburn and Ursula Lehrburger)

Talvez o problema de qualquer revelação identitária seja aquilo que ela deixa de fora, ou seja, as margens que produz. Se a “angolanidade” se definir, por exemplo, por uma cultura mestiça, excluirá os não-mestiços culturalmente. Ou seja: nesse acaso, os “verdadeiros” angolanos seriam os moradores dos musseques de Luanda, digamos, mas não os pastores kuvale do Namibe. Ruy Duarte de Carvalho foi um escritor muito atento a esta problemática, trazendo, em sua literatura, o mosaico cultural angolano, sem buscar reduzi-lo ao denominador comum da “angolanidade”.

Outro autor que se ocupa de maneira muito viva desta questão é Arlindo Barbeitos. De maneira bastante breve, pode-se dizer que Barbeitos entende ser a construção de uma identidade pela negação do outro um mecanismo extremamente perverso, que tende à violência na medida em que se faz pela aversão ao diferente. Tanto em suas reflexões e estudos, Barbeitos é doutor e professor em história da África, como em sua poesia, temos a defesa de uma identidade em curso, inconclusa, aberta. Penso que tal perspectiva dá forma à sua própria poesia: esta promove a multiplicidade de olhares, propõe novidade na maneira de dizer o mundo, e não a confirmação de formas prévias, prontas, rígidas. Considera-se Arlindo Barbeitos, um dos poetas mais agudos que Angola possui. Sua poesia é sutil e contundente ao mesmo tempo, de uma beleza espantosa. *Fiapos de sonho* (1992) é um dos livros que mais fortemente a representa.

A literatura escrita, impressa, é uma atividade urbana. Luanda é uma cidade bastante antiga, tendo gestado, ao longo de mais de quatro séculos, uma cultura urbana dotada de camada letrada. Esta realidade é muito particular a Angola, não se verificando da mesma maneira nos outros países africanos de língua portuguesa, com exceção de Cabo Verde. Acredita-se que esta seja uma das possíveis motivações para o espaço importante que a literatura angolana ocupa, em termos de número de autores, no conjunto dessas literaturas.

Sim, esta é uma questão bastante interessante. Talvez se possa pensar que a crítica literária dependa de um ambiente de discussão vivo, de conjuntos mais ou menos organizados de autores, leitores e editores. Esta configuração não se verifica em Angola de maneira consolidada. Sabe-se que quando não há espaço de liberdade de expressão, como era certamente o caso no período colonial em Angola, toda forma de crítica, inclusive a crítica literária, vê-se impedida. Além disso, os estudos universitários em literatura não têm tradição consolidada no país, diferentemente de Moçambique, por exemplo. Acredita-se que quanto mais consolidadas as instituições acadêmicas e



democráticas, mais espaço haverá para a crítica literária. É preciso lutar por educação de qualidade e liberdade de expressão, e então se pode começar a esperar a presença da crítica nos jornais.

A consolidação da educação ocorre através da formação de leitores críticos e da acessibilidade à informação. Informação que deve ser buscada tanto internamente, dentro da própria nação angolana entre seu povo, seus artistas, seus pensadores e políticos quanto externamente com os trabalhos de artistas, pensadores, políticos e dos povos que constituem as nações vizinhas ou que compartilhem de qualquer maneira do mesmo legado. Atravessando a barreira da língua recomenda-se que os estudantes leiam escritores não apenas de língua portuguesa, mas que ampliem seu repertório. Isso porque as universidades portuguesas e brasileiras têm investido mais em abordagens comparativas entre autores de língua portuguesa, havendo já um conjunto de pesquisas muito rico. Apesar desta abordagem comparativa não estar exaurida, acredita-se que a comparação entre escritores africanos de línguas diferentes ainda não foi bem explorada. Sugere-se ainda que os estudiosos de autores angolanos leiam com especial atenção, teóricos, sociólogos, historiadores e filósofos africanos. Sem xenofobia, certamente. Apenas porque, pela experiência africana pós-independência, pensadores africanos têm colocados questões de enorme relevância não só localmente arraigadas como globalmente direcionadas. Citamos neste trabalho nomes que parecem fundamentais: Boaventura Cardoso, Arlindo Barbeitos, Ruy Duarte de Carvalho, José Luís Cabaço, V. Y. Mudimbe, Kwame Anthony Appiah, Achille Mbembe, entre outros.

Boaventura Silva Cardoso é um escritor Angolano que pertence à geração literária de 70. Nasceu em Luanda no dia 26 de Julho de 1944 e com a idade de 8 anos partiu para Malanje onde, em companhia de seus pais, viveu cerca de quinze anos. O pai, que havia sido transferido, era natural da cidade e foi um renomado enfermeiro-dentista, com consultório montado, o que era um caso muito raro para um negro, naqueles difíceis anos 50/60 da época colonial. Seu pai, além de primeiro negro com essa profissão, seria também o primeiro preso político em Malanje da PIDE - a Polícia Internacional e de Defesa do Estado ou a Polícia Política Portuguesa como também é conhecida. Dessa época começa a surgir, ainda que imatura, uma consciência política que se desenvolveria durante a juventude até que quando retorna definitivamente à capital Luanda chega a militar na clandestinidade com alguns camaradas do MPLA.

Em Malanje completou o ensino primário na Escola 74 e o secundário na Escola Industrial e Comercial, onde conheceu sua esposa e após a Secção Preparatória aos Institutos segue para a

capital onde começa o curso de Perito Contabilista no Instituto Comercial de Luanda. Antes tinha passado pelo Seminário motivado principalmente pelo ensino barato, pois não havia vontade alguma de abraçar o sacerdócio e lá conhece alguns jovens que mais tarde viriam a destacar-se na cena política do país pela sua contribuição, de uma forma ou outra, ao processo de luta pela Independência Nacional. Entre eles Nicolau Spencer, poeta morto na guerra e Jorge Ornelas Sangumba, Secretário para Relações Internacionais e posteriormente Ministro do Exterior da UNITA durante a guerra de independência angolana. Quando jovem participava das atividades da Obra Social da Maxinde onde pontuavam padres espanhóis bascos que, nas suas pregações, iam conscientizando a juventude para a necessidade e a importância de lutarem pela sua independência. Ali também ocorrem as primeiras conversas com companheiros de farra e amigos recém-libertos das masmorras da PIDE que viriam a contribuir muito para seu despertar político.

Após o falecimento do pai em 1967, viaja para Luanda definitivamente para conseguir emprego e contribuir para o sustento da mãe e dos irmãos. Lá, trabalhando em uma repartição fiscal, Serviços de Fazenda e Contabilidade, desperta para a vida cultural da cidade-capital frequentando tertúlias, ambientes de jazz, rock, matinées e os principais centros recreativos da capital angolana. Em fins de 1973 acompanha da varanda do prédio da Fazenda e Contabilidade onde atuava nos Serviços de Prevenção e Fiscalização Tributária, toda a agitação e violência que se seguiu meses após 25 de Abril: as manifestações, as marchas e os linchamentos de taxistas. Até 74 continua desenvolvendo suas aspirações literárias, publicando poemas e contos na página “Artes e Letras” do jornal *A Província de Angola* e em outros jornais luandenses.

Em 1975 seu nome integra uma comissão do governo de transição que tinha por missão analisar tudo quanto se publicava e difundia nos órgãos de informação. Depois, com a queda do governo de transição que, de acordo com Boaventura Cardoso, “caíra de podre”, passa para o Ministério de Informação da República Popular de Angola dirigindo o Serviço de Informação Pública e permanecendo na função até 1976. Torna-se membro-fundador da União dos Escritores Angolanos, criada em 10 de dezembro deste ano. Com a proclamação da Independência e a criação da União dos Escritores Angolanos, surge para todos os escritores a possibilidade de verem seus originais publicados em livro. Assim, veio o primeiro livro e depois outros que contabilizados hoje já são no total, três livros de contos e quatro romances.

Durante o ano de 1976 transfere-se para o Conselho Nacional de Cultura que mais tarde passaria a designar-se Secretaria de Estado da Cultura. Depois é nomeado diretor do Instituto Angolano do Livro posteriormente denominado Instituto Nacional do Livro e do Disco (Inald) cargo ocupado até 1981 quando é nomeado Secretário da Cultura, função que desempenhará até 1990. Nesse período iniciou, em 1984, a licenciatura em ciências sociais em Luanda, concluída em 1989 e publicou seus três livros de contos *Dizanga Dia Muenhu* (1977), *O Fogo da Fala* (1980) e *A morte do velho Kipacaça* (1987).

Boaventura Cardoso é convidado a ocupar o cargo de ministro da Informação no ano de 1990, função que exerce até o ano seguinte quando segue para a França para desempenhar as funções de embaixador extraordinário e plenipotenciário de Angola permanecendo até 1999. Conciliando os compromissos da política e da diplomacia com a atividade de escritor, a qual somente aos finais de semana podia se dedicar, publica seu primeiro romance, *Sob o Signo do Fogo* (1992) e após 5 anos segue-se o segundo intitulado *Maio, Mês de Maria* (1997). Em 2000, é nomeado embaixador extraordinário e plenipotenciário de Angola na Itália e representante permanente de Angola junto a organismos das Nações Unidas com sede em Roma (FAO, PAM e Fida).

Foi agraciado com o Prêmio Nacional de Cultura e Artes na categoria literatura no ano seguinte pelo seu terceiro romance, *Mãe, Materno Mar* (2001), em 2002 regressa a Angola e então assume o cargo de Ministro da Cultura da República de Angola até 2008. Nesse período cursa novamente a licenciatura em ciências sociais, dessa vez em uma Universidade Católica, a Pontifícia Universidade de São Tomas de Aquino “Angelicum” de Roma entre 2000/2002. Volta a formar-se, pois considera que a formação que teve em Angola, anteriormente, teve uma carga ideológica muito grande e precisava fazer, nomeadamente, Antropologia Cultural e Sociologia, também. Estas disciplinas são, de acordo com ele próprio, fundamentais para as suas pesquisas enquanto escritor e para o exercício das funções que ocupa no decorrer de sua carreira pública.

Na ocasião do seu exercício como Ministro da Cultura, por exemplo, firmou-se entre Brasil e Angola um Programa Executivo de Cooperação Cultural para o período 2004/2006. Dispositivo que foi, de fato, um amplo programa de pesquisa e formação de quadros, de capacitação e de requalificação de pessoal nos níveis técnico e artístico, nas diversas áreas da cultura. Na prática, tratou-se de um conjunto integrado de cursos de longo prazo e curta duração, estágios e

requalificação em serviço. O Programa assinado previu igualmente o intercâmbio de especialistas e formadores, bem como a participação, na sua execução, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, da Universidade de Brasília, da Universidade Federal da Bahia e da Universidade Cândido Mendes do Rio de Janeiro. Além disso, o Programa previu ainda ações de cooperação com determinadas instituições, nomeadamente com a Fundação Palmares, o Centro de Estudos Afro-Asiáticos e a Funarte.

É interessante realçar que, de acordo com o estabelecido nesse Programa de Cooperação Cultural entre os dois países, Angola enviaria anualmente um intelectual para ministrar cursos na UFRJ por um lado, enquanto que por outro, a Cátedra Jorge de Sena para Estudos Literários Luso-Afro-Brasileiros, da Faculdade de Letras dessa Universidade enviaria a Angola um pesquisador a fim de pesquisar e, ou ministrar palestras. Condecorado com a Medalha de Mérito Cultural no ano de 2006, atribuída pelo Governo Brasileiro, em outubro de 2008 foi nomeado Governador da Província de Malanje, posição que ocupou até 2012. Atualmente o escritor Boaventura Cardoso é Deputado da Assembleia Nacional de Angola.

Em 2005 foi criada uma comissão multidisciplinar, pelo então Ministro da Cultura Boaventura Cardoso, para escrever a História e a Literatura angolanas; foram criadas várias comissões constituídas por especialistas estrangeiros e nacionais, e que tinham como prazo de entrega do draft em 2009. A verdade, porém, é que já passamos do período inicialmente demarcado, e até agora não se soube qualquer informação sobre o andamento da referida comissão.

Evidentemente, após este breve currículo de atividades é fácil constatar que tal figura seja pertencente à elite angolana, tanto intelectual como artística e política. É um representante cujo pensamento traduz o projeto que a *intelligentsia* nacional tem para o Estado e a nação e exprime profunda relação com os movimentos culturais e políticos que percorrem a história de Angola. Elite esta que substituiu a elite colonial e o Estado colonial e que tem estabelecido sua relação com os populares no decorrer de violentas guerras civis e mandatos de Estados nacionais de posturas predatórias em relação ao povo e aos bens culturais e riquezas naturais do país. Com o decorrer do tempo histórico e a progressão da experiência nacional vão se forjando as políticas públicas que sanam ou agravam as diferenças e divergências populares em Angola. Este dinamismo, harmonias e desarmonias cujo controle é exercido por uma elite que é dupla; cultural e política e que já foi perpassada por ideologias libertadoras, ideias unilaterais de unanimidade e de integração nacional e

todo tipo de noções relacionadas ao bem-estar dos vários grupos integrantes da população angolana se encontra explicitado em consonância tanto na obra política quanto na obra literária de Boaventura Cardoso.

É possível identificar as bases da literatura Cardosiana em declarações do escritor acerca das suas preferências literárias em entrevista à *Revista Metamorfoses*<sup>16</sup>; “Curiosamente, pouca ficção. Li muito mais sobre antropologia, sobre etnofilosofia africana e sociologia.”. E em entrevista à Rita Chaves para o livro *Boaventura Cardoso, a escrita em processo* (2005, pg.35); “A minha escrita não é muito hermética. A complexidade, segundo penso, vem do fato de a narração cruzar-se com variadas matérias que tem a ver com a antropologia ou com a filosofia, por exemplo.” e em entrevista<sup>17</sup> concedida a Michel Laban em 1988, afirma a busca de “tratar sob o ponto de vista literário, as tradições do povo angolano”. Segundo o próprio autor, todas as suas narrativas, menores ou maiores, espelham quase sempre personagens individuais e/ou coletivos, que prolongam, obra após obra, os seus protagonismos, enfrentando problemas do cotidiano dramático. A única diferença entre umas e outras residirá na variedade de cenários e temas do universo social, e no crescente aprofundamento da abordagem dos mesmos. Toda a sua obra de ficção mergulha no mesmo universo temático, abordando numa linguagem estética homogênea, em que intervêm componentes do fantástico, do maravilhoso, dos mundos mítico-religiosos de interpretação bantu-angolana dos fenômenos sociais, cosmogônicos, cosmológicos, ontológicos e filosóficos.

No que concerne os Mitos, as Imagens, os Arquétipos e Símbolos, esses valores são vividos e valorizados em modos diversos. Sob o ponto de vista estrutural assemelham-se, mas enquanto formações históricas não são intercambiáveis, porque já estão consolidados nos próprios estilos. Todavia, as Imagens que precedem e informam tais culturas permanecem eternamente vivas e universalmente acessíveis. O que mantém abertas as culturas é precisamente a presença das Imagens e Símbolos. A identidade, por isso, será definida em termos de cultura, mas é nas Imagens e Símbolos onde se encontra definida a universalidade.

---

<sup>16</sup> In: União dos Escritores Angolanos/Entrevistas disponível em: <http://www.ueangola.com/entrevistas/item/375-entrevista-%C3%A0-revista-metamorfoses>, acessado em 05/02/15.

<sup>17</sup> CARDOSO, Boaventura. “Encontro com Boaventura Cardoso (21-04-1988)”. Angola – Encontro com escritores. Vol.2. LABAN, Michel (org.). Fundação Engenheiro Antônio de Almeida, p. 830.

Do ponto de vista sociológico, o procedimento de Boaventura Cardoso, à maneira de Luandino Vieira, estimula precisamente à prerrogativa de clivagens e variações no funcionamento da língua portuguesa em Angola. É constituído por uma narrativa rica em interjeições e importações da oralidade caracterizando um português africano que se identifica e se relaciona mais com a diversidade da cultura angolana. A diglossia imprópria é para este autor uma considerável ferramenta. De tal modo que todos os textos parecem ensaiar a problemática da língua literária, relativizando-a no contexto angolano. Daí que a atividade do autor se traduza na exploração das virtualidades do sistema linguístico. Quando inserem palavras, frases e estruturas psico-sintáticas das línguas autóctones na língua portuguesa, os escritores angolanos não fazem outra coisa senão trazer à luz o *ethos* e o *pathos* do seu povo que os exprime através da estrutura linguística subjacente ao falar cotidiano (MIGUEL, 2002). Outras questões que recebem atenção na obra cardosiana são; o aumento do espaço de intervenção das línguas nacionais com a sua inclusão no sistema de ensino e de aprendizagem garantindo um maior protagonismo através da sua integração e utilização em todos os domínios e o combate à secundarização e a elevação das línguas nacionais ao estatuto de oficial, a exemplo de outros Estados africanos, através de estudos científicos e o estabelecimento de um estatuto específico para as que já tiverem sido objeto de estudo.

O seu enfoque se dá também na sociedade angolana, suas histórias, seus processos e objetivos, conceitos e pré-conceitos e no papel que a tradição africana representa ou pode representar e a permeabilidade da cultura angolana por ela. Desse modo seu trabalho se constitui em uma experiência de re-traditionalização social angolana através da obra literária que se utiliza de narrativas alegóricas. A busca por ficcionalizar a História, reinventando-a, reelaborando-a, com recurso permanente à memória. Considerando mesmo que escrever pressupõe um exercício permanente de memória. “Sem História nem memória não se faz a travessia do Tempo” como declarou.

Seu quarto romance, *Noites de Vigília* (2013), lançado no Brasil pela Editora Terceira Margem, tem a sua ação principal centrada nos eventos ocorridos em Angola entre as históricas datas de 25 de abril de 1974, com a queda do regime fascista em Portugal, e 11 de novembro de 1975, data da independência de Angola.

De todos os livros de Boaventura Cardoso, a obra que receberá maior destaque através desta investigação é o seu terceiro romance, *Mãe, Materno Mar* (2001) que além de ter sido premiado,

também pode comprovar a hipótese lançada por Pedro Francisco Miguel, filósofo angolano radicado na Itália, no seu artigo *Da Foz à Fonte: A Literatura Angolana como Antropologia Filosófica* (2002), apresentado na celebração do octogésimo aniversário natalício do Dr. Agostinho Neto. O artigo sugere que o processo que resulta na criação dos textos da literatura angolana pode ser visto também como um envolvente trabalho de antropologia filosófica do povo angolano. E uma vez que o próprio Boaventura confirma suas bases oriundas de textos antropológicos e etnofilosóficos, nada mais cabível que explorar esta possibilidade e investigar qual a problemática envolvida nessa afirmação. A maioria dos trabalhos sobre esta obra e este autor tem por objetivo trabalhar a religiosidade e o imaginário religioso envolvidos na construção do texto e acabou-se por negligenciar ao olhar crítico os aspectos que tem uma relação mais profunda com a filosofia africana e a antropologia. O cruzamento do seu texto com a Filosofia africana originada das mais diversificadas fontes e a orquestração das orientações dessa disciplina<sup>18</sup>; a etnofilosofia, a sagacidade filosófica, a filosofia ideológico-nacionalista e a filosofia profissional (ORUKA, 1981) em consonância com seu projeto literário envolve a introdução de um elemento novo; a narrativa retradicionalizadora de cunho filosófico que poderia ser denominada antropologia filosófica.

É sobre culturas e memórias que resistem ao tempo mesmo diante da finitude da vida humana que o jovem escritor angolano Ondjaki leva seus leitores a refletir, de modo especial quando afirma que:

As culturas encerram em si a possibilidade de resistência ao tempo. As pessoas não, pois são efêmeras. [...] A cultura fica, mãos dadas com as gerações vindouras, como um tesouro teimoso (ONDJAKI, 2008: 196).

Assim, de acordo com o jovem autor, podemos observar que em *Mãe, Materno Mar*, narrativa que é objeto de análise e interpretação neste trabalho, o texto narrativo transborda do livro como um momento de “excedente cultural”, comparável também ao que ele considera como “retorno afetivo”, ou simples “celebração” (ibidem).

Márcio d’Amaral é professor emérito da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), professor de história dos sistemas de pensamento na graduação, no mestrado e no doutorado. É também, diretor do Programa de Estudos Avançados – IDEA/ECO-UFRJ; autor de 22 livros, abrangendo poesia, romance, biografias e Filosofia; mestre em

---

<sup>18</sup> Odera Orika, Henry. " Four Trends in Current African Philosophy," in *Philosophy in the Present Situation of Africa*, ed. Alwin Diemer, Franz Steiner Verlag, 1981, 1–7.

Comunicação e doutor em Letras pela UFRJ, com pós-doutorado na Sorbonne (Universidade de Paris V). Ele declara, (em entrevista à revista *Filosofia Ciência & Vida* ANO VIII Nº98 setembro 2014 págs. 28-29) sobre sua oficina *Filosofia e gêneros literários – quando a Filosofia cola na vida* que a Filosofia se descolou da vida há muito tempo, quando quis se moldar como sistemas fechados de pensamento, autossuficientes na sua lógica interna. A linguagem da Filosofia ficou inacessível para as pessoas comuns. E, no entanto, quando Sócrates a criou, no século IV a.C, foi para termos instrumentos para aprendermos a cuidar de nós e da cidade, nada de grandes epistemologias e metafísicas. Não que essas dimensões mais teóricas, abstratas e de gênero absoluto na Filosofia não sejam importantes. São importantíssimas, marcas distintivas da Filosofia em relação à Ciência, à Religião, à Moral e à Arte. Mas precisam dizer às pessoas comuns que têm a ver com as vidas delas, não são meras abstrações sem interesse vital. Mudar a escrita é logo de saída necessário para essa “conversão” da Filosofia à vida. E a literatura é perfeitamente capaz de pensar, de ser reflexiva. Daí, que o encontro da Filosofia com a literatura parece ser um caminho quase obrigatório, hoje, para continuarmos a pensar.

Diante dessa tarefa de reflexão rigorosa a (talvez) maior parte dos filósofos capitulou e “mudou de ramo”: foi para a Sociologia, para a Antropologia, para os estudos culturais, para as redes. Propõe-se que, ao contrário, hoje seja mais urgente do que nunca recuperar e refundar a tarefa de pensar. Sem, no entanto, tornar-se reativo, ressentido, aderindo ao passado e renegando o presente “pós-moderno”. Isto seria um grande erro e levaria, efetivamente, à morte da Filosofia (que de todo modo, os pós-modernos dizem já ter morrido). Nunca é demais nos lembrarmos de que todos nós, nas nossas vidas comuns, somos, simultaneamente, “modernos” e “pós-modernos”. Conduzimo-nos bem nessa tensão. De modo que demonizar as tecnologias e a eficácia tecnológica é um erro gravíssimo. Mas abandonar todas as estruturas de uma longa história bantu-cristã é o erro oposto e, igualmente, gravíssimo. Encontrar o equilíbrio entre esses dois paradigmas culturais não é nada fácil. Por isso é que é um trabalho, um desafio para a vida.

Toda essa grande mexida cultural pós-moderna tem como fundamento a eficácia das tecnologias de ponta. Se algo funciona, é bom, e não há razão para se perguntar pela sua essência ou sentido, colocá-lo sob inspeção crítica. E é claro que a eficácia de qualquer coisa; um artefato, dogma religioso, um sistema de governo, um conjunto de ideias ou até um comboio ferroviário no Caminho-de-Ferro de Luanda é excelente. Ninguém deseja a ineficácia. O problema está em a eficácia vir a ser o único critério para a ação, os valores, o conhecimento. Aí se entraria num



universo inteiramente relativístico, perspectivístico, raso, sem profundidade e fundamento. E isso é perigoso. Pode estar em vias de acontecer em África e no mundo se já não estiver ocorrendo. Não podemos ter certeza absoluta de que venha ocorrer assim mesmo, mas, também não é recomendável o exercício do direito de ficar esperando para ver. Falar e escrever, pôr-se na ordem da linguagem e da criação, que não se submete à estrita eficácia, pode ser uma das únicas estratégias disponíveis para conduzir a reflexão e a crítica hoje.

O papel da Filosofia é esse da investigação radical: ir às raízes e revolvê-las. Isso é uma necessidade inteiramente vital, tem forte sentido ético. Não se trata só de conhecer e formular teorias. Não, a Filosofia tem falhado a essa missão. Ou porque, como dizem os pós-modernos, sua missão acabou, e ela junto; ou porque se esgotou depois de 26 séculos de insistência; ou porque ainda não encontrou os caminhos novos, as palavras novas, adequadas ao nosso tempo. Platão (Sócrates) foi o inventor da Filosofia. Nietzsche se atribuiu, no século XIX, o lugar de Coveiro da Filosofia. Atitudes opostas, mas ambas totalmente radicais. Ora, os dois precisaram inventar estilos literários para darem conta dos seus empreendimentos: Platão, os diálogos; Nietzsche, os aforismos. Fora do espírito de sistema, dentro do espírito da criação. Em ambas, encontram-se esforços para colar a Filosofia na vida. E ambos precisaram da Literatura para isso.

Esta presente investigação visa inserir a premiada obra *Mãe, Materno Mar* e o escritor Boaventura Cardoso no contexto da Filosofia literário-artística. Esta orientação filosófica africana consiste em uma posterior atualização<sup>19</sup> realizada pelo professor queniano Henry Odera Orika (1990) ao seu trabalho de identificação das correntes que constituem a Filosofia Africana. Neste trabalho a relacionamos como orientação subjacente ao esforço articulado pela Filosofia ideológico-nacionalista africana. Não apenas isso, mas a proposta desse trabalho visa explicitar a utilização das outras orientações filosóficas africanas no corpo da obra *Mãe, Materno Mar*. Tais como os provérbios africanos que representam a presença da Etnofilosofia; o personagem do filósofo sagaz indígena africano emblemático para a corrente da Filosofia da Sagacidade e a narrativa do romance que elabora diversas críticas ao comportamento de líderes religiosos, à questão da mulher africana e a segmentos da sociedade que agem de acordo com seus próprios interesses, e que pode ajudar a Filosofia profissional africana na formulação de entendimentos sobre as relações de poder existentes na sociedade angolana.

---

<sup>19</sup> Odera Orika, Henry: Trends in Contemporary African Philosophy, Shirikon Publishers (1990)

Na próxima etapa deste trabalho iremos estabelecer uma relação entre os estágios ou orientações da filosofia africana como estruturadas pelo professor queniano Henry Odera Orika com as definições de filosofia estabelecidas pela filósofa brasileira Marilena Chauí (2013). Estabeleceremos conexões destes conjuntos com o eixo de referencialidade presente em cada área da filosofia africana fornecido principalmente pelo filósofo moçambicano J.P. Castiano (2010) além das colaborações dos trabalhos de Dion Forester (2006) e de Elisa Larkin do Nascimento (2008) articulados com os conceitos de primitivo, bárbaro, antidemocrático e subdesenvolvido que se consolidaram na visão ocidental do povo africano.

Na primeira parte do desenvolvimento do trabalho abordamos o eixo da etnofilosofia correspondente entre aos elementos naturais, personagens, eventos e provérbios presentes no livro de Boaventura Cardoso e o conceito de primitivo. As contribuições de Paulin Hountondji, Kwasi Wiredu e Marcien Towa auxiliarão em uma análise do legado de Placide Tempels, John Mbiti, Alexis Kagamé e Leopold Senghor. Os elementos naturais e outras representações presentes como eventos e personagens presentes na narrativa serão explorados com aportes de Marilyn French, Pedro Miguel, Luís Kandjimbo, Gaston Bachelard, Camille Paglia e Lévi-Strauss além de acréscimos de Edward Tylor, Augusto Comte e Knud Rasmussen.

Na segunda parte do desenvolvimento examinaremos o eixo da Sagacidade Filosófica (Sage Philosophy) de Henry Odera Orika presente no texto de *Mãe, Materno Mar* através de personagens e a relação de suas filosofias pessoais com o desenvolvimento da narrativa e a definição de bárbaro. A investigação de referências ao trabalho realizado por Odera Orika fundamenta-se em contribuições de Pierre Bordieu, D. A. Masolo, Ibn Khaldun, Luís Kandjimbo, Eric Hobsbawm e Martin Buber.

No terceiro segmento do desenvolvimento exploramos a orientação do eixo da filosofia ideológico-nacionalista conjuntamente com outro eixo que consideramos subjacente a este que é a filosofia literário-artística onde inserimos a obra de Boaventura Cardoso e a concepção de antidemocrático presentes na narrativa e manifestados através da obra. A pesquisa das características do texto encontra suporte nas contribuições de Kwasi Wiredu, Kwame Nkrumah, Ernest Wamba-dia-Wamba, Amílcar Cabral, Desmond Tutu e Forester Dion complementados com os aportes de Cheikh Anta Diop, Leopold Senghor, Paulin Hountondji, Partha Chatterjee, Wilhelm Bleek, Michel Battle, Carlos Lenkersdorf e Michel Foucault. Sobre a filosofia literário-artística

referenciaremos as obras de Wole Soyinka, Chinua Achebe, Oko p'Bitek com a de Boaventura Cardoso através de colaborações de Antônio Tomás Ana (Etona), Pedro Miguel, Pepetela, Harry Garuba, Rodriguez Magda, Thérèse Delpech, Martin Buber, Luís Kandjimbo, Agostinho Neto, Patrício Batsikama, Michel Laban, Sigmund Freud e Ondjaki.

No quarto bloco do desenvolvimento refletimos sobre a orientação do eixo da filosofia profissional africana e o contexto do discurso da narrativa de *Mãe, Materno Mar* estudada aqui e as possibilidades filosóficas apontadas por ambas e a formulação da noção de subdesenvolvido. Estudaremos um panorama das contribuições de Paulin Hountondji, Kwasi Wiredu, Kwame Appiah, Cheikh Anta Diop, Theophile Obenga, Ngoenha, Marie Pauline Eboh, Awa Thiam, Chamakh-Haddad, Sophie Oluwole, Tanella Boni, Lilian Ngoyi, Ifi Amadiume e Oyeronke Oyewumi combinado com as colaborações de Valentin-Yves Mudimbe, Malungo Belo, Wambadia-Wamba, Léonce Ndikumana, Hudson-Weems, Linda LaRue, Wole Soyinka, Boaventura Sousa Santos, Martin Buber, Clarissa Pinkola Estes e Séverine Kodjo-Grandvaux.

## 2. SANKOFA, O FLUXO

*Omunu nda ñgo wafa kami ondalú, ava vasyala vayota.*<sup>20</sup>

### 2.1. Da Etnofilosofia para Bárbaros.

A modernidade, a pós-modernidade e a globalização alteraram e ainda alteram as formas de interação, percepção e sensação dos indivíduos africanos. Para entender essas mudanças Boaventura Cardoso recorre em seu pensamento e em sua estética a imagens e expressões alegóricas.

*Allegoria*, do grego, significa dizer o outro; é antes um modo de interpretar que vai além das coisas e dos fatos. A noção permite referir-se ao tipo de figura de linguagem em que algo representa ou significa outra coisa diferente. Da mesma forma, dá-se o nome de alegoria à obra literária ou artística de sentido alegórico. A alegoria distingue-se do símbolo, pois toma a realidade representada elemento a elemento e não no seu conjunto (CEIA, 1998 p.1 apud SALGADO, 2012, p.2).

Uma alegoria é, neste sentido, um tema artístico ou uma figura literária que permite representar uma ideia abstrata através de outras formas. A alegoria não se limita a uma figura literária solitária. Muitas das vezes, compõe um procedimento retórico de maior magnitude, com um sistema de imagens metafóricas que pode dar lugar a obras inteiras. Posto isto, a alegoria permite transmitir conhecimentos através de raciocínios por analogia (SALGADO, 2012, p.2).

“Só se pensa por imagens. Se você quiser ser filósofo, escreva romances.” A frase é de Albert Camus, em uma anotação de 1936, publicada em 2014 nos *Cadernos de Albert Camus* (Revista Filosofia Ciência & Vida junho de 2014, Ano VII nº 95 pg.78) e explicita o que seria seu projeto filosófico-literário. Para Camus, escrever é resistir e se deixar levar, é necessário garantir o “essencial: não se perder, e não perder o que, de si mesmo, dorme no mundo” (ibidem p.78).

Cabe denominar de *filosófica* esta análise, antes de tudo, por considerações de tendência negativa: não é uma análise linguística, nem filológica, nem crítico-literária ou qualquer outra

---

<sup>20</sup> A pessoa que morre não extingue o fogo, os vivos continuam a servir-se dele – o fogo.

investigação especial. Apesar de reunir um pouco de cada aspecto, pode-se resumir sua essência em um esforço direcionado para deslocar o viés de aproximação da obra *Mãe, Materno Mar* do âmbito preponderantemente emotivo e religioso para outro contexto principalmente racional e filosófico ao invés de pretender realizar a completa exegese ou hermenêutica do texto em questão. As considerações positivas são estas: a pesquisa transcorre em campos limítrofes, isto é, nas fronteiras de todas as referidas disciplinas, em seus cruzamentos e junções.

A Filosofia africana é usada de múltiplas formas por diferentes filósofos. Embora diversos filósofos africanos tenham contribuído para diversas áreas, como a metafísica, epistemologia, filosofia moral e filosofia política, uma grande parte da literatura entra em debate para discutir se a filosofia africana de fato existe.

Um dos mais básicos motivos de discussão gira em torno da aplicação do termo "africano": o conteúdo de sua filosofia ou a identidade dos filósofos. Na primeira visão, conta como filosofia africana aquela que envolve temas africanos (tais como percepções distintamente africanas, personalidade etc.) ou utiliza métodos que são distintamente africanos. No segundo ponto de vista, a filosofia africana é qualquer filosofia praticada por africanos ou pessoas de origem africana, ou outros envolvidos no campo de filosofia africano.

De um modo genérico, podemos distinguir na filosofia africana moderna várias orientações ou correntes, como, por exemplo, 1. A etnofilosofia, 2. A *sage-philosophy*, 3. As filosofias ideológico-nacionalistas e 4. A filosofia acadêmica ou profissional com suas múltiplas sub-correntes (ORUKA, 1998). Mas, podemos encontrar outras divisões e muitos pontos de partida e contato comuns, rupturas, continuidades e cruzamentos. De acordo com a sua perspectiva filosófica, cada linha de pensamento recorre às respectivas linguagens e signos característicos com o intuito de se articularem argumentativamente. Internamente a essas sistemáticas de pensamento cristalizam-se duas correntes principais em campos aparentemente opostos no que diz respeito à questão da escrita como suporte obrigatório da filosofia e, ou à legitimação da oralidade como fonte de inspiração e formulação ou de materialização dos pensamentos filosóficos.

Em contrapartida, segundo a filósofa Marilena Chauí (Iniciação à Filosofia, 2013, pg.23), uma primeira aproximação nos mostra pelo menos quatro definições gerais do que seria a filosofia ocidental.

A primeira definição a mostra como uma visão de mundo de um povo, de uma civilização ou de uma cultura. Nessa definição, a filosofia, de modo vago e geral, corresponderia ao conjunto de ideias, valores e práticas pelas quais uma sociedade apreende e compreende o mundo e a si mesma. Com base nisso, essa sociedade define para si o tempo e o espaço, o sagrado e o profano, o bom e o mau, o justo e o injusto, o verdadeiro e o falso, o possível e o impossível, o contingente e o necessário.

Se tomarmos a filosofia como sendo um conjunto coerente de crenças, mas não como um sistema de explicar a unidade do entendimento de todos os fenômenos, então poucas ou quase nenhuma cultura carece de filosofia. A visão padrão da ascensão do pensamento filosófico e científico é que provavelmente exigiu certo tipo de estrutura social, mas que mesmo dada essa condição, há mais um conjunto de fatores necessários.

Podemos fazer uma relação com a primeira orientação de filosofia africana a partir dessa definição. De acordo com o filósofo e professor queniano Henry Odera Oruka (1988), a corrente etnofilosófica representa a primeira tendência, a base da filosofia africana. O filósofo beninense Paulin Hountondji (1970) consolida no início da década de setenta do século XX o termo “etnofilosofia” (Nkrumah, s. d., 1957; Houtondji, 1970; Towa, 1971) usado quase em simultâneo com Marcien Towa, filósofo camaronês, num sentido depreciativo e controverso. No entanto, a palavra em si tem mais tempo de uso. Faz referência, no mínimo, ao início da década de quarenta, quando Nkrumah a usou num sentido bastante positivo para descrever uma disciplina para a qual ele próprio oferecia contribuição.

Segundo mencionado na sua autobiografia, Nkrumah formou-se em filosofia em 1943 pela Universidade da Pensilvânia, em Filadélfia, e pouco depois se inscreveu em um doutoramento em “etnofilosofia”. Apesar de ter chegado a escrever a tese, não conseguiu defendê-la antes de partir para a Grã-Bretanha em 1945, onde trabalharia como secretário do quinto Congresso Pan-Africano. William Abraham disponibilizou uma cópia da versão datilografada para Hountondji e segundo ele o termo “etnofilosofia” já constava no título: *Mind and Thought in Primitive Society: a Study in Ethno-Philosophy with special Reference to the Akan Peoples of the Gold Coast, West Africa – Espírito e pensamento na sociedade primitiva: um estudo de etnofilosofia, com especial referência aos povos akan da Costa do Ouro* (HOUNTONDJI, 2008). Sua temática fundamental é a relação da filosofia com a cultura. É a abordagem que considera a sabedoria coletiva, o lugar ontológico de

hipóteses geral e a visão de mundo de tribos africanas ou grupos étnicos que tem a filosofia como código. Esse sistema de pensamento tratará como uma única forma de conhecimento as diversas cosmovisões coletivas de povos africanos, baseando-se na sabedoria do povo, em mitos, ritos e provérbios. Objetiva, partindo das categorias próprias da cosmovisão africana, comprovar a racionalidade efetiva das práticas rituais, nos mitos, nos contos, nos provérbios africanos, aqui se torna fundamental a metafísica do homem africano (MACHADO, 2012).

O termo “etnofilosofia” foi utilizado por Paulin Hountondji para fazer referência aos antropólogos, sociólogos, etnógrafos e filósofos que trabalham com as filosofias de vida coletivas dos povos africanos, ou seja, a etnofilosofia para ele é “o trabalho etnológico com a pretensão de ser filosófico” (HOUNTONDJI, 1996, p. 34 apud CASTIANO, 2010, p. 98 apud MACHADO, 2014 p. 169). Hountondji colabora para a irrestrita difusão da etnofilosofia por manifestar-se como um, e talvez o mais destacado, crítico dessa linha de pensamento que dentre outros estudiosos engloba Placide Tempels, Leopold Senghor, John Mbiti e Alexi Kagame (MACHADO, 2014 pg.169). Ou seja, procurava-se

Extrair conteúdo filosófico desde as diversas esferas culturais, como sejam da religião (Mbiti), da linguagem (Kagamé), etc., (...) para o desenvolvimento duma ou da(s) filosofia(s) dita(s) africana(s). (CASTIANO, 2010, p. 65, apud MACHADO, 2012 pg.4).

Entre os principais textos que representam a Etnofilosofia está o livro “La philosophie bantou” (1945/1946/1956) de Placide Tempels (1906-1977), um missionário belga, sobre o pensamento filosófico nas sociedades *baluba* no Congo, então sob o domínio colonial belga. O próprio uso de Tempels das orientações anti-cartesianas, provenientes de um suprimento da corrente filosófica Bergsoniana vigente na França da época, em referência à ideia de “força vital” e da “intuição como modo de conhecimento” as quais ele usou tanto como as explicações causais dos padrões comportamentais dos Baluba (povo Luba) da região de Shaba quanto como sua “compreensão filosófica implícita”.

Se toda língua traz consigo uma visão de mundo, no caso das línguas bantu, com suas classes, este fato é ainda mais acentuado. E a filosofia bantu, uma filosofia não escrita, “uma filosofia sem filósofos”, no dizer de Tempels (1965 apud LAUAND, 2009 pg.95), a língua e os provérbios aparecem como elementos especialmente privilegiados: a língua, como a própria base sobre a qual se edifica o pensamento; os provérbios, como sua primeira elaboração.

O intento da obra de fazer os colonizadores entenderem a visão de mundo, as crenças e as singularidades das culturas africanas possibilitando o êxito dos missionários em suas ações que contemplavam apenas seus projetos civilizatórios e assim introjetar a fé e a razão nesses homens marginalizados, acabou por provar a existência de uma filosofia africana, de uma razão, de uma humanidade negada. Provou a existência de uma ontologia, assim como de uma ética, de modelos políticos, econômicos e uma forte cultura (MACHADO, 2014). Eze conclui que:

A importância histórica incendiária da obra de Tempels não está localizado necessariamente em suas intenções. Está em outra parte: no título do livro. Especificamente no uso explícito feito pelo autor do termo "filosofia" para caracterizar um produto intelectual em relação aos africanos. (...) E uma vez que a filosofia, para a mente ocidental, é o título honorífico que simboliza o maior exercício do poder da razão, o título do livro que veio a ser o equivalente a uma admissão da existência de uma Filosofia africana. Tal noção contradiz a edificação intelectual de toda a escravidão e do colonialismo, que tinham sido erigidos precisamente sobre a negação dessa possibilidade. (EZE, 2001, pp. 60-61)

Felizmente o guia para descomplicar a atividade dos colonizadores acabou

“derrubando o andaime ideológico que respaldava e sustentava o racismo e o colonialismo, e se converteu para os africanos em um manual para a rebelião política e econômica” [tradução nossa] (Idem, p.61 apud MACHADO, 2014).

A filosofia bantu de Tempels foi a polêmica precursora da discussão que continua com Alexis Kagamé, um padre *Tutsi* da Ruanda belga que apoia a sua obra “La philosophie bantu-rwandaise de l’être“ (1956) num estudo das categorias filosóficas como, segundo ele, transparecem nas categorias gramaticais da língua bantu. A partir daí, a idéia de uma Filosofia Africana tomou vida própria, desfrutando de uma precoce popularização nos trabalhos de estudiosos tais como Janheinz Jahn (*Muntu*, 1961) e John S. Mbiti (*African Religions and Philosophy*, 1969).

Apresentando a língua como uma expressão formal de cada substrato cultural existente, Kagamé (1956) pretende provar que exista, de forma implícita, uma relação entre as categorias metafísicas universais e a sua expressão concreta na referida língua africana, seguindo, no fundo, uma orientação analítica de linguagem. A par de Tempels e Kagamé, é também a obra de Leopold Senghor (1961; 1964; 1976) que influencia o pensamento africano contemporâneo e, sobretudo as representações da África entre as comunidades da diáspora africana e também fora delas. Senghor é oriundo da camada tampão africana dos “*évolués*”, os ‘assimilados’ da colonização francesa, torna-



se conhecido como poeta, filólogo das culturas clássicas europeias, pensador e político (Appiah 1997; Mabe 2005).

Leopold Senghor torna-se Presidente do Senegal após a sua independência. Ele é tido sobretudo como representante de uma linha mais cultural e poética da “*Négritude*” que, no embate filosófico africano dos anos de 1970, alguns pensadores incluem na corrente de etnofilosofia pelo fato de atribuir traços psico-culturais e de mundividência comuns à totalidade dos *negro-africains* (Towa 1971, Houndontji 1993). Mabe, por sua vez, cria o sub-grupo de filosofia poética (2005, p.161) para enquadrar a obra de Senghor, enquanto Ngoenha (1993, p. 58-66) a situa sobretudo na passagem entre Etnologia e Filosofia Política.

Nesta investigação sobre o texto de Mãe, Materno Mar a diligência etnofilosófica liga-se ao impulso que refuta o conceito de bárbaro. Mesmo que nem sempre tão explícito, mas presente e sempre transitando pelo corpo textual da narrativa Cardosiana através da valorização da cultura popular como elo entre o indivíduo e uma identidade positiva e crítica e atitudes conscientes perante a comunidade em que está inserido. Como fica registrado sobre a desvalorização do espaço rural e do conhecimento não-urbano angolano neste trecho do texto de Boaventura Cardoso, “[...] depois da capital o resto do país eram os selváticos ares” (CARDOSO, 2001, pg.93). O percurso do comboio opõe Malange e Luanda em dicotomias como interior x capital, rural x urbano, tradição x modernidade. Este distanciamento cultural entre campo e cidade é recorrente em África motivado, de acordo com Amadou Hampâté Bâ, pelo fato de que “os centros urbanos demandaram o surgimentos de novas necessidades e criaram uma situação em que “os 'anciãos' encontram cada vez menos 'ouvidos dóceis' a quem possam transmitir seus ensinamentos”, obrigando-os a se refugiarem com seus saberes nas florestas (2010, p. 211 apud CESAR, 2011 p.82).

Das alegações de que os africanos são povos bárbaros, despossuídos de realizações culturais positivas e eternamente estagnados socialmente à margem do processo civilizatório, fica evidente que vários componentes contribuem para suas tantas conquistas ficarem sem registro, prevalecendo a imagem do africano selvagem, atrasado e ignorante, além da pura falsificação eurocentrista. O termo bárbaro provém do grego antigo, “*barbaros*”, e significa “*não grego*”. Era como os gregos designavam os estrangeiros, as pessoas que não eram gregas e aqueles povos cuja língua materna não era a língua grega. Povos que eram tidos como falantes de idiomas menores; línguas vergonhosas, desengraçadas, básicas, baixas, inexpressivas, obscuras, inúteis e disformes.

Os gregos antigos tinham uma expressão, "quem não é grego é um bárbaro". Os romanos também eram chamados de *bárbaros* pelos gregos. Porém, foi no Império Romano que a expressão passou a ser usada com a conotação de "não-romano" ou "incivilizado". O preconceito perante os povos que não compartilhavam os mesmos hábitos e costumes é natural dos habitantes dos grandes centros econômicos, sociais e culturais, e caracteriza-se pelo etnocentrismo ou simples preconceito contra os "outros". Atualmente, a expressão "*bárbaro*" significa não civilizado, brutal ou cruel.

Um dos fatores que influenciou a ausência de registro dos feitos intelectuais e culturais africanos está no próprio processo colonialista através do qual prosseguiu durante séculos a devastação dos centros civilizatórios africanos onde esse desenvolvimento acontecia, e o sequestro para o cativeiro de enormes contingentes de sua juventude criadora, elemento responsável pela sua continuidade. Destruídos os centros de desenvolvimento, pouco restou para ser observado.

Outro fator é o roubo puro e simples dos bens culturais e intelectuais da África que aconteceu durante mais séculos ainda. Os sucessivos saques e incêndios da biblioteca de Alexandria por gregos e macedônios, para não falar dos romanos, abrangem séculos de devastação. Não ficam atrás os constantes sequestros de bens artísticos, símbolos do poder político, da ciência e da religião na África, levados para museus europeus. Podemos facilmente identificar os elementos bárbaros nessa política tão justificada pela comunidade científica europeia durante séculos.

Um agravante desse fator se encontra no material de que eram feitos o registro desses bens, quase sempre perecível. Os hieróglifos, por exemplo, eram grafados em papiro, em nítido contraste com a escrita cuneiforme da antiga Suméria ou Babilônia, registrada em pedra ou barro, materiais mais duráveis.

Sabe-se que alguns dos traços comuns que existem em muitos dos mundos conceituais tradicionais da África persistem, visivelmente, no pensamento da maioria dos africanos, mesmo depois da instrução moderna nas escolas secundárias e nas universidades. Este fato e a articulação dessas dinâmicas fornecem a base comum para um conjunto de problemas filosóficos africanos.

O termo cultura normalmente significa uma herança indígena de normas, valores, crenças e doutrinas que determinam a soma total das conquistas de um povo em diferentes esferas da atividade humana. A tradição cultural ou a civilização como historiadores gostam de colocá-la, é,

portanto, composta de costumes gerais e comportamentos em termos dos quais a identidade cultural distintiva de uma sociedade está estabelecida. Cultura neste sentido popular encontra expressão nas obras de arte, incluindo a língua, estruturas físicas, bem como as instituições sociais postas em prática dentro de uma comunidade humana (OLUWOLE, 1997).

No entanto, distingue-se cultura intelectual de um povo a partir de sua visão de mundo comunitária. Quando isso é feito, limita-se à consideração do crescimento mental ou intelectual: como toda a sua gama de idéias, crenças e valores são acomodados dentro de um todo racional que pode prevalecer à crítica científica. Essa façanha de racionalizar os pensamentos humanos é geralmente realizada por um pequeno grupo de homens no seio da sociedade, que se dedicam à reflexão sobre os diferentes elementos da opinião popular. Quando tudo o que pode se encontrar em uma sociedade é uma aglomeração de mitos, dogmas e contos populares não sujeitas ao escrutínio de ambos: pela lógica e pela razão, conclui-se que em tal sociedade nunca se desenvolveu plenamente uma cultura intelectual respeitável (OLUWOLE, 1997).

Constatar que um homem ou uma mulher que é intelectualmente sem cultura não é insinuar que viola algumas normas de comportamento aceitas dentro de uma determinada sociedade, mas que ainda não atingiu um estado de completude em matéria de lógica e razão em pensar. Ser intelectualmente culto, portanto, não é apenas o agir de determinada maneira, mas, mais especificamente, tornar-se racional e fatalmente esclarecido no pensamento. Uma cultura intelectual é, portanto, contrária à intolerância, ao fanatismo, à estreiteza de espírito ou crença. Muitos estudiosos de orientação ocidental dirão que isto significa a mesma coisa que declarar alguém como propenso a pensar cientificamente (OLUWOLE, 1997).

A Etnofilosofia é uma tentativa de explorar e sistematizar o mundo conceitual das culturas tradicionais da África, ela constitui-se como uma abordagem do folclorista: compilar a história natural do pensamento popular tradicional sobre as questões centrais da vida humana. Registrando o papel crucial desempenhado pelos conceitos em ação em muitas culturas tradicionais.

A Etnofilosofia considera filosófico o pensamento africano antigo, como se torna manifesto, de forma implícita, no sistema de crenças comunais e de mundividência na atualidade das diversas culturas africanas, utiliza o método etnográfico para obter a sua informação. A Etnofilosofia caracteriza uma transformação da mitologia, da religiosidade e da cultura popular em filosofia ou

pelo menos uma aproximação com o objetivo de encontrar a lógica, o pensamento crítico e a racionalidade nelas. Se recordarmos o poeta Tito Lucrécio Caro (50 b.C.) e seus versos, uma analogia pode ser considerada com um movimento de travessia do *suave mari magno* (mitologia; água) em direção à *terra magnum* (filosofia; terra).

A corrente etnofilosófica, por sua vez, considera os pensamentos coletivos como derivados de um pensamento profundo comum. Na sua perspectiva, a filosofia africana constitui-se por um conjunto de pressupostos, valores, categorias e hipóteses partilhados, que, de modo implícito e intuitivo o reencontramos na língua, no pensamento e na ação de todas as culturas africanas. Uma pesquisa etnográfica na cultura local com base em aspectos linguístico e antropológicos confere a descaracterização de tais povos como bárbaros segundo a tradição ocidental iniciada no século XVII. A importância da motivação do trabalho dos etnofilósofos, qual seja, o desejo de resgatar para a África, uma história na filosofia, de negar a afirmação do filósofo e antropólogo social inglês Robin Horton (1967) de que a “lógica ou a filosofia” acham-se ausentes do pensamento tradicional do continente.

O filósofo camaronense Marcien Towa criticou a Etnofilosofia muito adequadamente ao fazer a seguinte colocação:

O conceito de filosofia, assim ampliado, é co-extensivo ao conceito de cultura. É obtido por oposição ao comportamento animal. Assim, diferencia-se de tal comportamento, mas continua indiscernível de qualquer forma cultural: mito, religião, poesia, arte, ciência, etc... (Towa, 1971 pg.54)

Outra observação diz respeito ao fato de que muitas instituições e práticas culturais africanas tradicionais são baseadas na superstição como indica Kwasi Wiredu (1995), outro filósofo africano. Por superstição ele refere-se a uma crença, sem fundamentação racional, e ainda alude a interferência que pode representar a não-discursividade do pensamento popular apesar de sua abrangência e de ser deveras interessante.

Hountondji (1970) alega que a Etnofilosofia existe para um público europeu e é inegável a estruturação das obras fundamentais da Etnofilosofia como tributária de uma hegemonia interpretativa acadêmico-científica ou missionário-religiosa ocidental. Evidencia-se assim a necessidade de intervenção como *conditio sine qua nom* do conhecimento ocidental europeu para o desenvolvimento cognitivo, intelectual, cultural e religioso do homem africano, o que, nos nossos

dias, pode ser estendido a outros campos, como o econômico, científico, tecnológico, social e político-moral.

Na obra *Mãe, Materno Mar*, encontramos cuidadosamente apresentados uma profusão de dados e referências à Etnofilosofia. Segundo prefácio de Carmen Lúcia Tindó Secco,

Estão presentes, portanto, em ‘O Fogo’ aspectos da chamada ‘etno-filosofia’, entre os quais provérbios da oralidade que aparecem reelaborados pelo discurso do narrador e vão pontuando as críticas deste, bem como a aprendizagem de Manecas: *Cão que se queima nas patas fareja cinzas* (p.90); *A panela coze com um fogo só ou com o fogo todo* (p.121). encontram-se ainda nas lições e cantigas premonitórias de Ti Lucas...” (SECCO, In: BOAVENTURA, 2001, p. 25).

Os dados são abundantemente distribuídos não só pelo capítulo intitulado Fogo, mas por todo o corpo textual representando a percentagem majoritária do volume filosófico investido no romance evidenciando a uso do escritor de material etnográfico. Tal disposição fica clara em entrevista ao livro *Nação e Narrativa Pós-Colonial – Angola e Moçambique vol.I e II* (2012) onde afirma ser ávido consumidor de obras de sociologia e etnografia, sua preferência. Provavelmente utilizados em conjunto com a própria experiência cultural do autor. Vamos nos deter em alguns aspectos principais que revelam a exuberância do trabalho realizado na confecção dos símbolos e dos elementos textuais e linguísticos.

O empreendimento etnofilosófico seria uma expressão da ‘glocalização’. Glocalização é um neologismo resultante da fusão dos termos globalização e localização. Refere-se à presença da dimensão local na produção de uma cultura global. O "local" foi definido por Manuel Castells (2001) como os "nós" - nós de valor acrescentado aos fluxos econômicos e lugares de vida social. Segundo Paul Soriano (2001), no "glocal" o "local" representaria os "nós" da rede global e integra as resistências, mas também as contribuições das formações identitárias locais e regionais à globalização.

O termo glocalização como estratégia mercadológica japonesa, inspirada na *dochakuka* - palavra derivada de *dochaku*, que, em japonês, significa "o que vive em sua própria terra" foi introduzido na década de 1980, conceito originalmente referido à adaptação das técnicas de cultivo da terra às condições locais. No Ocidente, o primeiro autor a explicitar a ideia de glocal é o sociólogo Roland Robertson (1997). Segundo ele, o conceito de "glocalização" tem o mérito de restituir à globalização a sua realidade multidimensional; a interação entre global e local evitaria

que a palavra "local" definisse apenas um conceito identitário, contra o "caos" da modernidade considerada dispersiva e tendente à homologia.

Todos os elementos textuais; linguísticos, alegóricos, filosóficos e estéticos refletem os posicionamentos necessários que precisamos seguir para que seja possível o deslocamento pelos diversos níveis e segmentos que compõe a totalidade da obra de Boaventura Cardoso. A compreensão dessa obra está intimamente ligada ao grau de familiaridade que se tem com as dimensões da experiência angolana. O intento dessa empreitada constitui-se de documentar, direcionar e ensaiar uma perspectiva de angolanidade fundamentada na informação tradicional e na ciência do moderno também.

Outro elemento de relevância para a interpretação é a divisão da narrativa em partes. São três partes intituladas respectivamente: Terra, Fogo e Água. Tal distribuição reflete igualmente a importância dos elementos naturais como símbolos e como dinâmicas constituintes do pensamento africano através da história. A sequência entre eles sugere um percurso iniciado na Terra e finalizado na Água passando pelo Fogo. Cada capítulo também concentra e fornece o tom para a semântica e morfologia dos adjetivos usados na seção textual correspondente ao elemento indicado por cada título. Luís Kandjimbo (2004) indica que no seu entender, os subtítulos significam: A Terra, a vida e a morte; O Fogo, a vida sexual, o erotismo e a procriação; A Água, o mundo do sagrado e a religiosidade.

Enquanto a ciência ocidental divide a realidade circundante em suas partes mais fundamentais denominando-as elementos químicos; hidrogênio, ferro, carbono, a sabedoria africana tradicional divide a realidade africana ao redor em suas partes mais básicas estruturadas como elementos naturais; água, terra, fogo.

Este esboço revela que os dois princípios fundamentais que sustentam cada esforço intelectual no Ocidente são os da construção de um sistema e da busca de certeza absoluta. As provas para estes abundam, não só em filosofias ocidentais, mas também em todas as suas disciplinas, incluindo Religião, Economia e Ciência Política. A busca ocidental de certeza não dá espaço para a existência de realidades diferentes para serem capturados em cada um desses esforços racionais. A crença é que a mesma realidade determina a verdade em cada uma dessas diferentes áreas de compreensão e conhecimento humano.

A visão monista que cada axioma básico de cada disciplina pode ser reduzido a uma única realidade não é nova no pensamento ocidental. A jornada de Tales de Mileto para descobrir o material básico a partir do qual tudo veio à existência palpável foi baseada na suposição de que este material primordial é uma delas. As sugestões de ar, fogo e terra de seus contemporâneos não foram feitas para serem tomados em conjunto. Cada uma foi oferecida como uma alternativa para a água de Tales. E Tales e seus colegas não eram filósofos no entendimento moderno do termo. Eram mais pensadores orientados cientificamente que lançaram o fundamento racional da cultura intelectual ocidental. Tales e seus associados ainda são altamente respeitados por este motivo. Mas outros que sugeriram a combinação dos quatro elementos como realidades básicas foram considerados como fabricantes de mitos. Em linguagem moderna, seus nomes estão incluídos nos anais dos progenitores da civilização ocidental como "mestres místicos" (Weed, 1978).

A história é testemunha para o fato de que a partir de Tales de Mileto através de Santo Agostinho, Marco Aurélio até Bertrand Russell a maioria dos intelectuais ocidentais têm defendido a fé inicial de Tales que a natureza oferece um sistema unitário apenas. Teorias que explicam a natureza como baseada em uma única realidade, até muito recentemente foram classificados maiores do que aquelas que tentaram formular teorias de dualismo. Assim J.J.C. Smart (1970) argumentou que os princípios da simplicidade e parcimônia fazem do monismo uma opção preferível ao dualismo. A cultura intelectual ocidental é, portanto, um monoteísmo. Isso não quer dizer que nenhum pensador botou suas mãos no dualismo. Mas o argumento esmagador tem sido sempre que tal teoria como dualismo nunca obterá êxito em dar uma explicação adequada sobre a relação entre dois axiomas distintamente independentes da realidade (OLUWOLE, 1997).

Escritores renomados descrevem o prazer e as experiências advindas do contato com os elementos e retratam, por isso, a luta do homem com a natureza, em que vencer uma etapa ou batalha (perigo, necessidade, doença ou morte) é saber lidar com aquilo que é parte de si mesmo, aquilo que é natural e cultural ao mesmo tempo, um si mesmo e um outro o tempo todo. É a natureza enraizamento original ou de origem que dá o que o filósofo e poeta Gaston Bachelard chama de “nossa cor fundamental” (BACHELARD, 1989 p. 09).

Uma espécie de enlaçamento do humano com os elementos naturais é celebrado em todos os capítulos. Assim pode-se notar respectivamente; na parte Terra os quatro mortos são enterrados alimentando a terra para engravidá-la e renascerem nela como seus frutos como se engravida uma

esposa, na parte Fogo a noiva une-se ao fogo em um estranho casamento aonde ele surge como um marido e na parte Água Manecas juntamente com Ti Lucas conectam-se finalmente às águas manifestadamente maternais para ele. Temos esposa, Marido e Mãe.

Para Bachelard (1990d, p.43 apud SILVA, 2006 p.9), “o homem é homem pelo poder da cultura. A sua natureza consiste em poder sair da natureza pela cultura, em poder dar, nele e fora dele, a realidade à facticidade” O homem busca a natureza para ordenar os fenômenos da vida, posto que não há supremacia da natureza sobre a cultura e vice-versa. Ambas estão fora e dentro do homem, são entradas e também saídas para o homem viver uma vida melhor. Como afirmou Bertrand Russell “O homem é parte da Natureza, não algo contrastante com a Natureza” (*What I Believe*, 1925 p.27).

Da sua infância no interior Boaventura Cardoso guardou relações privilegiadas com a natureza. É já quase um lugar comum dizer-se que o texto literário tem sempre uma componente auto-biográfico. Nascido no interior de um país de exuberância natural em todos os sentidos ele mantém (à semelhança de Bachelard, 2002) a ideia de que país natal é mais do que uma extensão de terra e água, é matéria, é uma pedra ou uma terra, um vento ou uma seca, uma água ou uma luz. As experiências infantis da natureza, necessárias para a construção psíquica, vão dar conta da famosa intuição dos diferentes tipos de imaginação ligados aos quatro elementos materiais: terra, fogo, água e ar, cuja teoria bachelardiana será de muito auxílio no desenvolvimento.

A matéria é fonte de energia para tudo inclusive para qualquer jornada ou viagem; a natureza, o corpo, os quatro elementos: terra, fogo, água e ar. Estes elementos para Bachelard (1990a, p.11 apud SILVA, 2006 p.12) são “os hormônios da imaginação” ou da memória. A matéria conduz o experienciador a um aprofundamento e a um impulso criador, conduz aos mistérios profundos de nós mesmos, proporciona um contato salutar com a nossa identidade e com a dos outros.

A parte inicial é denominada Terra. Como o homem é um animal terrestre, faz na terra e da terra sua casa, todas as jornadas partem da terra. Ao símbolo terra podemos associar a *terra magnum* de Lucrécio que representa a Filosofia e as Ciências, o pensamento crítico racional ocidental e sua aparente neutralidade e universalidade. Também é possível agrupar em sua nuvem de simbolização, a própria Natureza na qual o homem habita e sobrevive, Natureza a qual o auxilia



e também o desafia perpetuamente; o mundo dominado por uma linearidade patriarcal e também remete a um dos elementos componentes de barro primordial presente em diversas culturas.

O aspecto mais explícito nesta etapa e através da obra é a topofilia do interior Angolano de onde parte a viagem de trem que atravessa a narrativa ou a própria nação angolana. O termo topofilia pode ser aplicado além da perspectiva bachelardiana. Topofilia é explicado pelo geógrafo chinês, Yi-Fu Tuan como:

um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. A palavra topofilia é um neologismo, útil quando pode ser definida em sentido amplo, incluindo todos os laços afetivos dos seres humanos com o meio ambiente material (TUAN, 1980, p.107).

É precisamente este mecanismo topofílico que transforma o espaço vivencial em um desdobramento da vivência subjetiva, na medida em que sua pertença ao espaço amplia o alcance simbólico de suas experiências. Ainda segundo Tuan (1980):

(...) faz-se de experiências, em sua maior parte, fugazes e pouco dramáticas, repetidas dia após dia e através dos anos. É uma mistura singular de vistas, sons e cheiros, uma harmonia ímpar de ritmos naturais e artificiais, como a hora do sol nascer e se pôr, de trabalhar e brincar. (...) É um tipo de conhecimento subconsciente. Com o tempo nos familiarizamos com o lugar, o que quer dizer que cada vez mais o consideramos conhecido. Com o tempo, uma nova casa deixa de chamar nossa atenção; torna-se confortável e discreta como um velho par de chinelos (TUAN, 1980, p.109).

O elenco de adjetivos, substantivos, advérbios, sintagmas e expressões encontrados são: planas terras; desflorando a submissa terra; terras em que crescera; íntimos térreos; tempo subtérreo; ímpetos terrenos; lágrimas, lamacentas terras; senhoras da terra; sentar no chão; barraram a entrada; nos terrenos vizinhos tinha petróleo; causas térreas; os choros e os lamentos sendo os subterrâneos seres; e o silêncio se fez sepulcral, cavo, cavado, pesado, o total todo; a noite veio então subterrânea; a terra se sossegou repousada; quatro covas; aquele estranho barulho era a terra a ruminar; depois de ter engolido quatro sementes a terra estava se arrotar; alma insondável e subtérrea; as cavernosas dores; as humanas e as terrenas vozes; pensava demorado nisso íntimo subtérreo; mortos naturalmente enterrados na terra; enterrados na árvore sagrada que existia ali perto; devia depositar os corpos numa gruta sagrada para o repouso íntimo e fecundante; kimbandas (...) mestres sabedores de os muitos poderosos e subterrâneos conhecimentos; a terra se revolvendo subterrânea; vozes da terra, secretos ares da natureza; voz rouca dele era de um homem despertado

dos fundos da terra; sem Terra pra pisar; alma insondável e subterrânea; alma cavernosa; insondável como os fundos da terra; produtos da terra; olhos que esta terra há-de-comer.

As imagens da terra são também as imagens do metal, da pedra, dos rochedos, dos cristais, das pedras preciosas, das madeiras e das colheitas. A terra tem uma resistência imediata e constante, por isso muitas vezes revela um mundo hostil e duro, outras vezes, mole como a lama e a massa. Alternam-se na terra a brandura e a malignidade; repouso e agitação; repouso e intimidade ou repouso-agitação –intimidade em conflito –este tipo de imagem provoca o leitor no sentido de ir fundo na matéria, na materialidade das coisas; mobiliza o sentimento de querer apreender, de reter as coisas e de acumular. Imagens como as do labirinto, “repõem o leitor em movimento”, já as da gruta, oferecem uma intimidade. A serpente representa um labirinto animal, e a raiz, um labirinto vegetal, ambas têm movimento retorcido e aparecem diversas vezes ao longo do texto. Imagens da terra como a casa, o ventre e a caverna são imagens isomorfas ou isotrópicas, porque representam a volta à mãe. A terra cria possibilidades inúmeras de nos relacionarmos com a natureza, com seu elemento, seja o de moldá-la, manuseá-la por prazer, o dar forma ao barro, sonhar com a casa ideal, aquela do aconchego, da proteção ou simplesmente liberar sentimentos reprimidos, de dor, vivenciados, que podem ser expressos de muitas formas. Poder-se-á ativar a memória ou a imaginação ainda com as florestas, plantações, árvores frutíferas, sombras de árvores, balançar preguiçoso; o sonho com a volta à terra de nascimento, a terra prometida, a pátria, a mãe. Atualmente é significativa a quantidade de pessoas que compram um pedaço de terra apenas para curtir, sentir-se próximo à natureza (BACHELARD, 1990b; 1991 apud SILVA, 2006 p.13).

A segunda e também intermediária parte é intitulada Fogo. É a seção média que deve ser superada para que se inicie a próxima e conclusiva etapa. Identificável com o núcleo substancial da própria jornada expressa na narrativa. É fundamentalmente a pedra no meio do caminho parafraseando o poeta brasileiro Carlos Drummond de Andrade. Neste eixo a aproximação com os dados etnográficos tanto da parte do personagem Manecas quanto da parte do leitor faz predominar a referência aos movimentos culturais, a tradição e a modernidade e suas dinâmicas presentes na realidade histórica angolana.

Falemos do fogo. Há bem mais de 300 mil anos o domínio do fogo permitiu o fornecimento de calor, a proteção contra as feras selvagens e a escuridão, e a cocção dos alimentos modificando-os do cru ao cozido e dando origem à cozinha, o primeiro laboratório do homem. A modificação do

alimento do cru ao cozido foi interpretada por Lévi-Strauss como o processo de passagem do homem da condição biológica para a social. Para Claude Lévi-Strauss, o fogo era a ponte que ligava a natureza à cultura. A posse do *fogo* representou uma conquista importante para a humanidade. O pesquisador demonstra que o homem tornou-se culturalmente mais desenvolvido quando passou a utilizar o fogo como tecnologia de sobrevivência. Segundo a antropologia estruturalista, cujo maior expoente é, sem dúvida, Lévi-Strauss, pertence ao universo da cultura tudo o que o homem acrescentou à natureza, assim como tudo o que não é hereditário, mas aprendido pelo homem. Eles não são herdados no sentido *biológico* e sim *cultural*. Os comportamentos de índole cultural, por sua vez, precisam ser aprendidos, isto é, têm de ser transmitidos de um indivíduo a outro pelo uso da linguagem. Nos termos de Yuri M. Lotman, fundador da semiótica da cultura, a cultura é a memória não-hereditária da coletividade. Estabelece-se, assim, a famosa dicotomia *natureza x cultura*, que pauta todos os estudos em ciências humanas, sobretudo no século XX.

Essa rápida evocação de usos que deveriam ser metodicamente inventariados e classificados permite ao menos sugerir-lhes uma definição provisória: “cozinham-se” indivíduos intensamente engajados num processo biológico— recém-nascido, parturiente, menina púbere. A conjunção de um membro do grupo social com a natureza deve ser mediatizada pela intervenção do fogo de cozinha, normalmente encarregado de mediatizar a conjunção do produto cru com o consumidor humano, e por cuja operação um ser natural é, ao mesmo tempo, *cozido e socializado*. O eixo que une o cru e o cozido é característico da cultura, o que une o fresco e o podre, da natureza, já que o cozimento realiza a transformação cultural do cru, assim como a putrefação é sua transformação natural.

De acordo com Brandão (apud: ROCHA; TOSTA, 2009, p.12), o aprendizado do homem é ilimitado e é diferente do aparato cognitivo dos animais irracionais, cujos aprendizados são limitados pelo primado do condicionamento genético:

(...)não somos humanos apenas porque somos racionais ou simbólicos. Somos humanos porque somos seres aprendentes. Os animais pertencem ao primado do condicionamento genético, da instrução, do treinamento, do adestramento, e esses são os limites de seu aprendizado. Nós, os humanos, somos seres disso tudo também. (...) Somos seres de algo bem mais complexo. Algo que ao longo da história foi recebendo nomes como capacitação, educação, formação humana. Afinal, os animais sabem e sentem. E nós sabemos e sentimos. Mas a diferença está em que nós sabemos que sabemos, e nos sabemos (ou não sabendo); e nos sentimos sabendo e nos sabemos sentindo ( ROCHA; TOSTA, 2009).

Sempre foi à luz da fogueira africana que se transmitiu para as novas gerações os valores culturais e os símbolos das sociedades tradicionais. É na segunda parte denominada Fogo que encontramos a maior profusão de dados etnofilosóficos.

Os vocábulos e as construções sob o signo do fogo são: os fogos falados; cinzas do fogo; fogo brando; fogosos pretendentes; sol ardente; o sol brilha com intensidade – olho do fogo; chama ardente; aproxima-se do fogo; cai no fogo; não tem medo do fogo; o fogo que ela tinha; o capim foi pegando fogo, pegando fogo; os corações aconchegados de tão quentinhos; luz; fósforos; velas; candeeiros; ver o fogo debaixo das cinzas; os fogos todos acesos; o fogo a se generalizar; línguas de fogo; despertar os secretos apetites, os sossegados fogos; ver onde o fogo queima fundo, os fluídos subterrâneos fogos; brilhar intenso; cometa; aureolada em fogo vivo; um homem que só se alimentava de fogo; os fogos; velas; as brasas incandescentes; deixou acesas quatro tochas em cada canto; uma lamparina permanentemente acesa; fogo; ardeu; fumo; brasa; aquecer; ficaria permanentemente acesa uma chama; muito fogo encoberto; fogareiro em brasa; incidirem fogosos; queimar; inflamar; fogueira; chama; Deus do Fogo; fogo; faísca; brasa; os escondidos fogos se ateavam ao mínimo contato; feu (fogo em francês); falados fogos.

O elemento fogo “é o elemento ultra vivo, íntimo e universal” (BACHELARD, 1994, p.11), aquele que comporta igualmente valorizações positivas e negativas como bem e mal. É brilho no paraíso e espetáculo de terror no inferno. O fogo é atração e repulsa, medo e respeito, intimidade e voracidade. Pode apresentar-se como fogo do amor, fogo da fricção, fogo primitivo, libido, calor compartilhado, calor como um bem, prazer no sentir mais que no ver. O fogo representado pelos poetas pode se apresentar como atração irresistível, revelar o desejo de ser consumido, tragado, de desaparecer; pode expressar uma raiva íntima, um psiquismo nervoso, colérico. Pode-se referir ao fogo como um sujeito ou um objeto; elemento que quer devorar e ser devorado, tragado, consumido. O fogo combina bem com o elemento terra, ambos são matérias pesadas, devoradoras (BACHELARD, 1990c; 1994a apud SILVA, 2006 p. 11).

Observando a natureza dos elementos e mantendo o foco no fogo como um elemento essencialmente desidratador por natureza que sugere a percepção da jornada como um percurso invertido, um retorno, pois o fogo é o elemento anti-água, logo a sequência do tríptico em que a água sucede o fogo terra-fogo-água não faz tanto sentido quanto a disposição tríptico lógica água

precedendo o fogo como água-fogo-terra. Outro indicador pode ser o de que a narrativa é iniciada na primeira parte com a viagem já em andamento, ou seja, de início inexpresso e indefinido. Além disso, segundo a mitologia pessoal do personagem que abre o romance, Manecas, a origem de seu “ser”, portanto o ponto de partida da sua jornada vital através do tempo, que aparece narrada como estando situada na água. Em determinado trecho Ti Lucas afirma enigmaticamente que “a água está entre a terra e o fogo”(CARDOSO, 2001 p. 222) tal declaração destoa da organização dos capítulos pelo autor. Associando essas considerações com a propriedade representativa de cultura do fogo, pode-se constatar a sinalização e valorização do processo cultural no contexto de retomada de algo anteriormente afastado ou minimizado que o autor busca significar.

A terceira parte é denominada Água. É a seção conclusiva da narração, pois representa o término da jornada, o atingimento do objetivo dos protagonistas e do autor. Pode indicar a realização material da teoria do eterno retorno uma vez que já ficou indicado na obra que o início do percurso temporal do personagem Manecas se deu com uma intensa associação ao elemento água. Retomando o filósofo Tales de Mileto em cuja obra a água ocupa um lugar essencial como origem e constituição de todas as coisas, similarmente a filosofia de várias sociedades antigas africanas. Uma ligação entre as palavras água e mãe também é feita pela obra e essa indicação é contrastante com a ligação encontrável entre as palavras terra e pátria que é culturalmente feita no ocidente representando uma graduação entre a mãe masculinizada, pátria, e a mãe feminina, o mar. Estas observações sinalizam para uma feminização, uma valorização da matrilinearidade cultural autóctone ao invés da linearidade cultural patriarcal ocidental. A mãe primitiva é a encarnação da divindade. É a possuidora do saber e do poder criador de outras pessoas que o homem primitivo tanto invejava e temia. Nas culturas ancestrais a mulher sempre representou a Mãe, a deusa criadora que dá e nutre a vida e que ensina os primeiros saberes, o centro de sustentação e da continuidade biológica e cultural de uma comunidade. À água associamos também o batismo religioso, o renascimento e a renovação e também à conclusão final, o dilúvio exterminador.

O elenco de palavras e de combinações que permeiam o eixo Água é: o rio correndo as correntes águas; fluidez; margens do rio; como peixe nos fundos mares; mar; fundas revoltas águas; bem navegar; de braçada em braçada; subindo e descendo ondas; enfrentando as marés; as tumultuadas águas; superfície das águas plácidas; marinheiro; navegar; libidinosos mares; as quedas, quietas águas; as fundas e insondáveis águas; o mar era uma grande massa e extensão de água salgada; águas; ondas; profundas águas; mareante; enciclopédicos marítimos saberes; sereia;

kianda; monstro aquático; monstro das águas; rio; nascentes águas; menino-das-águas; mares, rios, lagos, os navios, barcos, portos, todas as águas; olhos de água; recipientes plenos de água; pescador; pescadores; mar alto; fundos mares; morte súbita no mar; os mistérios do mar; o pérfido mar manso; enfurecido mar bravo; alto mar; marítimas águas; primeiras águas: ver o mar; chover torrencialmente; chuva; enxurrada; submersa; águas calmas; água quente; embarcado; diluviana; submerso; chovidas águas; à superfície das águas; o mar excitado; grandes águas; monstros aquáticos; diluvianas; dilúvio; águas engrossavam; viandantes águas; mar enfurecido; mareantes fúrias bravas; terras submersas; águas do mesmo rio; distantes águas; mistérios das profundas águas; morrer afogado; monstros aquáticos; o proceloso mar; rugido das águas no rio; as apocalípticas águas diluvianas; a voz do mar; as pré-mareantes águas; primeiras águas; pesadas águas; afogamento; caudalosas águas; pesca, peixe, pescar; profundidade das águas; as correntes águas; águas traiçoeiras; a fome da sereia ou sereias; refluam em turbilhão; refluxo circular das águas; ideias vagas; as águas em remoinho; o comportamento das águas; as águas estavam refluir no centro, assim, em remoinho; as águas em movimento circular no lagamar; fundo das águas; mergulhara; ele estava embora navegar em as estranhas águas; águas chovidas transformariam as terras áridas em floridos campos; líquido; uma chuva que chovia bem; as águas sinérgicas; nascente; imersão; nascidas águas; movimentadas águas; Nossa Senhora das Boas Águas; uma banhoca; para além de benfazejas essas águas serão termais; descalçassem e mergulhassem os pés nas santificadas águas; água do rio; se banharem aqui na nascente; chuva baptismal; escoamento; banho semanal e coletivo; água tratada; cave abaixo do nível do mar; travar a chuva; desviar o curso da águas; águas bravas; seus doentes mentais (...) navegantes em ferozes águas; estagnadas águas; festivas águas; as mareantes águas vindo até mim; lagoas e cacimbas; mar de gente; calças molhadas de urina; chuva miudinha, aquela chuvinha; benignas e benditas chovidas águas; frasquinhos com água; canoar no mar; surpreendente chuvinha; persistente miudinha chuvinha; miramar; um barco parado em paradas águas; molhar os pés.

O elemento água (BACHELARD, 1989a apud SILVA, 2006 p.10) é o mais feminino e misterioso de todos os outros, é também o mais simples e simplificante, aquele que se relaciona ao princípio criador, que recebe a terra em seu seio feminino, que constrói imagens de intimidade, de brandura, de doçura, de cura, mas também de violência, agressividade e cólera. O quadro do mundo uterino, povoado de monstros fantásticos e de animais ferozes, pode ser interpretado do mesmo modo, como confirma diretamente, aliás, o informante Manecas, o

personagem que diz serem os monstros aquáticos que intensificam os males da sua mãe quando parturiente, ou seja, as próprias dores personificadas. Manecas,

se recordava que a mãe lhe tinha contado que, quando grávida dele, tinha consultado um quimbanda por causa de umas dores violentas, que a resposta foi que ela se preparasse pois ia dar à luz uma sereia ou um outro qualquer monstro aquético. (CARDOSO, 2001, pg. 213).

As águas podem apresentar-se profundas, escuras, paradas, violentas, mortas, tanto quanto claras, cristalinas, límpidas e rasas. A água dormente pode simbolizar a poética do silêncio, do parado e da morte, tanto quanto funcionar como um espelho natural para o homem e o mundo (BACHELARD, 1989a apud SILVA, 2006 p.10).

Uma bipolaridade do elemento água pode despertar um desejo de cura ou um desejo de cólera. O desejo maior do autor talvez seja aproximar-se da natureza sem sair da cultura, pois há neste devaneio poético, uma constelação de imagens naturais e imagens culturais. De acordo com (BACHELARD, 1989a apud SILVA, 2006 p.10) as imagens naturais são aquelas que vêm dos elementos água e terra (gruta, pedra), a morada e o alimento da vida são ofertados pela natureza (peixes), lugar de refúgio dos primeiros homens, e a água que cura, provavelmente, é a água que salva (sentido cristão) assim como a natureza que protege o homem dos contatos do mundo com os animais ferozes, lugar de aconchego, silêncio e paz e de devoção à mãe-natureza, à Senhora das Boas Águas, símbolo do sagrado, da religiosidade popular, e em particular, de religiosidade e infância.

Quanto aos desejos de cólera, lembremos que sentimentos doentios, reprimidos, sofridos também ganham expressão poética quando se constelam em imagens aquáticas. Este olhar de repúdio e mágoa sobre a água alimenta as imagens que se expressam em obras que atestam a relação do homem com a natureza, cuja atração ou repulsa não deixam de ser posições imaginárias. A luta do escritor é para vencer uma etapa, simples ou complexa, uma escrita, contar a própria história.

O canto, o eco e o som são, no universo, as vozes da natureza. A água comunica-se com o homem pelos sons e ruídos que o riacho, o rio, a cascata, o mar e a chuva têm, pois, um falar que os homens compreendem naturalmente. O elemento água é o símbolo natural do destino humano, dimensão do transitório por excelência. Também responsável pela sensação de desfalecimento

frente ao tempo, de enfraquecimento e desaparecimento, um esvair do ser, a mudança, o transitório da consciência. Ti Lucas afirma que a água está entre a terra e o fogo. Ela tanto pode significar nascimento quanto morte. Ela é muito traiçoeira e oportunista porque não tem forma própria. (CARDOSO, 2001 p.222).

Quando um poeta do elemento água alcança uma expressão profunda, diz-se que atingiu uma condição metapoética, aquela que coloca “um universo em movimento singular”. Da combinação da água com a terra nasce o barro, a massa, o elemento mole e manipulável que exerce repulsa, fascínio e poder sob o imaginário humano.

Não podemos deixar de notar a ausência de uma quarta parte denominada Ar uma vez que o livro faz menção explícita a três dos elementos naturais. Apesar desse fato, as alusões a esse determinado componente estão presentes insistentemente por toda extensão textual. Fornecem o tom dos adjetivos que pontuam todas as partes do romance, independentes do elemento fundamental dominante em cada seção. Procederemos a uma análise do elemento destituído de parte própria e que faz das seções que pertencem aos outros elementos o seu eixo, o ar.

Na terrena primeira parte; os ares; os bons azulares; ventos erguem pelo areal seus lamentos; azularada nuvenzinha; maus ares; fina nos seus modos e ares; azedas conversas, aziagos ares; no ar se ouviam já cânticos religiosos à mistura com cantos revolucionários; altivos ares; furiosos ares; cacusos ares; sobranceiros ares; nebulosos aqueles ares; vozeando pelos clamorosos ares; voar por esses altívagos ares; vozes da terra, secretos ares da natureza; rociando os ares; depois da capital o resto do país eram os selváticos ares, noiva a flutuar.

Na fogaosa segunda parte; esses ares; ares e olhares; maus ares; maus vindouros ares; os festivos alegres ares; onde que o vento se curva; nos vagos ares; atmosféricos ares; secretos ares; cheirou e inspectou os ares, esses aqueles ares; íntimos ares; o não-ser, os vagos ares; bons ares; ignotos ares; areados os ares; pressentia os ares; altos ares; empestou os ares com seus prementes gases; seus renovados ares; olhares; solares; ares; celestes ares; os espaços, os ares, o mundo.

Na aquática terceira parte; arejaram; celestes ares; a dúvida planar no ar; os atrevidos sobranceiros ares; ar misterioso; agoirentos ares; no ar rufavam batuques; pavoneados ares; ar



sereno e calmo; ares de mando; ares de preta; ares de drogados; celestinos luandinos ares; ignotos ares; altívagos celestes ares; azoados ares; manjares; céus ares; no ar; encheram os ares; ar inocente.

O elemento ar para Bachelard (1990a apud SILVA, 2006 p.12) é um elemento especial porque representa nosso crescimento psíquico. É a matéria condutora de energia, aquela que sublima com facilidade, rapidez, dialeticidade, permitindo um movimento que vai além da substância e do psiquismo aéreo, representa a liberdade imaginária. Elemento da mobilidade, contrário ao elemento água e terra, elementos da queda, da profundidade, da escuridão, do abismo, do sonho infernal. Uma “ascensão invertida”, uma queda, causa vertigem, deixa-o pesado, fazendo-o buscar uma verticalidade como saída, como “higiene do reerguimento, do crescimento, da cabeça alta”.

O elemento ar aparece nas obras poéticas pelas imagens de brandura com que os autores descrevem o céu azul, as constelações, as nuvens e a Via Láctea. Pode igualmente manifestar-se nas descrições de cólera ou agressividade, nas imagens do ar violento, dos ventos irados. O autor assinala que será necessária uma aprendizagem imaginária para compreender o elemento ar, porque “sem uma aprendizagem da leveza, o psiquismo humano não pode evoluir”. Também porque para “subir ou descer – o ar e a terra – estarão sempre associados aos valores vitais, à expressão da vida, à própria vida”.

Quanto ao elemento ar não possuir um eixo próprio que desencadeiam os provérbios por sua vez pode indicar uma sujeição aos outros elementos ou que está em sinergia com as outras sabedorias elementares ou que os provérbios têm relação com o ar através de associações com o fôlego; a fala.

Quanto ao fator educativo filosófico do elemento ar, voltemos nossa atenção para as imagens do campo em que o ar, a brisa suaviza a temperatura, ameniza as angústias, renova as energias dos pulmões, revigora a energia das células, o sopro na ferida, no machucado, o sopro da vida, tão salutar e inspirador, permeado de conotações religiosas e espiritualizantes - sopro da vida, oxigênio que garante a vida e também os gases tóxicos, venenosos, destruidores, ar rarefeito nas escaladas das montanhas, gases aprisionados, quedas de aviões nas tempestades, o ar faz pensar nas vinganças cósmicas, a resposta da natureza. Faz pensar também, nas festas ao ar livre, onde reinam beleza e perigo juntos (BACHELARD, 1990a apud SILVA, 2006 p.12).

Dessa maneira entrelaçam-se na trama estes quatro núcleos polarizadores das imagens alegóricas de *Mãe, Materno Mar*. As referências no sentido de apontar para uma caracterização de cada palavra; adjetivo, substantivo, verbo e advérbio ou imagem; personagem, cenário, evento e dinâmica, ou ainda outros componentes integrantes do todo textual como partes, título, epígrafe, por exemplo, de acordo com o elemento que fornece a tônica em cada etapa e o seu alinhamento em consonância com suas propriedades naturais posicionam a intenção narrativa para as conveniências de um refinado trabalho estético e simbólico.

O texto é por sua vez aberto pela epígrafe “*O dormir do peixe é a água que se descuida.*” de autoria do brasileiro Guimarães Rosa. Os arranjos oracionais ou mesmo vocabulares rosianos, como apontado em estudo por Oliveira<sup>21</sup> (2008) possuem uma refinada exuberância estética, semântica e morfológica que podem ser encontrados também, de acordo com esta investigação, nas construções cardosianas que segundo Boaventura Cardoso sofreram influência fundamental da obra de Guimarães Rosa. Assim o autor sinaliza ao leitor com e sobre os processos tentados: há uma filosofia da linguagem, em que se pensa o que a palavra deve ou pode exprimir. É a relação entre o signo e o referente, tal como os conceitua Peirce (2000, p. 46) e tal como se relacionam: o signo, ao apreender o referente (o objeto) o faz sob alguns aspectos; o interpretante, ao traduzir o signo, não gera uma equivalência total. De modo que o processo semiótico é sempre dinâmico e parcial: jamais definitivo (OLIVEIRA, 2008). Esse dinamismo é captado por Boaventura Cardoso nessa sua tentativa, sempre renovada, de tentar dizer, através dos signos empregados, os múltiplos referentes. Assim, tanto se criam frases que tentam ser lapidares como se repensam provérbios. O exercício expressivo, junto com essa filosofia da linguagem, está no uso de palavras com uma intenção nitidamente experimental.

Nesse texto, constata-se o experimentalismo de linguagem, em que há a mistura de neologismos; *heymen, riachando, azulares, azulmaresias, digey, dêjó, revigrasse*, corruptelas; *é pi dei* (happy day), *tuga* (portuga de português), de arcaísmos; patavina, maria cachucha, de termos científicos; *objectividade, subjetivismo, dogmatismo*, de empréstimos de outras línguas, como bantu; *kimbanda, maka, keta*, o latim; *veritas, error, humanum*, o francês; *feu, pardon* e o inglês; *t-shirts, dream, gay pride*. Em Boaventura Cardoso, as palavras são o mágico instrumento que nos retira do “caminho-de-ferro”, do “trânsito e do transe da língua cotidiana”, e nos leva a escanchar

---

<sup>21</sup> OLIVEIRA, Luiz Claudio Vieira de. Ave, palavra. CALIGRAMA, Belo Horizonte, 13: 139-153, dezembro 2008.

os planos da lógica, a romper com os hábitos linguísticos arraigados e com o pensamento cartesiano apegado ocidental a que a gramática condena a expressão africana.

O passeio que a narrativa realiza pelos elementos naturais é, na verdade, a tentativa de captar a essência de cada componente integrante da natureza, à maneira de Picasso, cujo exercício com o boi progrediu do figurativismo realista ao figurativismo abstrato, reduzindo o animal a seus fundamentos mínimos. Trata-se, em Boaventura Cardoso, de uma tradução intersemiótica em que o traço elementar é traduzido em palavras. Não se trata, porém, de uma simples descrição. É mais um exercício, uma experimentação com a palavra, tentando apreender as palavras exatas que captem as características mais próprias do elemento. Nem se trata de dizer de forma diferente. Mais que isso, pretende-se ver o real de forma diversa, poética, às vezes em forma de questionamento que nos dê o antes nunca visto ou ouvido, o que aguarda além das palavras. A essência fundamental que os arranjos linguísticos podem apenas sugerir.

As expressões proverbiais podem ser consideradas como "um pedaço de sagacidade e sabedoria sem pai." Isso não contradiz a visão Aristotélica que C. S. Momoh destaca de que "um provérbio é um resquício da filosofia antiga, preservada em meio a inúmeras destruições por causa da sua brevidade e aptidão para o uso" (MOMOH, 1989 p.232). O fato dos provérbios africanos existirem sob a forma oral pode explicar ainda mais a necessidade de brevidade e aplicação prática. Em suma o ponto crucial é que estas afirmações não podem ser consideradas como produtos de uma mentalidade primitiva; pelo contrário, eles são a prova de um esforço racional sério dotado com diferentes aspectos da experiência humana. O primeiro procedimento é uma análise da língua para remover ambiguidades que geram meias verdades. A segunda é ressaltar a relatividade do conhecimento e sabedoria em termos de tempo, lugar, idade, motivo e situação. Em cada pedaço de provérbios tradicionais há evidência de uma atitude crítica, elementos do argumento e cautela contra alegações injustificáveis de certeza absoluta.

O esforço de Boaventura Cardoso em *Mãe Materno Mar* não é mostrar que as afirmações e argumentos apresentados nestas peças são todos racionalmente ou empiricamente impecáveis. O conceito de relatividade em si está aqui para fazer tal atitude insustentável. Seu objetivo é chamar a atenção para o fato de que esforços intelectuais africanos podem ser encontrados em sua tradição oral. A questão do que se passa como cultura e ou filosofia intelectual deve ser deixada para os acadêmicos resolverem.

De acordo com o provérbio africano "Um provérbio é o cavalo que pode levar alguém rapidamente à descoberta de idéias." Os exemplos são inumeráveis e apresentados de acordo com a essência elementar orientadora de cada parte. Os provérbios pertencentes ao eixo terra são:

- O elefante morto não se decompõe num só dia. (p.42)
- Se a terra gira, debes girar com ela. (p.44)
- Quem que tem lanterna na mão come formiga? (p.47)
- Apesar de temporariamente empoleirado no ramo do embondeiro, o pássaro esquece que o ninho dele está no arbusto? (p.52)
- Quando não se sabe pra onde se vai, que se saiba de onde se vem. (p.52)
- Diziam os nossos antepassados que numa querela não se separa o homem que está deitado do que está de pé. (p.55)
- Fora do seu buraco, o rato pode ainda desafiar no gato? (p.70)
- O sol e a lua não brilham ao mesmo tempo. (p.78)
- Quem se fizesse ao mar que se aviasse em terra. (p.80)
- O simples pássaro sabe que para conhecer as fruteiras árvores tem de voar. (p.83)
- Se ensina alguém a provar o que açucarado está? (p.86)
- Cão que se queima na pata fareja as cinzas? (p.90)
- Quem que anda curvado é visto por quem anda direito. (p.92)

Quanto ao fator filosófico educativo do elemento terra, é fundamental não esquecer que a terra está presente nas imagens da infância, seja nas brincadeiras com a terra, as massas de modelagem, atividades com a moldagem do barro, o giz de cera e o giz de cal que a professora usa para desenhar o mundo das letrinhas, as imagens de coisas e objetos desconhecidos, o conhecimento registrado, os passeios nos campos, fazendas, parques, jardins, florestas, montanhas, areias, os acampamentos e os matos, as matas, os animais domésticos, a fauna e a flora, o acalento sorridente do verde, das folhagens, dos torrões de terra seca ou molhada, o barro com sua viscosidade, atrativo ou repelente, os cenários de seca, de terra escura, dura, o sem vida na paisagem árida, o amor declarado à mãe do semiárido e do árido retratados pelos poetas e romancistas, profetas e magos que valorizam o elemento e também a luta e a coragem de um povo, dores, saídas e chegadas, a saudade que faz desejar o pouco ao muito da solidão das grandes cidades; o deserto associado à loucura, provações, privações, o demoníaco que se apresenta nos

delírios dos que se perdem no mar de areias sem fim, o desértico. O apego dos pequenos lavradores, o amor pelo cultivo da terra que garante a abundância de todas as mesas; a descoberta da criança ao ver uma semente germinar – o esplendor da vida no nascer da planta, crescer e morrer; a árvore frutífera que se arrebenta inteira para florescer, os frutos, a mudança da paisagem. Experiências fundamentais para a saúde e educação de crianças, jovens, adultos e idosos. Voltar a terra (a mãe de todos os homens) é buscar estabelecer uma ligação cultural, a qual independe da situação socioeconômica ou lugar de origem ou nascimento (BACHELARD, 1990b; 1991 apud SILVA, 2006 p.13). A terra (gênero feminino) pátria (pai) representa também a mãe masculinizada da população integrante de uma nação em oposição à imagem do mar (gênero masculino) que se configura como materno (mãe) um todo masculino feminizado.

Os aforismos relativos ao eixo dominado pelo elemento fogo:

- Quem foi ao mar perdeu o lugar. (p.117)
- A panela coze com um fogo só ou com o tempo? (p.121)
- Se levas um cesto de ovos não dances! (p.132)
- A galinha só põe ovos quando ninguém olha para ela. (p.134)
- O fogo que te aquece pode te queimar. (p.137)
- Rei morto, rei posto. (p.140)
- Só poderás matar o escorpião quando varreres a tua casa. (p.155)
- A um velho macaco é preciso ensinar como se fazem caretas? (p.158)
- Não é Deus que mata as moscas sobre o animal desprovido de cauda? (p.165)
- O fogo é bom quando coze os alimentos, mas quando destrói a floresta ninguém se lembra de suas virtudes. (p.169)
- A verdade passa pelo fogo sem se queimar. (p.176)
- In vino veritas (p.178)
- Se encontrares um caminho seguro, segue-o durante muito tempo. (p.191)
- A mulher é como o antílope, consegue de apanhar até no cão mais magro! (p.195)
- Se tu comes da comida do cão, cautela! Fecha antes a porta! (p.201)
- O carvão nunca tinha medo do fogo? (p.203)

Quanto ao fator educativo filosófico do elemento fogo, as imagens de fogueiras, lareiras, fogões de lenha, churrasqueiras, velas, fósforos, brasas, certamente, são imagens que podem se associar às imagens de festas, de momentos de intimidade, quenturas, aconchego, mas também medo, saciedade, voracidade, beleza e quietude. As festas noturnas, as comidas quentes, apimentados e caldos saborosos. Atualmente, vive-se uma fase em que o fogo propagado pelas mídias é recorrente, são imagens de catástrofes, de guerras – luzes que não são para iluminar, para apreciar, são armas lançadas para atingir um alvo e destruí-lo. Cenas tristes, chocantes que deveriam, no mínimo, nos levar a pensar. É fundamental aprendermos a reeducar nosso olhar e nossa audição para não vermos só o fogo das armas, da fumaça das chaminés que envenenam o mundo, os aviões que lançam a morte no solo do inimigo, matando também, o amigo da vida. O fogo nas luzes e enfeites de natal, o colorido, as luzes das ruas, os fios de alta voltagem, os cuidados e advertências familiares, o fogo embaixo das panelas, as velas, as lamparinas de luz amarelada que lembram cidades e casas do interior, tempos vividos, vívidos nas memórias (BACHELARD, 1990c; 1994a apud SILVA, 2006 p.12).

As máximas que são encontradas ao longo do eixo água:

- É numa panelinha que os dias cozem um elefante. (p.208)
- Se a doença se pode esconder, a morte sabida nunca se pode não saber. (p.209)
- Errare humanum est. (p.211)
- Cuivis potest accidere, quod cuidam potest. (p.211)
- Errando corrigitur error! (p.217)
- Não se deve procurar o leopardo no seu refúgio. (p.220)
- Quem que pode esconder a nudez do seu corpo à água? (p.223)
- Em África meu senhor, as águas de baixo se unem às águas de cima [...] Entre nós africanos o profano e o sagrado andam de mãos dadas, são as mesmas águas. (p.223-224)
- Quem que pode limpar a água suja? (p.238)
- Um velho papagaio não precisa que lhe digam onde deve pôr seus ovos. (p. 223)
- O peixe morto vem sempre à superfície. (p.244)
- Por mais astuto que fosse (...) ele não podia mastigar água. (p.244)
- Passarinho nunca diz onde põe seus ovos! (p.246)

- O peixe só começa a refletir quando apanhado no cesto. (p.247)
- Regressavam assim a terra para renascer. (p.248)
- Para uma grande viagem por água não se parte precipitadamente. (p.257)
- Quem cai de uma árvore pode partir a coluna vertebral. (p.265)
- Não ensinava o saber calejado da vida que só nos damos conta que a canoa mete água quando dela precisamos? (p.278)
- A força da água não pode arrastar o nadador? (p.282)

Quanto ao fator filosófico educativo do elemento água, seguramente, pode-se afirmar que são inumeráveis os benefícios do contato humano com este elemento. Estes benefícios são descritos por poetas, educadores e esportistas, sejam nas práticas de esportes aquáticos, nas brincadeiras das piscinas, os nados nos rios, lagos, lagoas, açudes, mares – são abundantes as aventuras descritas pelos romancistas e poetas, retratadas nos cinemas, televisão, livros de aventuras, suspenses e outros. De passagem, citemos Henri Bosco que descreve passagens e paisagens de crianças em relação estreita com a natureza, seja de harmonia ou perecimento nas águas, o fato é que estão em sintonia com a natureza, a qual protege, mas, também, traga a vida e as esperanças dos que padecem suas perdas.

No devaneio com a água, há todo um estímulo para usufruirmos os benefícios dela, seja nas hidroterapias, nas brincadeiras com as águas salgadas do mar ou no brincar com ela e a areia, associação que revela um tipo de massa que permite uma forma, informe, os inúmeros castelos e imagens familiares, em que são “esculpidas” as estátuas de areia molhada. As cenas preguiçosas de pessoas que espreguiçam, dormem e curtem o barulho das águas. As benesses das águas termais, dos jogos e brincadeiras nas piscinas, os diversos tipos de banhos. A volta ao campo remete também às imagens de lagos, lagoas, banhos de chuva, os temporais com as águas arrastando pedaços de madeiras e outros objetos. Os pingos d’água nas bicas, o barulho das goteiras, as cenas vivas realimentadas e renovadas na volta ao campo.

Além dos elementos naturais, se fazem presentes também os elementos culturais e religiosos. Como as culturas humanas angolanas se comprometem e pensam sobre animais, plantas, pedras, nuvens e outros elementos nos ambientes naturais que os circundam? Animais e outros objetos naturais possuem um espírito ou alma? Quais são suas relações com os humanos? Nesta narrativa, Boaventura Cardoso explora atuais e passadas crenças e práticas animistas dos angolanos.

O autor também considera as implicações linguísticas, performáticas, ecológicas e ativistas destes diferentes animismos.

As religiões tradicionais africanas, também referidas como religiões indígenas africanas, englobam manifestações culturais, religiosas e espirituais originárias do continente africano e que continuam sendo praticadas nesse continente nos dias atuais. Há uma multiplicidade de religiões dentro desta categoria. Religiões tradicionais africanas envolvem ensinamentos, práticas e rituais, e visam a compreender o divino. Mesmo dentro de uma mesma comunidade, pode haver pequenas diferenças de percepção do sobrenatural. São religiões que não foram significativamente alteradas pelas religiões adotadas mais recentemente (cristianismo, islã, judaísmo e outras). Estima-se que estas religiões sejam seguidas por aproximadamente 100 milhões de pessoas em todo território africano.

O animismo é classificado como a sexta religião mundial presente e crescente na África, o que leva os missiólogos a classificá-la como religião menor. Os mesmos estudos indicam que essa religião, aparentemente menor no contexto mundial, acaba sendo a terceira religião da África, praticada por 20% da população do continente. As religiões em Angola consistem em aproximadamente 1.000 comunidades religiosas no país, muitas das quais são cristãs. Católicos romanos constituem metade da população.

Outras denominações cristãs incluem Batistas, Metodistas, Congregacionistas, Luteranos, Igrejas Reformadas e Adventistas, assim como grupos não-protestantes como Testemunhas de Jeová – todas essas denominações perfazem um quarto da população. Desde a independência, numerosas comunidades Pentecostais, Evangélicas e outras têm surgido, a mais importante sendo a Igreja Universal do Reino de Deus, de origem brasileira. Duas igrejas sincréticas “cristãs africanas” existem, os Kimbanguistas que têm sua origem no que hoje é a República Democrática do Congo, e a fé indígena Tocoísta.

Há também uma minoria muçulmana, que consiste de imigrantes Sunni provenientes de uma diversidade de países africanos e outros, que não formam uma comunidade. Alguns angolanos – a maioria em sociedades rurais remotas – comumente professam religiões tradicionais africanas, mas crenças tradicionais subsistem entre uma parte substancial daqueles que têm se tornados cristãos. A profusão de religiões de base cristã em Angola, recuperada em *Mãe, Materno Mar*, foi



tema de estudos feitos por Boaventura Cardoso em seus tempos de faculdade. Segundo o autor, “[é] um fenômeno muito complexo, pois nós temos cerca de oitenta confissões religiosas reconhecidas oficialmente e mais de oitocentas que aguardam reconhecimento, mas que já estão a funcionar, o que permite dizer que em cada esquina haja um profeta” (2005, p. 26 apud CESAR, 2011, p. 98).

A religião tradicional bantu, contém elementos mais ou menos notórios como o fetichismo, o animismo, o ancestralismo e o totemismo. Todos estes fatores além das superstições estão fortemente fundidos à religiosidade africana e à estrutura da narrativa cardosiana. O animismo e o ancestralismo são os que possuem a conotação mais positiva representando uma potência do saber que está profundamente imbricado na experiência africana. O fetichismo e o totemismo como desencadeadores de superstições apresentam uma conotação muitas vezes negativa e referenciada como paralisantes inclusive no relato da obra onde a responsabilidade pelo travamento e estagnação do comboio em uma das ocasiões recai sobre essas práticas em determinado momento. A diferenciação entre eles se configura útil.

Podemos entender por animismo a modalidade religiosa que implanta espíritos em toda a natureza, sendo esses espíritos semelhantes ao espírito do homem. Animismo do latim *animus*, "alma, vida" é a visão de mundo em que entidades não-humanas (animais, plantas, objetos inanimados ou fenômenos) possuem uma essência espiritual.

O animismo é usado na antropologia da religião como um termo para o sistema de crenças de alguns povos tribais indígenas, especialmente antes do desenvolvimento de religiões organizadas. Apesar de cada cultura ter suas próprias mitologias e rituais diferentes, o "animismo" é um termo usado para descrever o segmento mais comum e fundacional das perspectivas "espirituais" ou "sobrenaturais" dos povos indígenas. A perspectiva animística é tão fundamental, mundana e diária que os povos indígenas mais animistas sequer têm uma palavra em seus idiomas que corresponda a "animismo" ou mesmo a "religião"; o termo é uma construção antropológica ao invés de uma designação dada pelo próprio povo.

Em grande parte devido a essas discrepâncias etnolinguísticos e culturais, existe um debate sobre se o animismo refere-se a uma ampla crença religiosa ou a uma religião de pleno direito. A definição atualmente aceita de animismo só foi desenvolvida no final do século XIX por Sir Edward B. Tylor, em 1871 na obra *A Cultura Primitiva (Primitive Culture)* que o criou como "um

dos primeiros conceitos da antropologia, se não o primeiro". O que de modo algum atesta a objetividade do termo. Pelo termo Animismo, Tylor designou a manifestação religiosa imanente a todos os elementos do cosmos como Sol, Lua, estrelas, a todos os elementos da natureza como rios, oceano, montanha, floresta, rocha, a todos os seres vivos como animais, árvores, plantas e a todos os fenômenos naturais como chuva, vento, dia e noite. É um princípio vital e pessoal, chamado de *ânima*, o qual apresenta significados variados. Sob uma perspectiva cosmocêntrica significa *energia*, sob a perspectiva antropocêntrica significa *espírito*, e sob a perspectiva teocêntrica significa *alma*.

Consequentemente, todos esses elementos são passíveis de possuírem: sentimentos, emoções, vontades ou desejos, e até mesmo inteligência. Resumidamente, os cultos animistas alegam que todas as coisas estão vivas, todas as coisas são conscientes, ou todas as coisas têm *ânima*. O Animismo possui três regras simples. Tudo no universo possui *ânima*. Todo *ânima* é transferível. Tudo que transfere *ânima* não perde a totalidade de seu *ânima*, mas o que ou quem o recebe perde parte ou a totalidade de seu próprio *ânima*, o qual será tomado como *ânima* pelo doador. A partir da década de 50, o termo deixa de ser utilizado pela Antropologia por ser considerado muito genérico, uma vez que se aceita que elementos animistas estão presentes em quase todas as religiões.

Para os animistas, a alma está ligada estreitamente ao corpo ou a alguma parte dele. Ainda segundo essa crença, a alma pode deixar o corpo momentaneamente sem que haja falecimento, inferindo-se daí que a alma guarde certa distância do corpo, ocorrendo, então, quando unidos, uma ação de presença. Alguns estudiosos, como Frazer, autor da obra *Rameal d'Or* (1890), estudaram particularmente este conceito de alma exterior.

Mostrou-se, a partir daí, alguns raros conceitos que derivaram da crença animista, como os que consideram a possibilidade de a alma ser comida, roubada, transportada, devolvida e, em determinados casos, substituída, consertada ou até reformada.

No texto encontram-se diversas referências a uma ligação profunda entre a alma e o pássaro branco. Como se constata nas seguintes passagens, começando pelo alvoroço causado por um pássaro branco na parte traseira do comboio:

Ti Lucas, o ceguinho, que ia lá à frente, quando se apercebeu do que se estava a passar no fim da caravana, disse em voz alta que não matassem aquele pássaro branco pois que era o espírito do curandeiro que estava acompanhar o Profeta até nas carruagens! (CARDOSO, 2001, p. 166).

Em seguida quando é pedido ao Profeta que ressucite um homem morto:

Um pássaro branco apareceu logo, poisou por breves segundos no parapeito da janela para depois esvoaçar até junto do Profeta e lhe pousar na mão direita que mantinha aberta. É ngan'ê! Com o braço direito estendido e o pássaro na mão, o Profeta chamou três vezes pelo nome do morto, não é que o morto então entreabriu os olhos? (CARDOSO, 2001, p. 269).

O próprio Profeta explica depois como se estabelece esta correspondência:

A alma do morto transforma-se num pássaro branco, que durante três dias voa baixo e não se afasta para muito longe do local em que o defunto vivia. Passados os três dias, a alma do morto transformada em pássaro voa alto por esses ares e eu já não posso apanhá-la. (CARDOSO, 2001, p. 272).

E mais adiante na narrativa temos registrada uma demonstração da crença popular:

Uma família recentemente enlutada tinha vindo em alta gritaria, uaié! uaié! uaié! uaié!, com o seu morto ainda fresquinho da silva, o Profeta talvez lhe pudesse reanimar e assim o defunto voltar ao nosso convívio. Para tanto não trazia então engaiolada a alma do morto?! Um pássaro branco?! (CARDOSO, 2001, p. 282).

A crença do animismo ensina que a individualidade não se detém na periferia da pessoa, devido ao entendimento de que a mentalidade se funde aos objetos pessoais e ao próprio corpo, com o que cresce sobre ele e, ainda, com aquilo que sai dele, notadamente unhas, cabelos, secreções, urina, excrementos, lágrimas, esperma, etc... (CHALLAYE, 1947).

Temos em determinado ponto da narrativa a alusão a um acontecimento muito insólito:

Mas que inquietava ultimamente a população de Aldeia Formosa eram rumores que estavam falar que tinha muitas cabeças sem corpo a rondar a vila de noite, Nossa Senhora!, que isso era muito mais grave porque tais cabeças não eram senão as almas vivas de pessoas da vila e dos arredores, já viram hem?! (CARDOSO, 2001, p.146).

Trata-se de uma linguagem simbólica, presente na narrativa cardosiana e que equivalente a da figura antropomórfica em estátuas e estatuetas, onde se ressaltam cabeça, mãos e pés, seios, ventre e órgãos sexuais, todos considerados, de um modo geral, centros de força vitais. Eles expressam, do mesmo modo que as metáforas, aspectos relacionados ao tema da reprodução

humana e à capacidade de produção do conhecimento necessário à perpetuação da espécie humana, mesmo que individualmente, venham a desempenhar funções e a expressar significados específicos.

Semelhantemente a outras práticas de feitiço africanas, também aqui se aceita a realidade do dano que pode ser causado a uma pessoa, bastando, para tanto, que um desses elementos integrantes seja empregado em ritual de magia. Dessa crença nasce uma escravidão supersticiosa, na qual todos os indivíduos da sociedade se aprisionam no excessivo cuidado com seus particulares fragmentos humanos ou objetos de uso pessoal, para que os mesmos não caiam em mãos de terceiros que possam efetivamente empregá-los para fins ritualísticos maléficis (CHALLAYE, 1947).

A perda do bastão do Profeta evidencia a dependência que havia entre sua figura e o objeto e a extensão do profeta que ele representava,

Os crentes perceberam logo que a perda do bastão significava a perda de todos os poderes do profeta, que ele ficava a partir de então privado de todas as suas brilhantes e excepcionais faculdades, e impossibilitado de se comunicar com o Além, pois o bastão lhe tinha sido posto nas mãos no momento em que a Senhora das Boas-Águas lhe aparecera para lhe revelar a sua profética missão. Sem o bastão o Profeta era e não era, um simples Lukau Ntangu Antônio, não mais Simon, o não-ser, os vagos ares (CARDOSO, 2001, pg. 152).

Inclusive no âmbito sexual, onde o profeta se vê impedido de realizar as “falofolias” que tanto recebem referência ao longo do texto.

Numa concepção cultural mais abrangente, para eles, dispor desses elementos de forma irresponsável é dispor da própria vida, já que compreendem serem esses objetos e resíduos a própria pessoa ou partes dela, como pés, mãos, cabeça ou qualquer outro órgão interno, como pertences estritamente íntimos. Não sendo suficiente este cuidado, resta ainda cuidar das marcas deixadas no chão, em assentos e, em especial, as pegadas. Nesta noção, repousa a certeza de que, caso uma criança seja colocada sobre as marcas deixadas por um grande feiticeiro, também o pequeno poderá ter impregnado em si os poderes do mago. Avançam mais em suas crendices quando cuidam para não se exporem de forma a projetar sombras ou reflexos na água, dos quais o feiticeiro inimigo pode suscitar um desenho, pintura ou outra espécie de retratação, outro artifício de tradicional emprego mágico. Para estes elementos extremamente pessoais, dá-se o nome de pertenças (CHALLAYE, 1947).

O animismo abrange a crença de que não há separação entre o mundo espiritual e físico ou material e de que existem almas ou espíritos, não só em seres humanos, mas também em alguns outros animais, plantas, rochas, características geográficas (como montanhas ou rios) ou de outras entidades do meio ambiente natural, como o trovão, o vento e as sombras. O animismo rejeita, assim, o dualismo cartesiano. Exemplos de animismo podem ser encontrados em formas de xintoísmo, nas crenças do povo serer, no hinduísmo, no budismo, na cientologia, no jainismo, no paganismo, e no neopaganismo. Alguns membros do mundo não-tribal também se consideram animistas (como o autor Daniel Quinn, o escultor Lawson Oyekan e muitos neopagãos).

Essa profissão religiosa também já foi conhecida pelo nome de fetichismo, palavra inserida na história religiosa no século XVIII pelo grande líder republicano Charles de Brosses (1709-1777), também autor da obra *Du Culte des Dièx Fetiches* (Do culto aos deuses, feitiços ou paralelo da antiga religião do Egito com a religião atual da Nigéria), editado em 1760. No Fetichismo vem designar-se por fetiche o conjunto de crenças, cultos e ritos dos negros de África que tem por objeto a adoração de objetos materiais, os fetiches ou “*gris-gris*”.

“Fetiche” é, curiosamente, um termo que procede do português “feitiço”, e que, por sua vez, deriva do latim *facticius*, tudo significando “coisa feitiçeira” ou “coisa encantada”, dando a ideia de algo que seja dotado de força mágica. Esta expressão foi popularizada pelos navegadores portugueses, que a empregavam para designar objetos que estivessem relacionados a cultos e a instrumentos de magia utilizados pelos negros. Segundo Brosses,

A teologia pagã ocupava-se do culto aos astros, um sabeísmo, ou do culto não menos antigo de certos objectos terrestres e materiais chamados feitiços, entre negros africanos, entre os quais subsiste este culto e que, por tal razão, [chamou] de feiticismo... e seu significado próprio refere-se em particular aos negros africanos. (BROSSES, 1760 apud SEGREDO, ??? p.11)

Para De Brosses, o ritual dos fetiches estaria necessariamente ligado à origem de todas as religiões. Dentre as definições funcionais propostas por especialistas na História das Religiões, preferimos esta, de Angelo Brelich:

[Incluimos no fenômeno religioso] crenças, ações, instituições, condutas etc., as quais, apesar de sua extrema variedade, pareceram-nos constituir os produtos de um tipo dado de esforço criador realizado por distintas sociedades humanas, mediante o qual estas pretendem obter o controle daquilo que, em sua experiência concreta da

realidade, parece escapar aos meios humanos restantes de controle. (BRELIICH, 1997 p. 67)

A cultura determina aos praticantes que produzam ou adquiram imagens que lhes sejam como suas próprias almas. Esses fetiches propiciam outras formas de magia dessa sociedade, a magia simpática. Nesse modelo de ritual, presume-se uma participação do homem e da matéria na formação de um só elemento. Então, a quebra ou a completa destruição dessa imagem prejudica severamente o indivíduo a ela associado. Esse princípio é evidenciado em muitas outras sociedades dedicadas à prática de feitiçaria. Essa imensa variedade de possibilidades de acesso à pessoa que se deseja lesar admite ainda outra nomenclatura bastante sugestiva, ou seja, a de magia contagiosa (CHALLAYE, 1947). Consta no texto de Mãe Materno Mar que: “adeptos de as secretas religiões punham passos nos matos em busca de grutas e cavernas para propiciarem um repouso fecundo a activo às mágicas estatuetas” (CARDOSO, 2001, pg.108).

Os animistas são avivados estimuladores do uso de talismãs, amuletos e objetos de feitiço, todos com inquestionável poder mágico. Os adornos, tanto masculinos como femininos, só podem ser empregados como artefatos exclusivamente de enfeite se antes já tiverem produzido seus efeitos como agentes de rituais de magia (CHALLAYE, 1947).

Quanto à variedade mágica, esta pode ser definida em mais de uma forma. Existe a boa magia, praticada pelos líderes, adivinhos, sobas ou mesmo pelos kimbandas, enquanto a magia má é praticada pelos kimbandas ou mulôji. Por seus encantamentos, podem provocar enfermidade e até a morte.

Considerando a etnia, depreendeu-se, de forma cada vez mais clara, que os negros, mais do que os objetos materiais cultuavam forças espirituais comparadas a entidades e, assim, ao invés do termo “fetichismo”, adotou-se imediatamente o termo julgado mais apropriado à questão, o “animismo”.

A etnologia de Tylor, exposta na segunda metade do século XIX, teorizou o animismo, alcançando o acatamento de boa parte de seus conceitos pelo evolucionista Herbert Spencer (1820-1903), numa mostra de que a matéria e a prática eram de tais formas expressivas que despertavam o interesse da antropologia e da ciência ocidental.

O aprofundamento na teoria animista exige que se reconheça a impossibilidade de se distinguir nitidamente o animismo das concepções religiosas que dele se aproximam, posto que nele possamos encontrar elementos oriundos do totemismo (o conjunto de práticas sociais, crenças religiosas e ritos relacionados aos totens).

Totem é qualquer objeto, animal ou planta que seja cultuado como Deus ou equivalente por uma sociedade organizada em torno de um símbolo ou por uma religião, a qual é denominada totemismo. Por definição religiosa podemos afirmar que é uma etiqueta coletiva tribal, que tem um caráter religioso. É em relação a ele que as coisas são classificadas em sagradas ou profanas (SEGREDO,????).

Esses elementos relacionados aos totens incluem a crença em forças sobrenaturais provenientes dos espíritos que operam num objeto ou numa pessoa; idéias de tabus; idéias de ancestrais míticos, semi-animais e semi-humanos. Todos os aspectos citados acabam encontrando indícios práticos em todas as religiões de todos os meios. E encontramos referências como:

Assim, [...] foram tratados uma cabra que tinha duas cabeças, uma vaca que tinha sete chifres, um cão que era meio cão meio gato, um porco que tinha uma cabeça descomunal, uma galinha que punha ovos do tamanho dos da avestruz e um coelho que nascera sem patas (CARDOSO, 2001, pg. 267).

É possível, entretanto, definir o animismo como religião quando comparada com as demais civilizações antigas, como, por exemplo, as sociedades negras da África não-muçulmana, as sociedades animistas da Polinésia, os Índios encontrados nas duas Américas, os esquimós, etc... Isso provoca a necessidade do conhecimento das crenças desses povos primitivos, no que concerne à alma, à natureza, às práticas mágicas e a toda a sua liturgia cerimonial.

Lugares sagrados e objetos venerados têm três vertentes na cultura africana, por ser uma cultura oral e conseqüentemente cheia de segredos. Existem lugares como árvores, por exemplo: os anciões não deixam contar, não por crença espiritual, às vezes são lugares onde eles se encontram para conversar assim como as praças e clubes do Ocidente. Pode ser aquela árvore uma divisão territorial de fazenda, ou aldeias de clãs, que fizeram aliança e começaram a morar juntos. Tem mais uma conotação de "documento". Pode representar um túmulo de um personagem, ou ali se esconderam coisas de um partido político, armamento, farda, bijuterias, por falta de Banco em determinados lugares. Acontece que o jovem, africano para ter acesso a essas informações, precisa

idade; a posição da tribo etc. Logo, o que é difundido para a juventude ou o estrangeiro é: aquele lugar ou tal objeto é sagrado. Com o passar de alguns anos, cria-se aquele enigma que ninguém desvenda, e aquilo vira santuário. Em determinado trecho da obra afirma-se que

Se instalaram assim os altares debaixo das árvores [...] Cada espaço criado ordenava assim o caos existencial, passava a ser um lugar sagrado. Cada local de culto tinha de ser respeitado como tal, apesar de implantado em plena natureza. E assim, as pessoas quando passavam diante de cada altar debaixo de uma árvore, se reverenciavam respeitosamente (CARDOSO, 2001, p.66).

O que ocorre, na verdade, é que na África tradicional a concepção de mundo é uma concepção de relação de forças naturais, sobrenaturais, humanas e cósmicas. Tudo que está presente para o Homem tem uma força relativa à força humana, que é o princípio da "força vital" da filosofia *bantu*. As árvores, as pedras, as montanhas, os astros e planetas, exercem influência sobre a Terra e a vida dos humanos, e vice-versa.

Enquanto os europeus queriam dominar as coisas indiscriminadamente, os africanos davam importância a elas, pois tinham consciência de que elas faziam parte de um ecossistema necessário à sua própria sobrevivência. As preces e orações feitas a uma árvore, antes de ser derrubada, era uma atitude simbólica de respeito à existência daquela árvore, e não a manifestação de uma crença de que ela tinha um espírito humano. Ainda que se diga de um "espírito da árvore", trata-se de uma força da Natureza, própria dos vegetais, e mais especificamente das árvores. Assim, os humanos e os animais, os vegetais e os minerais enquadravam-se dentro de uma hierarquia de forças, necessária à Vida, passíveis de serem manipuladas apenas pelo Homem.

A condição de animista e primitivo possivelmente deriva da observação dos primeiros que entraram em contato com essas culturas. A conduta respeitosa e a reiterada reverência às árvores, animais e outros elementos da natureza em pé de igualdade com a dispensada aos anciões e mortos é uma prática que pode ter provocado confusão na percepção ocidental que se impressionou com o tratamento humanizador que era dispensado aos elementos fundamentais da sobrevivência da comunidade ou da sua realidade histórica.

Isso, aliás, contrasta com a idéia de que os povos africanos mantinham-se sujeitos às forças naturais, e, portanto, sem cultura. Os povos da África tradicional admitem a existência de forças desconhecidas, que os europeus chamaram de mágicas, num sentido pejorativo. Mas a "mágica",



entre os africanos, era, na verdade, uma forma inteligente - de conhecimento - de se lidar com as forças da Natureza e do Cosmo, integrando parte de suas ciências e, sobretudo sua Medicina. Esses elementos filosóficos podem ser vistos expressados em diversos momentos durante a evolução da narrativa.

As pessoas originárias de Luanda acreditam na existência de seres dotados de poderes sobrenaturais. Há gênios no ar, na chuva, na tormenta, no fundo da terra, nas selvas, lagos, rios, nas nascentes, na caça e pesca, nas culturas, viagens, estepes e até nas enfermidades misteriosas. Na obra Mãe, Materno Mar a principal referência trata-se das *yanda* (no singular, *kyanda*=*sereia*), que são espíritos da natureza criados por Deus e estão ligados aos meios aquáticos (rios, lagos, lagoas e mar), aos quais estão associados mitos e cultos. As *yanda* são “seres bondosos” que se encontram também em terra, nas florestas ou nas montanhas, sendo o embondeiro a sua árvore de eleição (CARVALHO, 1989: 285, COELHO 1997a: 147-149)

Uma *kyanda* é um gênio da natureza, que está onipresente porque traduz a ligação do ser humano ao meio em que vive. Não têm forma própria nem sequer forma constante. Não é fácil isso acontecer, mas pode ver-se uma *kyanda*. Nesse caso, “o que se vê, normalmente, não são mais que sinais delas [das *yanda*], luzes, lençóis de luz debaixo das águas, fitas, fitas de muitas cores” (CARVALHO, 1989: 284-285). Virgílio Coelho adianta que

Tanto no mar, nas lagoas, nas cacimbas ou nas nascentes, as marcas da presença destes seres apresentam-se com o ‘aspecto humano’, de cor branca, alva ou cristalina, completamente envoltos em ‘longos cabelos’ também brancos, que conjuntamente com as cintilações de luz e os milhares de pontos luminosos, acrescidos de sons vibrantes e envolventes, conduzidos por ventos ruidosos e remoinhos, caracterizam o universo da sua presença. (COELHO, 1997a: 150)

As *yanda* nutrem especial atenção pelas crianças, sendo atribuído a elas o nascimento de gêmeos ou ainda a presença de sinais, uma mancha ou uma marca com que a criança nasça é associada à *kyanda*. Também os gêmeos são considerados *yanda* [cf. COELHO 1987 e 1997a: 149-150, CARVALHO 1989: 286-287]. São as marcas que lhes outorgarão poderes espirituais (DUTRA, 2007; p.135) No caso de nos nascer um filho associado à *kyanda* como é o caso de Manecas, há necessidade de recurso ao adivinho ou *kimbanda* para saber qual o seu local e a que *kyanda* se deve prestar tributo. Ruy Duarte de Carvalho descreve o que é preciso fazer, neste caso:

É o *kimbanda* quem vai adivinhar qual é o sítio dele, a lagoa, a cacimba onde tens de fazer o tratamento. E é aí que vais fazer a *mesa*. Uma toalha branca, copos novos, pratos novos, tudo novo, bebidas finas, vinho do Porto, agora whisky, cerveja se quiser; gasosa também, que eles têm miúdos, ... passas de uva, gengibre, cola, o que você encontrar que é bom e fino; cigarros e fósforos também; tudo aquilo que é difícil de encontrar e mais caro é o que eles gostam mais. E deixa ficar [no local indicado]. Eles vêm buscar. (CARVALHO, 1989: 286)

É assim que se faz o tratamento. Depois disso, a *kyanda* se torna amiga, passa a ajudar, a proteger e a encaminhar.

O culto da *kyanda* marinha é praticado em alturas precisas ou sempre que haja falta de peixe. Mas trata-se de um culto privado, no sentido em que tem a participação ou a presença, apenas, de pessoas da comunidade. O culto é designado por *kakulu* e acredita-se que dele resulte prosperidade, que se traduz através da boa pesca, atividade fundamental para a sobrevivência da comunidade e prestígio social.

Mas em outras regiões a *kyanda*,

Levava anualmente, sem falta, uma ou duas crianças que desapareciam no seu seio, umas vezes por longo tempo, reaparecendo algumas vezes o corpo do falecido, após a baixa das águas; outras vezes, desaparecendo definitivamente na sua zona mais densa (COELHO, 1997a: 158).

Segundo Virgílio Coelho, quando alguém é levado por uma *kyanda*, transforma-se em seu filho e passa a “viver” com ela (COELHO, 1997a: 159). A *kyanda* é um ser maravilhoso que ajuda quem a ela recorre, o mesmo acontecendo com a árvore sagrada, que é considerada a árvore da vida, das alianças e da fertilidade (humana e do solo). A *kyanda* e a árvore (embondeiro, mulemba) são, pois, dois elementos de contato com aquilo que é sagrado, servindo simultaneamente como garantia de prosperidade e de estabilidade.

Em Cesar (2011) de acordo com Secco,

O culto às *yàndà* (plural de *Kyàndà*, divindade do mar), nas populações de língua quimbunda, é milenar, existindo, secretamente, mesmo após a colonização, como forma de resistência do imaginário mítico africano (SECCO, 2002, p.16 apud CESAR, 2011, p.84).

Ao longo do enredo, este ser mítico tem importante papel, especialmente para Manecas, que teria podido nascer em forma de sereia caso a mãe não oferecesse “bons manjares” à *Kianda* e a ela

fizesse tributos, tomando banhos regulares no rio Kapopa. Embora nascido um ser humano normal, ainda assim a marca da Kianda permanece em Manecas. A mãe observava isto em seus olhos, que julgava dois “recipiente[s] pleno[s] de água” e que “tinham a mobilidade e a profundidade das águas” (CARDOSO, 2001 p.214). O protagonista desenvolve também uma espécie de obsessão pela água, que a mãe “sabia íntimo e secreto que aquela paixão [...] tinha que ver com a sereia que ele estava para ser” (ibidem). Durante sua infância na escola, Manecas “só gostava de desenhar mares, rios, lagos, os navios, barcos, portos, todas as águas”, e tinha intenso gozo nos seus banhos de rio, preferindo ficar na água a voltar à terra (ibidem).

A este elemento da tradição referido na narrativa, que convém não só preservar, mas também dar a conhecer aos jovens, representa o cerne da cultura tradicional das populações rurais de Angola. O ideal seria incluí-los no programa de ensino, tendo em vista a sua utilização no quadro do processo de resgate dos valores cívicos e morais. A *Kyanda*, o embondeiro e a mulemba sempre estiveram ligados ao respeito pelos princípios sagrados, pelas normas morais e pelos princípios de atuação cívica das pessoas (SEGREDO, 2013).

Com relação à constituição humana, entre os *bantus* prevalece a crença numa tricotomia (corpo, *ânima* ou alma e espírito), esclarecendo-se que, no ato da morte, a *ânima* ou alma se desprende do corpo, mas o espírito não. Ele permanece no cadáver e, por isso, propaga-se que é necessário ter cuidado, pois o falecido, tomado de um surto de ciúme dos vivos, pode se vingar deles. Os mortos animistas são apegados à comida, bebida e homenagens.

A mentalidade que privilegia os ancestrais, embora não excludente de contradição, é convicta de que os mortos podem estar presentes ou ausentes, considerando ainda a possibilidade de que eles possam estar em vários lugares ao mesmo tempo. A poli presença dos mortos, como definido, admite que por vezes, possam, aparecer aos vivos, muito embora habitem outros mundos. Sobre a pós-morte, ainda se define, paradoxalmente, que os mortos vivem. Essa sociedade de extintos está dividida em clãs, num contexto semelhante ao dos vivos. Da mesma forma que é possível uma reencarnação, também é aceita a tese de que alguns deles desapareceram definitivamente. Compreende-se que, caso tratasse de almas puramente espirituais, estas seriam imortais, mas esse conceito não é aceito nas sociedades animistas primitivas, posto que em nenhuma delas se vislumbra consenso quanto à imortalidade. O que existia em algumas sociedades

religiosas era a crença na sobrevida, mas nunca numa vida pós-morte sem-fim. Manecas constata quase a final da jornada:

Que lhe punha ainda mais intrigado foi Ti Lucas lhe ter dito, depois, que naquela longa viagem tinha também a companhia de certas almas! Que essas almas de outro mundo eram como se fossem passageiros que tinham embarcado em Malange, que seguiam todos os passos de os vivos viandantes. (CARDOSO, 2001, pg.223).

O Ancestralismo é o culto às almas de falecidos, como oferecimentos de sacrifícios. Quando, numa comunidade, nos referimos aos antepassados, estamos a referir-nos ao fundador da linhagem ou do grupo étnico e a todos os integrantes desse grupo que deixaram o mundo dos vivos, passando a integrar o mundo espiritual dos antepassados. O óbito inclui ritos que “regulamentam o luto e asseguram o estatuto do defunto que, uma vez integrado no mundo dos antepassados, participa na continuidade do grupo” (GONÇALVES, 2001, p.13) Pode se acrescentar que “o rito fúnebre é [...] também a ocasião para uma nova redistribuição das riquezas, através do jogo de dons e contra-dons, e de compensações mortuárias” (GONÇALVES, 2001, p.13). Encontramos na narrativa a alusão ao fato de que

Outros crentes se afastavam para longe, em pequenos grupos, iam nos matos, se pintavam de vermelho, dançavam e transeavam, imprecavam e rezavam, sacrificavam galinhas, patos, cabritos, nunca porcos, isso nunca, na presença veneranda de mikuyus, ndokis, basimbis, mintadis, mikisis e de outros espíritos e mágicas estatuetas, os secretos rituais (CARDOSO, 2001, pg. 67).

O culto aos antepassados consiste na invocação aos antepassados (invocação dos espíritos daqueles que já morreram), seja para protegê-los e os beneficiar a eles próprios, seja para proteger e beneficiar os vivos, a comunidade, a linhagem ou o grupo étnico. O culto aos antepassados tem por princípio a convicção de que a morte terrena não implica o desaparecimento do espírito – antes pelo contrário, a morte terrena significa somente a transição para um estágio de vida diferente, com a separação entre o corpo físico que morre, se decompõe e desaparece e o espírito, que se mantém vivo, numa dimensão hierarquicamente superior à da vida terrena.

O culto aos antepassados está presente nas comunidades humanas desde há muito tempo. Há, inclusivamente, religiões que o promovem, como é o caso da religião católica, que apregoa a necessidade de celebração de missas pelos mortos (mais precisamente, pelos espíritos daqueles que já desapareceram fisicamente), seja em benefício da sua alma, seja em favor e proteção dos vivos (MARTINEZ, 2007).

Em relação aos povos de Angola, existe tradição ancestral de culto aos antepassados, através de ritos e manifestações espirituais que são feitos por entidades com poder para tal (CHICOADÃO, 2005: 33-35). A sua importância é tal, que sem esse tipo de culto não seria concebível a perpetuação do grupo ao longo dos séculos. Para os povos de Angola, não é concebível a vida sem recurso ao apoio e orientação dos antepassados.

As fontes de divulgação e continuidade animistas são contos orais recheados de testemunhos passados de geração a geração, sobre acontecimentos bons ou ruins, que se deram na tribo, clã, ou certa região, com a intervenção de espíritos. Tal conto vira crença religiosa, ganha símbolos, gestos e ocupa espaço no tempo para reverência ou sacrifícios.

Existe uma característica comum entre os Bakongos, que os leva a uma prática animista. É o conflito da alma e do divino. Acredita-se que a alma é pecadora até a morte. Depois da morte toda alma é pura e se torna intercessora dos parentes em vida, ganhando então o conceito divino. Há crença tradicional que tenta apontar para o seguinte: que a alma de quem morre se ajunta aos ancestrais no céu, atuando ao mesmo tempo na região da origem da tribo. Ao mesmo tempo, tais ancestrais se tornam objetos de preces e invocações para ajudarem na saúde, economia, governo. São-lhes atribuídos poderes de promover a vida ou a morte.

Como é aceito por todos que forças místicas podem ser comparadas a espíritos, animando a natureza, logo, o homem poderá exercer ação sobre essa mesma natureza tal como age sobre os seres espirituais, por meio de palavras e gestos apropriados ao ritual. A consideração séria dessa influência é essencial para que se produzam os efeitos esperados da denominada magia. Salomon Reinach (1858-1932), estudioso da matéria em questão, propôs uma fórmula espantosa (1905), na qual a “magia é a técnica e a matéria do animismo”, basta-nos pronunciar as palavras apropriadas em voz alta ou cantadas, para que se produzam efeitos como curas, por exemplo: “o papagaio voou; o cuco voou; a codorna voou e, enfim, a doença voou...”.

Imita-se um acontecimento, para que ele possa depois ser produzido. Desse modo, antes que se lance uma expedição, planejam-na em suas minúcias, ensaiando inclusive as danças guerreiras, o que garantiria aos adeptos dessa fé vitoriosa segura. O derramamento de água que acompanha a observância de várias normas e rituais é elemento correto para a produção de chuvas. Essa modalidade de feitiço é chamada apropriadamente de magia imitativa.

Com todos elementos da religião tradicional bantu acima conceituados e brevemente desenvolvidos podemos dizer que o bantu é essencialmente religioso, pois só pode realizar a sua existência em perfeita comunhão com o sagrado. Para o bantu a religião é cultura e cultura é religião. A religião tradicional bantu é o elemento central da cultura bantu e, mais do que isso, ela é considerada a mãe, a criadora de civilização. A religião tradicional dá forma, condições e vivifica as instituições e manifestações familiares, sociais e políticas.

Sabemos que em toda a cultura semítica, até mesmo no ocidente, os sonhos têm um peso psicológico e religioso muito forte. Entre os bakongos, sonhos de idosos ou "anciões" e de jovens têm uma consideração profética, como meio pelo qual Deus e os Espíritos se comunicam com os vivos. Os anciões não são só respeitados, mas também em certas situações, reverenciados, principalmente quando é chefe de clã ou um orador pacifista. Os jovens são considerados puros, sem malícia. Para além dos sonhos, são considerados também fenômenos de aparições espirituais, que na maioria se dão com as mulheres e os lavradores. O destaque principal na narrativa se dá na agregação de valor à figura do ancião caracterizada no conselho dos doze mais velhos formado para a resolução e o debate de questões que importavam ao desenvolvimento do comboio.

O esforço da obra parece indicar a separação entre a sabedoria animista e as práticas do fetichismo e superstição como extremamente positiva para a cultura angolana. Não existem estimativas concretas sobre a dimensão do fenômeno da feitiçaria em Angola, mas existem muitos falsos médicos tradicionais, profetas e pastores de igrejas, que se faz necessário combater. As crianças e os idosos são os mais apontados pelas populações como feiticeiros. Nos órgãos de comunicação social angolanos são frequentes as notícias de pessoas, especialmente crianças, que são mortas por populares, muitas vezes familiares, depois de terem sido acusadas de feitiçaria. As províncias de Cabinda, Uíge e Zaire, todas no norte de Angola, são aquelas onde este tipo de situações ocorre com mais frequência, mas o problema estende-se a todo o território do país. Há cerca de quase dez anos, um antigo governador provincial do Cuando Cubango, no leste de Angola, foi condenado a uma pena de prisão por ter ordenado a morte de um grupo de homens que eram acusados pela população de serem feiticeiros.

Há alguns anos atrás, saiu um estudo sobre o impacto de práticas desta natureza contra as crianças sob a perspectiva da protecção dos direitos humanos levado a cabo pelo Instituto Nacional da Criança (INAC). O estudo apontou que as acusações contra as crianças surgiram com força nos

finais da década de 90, sem qualquer relação com antecedentes históricos nas tradições dos povos locais. De acordo com o estudo, o surgimento de atos desta ordem deve-se à transformação das estruturas familiares e do significado das relações de parentesco, bem como dos laços maternos e respectiva ligação com o cuidado a ter com as crianças. Em Angola, as acusações de feitiçaria e maus tratos dirigidos às crianças são considerados válidos, o que minimiza perante a sociedade a gravidade de atos cruéis levados a cabo pela família. Após serem acusadas, as crianças dificilmente voltam a integrar-se no seio da família devido ao estigma e à discriminação. Isto leva-nos a outro fator: ao aumento de crianças de rua. Desconfortáveis perante os olhares acusadores de parentes e vizinhos, elas optam por viver por sua conta e risco pelas ruas deste país. Nos últimos tempos, Angola tem sido sacudida por notícias assombrosas de crianças abandonadas, mal-tratadas, torturadas e mortas após serem acusadas de feitiçaria. Embrenhados num espírito místico, maldoso, ignorante ou simplesmente pelo desejo de se libertarem de mais uma boca a alimentar, os familiares são os grandes responsáveis por este tipo de atitudes. Ao acreditarem na feitiçaria condenam filhos, sobrinhos ou enteados a sofrer de forma atroz caso algo corra mal dentro de casa. Tais práticas são lamentáveis e devem ser erradicadas por completo da cultura religiosa angolana.

O animismo forneceu aos homens uma primeira hipótese que permite estudar o mundo encorajando as sociedades de outrora e as sociedades de hoje, numa contínua tentativa de interagir com os fenômenos naturais, os quais habitam numa natureza carregada de espíritos semelhantes ao espírito que possuem. Augusto Comte afirmou que o animista primitivo conseguiu tirar o espírito humano de sua inércia imoral, característica comum na criação irracional. Conclui-se, assim, a verificação de que a magia animista pode estar embutida na própria origem do desenho, da pintura, da escultura, da dança ou, ainda, da música. Logo, direta ou indiretamente, o animismo se compõe dos mais variados elementos das artes. Se refletirmos sobre os benefícios promovidos pela arte em todos os segmentos da sociedade, depreenderemos que tudo o que o animismo pode proporcionar à humanidade são benfeitorias.

O ponto crucial a ser observado na etnofilosofia segundo J. P. Castiano em *Referenciais da Filosofia Africana: Em busca da Intersubjectivação* (2010) é a cristalização de um referencial objetivo do pensamento africano. A etnofilosofia é a filosofia sem filósofo. É uma filosofia coletiva. É uma reação à crença predominante de que os africanos seriam incapazes de pensar racionalmente. A tendência unanimista, isto é, generalizadora de certas características que se atribuem aos grupos sociais africanos, é a prática comum senão o método de trabalho da

etnofilosofia como um referencial de objetivação. Mais ainda, a tentativa de se olhar para a sociedade africana com “óculos europeus”, constitui, talvez, a maior fraqueza desta disciplina científica.

A antropologia, o estudo do homem, se institucionaliza e se restringe apenas ao estudo do “homem atrasado”. O próprio termo na opinião de Castiano (2010) deve ser visto numa perspectiva de objetivar os “atrasados”. A etnofilosofia representa no horizonte da filosofia africana o passo inicial muito valioso, mas sua existência limita-se apenas à negação dos efeitos da filosofia ocidental sobre os africanos. Torna o pensamento africano um objeto de estudo e o pensador negro apaga-se ou funde-se ao pensamento que o contextualiza perdendo suas características de sujeito pensante e tendo anulado ou enfraquecido o poder de ação de seu pensamento especulativo. Atividade que se faz cada vez mais necessária nas circunstâncias atuais angolanas e de toda a África.

De acordo com três evidências presentes no corpo da narrativa Cardosiana (2001); a centralização em torno de núcleos formados pelos elementos naturais, a divulgação, o uso e a criação e recriação de provérbios populares e por último a forte expressão da religiosidade africana e seus diversos aspectos; o fetichismo, o totemismo, o ancestralismo e o animismo, esta investigação constata a predominância do conteúdo etnofilosófico que permeia todo o corpo da obra *Mãe, Materno Mar*.

O maior volume do investimento filosófico de Boaventura Cardoso tem uma orientação análoga a da etnofilosofia, porém praticada agora não mais por um estrangeiro ou para estrangeiros, mas sim por um representante da própria comunidade angolana e principalmente para a comunidade angolana. Este procedimento confronta diretamente as declarações ocidentais sobre a primitividade dos povos africanos e as alegadas limitações de sua cultura.

## 2.2. Da Sagacidade Filosófica para Primitivos.

A segunda definição de filosofia fornecida por Marilena Chauí (2013, p.24) a apresenta como uma sabedoria de vida. A filosofia seria a atividade de algumas pessoas que pensam sobre a vida moral, dedicando-se à contemplação do mundo e dos outros seres humanos para aprender e ensinar os outros a controlar seus desejos, sentimentos e impulsos e a dirigir sua vida de modo ético



e sábio. A filosofia seria, nessa definição, uma escola de vida ou uma arte do bem viver; seria uma contemplação do mundo e das pessoas para nos conduzir a uma vida justa, sábia e feliz, ensinando-nos o domínio sobre nós mesmos, sobre nossos impulsos, desejos e paixões.

A correspondência que pode ser feita aqui é entre esta definição e o segundo estágio da filosofia africana. Denominada Sage Philosophy - Sagacidade Filosófica ou Filosofia da Sagacidade – (ORUKA, 1988) esta corrente representa um próximo nível filosófico africano onde a referência ao pensamento e à filosofia da coletividade é substituído por uma referência a um pensamento mais individualizado na figura do sábio indígena, o Filósofo Sagaz ou *philosophical sage* em oposição ao *folk sage*.

Filosofia da Sagacidade ou Sagacidade Filosófica trata dos “sábios filosóficos”. É um sistema de pensamento que se encontra baseado na sabedoria e nas tradições dos povos, sendo, basicamente o reflexo de uma pessoa que é reconhecida como “sábio” e pensador, dentro da comunidade. É uma pessoa conhecedora dos saberes do seu povo, um pensador crítico e racional. Os filósofos da sagacidade estão convictos que o estudo da Filosofia Africana não versa no estudo de obras, mas nos sábios, homens e mulheres das comunidades, ou seja, é a relação da filosofia com os sábios. Objetiva mostrar que a alfabetização não é uma condição indispensável para a reflexão e exposição filosófica, a importância maior é a pertença cultural, a cultura popular, os conhecimentos e as experiências dos valores tradicionais, aqui a oralidade é bastante defendida. Nas palavras do seu pai-inventor, o filósofo queniano H. Odera Oruka:

(...) [A] filosofia das sabedorias antigas consiste na expressão dos pensamentos de homens e mulheres sábios de uma qualquer sociedade [africana ou não]. Os pensamentos que se associam a determinados indivíduos sábios podem manifestar-se através de expressões ou argumentos escritos ou não escritos” (1988, p.36).

Henry Odera Oruka, nascido em 1944. Distinguiu inicialmente o que ele chama de 4 tendências da Filosofia Africana Moderna: Etnofilosofia, Sagacidade Filosófica ou Filosofia da Sagacidade, Filosofia Nacionalista Ideológica e Filosofia Profissional. Após, Oruka acrescentou duas outras categorias, a Filosofia Literária/Artística (trabalhos literários como os de Wole Soyinka, Chinua Achebe e Oko p’Bitek dentre outros) e a Filosofia Hermenêutica que seria a análise das línguas africanas com o objetivo de encontrar conteúdos filosóficos (ORUKA, 1998). A necessidade de uma filosofia profissional se dava devido ao fato de que os sábios africanos não usavam a razão reflexiva da mesma forma que os antigos filósofos da Grécia, Índia e China. Além

disso, concebia que a filosofia é impossível numa tradição puramente oral, e que os tradicionais sistemas de crença desencorajavam o pensamento individual em favor do consenso.

Oruka (1988) toma a filosofia das sabedorias antigas por um modo de pensar e explicar o mundo que se encontra associado fundamentalmente a pessoas provenientes dum ambiente rural africano, a sua visão e pertença culturais. O autor diferencia entre os “folk sages”, ou seja, os sábios com um conhecimento popular profundo, embora conformista em relação à sua comunidade, da própria cultura, das suas “(...) máximas conhecidas, aforismos e verdades do senso comum (...)” (1988, p.36), e os “philosophical sages”, os sábios com uma sabedoria didática que se distinguem dos primeiros pela capacidade de argumentação independente e de criação de categorias, pela sua distância crítica perante as regras da sociedade em vigor e em relação à cultura popular (Oruka 1988, p.37; Kimmerle 1991; Kresse 2000a; Masolo 2005).

Esses dois modos de pensamento filosófico representarão ao mesmo tempo dois níveis cognitivos distintos, tratar-se-á de uma filosofia do primeiro nível, uma espécie de mistura de visões convencionais, de “habitus” de pensar e práticas em conjunto com saberes populares, e a outra, do segundo nível, constituindo esta uma reflexão e avaliação racionais do primeiro.

Bourdieu (1987, p.105) define o “habitus” como a presença ativa dum passado incorporado, naturalizado e esquecido, passado esse que o criou. Por isso, tem uma autonomia relativa face aos determinismos exteriores do presente imediato. Esta autonomia é o passado ainda a exercer influências que produz história da história, garantindo assim continuidade na mudança que transforma o ator num mundo próprio dentro do mundo. Como espontaneidade sem vontade, nem consciência, o “habitus” encontra-se em contradição para com a necessidade mecanicista, como também para com a liberdade de reflexão.

A distinção entre esses dois níveis de pensamento constitui um princípio de trabalho importante para Oruka, uma vez que pretende mostrar que existe uma tradição filosófica comparável ao seu sentido restrito, académico, e não apenas uma mitologia ou mundividência como argumenta a filosofia académica ocidental ou a ocidentalizada. De pensar e práticas em conjunto com saberes populares, e a outra, do segundo nível, constituindo esta uma reflexão e avaliação racionais do primeiro.

Masolo (2006) alega que a preocupação de Oruka se centra no questionamento negativo do estatuto filosófico do pensamento indígena africano pela filosofia ocidental ou ocidentalizada, segundo o qual 1. Os sábios africanos não se dedicam ao pensamento filosófico, 2. Os sábios africanos se movimentam no seio de uma lógica de comunicação oral, enquanto a filosofia pressupõe a existência de literacia, 3. As tradições africanas favorecem a unanimidade em relação a crenças, valores. Encontramos aqui um leque de conceitos, oriundos do colonialismo, relativos à capacidade intelectual do homem africano, desta vez como legitimação de uma disciplina acadêmica, portanto, como imposição discursiva.

O sistema de comunicação oral é mais complexo do que a discussão filosófica nos mostra na sua tentativa de demarcação da antropologia, se tivermos em conta aspectos de performance e ou aspectos situacionais (vide tb.: Roberts, P. A. (1997), Baumann, R. (2001), White, L., & Miescher, S. F., & Cohen, D. W. (2001), Finnegan, R. (2002).

A escrita é uma coisa, e o saber, outra. A escrita é a fotografia do saber, mas não o saber em si. O saber é uma luz que existe no homem. É a herança de tudo aquilo que nossos ancestrais puderam conhecer e que se encontra latente em tudo o que nos transmitiram, assim como o baobá já existe em potencial em sua semente. (BOKAR, T. apud Cf. CARDAIRE, M., 1957; HAMPATÉ BÂ, A. 2010 p.221).

Mas aonde exatamente alguém vai à busca de uma fonte tão empírica de conhecimento sobre o pensamento Africano? A resposta óbvia para a última questão é que temos de voltar para o estudo da literatura oral. Mas há maneiras em que um pesquisador da tradição oral africana pode evitar a acusação de anacronismo? Estamos todos familiarizados com a tese de que os princípios africanos de compreensão e interpretação da experiência são arcaicas e, conseqüentemente, podem proporcionar soluções inadequadas para os problemas africanos de existência em um mundo moderno complicado. Qualquer insistência sobre a eventual existência de uma cultura africana autêntica é geralmente vista como evidência de uma falha em apreciar a importação válida universal da lógica e da razão, sendo que ambos não são culturalmente limitados. Por esta razão, a maioria dos jovens africanos foi realmente se voltando contra o estudo do pensamento tradicional Africano. Kwame Anthony Appiah (1997), por exemplo, observou que os africanos educados ocidentalmente aprenderam a ignorar ou desprezar terminantemente a tradição oral africana.

Os mais-velhos queriam ocupar todo o tempo do serão a contar histórias do antigamente que não despertavam nenhum interesse nos jovens. Estes queriam era

dançar ao som da aparelhagem musical, apesar de considerarem a selecção musical muito desactualizada. Mas, que fazer? (CARDOSO, 2001, p.193)

Também Paulin J. Hountondji (1970) levou os outros para justificar esta destituição da literatura oral como uma verdadeira fonte de atividade intelectual na África tradicional. Para ele, a literatura oral, pela sua própria natureza, proíbe a crítica, tende a perpetuar uma tradição conservadora, que só pode ocorrer como uma atividade intelectual confinada no tempo e no espaço, a expressão não de uma busca intelectual, mas, na melhor hipótese, de seu resultado. Hountondji, de sua parte, não afirma que os africanos nunca desenvolveram uma cultura intelectual, mas que os detalhes desta não estão mais disponíveis na literatura oral. Ele, portanto, insiste que o que temos são as conclusões que são necessariamente particulares e, portanto, de relevância temporal e local. É interessante notar que Hountondji novamente nunca faz referência a qualquer corpus específico da literatura oral para seus leitores em apoio a seus pontos de vista. Pelo menos ele poderia ter feito isso para provar o seu caso de que peças da literatura oral não são intelectualmente sensatas e detalhadas.

De acordo com Devés-Valdés (2008, pg.155-156) Wiredu tentou elaborar uma agenda para a filosofia africana dialogando com outros promotores dessa mesma percepção, como Kwame Gyekye e Odera Oruka. “Investigando nossas filosofias tradicionais, devemos responder às incitações da reflexão filosófica, que são inerentes à condição humana” (Wiredu, 1995, p. 17), mas, esclarece simultaneamente, é necessário, além de expor esses pensamentos,

[...] avançar na correção de interpretações errôneas do pensamento africano tradicional, pois se trata de avaliar e reconstruir nossa herança para construir a partir dela (Wiredu, 1995, p. 17).

Correlativamente, trata-se de uma tarefa de descolonização mental que tem duas faces: a “negativa”, que consiste em reverter, através de uma autociência conceitual crítica, as não-examinadas assimilações de nosso pensamento, emprestadas das tradições filosóficas estrangeiras; e a “positiva”, que consiste em explorar os recursos de nossos próprios esquemas conceituais indígenas (idem, 1995, p. 22). A colonização da África se fez através da política, da religião e do idioma. Esse último foi o mais importante meio de colonização mental e isso se observa particularmente na disciplina filosófica.

Odera Oruka, com sua proposta de uma filosofia sábia ou da sabedoria (*sage philosophy*), pretende instalar a sabedoria africana em pé de igualdade com a filosofia europeia ou, pelo menos, com a dos pré-socráticos. Uma visão que associa a filosofia com a cultura dos brancos, inclusive com o branco masculino, e que considerou que Tales de Mileto, Anaximandro, Heráclito, Parmênides e Sócrates eram filósofos. Alguns dos sábios gregos são vistos como filósofos, Oruka argumenta, por terem proposto uma ou duas sentenças. Tales, por exemplo, é conhecido por ter dito que tudo é composto de água e Heráclito por ter afirmado que a luta é a verdade de toda vida. Decerto, na África, podiam ser encontradas entre os sábios muitas informações desse gênero (Oruka, 1998, p. 99-100).

Como Ochieng'-Odhiambo explicou em um artigo de 1997, que apresentou alguns dos seus resultados da sua dissertação de 1994, "a lógica da minha abordagem foi que, se o pensamento dos pré-socráticos são filosóficos (e isso nunca é posta em dúvida) e se o sábios africanos (quenianos) pensam de forma semelhante, então a eles também deve ser concedido o prestígio de ser filosófico" (1997, p.174). O próprio Oruka fez referências aos sábios africanos como sendo pelo menos tão bom quanto os pré-socráticos (ORUKA, 1990 ed., XV-XVI, XXV, p.37), deste modo Ochieng'-Odhiambo foi claramente seguindo o exemplo da Oruka. O resto do artigo, com base na pesquisa que ele fez para sua dissertação, envolveu entrevistas com sábios e perguntas a eles, por exemplo, sobre as questões relativas à mudança e permanência. Ochieng'-Odhiambo perguntou a Rose Ondhewe Odhiambo se as coisas mudam ou são permanentes (em óbvia referência ao paradoxo de Parmênides e Heráclito). Ela deu uma resposta variada: algumas coisas mudam mais do que são permanentes, e algumas são mais permanente e mudam pouco. Certamente ela usou a razão e apresentou uma visão racional. Ochieng'-Odhiambo entrevistou um homem, Naftali Ong'alo, que quando perguntado qual o elemento é o mais importante, argumentou que "a água é a única coisa mais importante do universo" (1997 p.175-77).

Além dessa argumentação básica, Oruka se interessa por considerar epistemologicamente o que poderia chamar-se das formas de fazer filosofia na África e destaca, então, seis tipos de ocupação: a etnofilosofia, a filosofia profissional, a filosofia nacionalista-ideológica, a filosofia africana hermenêutica, a filosofia africana artística ou literária e a sabedoria filosófica, da qual ele mesmo se ocupa (Oruka, 1998, p. 101). Seu projeto no Quênia consiste em detectar os "sábios", muitas vezes pertencentes a culturas ágrafas, para escrever o seu pensamento. Esse tipo de sábio pode ser encontrado em qualquer sociedade, não sendo um privilégio das sociedades africanas

ancestrais. Esses são os custos do desenvolvimento de suas respectivas sociedades. De fato, diz, uma sociedade sem sábios facilmente será tragada, transformando-se num apêndice de outra (Oruka, 1998, p. 101). Um “sábio”, no sentido filosófico, o é somente na medida em que é consistente com os problemas e desafios étnicos e empíricos fundamentais de sua sociedade e é capaz de oferecer soluções para tais problemas (Oruka, 1998, p. 100). Oruka insiste que não se deve confundir a pessoa “sábia” com os informantes a que se referem os antropólogos, nem tampouco com o filósofo. A pessoa sábia é crítica e independente, “conhece sua própria mente” e mantém uma distância crítica diante da autoridade e do senso comum, resumiu Marlene van Niekerk (1998, p.79).

Reencontramos atualmente este debate em muitas das disciplinas acadêmicas como nos estudos transdisciplinares sobre a África no contexto do movimento da “African Renaissance” na África do Sul, Tanzânia, no Zimbábue, Congo, Uganda sobre comunidades ou sociedades subalternizadas, nas medicinas sócio-históricas, nas “New Literacies” que afinal, não são tão recentes, mas que contêm muitos elementos culturais históricos revalorizados num ambiente tecnológico-digital, ou nas ciências de educação que voltam a dar importância a conhecimentos e experiências ditos tradicionais, na psicologia com a ligação a conceitos e práticas de cura históricas e ao intercâmbio técnico e científico com estas. Fundamentalmente consiste na discussão sobre o acesso a saberes e novas e velhas formas da sua transmissão através da inclusão de conhecimentos marginalizados, pela ativação e organização dos portadores desses conhecimentos contra a tradição acadêmica burguesa eurocêntrica. A narrativa cardosiana nos confronta em determinado momento com a declaração: “[...] isto é uma terra de pretos e está tudo dito” (CARDOSO, 2001 pg.138).

Quanto à secular acusação de povos primitivos perpetuada pelo ocidente, é patente que o academicismo convencional nega à África sua historicidade, classificando-a como pré-histórica, com base na alegação de que seus povos nunca desenvolveram a escrita.

Devemos ainda lembrar que a penetração árabe no território africano vem do século VII, enquanto os primeiros contatos dos europeus com os africanos foram estabelecidos a partir do século XV. E tais contatos foram de viajantes e mercenários do lado ocidental e chefias bem estruturadas do lado africano, resultando em alguns casos, e durante alguns séculos, num comércio ativo, dada a força de grandes estados tradicionais na África, num clima muito diferente da situação colonial que sobreveio apenas no fim do século XIX.

Essa exploração teve o apoio da Etnologia da época, mas tornou-se um dos fundamentos da Antropologia, cujo desenvolvimento, através de várias teorias sobre as relações do Homem com a Natureza e a Cultura, permite-nos perceber as diferenças como características e valores fundamentais para a permanência e dinâmica da Humanidade. É através dela que se permitiu reconhecer que os estados tradicionais africanos não foram apenas instrumentos de governo eficazes e agentes da história, mas estimularam a produção de grandes patrimônios materiais.

A história africana convencional foi escrita com base em documentos exógenos. Desde o tempo de Ibn Khaldun (1332-1406), considerado um precursor de várias disciplinas científicas sociais: demografia, história cultural, historiografia, filosofia da história, e sociologia, que é com quem se inicia essa história segundo o critério do registro escrito. O documento estudado pelo historiador tem sido o documento do invasor ou do colonizador. A tradição oral africana foi excluída até muito recentemente como fonte histórica, com base nas afirmações como esta caracterização feita por Hegel (1982:3) dos mitos e tradições orais africanos, que seriam “modos obscuros peculiares aos povos obscuros”. As próprias línguas africanas são reduzidas muito comumente à condição de “dialetos” e raramente línguas nacionais.

Esses elementos resultam, naquilo que se aceita como história da África, em distorções tão constantemente reproduzidas que acumulam a força de verdades absolutas. Os registros de Ibn Khaldun e seus colegas islâmicos ignoram, por exemplo, a resistência heroica protagonizada por povos africanos como berberes, tuaregues, shilluks, azande e nuer, que defenderam com unhas e dentes seus territórios e suas culturas contra a dominação muçulmana. Da mesma forma, a história da África do século XV até o presente tem sido escrita a partir dos documentos deixados por invasores e colonizadores europeus. Apenas recentemente, com o trabalho de Cheikh Anta Diop, Théophile Obenga, Ivan van Sertima, Basil Davidson e outros, inicia-se um processo de revisão dessa história convencional distorcida e ainda dominante no imaginário e na concepção populares sobre a África (NASCIMENTO, 2008).

Segundo o Novo Dicionário Eletrônico Aurélio o termo “primitivo” é relativo aos povos não letrados. Populações que vivem em sociedades consideradas como de escala menor, organização social menos complexa e nível tecnológico menos desenvolvido do que as sociedades ditas civilizadas, e vistos pelo evolucionismo social como representantes de um estado social e mental supostamente mais próximo da condição original, natural, da humanidade, ou dela

sobreviventes. Opõe, portanto, os povos da pré-história à civilização geralmente, por força das concepções vigentes na época e interesses colonialistas, excluindo do conceito de civilização os povos não ocidentais. Entretanto os africanos estão entre os primeiros povos a desenvolver essa técnica. Além dos hieróglifos egípcios, existem inúmeros sistemas de escrita desenvolvidos por povos africanos antes da invasão muçulmana que introduziria a escrita árabe.

Há vários sistemas de escrita africanos: pictográficos, ideográficos, fonológicos (alfabético ou silábico), e também a escrita por meio de objetos. Na África, os pictogramas constituem uma forma de expressão rica e extremamente variada, registrando saudações, anedotas, fábulas ou advertências. O simbolismo religioso *bwiti* do Gabão, as casas com paredes pintadas na região ocidental dos Camarões ou as sequencias de desenhos utilizados pelos *sin'anga* (médicos) de Malawi são exemplos dessa escrita gráfica que se encontra em toda África (Asante, 1990, p.73).

O ideograma, já uma representação simbólica, imagem que representa um conceito, é utilizado na escrita chinesa e em várias regiões da África. O *nsibidi*, por exemplo, é um antigo sistema gráfico usado por diversos povos das regiões oriental e central da Nigéria para transmitir os ensinamentos da filosofia. O *sona* ou *tusona* é um sistema de escrita ideográfico criado e usado pelos povos *cokwe*, *lucazi*, *mbwela* e *mbanda* de Angola e Zâmbia. Além dos *adinkra*, um conjunto de símbolos gráficos de origem *akan*.

Cada ideograma, ou *adinkra*, tem um significado complexo, representado por meio de ditames ou fábulas que expressam conceitos filosóficos. Por exemplo, o ideograma *sankofa*, o pássaro com a cabeça voltada pra trás, significa: “Nunca é tarde para voltar e apanhar aquilo que ficou atrás. Aprender do passado, construir sobre as fundações do passado, em outras palavras, volte às suas raízes e construa sobre elas para o desenvolvimento, o progresso e a prosperidade de sua comunidade em todos os aspectos da realização humana” de acordo com o livro *Adinkra* (2009) de Elisa Larkin do Nascimento. Esse ideograma empresta seu nome ao segmento central concernente ao desenvolvimento deste trabalho sobre filosofia africana e a literatura africana de Boaventura Cardoso exemplificada na narrativa de *Mãe, Materno Mar*. Tal como este texto angolano, não só os *adinkra* são estética e idiomáticamente tradicionais, como, mais importante, incorporam, preservam e transmitem aspectos da história, filosofia, valores e normas socioculturais do povo de Gana.



Na escrita fonológica, o símbolo gráfico representa o som, os fonemas ou as sílabas, e não depende de memorização para ser compreendido. *Vai* (Libéria), *toma* (Guiné), *mende* (Serra Leoa) e *bamun* (Camarões) são alguns dos sistemas de escrita fonológica da África.

A escrita por meio de objetos encontra expressões bastante sofisticadas, como é o caso dos *djayobwe*, tradição dos povos *akan*, figuras esculpidas em ferro e em bronze utilizadas como contrapeso para medir quantidades de ouro e sal. Essas figuras esculpidas transmitem mensagens em forma de pictogramas ou ideogramas em três dimensões. Outro exemplo é o *aroko*, dos Ioruba, um sistema complexo utilizado por líderes militares, reis e príncipes que, com arranjos de búzios e penas, constrói às vezes uma representação silábica e, portanto, fonética das palavras. O *mekutu aieie*, dos Camarões, e o *ngombo*, de Angola, também são exemplo de escrita por objetos.

Tais fatos excluem a concepção de um povo africano habitando a pré-história ou pré-escrita. A decadência de suas técnicas de registro promovida pelas investidas colonizadoras em África reduziu sua resistência cultural à esfera da oralidade, mas não enfraqueceu o valor de seu legado.

Constatando-se na narrativa de Mãe, Materno Mar a ausência de referências ou informações narradas sobre o pai de Manecas, este estudo investiga a situação do personagem com relação a figuras paternas ou os exemplos de conduta e valores masculinos em seu desenvolvimento. No texto da obra *Mãe, Materno Mar* a corrente de pensamento da sagacidade filosófica orienta as ligações masculinas que o personagem Manecas estabelece ao longo da narrativa. Ao analisarmos a sua trajetória, podemos afirmar que no início do texto o personagem Manecas inicia a sua trajetória na narrativa, com a viagem já em andamento e sentado em uma poltrona no trem. Ocupando o assento ao seu lado está o adormecido Homem do Fato Preto.

Além de eles apresentarem características divergentes, pela incidência que se faz sobre a obsessão das personagens, com a mãe e a ex-namorada no caso de Manecas, e a morte da esposa, no caso do Homem de Fato Preto, estes dois personagens estão marcados por obsessões que representam casos clínicos de natureza psicanalítica (KANDJIMBO, 2004). Podemos concluir aqui que pelo ponto de vista da literatura clássica, é extremamente pertinente uma analogia de Manecas com o personagem protagonista de *Édipo Rei* de Sófocles e o desenvolvimento da narrativa nos moldes da *Odisséia* de Homero. Há a fusão representativo-simbólica do ser em busca de si ou da mãe ou de sua própria natureza cultural e política; Édipo no plano interior de memória, devaneios e

sonhos, combinada com a jornada à procura do seu lugar e da sua pertença geográfica e social; Odisseu ou Ulisses no plano exterior dos caminhos-de-ferro, das cidades, povoados e regiões de Angola.

No *Ulisses*, de James Joyce, Stephen Dedalus nos diz: “A História é o pesadelo do qual estou tentando despertar” (1922, pg.60). Poderíamos parafraseá-lo argumentando que a História é aquilo de que tentamos despertar para ingressar no sonho. O sonho é escatológico. O sonho é o tempo zero e fora da História. Desejamos fugir para o sonho. O desejo de fuga é a principal acusação que se faz aos que se propõem a experimentar o fenómeno religioso. Quem faz essa acusação mal poderia conceber o quanto as religiões são escapistas. Escapar. Escapar do mal, da morte, do hábito e, se possível, do problema do Inexprimível.

A relação que os dois, Manecas e o Homem do Fato Preto estabelecem é bem superficial, visto que o Homem do Fato Preto apresenta uma postura extremamente reservada e individualista e deveras escatológica ao se referir ao apocalipse bíblico diversas vezes. Mais adiante no desenrolar dos acontecimentos Manecas se propõe a iniciar uma associação com o professor devido ao seu histórico de aluno de liceu.

Tinha também gente com profissão, gente da caneta e da palavra que não sabia o que fazer ali. Entretanto, Manecas conheceu um senhor que também viajava em segunda classe, um indivíduo que se via logo pela expressão tinha no verbo as finas gramáticas, que era professor do ensino secundário, que disse estar habituado a falar em público, que, por isso, posso passar todo o meu tempo a falar para essas massas populares, mas quem que precisava dele? Manecas que ainda lhe falou o senhor pode dar umas aulas e se quiser pode contar comigo, tenho o quinto ano do liceu. Os dois sondaram as vontades dos pais daquelas muitas dezenas de crianças, e se desanimaram. Faltavam as condições, não havia escolas, nem livros, e o mercado era o que mais atraía a miudagem (CARDOSO, 2001 pg.68).

O resultado de tal empreitada é o fracasso total uma vez que o professor é um homem que demonstra ser preocupado com o meio ambiente, porém incapaz de se comunicar adequadamente e passar sua mensagem para as pessoas que o circundavam.

Professor tinha começado a arengar para cerca de meia dúzia de pessoas, quase todas sem entenderem patavina daqueles termos complicados que o orador estava empregar... (CARDOSO, 2001 pg.70).

A barreira era de natureza linguística e o evento termina em confusão resultante em uma surra sofrida pelo professor e seu ajudante.

Depois de bem surrados a pontapés e à paulada, o professor e Manecas não lhes obrigaram então a trepar na árvore e removerem a faixa anunciadora daquele eloquente discurso sobre o meio ambiente? (CARDOSO, 2001 pg.71)

Não se recebem mais informações sobre o professor depois do fato, até mesmo porque “os dois juraram nunca mais se meterem a organizar reuniões sobre não importa que assunto, enquanto durasse aquela viagem” (CARDOSO, 2001 pg.71). A analogia que podemos construir na dimensão filosófica é com os filósofos acadêmicos africanos, e sua caracterização representa a inaptidão dessa elite intelectual acadêmica em se comunicar com outros setores da sociedade como os constituídos pelas massas africanas e o perigo representado pelo seu encastelamento em torres de marfim ou de ébano. A incomunicabilidade fica assim registrada mesmo em relação ao assunto mais simples possível, um objetivo que supostamente possa ser um denominador básico comum ao entendimento de todos, a preservação do meio ambiente.

Souleymane Bachir Diagne, filósofo senegalês e professor da Universidade de Columbia, acredita que os filósofos africanos precisam tornar o trabalho deles mais acessível aos seus compatriotas. Ele sustenta que os africanos devem produzir os seus próprios textos em línguas africanas (DIAGNE, 2007).

Manecas vai aprofundando sua relação com o Homem do Fato Preto e dentro do limite do possível satisfazendo sua curiosidade sobre o enigmático personagem.

Com o homem do Fato Preto o diálogo não era fácil, que ele era de falas macambúzias, os secretos ares [...] passava o tempo todo entregue às leituras bíblicas, depois adormecia ou parecia mrgulhar numa oração profunda, porque Macas às vezes lhe via mover os lábios. Que nada assim que ele pôde apurar do homem do fato preto, que só podia dizer que ele devia de ter os muitos secretos pensamentos, que era insondável como os fundos da terra (CARDOSO, 2001 pg.75).

Paralelamente a isso ele vai aos poucos se ligando ao personagem Ti Lucas, o ceguinho cantador. Ti Lucas tinha acesso a todos os lugares do trem, era uma espécie de *flaneur* entre outras coisas,

Quem que não tinha lugar fixo, único, era Ti Lucas, o ceguinho, precisava?, andava de carruagem em carruagem, a cantar e a contar as estórias dele, respeitado por todos, quando lhe vissem lhe ofereciam lugar”( pg.116), “conhecia o luxo da primeira classe, o conforto da segunda, e os cheiros a tabaco e a catinga da terceira (CARDOSO, 2001 pg.133).

No entender de Luís Kandjimbo (2004, pg.3), a personagem central deste romance é Ti Lucas. É ele que decifra os enigmas com que se vão confrontando as personagens, quer individualmente, quer de modo coletivo. Interpreta o destino das pessoas. E está presente em toda a narrativa. Mas o ceguinho tem uma biografia. Nascido em 1917 era o passageiro que mais conhecia o comboio, da linha férrea na qual andava o comboio e do espaço cultural circundante. Aos doze anos tinha sido soldador mecânico. Foi preso em 1961, mas recusou falar dos poderes que tinha para ver fogo debaixo das cinzas. Se Manecas pode ter sido atraído pelas façanhas do Profeta, certamente não terá ignorado o fato do próprio Profeta reconhecer os poderes de Ti Lucas, pois ele via muitas águas onde as pessoas só viam terra e também era capaz de ver o fogo sob as cinzas. As águas de Ti Lucas, para usar a linguagem do autor, eram mais poderosas que as águas do Profeta.

Gradualmente a relação entre os dois vai se aprofundando e a admiração de Manecas pelo personagem do ceguinho vai crescendo. O Homem do Fato Preto vai se distanciando pouco a pouco até que o contato é perdido ou então esvaziado de relevância.

O homem do fato preto que quase nunca saía da carruagem e não falava com ninguém, que passava o tempo todo a ler a Bíblia (CARDOSO, 2001 pg.88) e “por mais que se esforçasse, não conseguia analisar com clareza que tipo de personalidade e de carácter tinha realmente aquele estranho homem. Única certeza que tinha, que ele tinha uma alma insondável e subtérrea (CARDOSO, 2001 pg.91)

Ao final da narrativa o relato é finalizado com Manecas tendo o seu tão almejado contato com o mar em companhia de Ti Lucas.

Como já fosse noite, no dia seguinte, sob uma chuvinha, Manecas, a mulhere o filho, acompanhados de Ti Lucas e o guia, foram ainda molhar os pés na água do mar. E assim Manecas retornou às maternais águas (CARDOSO, 2001 p.293).

Podemos interpretar essa transição de Homem do Fato Preto adormecido através de professor de liceu, o pai da noiva e o profeta até o ceguinho Ti Lucas como um processo de evolução que dura o período da viagem. A viagem dura quinze anos, aproximadamente o tempo necessário à maturação sexual de um ser humano. Aquele que iniciou sua jornada menino sem mãe, órfão errante, conclui sua aventura como pai de um menino, chefe de família.

A partir desta perspectiva de leitura, creio que se torne bastante significativo, também, o papel de Ti-Lucas na cena final do romance. O encontro do mais-novo Manecas com suas ancestralidades, que o mar representa por ser guardião de múltiplos sentidos, é guiado pelo cego, um mais-velho. Ti-Lucas, desta maneira, confirma seu papel de depositário das memórias e arquétipos de Angola e do

ocidente. A narrativa ainda aponta que tais símbolos serão decisivos no tempo futuro, já que o mergulho do protagonista no mar, tal qual um batismo, simboliza um renascimento (CESAR, 2011 pg.92).

Vamos associar neste estudo uma modalidade de pensamento sobre identidade africana e repertório epistemológico a cada um desses personagens que representam um modelo de pensamento e um modo de se relacionar com sua própria história e com o outro que constroem uma relação com Manecas a cada etapa do percurso. A representação inicial se dá com um adormecido Homem do Fato Preto. A correspondência neste caso pode ser atribuída ao conceito de assimilado.

Assimilado é o termo dado aos súditos africanos do Império Português colonizador de 1910 até a década de 60, aqueles que alcançaram um nível de 'civilização', de acordo com as normas legais portuguesas, que teoricamente qualificaram-nos com direitos plenos como cidadãos portugueses. O império colonial português esperava que os *assimilados* estabelecessem um parâmetro para o resto dos africanos negros das colônias se mobilizarem em direção à civilização; os portugueses assim proporcionaram algumas das funções governamentais de *assimilados*, “desde que eles fossem mantidos fora das ‘estruturas democráticas anárquicas’.” A função do Departamento dos Assuntos Nativos, o qual foi formado em 1914, teve um efeito em todo império; seu propósito era “classificar a população em ‘civilizada’ ou assimilada, e ‘não-civilizada’ ou não-assimilada para facilitar o recrutamento e designar quem eram colaboradores”, os quais efetivamente iniciaram a distinção legal de assimilados por todo império colonial. Educação e religião eram ambas partes integrais no processo de assimilação e na qualificação para o status de *assimilado*. Além de apenas estudar a Língua Portuguesa e cultura, a real adoção da cultura portuguesa como sua própria, incluindo a adoção do cristianismo e a emulação de ideais portugueses e europeus, era integral. Apenas através de ser português em todos os aspectos da vida, da linguagem à educação para vinculação, alguém poderia ser considerado como uma ferramenta útil para sociedade, e assim serem permitidos direitos especiais.

Com mais tempo sendo dispendido nas colônias, Portugal tornou cada vez mais difícil para o status de *assimilado* ser alcançado; após a Segunda Guerra Mundial na Angola colonial, o Estado Novo, o regime Português, decidiu alterar os requisitos necessários para a aquisição do status de *assimilado*, tornando-o mais difícil de ser adquirido, e assim minimizando a real presença africana no governo e na sociedade; por exemplo, no Estatuto Colonial de 1954, a fim de ser considerado

com o status de *assimilado*, era necessário ao negro “ter certificado de batismo católico, obter uma licença para casamento civil, comprovar um padrinho português, estar empregado em um trabalho ‘civilizado’, e viver como um português”. Em 1958 todo o processo custava US\$100, efetivamente tornando próximo do impossível para tal status ser atingido.

Alguns poucos africanos foram capazes de ganhar o status de *assimilado*. Para eles pode-se discutir se foram melhoradas ou não suas vidas em qualquer dimensão apreciável; *assimilados* não foram contemplados com a integração cultural na sociedade portuguesa, e até mesmo com sua educação e status melhorado, sua contrapartida formada por colonos portugueses brancos e analfabetos tinham totais e inquestionáveis direitos nas colônias, e de qualquer modo, direitos iguais e status civil estavam fora de questão. Usando o exemplo dos protestantes Ovimbundu *assimilados* como prova, aos *assimilados* nas colônias não foram dadas qualquer quantidade apreciável de igualdade cultural, social ou política:

Em [áreas com elevadas populações colonas], Ovimbundu assimilados Protestantes sofreram discriminações residenciais, foram incapacitados para competir por lugares no governo e escolas privadas e raramente tiveram a oportunidade de socializar com brancos e afroportugueses nos clubes públicos e privados, teatros, praias, e outros lugares que reuniam a população “civilizada”. Como as massas africanas incivilizadas eles residiam em favelas (musseques) sem qualquer acesso aos serviços públicos que seus impostos deveriam prover. Ainda que eles tiveram que adotar o estilo de vida dos colonos, pagar pra enviar seus filhos para escolas protestantes não-governamentais, pagar habilitações, e pagar residência, e outras taxas, enquanto ainda suportando humilhações diárias como ter que carregar os papéis de identidade como prova de sua residência urbana (HEYWOOD, 2000 p.119).

Devido à suas suposições sobre a cultura portuguesa, e sua localização simultânea dentro de uma sociedade Africana, é inquestionável que assimilados suportaram dificuldades em definir suas identidades culturais. Diversas vezes, assimilados foram deixados desprovidos de cultura verdadeira. Pois eles nunca foram realmente aceitos na sociedade portuguesa, e com o abandono dos ideais africanos, foram excluídos da sociedade africana. Ocasionalmente, *assimilados* mantiveram os costumes e tradições seguidas por seus homólogos não-*assimilados*. De qualquer modo, houveram muitos *assimilados* que “definiam a si próprios como ‘portugueses negros educados’ e nada mais” com o início de uma revolução pela independência, este debate sobre a identidade e lealdade dos *assimilados* entraram seriamente em cena, e muitas vezes, os movimentos localmente gerenciados, de origem africana atacaram a noção de *assimilados* e os viram como traidores da causa de libertação nacional.

Africanos assimilados e educados desempenharam uma importante função na luta anticolonial, mas desde que a UNITA e a UPA era ambas geridas localmente, a unidade era difícil de obter; os registros detalhados que Mabeko Tali com *Tribalisme, régionalisme et lutte de libération nationale : la question tribale et ethnico-regionale dans la dissidence au sein du MPLA dans l'est angolais en 1969-1974* (Documentação: Centro de Estudos África. Denúncia: Centro de Estudos Africano. Vol. 24, nº 4 1993, p.118), proporcionou sobre o leste de Angola, onde a frente armada do MPLA se fragmentou em dois devido a atitudes incompatíveis entre a liderança local e radicais intelectuais, sugere que importantes diferenças existam entre ‘militantes educados’ e os camponeses do interior angolano. Como africanos educados demonstram estarem durante o tempo da revolução contra o regime português, poderíamos pensar que os *assimilados* iriam inevitavelmente desempenhar uma função na luta anticolonial. De qualquer modo, as importantes funções dos *assimilados* foram possivelmente mais de fissura interna e enfraquecimento do movimento de resistência anticolonial, do que de luta unificada contra um regime ditatorial. Apesar de haver uma relativamente grande porção de assimilados que não lutaram ao lado dos africanos na luta pela libertação, a presença e contribuições dos assimilados foram integrais, especialmente na formação do MPLA, que foi formado com o amalgamento de um grupo *assimilado* com organizações culturais nacionalistas e antigovernamentais incluindo o partido comunista de Angola.

Se atribuirmos esta categoria de assimilado ao Homem do Fato Preto, Manecas estaria então inicialmente orientado a vivenciar uma experiência bem próxima a de seu companheiro de jornada. A educação, a religião, o ostracismo e a maneira ocidentalizada de vestir luto sinalizam a categoria de assimilado. O Homem do Fato Preto era despossuído de nome, e de mulher. Sua mulher havia morrido, a cabeça arrancada e perdida pelo mesmo trem ou linha onde viajavam. O trem pode representar o progresso, o processo histórico civilizatório do interior angolano. A morte da esposa é uma morte simbólica e é o aniquilamento da mulher africana como representante de uma cultura matrifocal, matrilinear e de sujeito do processo criador de uma comunidade ou nação. O modo como se deu tal situação e depois o desaparecimento da cabeça apontam para uma diversidade de significações possíveis.

A cabeça representa a identidade de uma pessoa, os pensamentos de uma pessoa, o destino de uma pessoa ou a memória de uma pessoa. Cabeça é geralmente a denominação dada para o líder ou líderes de rebeliões. O melhor modo de comprovar a morte de alguém é mostrando sua cabeça. Significa a obliteração total, aniquilação, extinção de um indivíduo, enlouquecimento, a perda da

força vital ou do controle sobre ela, a ruína da sede; do centro da vida e do pensamento. O crânio muitas vezes é associado ao útero e a remoção da cabeça remonta à interrupção da descendência, a incapacidade de uma mulher de dar uma linhagem ao marido ou a perspectiva matrifocal. A cabeça ou corpo desligados um do outro podem sofrer a perda da outra parte. Recorde-se curiosamente a divulgação das investigações arqueo-antropológicas de Lagoa Vermelha no Brasil com a sucessiva exposição da cabeça de Luzia. Pode associar-se a cabeça da mulher do Homem do Fato Preto aos traços negróides africanos, à estética e a uma referência imagética, filosófica e ideológica feminina angolana.

No plano filosófico, podemos assinalar um aspecto que dá unidade aos povos da África tradicional: o indivíduo é considerado vivo porque tem um ascendente; é filho, neto de alguém, e quem irá garantir-lhe a finalidade e memória de sua vida e existência é a perspectiva de seu descendente; seu futuro filho e neto. Portanto a noção de morte está concretamente ligada à de vida: morrer significa não procriar. Sem filhos, a linhagem familiar se extingue; vida e morte não são apenas biológicas, mas sociais principalmente. A existência do indivíduo se traduz através do seu ser-estar - o que implica em tempo e espaço ou lugar - no mundo, através do cotidiano, no trabalho ou no lazer, sempre conectado ao universo social, cósmico, natural e sobrenatural ao mesmo tempo, sendo impossível separar o que é concreto e espiritual, ou determinar o que é sagrado ou profano, na vida sob esta perspectiva.

O Homem do Fato Preto nunca compreendeu o evento relacionado à morte e ao sumiço da cabeça de sua mulher. Seu entendimento é alicerçado nas leituras da Bíblia, o fundamento que orienta suas percepções rumo a conclusões sobre o fim dos tempos e a destruição do mundo. O seu pensamento investigativo-especulativo não fornece auxílio na apreensão de sua realidade. Sua epistemologia e ontologia religiosa ocidentalizada revela-se ineficiente até o final da narrativa.

Em seguida o personagem de Manecas se sente atraído em estabelecer uma relação com o professor devido ao seu passado de estudante de liceu. O empreendimento conclui-se com um fracasso estrondoso na tentativa de ambos de produzir e estimular uma consciência ecológica na população. Além de o interesse comunitário generalizado orbitar em torno da religiosidade cristã e das relações de poder e status entre os populares, o discurso proferido revela-se vazio de objetividade, incompreensível e alienado da realidade dos espectadores. É evidente o descompasso entre a população e a educação disponível. O professor representa um elemento intermediário entre



o Homem do Fato Preto e o ceguinho Ti Lucas. Remete ao desafio; ao conflito educacional africano, à ciência racional ocidental, a pedagogia necessária e a atuante em Angola, a falta de escola e de professores, o choque entre a educação e a violência ou a guerra e a estagnação do processo educacional.

Tinha também gente com profissão, gente da caneta e da palavra que não sabia o que fazer ali. Entretanto, Manecas conhecera um senhor que também viajava em segunda classe, um indivíduo que se via logo pela expressão tinha no verbo as finas gramáticas, que era professor do ensino secundário, que disse estar habituado a falar em público, que, por isso, posso passar todo o meu tempo a falar para essas massas populares, mas quem que precisava dele? [...] Faltavam as condições, não havia escolas, nem livros, e o mercado era o que mais atraía a miudagem. (CARDOSO, 2001, p.68)

Durante a Guerra Civil Angolana (1975-2002), aproximadamente metade das escolas foi saqueada e destruída, levando o país aos atuais problemas com falta de escolas. Outros fatores, como a presença de minas terrestres, falta de recursos e papéis de identidade, e a pobre saúde também afastam as crianças de atender regularmente às escolas. Apesar dos recursos alocados para a educação terem crescido, o sistema educacional da Angola continua a receber recursos muito abaixo do necessário. A taxa de alfabetização é muito baixa, com 67,4% da população acima dos 15 anos que sabem ler e escrever português. 82,9% dos homens e 54,2% das mulheres são alfabetizados, em 2001. Aqueles que são os responsáveis pelas políticas de educação em Angola, eles próprios não acreditam neste sistema. Os líderes políticos do país colocam seus filhos para estudar em escolas estrangeiras tornando difícil para Angola sair do impasse em que se encontra o ensino. Desde a independência em 1975, uma quantidade considerável de estudantes angolanos continua a ir todos os anos para escolas, instituições politécnicas e universidades em Portugal e no Brasil sob o amparo de acordos bilaterais entre os governos.

Para finalizar temos a conclusão da saga de Manecas em companhia do cego Ti Lucas na beira do mar sob uma chuva benfazeja, onde Manecas molha os pés no mar. Aí está o tão ansiado retorno, a água do mar molhando os pés simboliza o elemento tradicional matrifocado misturando-se à base, ao fundamento do ser de Manecas. O ceguinho Ti Lucas representa a encarnação do filósofo sagaz, contribuição valorosa de Oruka para o pensamento africano. Ele se afirma como um personagem central da trama e da alegoria cardosiana. Por toda a narração é possível ler repetindo-se ritmicamente como uma espécie de refrão “E Ti Lucas, o ceguinho, circulava por entre aquela

multidão e parava e cantava e lhe davam dinheiro.” (CARDOSO, 2001: x) A descrição do personagem no livro:

[...] alguém que não pertence a nenhum par-par-partido nem religião alguém que goza do respeito e da consideração de todos nós alguém cuja integridade moral e humildade ninguém se atreve a duvidar essa pessoa querida é o nosso má-má-mais-velho Ti Lucas! [...] um homem de cabelos brancos, de aparência humilde, cego, por isso mesmo de mãos dadas com um rapazito. (CARDOSO, 2001 pg.55).

A ausência de arrogância e a ligação com a juventude e com o novo aparecem expressas nesse trecho também, dados extremamente significativos em relação a um líder ou representante angolano. Ti Lucas apresenta a sabedoria dos elementos da natureza, a intimidade com a religiosidade tradicional e o animismo quando se pronuncia para esclarecer em diversos momentos o mistério acerca dos elementos Terra, Fogo e Água. O discurso didático tem dupla função, pois também visa o apaziguamento dos conflitos étnicos, religiosos e culturais vividos, tarefa na qual obtém sucesso diversas vezes.

Na primeira parte Ti Lucas faz um discurso sobre a terra ensinando a natureza deste elemento e as suas funções e modos de se relacionar com os homens. Demonstra sua sabedoria e sua intenção de harmonizar a comunidade e a natureza e suas interações físicas e metafísicas.

E no princípio era a Terra. Da Terra viemos e um dia a ela voltaremos. É esta lei da vida de todos os seres vivos. O corpo de um pássaro morto apodrece não no ar mas na Terra. Assim, até os animais, depois de mortos regressam ao ponto de partida. E nosso ponto de partida está aqui sob nossos pés. [...] Mas este regresso à Terra, embora nos pareça definitivo e irreversível, é um regresso fecundante, activo, pois os corpos desses nossos quatro irmãos quando forem depositados lá em baixo, hão-de fecundar esta Terra que pisamos. E então a Terra terá mais vida, ela será sempre renovada e rejuvenescida. Na prática, este princípio vital e sagrado significará que os exemplos de honestidade, de verticalidade, de integridade moral desses nossos quatro irmãos serão seguidos por todos nós que aqui vivemos ou que estamos em trânsitos para outras paragens, não importam as diferenças étnicas, religiosas ou culturais que possam nos separar. (CARDOSO, 2001, p.60)

Na segunda parte o Fogo não recebe propriamente um discurso, mas diversas canções espalhadas através desta seção. A natureza e a funcionalidade do fogo encontram expressão enigmática e sugestiva nos versos de sua autoria como um discurso fragmentado que pontua as diversas interações com o elemento e suas dimensões na narrativa durante a segunda seção da obra:

Quem tem frio aproxima-se do fogo se cai no fogo, não lhe resta senão voltar a saltar. O mundo dá cada volta mas não surpreende a gazela que não tem medo do fogo (CARDOSO, 2001, p.126).

A perdiz-da-montanha fugiu do fogo para a floresta e a floresta ardeu mais que a mata ke... kr... ke... kr... ke... Minha perdizinha se tu suportas o fumo é com as brasas que vais aquecer ke... kr... ke... kr... ke... (CARDOSO, 2001, p.151).

Quando o fogo ainda está distante é preciso apagá-lo porque ele pode chegar rápido ao tecto da tua casa Ué lé lé Ué lé lé Ué lé lé Se me ouves, toma nota Toma cuidado com o fogo O fogo não teme o declive Quando o fogo desce é pra queimar Ué lé lé Ué lé lé Ué lé lé (CARDOSO, 2001, p.182).

Sobre o sumiço da noiva que começa a preocupar a todos e ameaça instaurar a discórdia e conflito entre as pessoas do comboio:

Bom, eu acho que não adianta nada nos zangarmos por causa deste caso [...] Meus caros senhores o que posso dizer sobre este caso é que a noiva se casou com o deus do fogo. É um estranho casamento, mas foi o que realmente aconteceu. É melhor esquecermos este caso porque eu não vejo solução possível. Ela não aparecerá nunca. De qualquer modo, isso não impede que se reze por ela (CARDOSO, 2001, p.201).

Quem define o elemento mais propriamente são os anciãos.

Entretanto, o Conselho dos Doze era unânime em afirmar que aquela fulgurante chama vinha das profundezas invisíveis da terra onde viviam nossos antepassados, que, por isso era um sinal muito forte, um aviso muito expressivo para as novas gerações para que soubessem respeitar sempre as nossas tradições (CARDOSO, 2001, p.197).

Na parte final, as considerações de Ti Lucas sobre a Água são novamente expostas sob a forma de discurso que reflete a sua sabedoria e visão crítica sobre a tradição em que sua comunidade está inserida.

Que eu sinto, meu filho, é que tudo é possível. Às vezes é melhor acreditar do que duvidar. A água está entre a terra e o fogo. Ela tanto pode significar nascimento como morte. Ela é muito traiçoeira e oportunista porque não tem forma própria. Como não tem casa própria, anda por aí a vaguear, a vaguear. Tudo é possível. É possível que aconteça qualquer coisa dentro de pouco tempo (CARDOSO, 2001, p.222).

Neste trecho a proximidade entre Manecas e Ti Lucas aumenta em gradualmente criando uma cumplicidade, uma admiração por parte do rapaz. O ceguinho resolve os problemas comunitários e todos os obstáculos que vão surgindo no caminho do comboio com o consenso e

respeito de todos, é por sua influência e é sua responsabilidade a resolução dos impasses e conflitos. Sua figura contrasta com os populares, os profetas, os assimilados, políticos, kimbandas, o pai da noiva e especialmente Manecas. Ti Lucas tinha olhos que desde há muitos anos tinham deixado de chorar e Manecas se configura como um chorão de marca maior. Ele tinha os olhos de água, conseguia conter as lágrimas, etc... Ele observa Ti Lucas com reverência e curiosidade devido a essa habilidade entre outras. Temos Manecas com olhos de água, água é um elemento feminino logo a essência de Manecas é corroborada como andrógina, sendo ele um menino-kianda-feminino.

O pai da noiva também é uma figura bem relevante como integrante daquela comunidade em movimento. Ele era um homem de posses, violento, letrado, um membro da elite que havia sido guerrilheiro e tinha participado na guerra de libertação.

[o] Gosto pela leitura [da noiva] também era encorajado pelo pai, que dizia ter lido muito, sobretudo no tempo da tropa tuga, naqueles matos do norte de angola, em luta contra os turras, que, para passar o tempo, entre os soldados circulavam livros e revistas da Agência Portuguesa de Revistas, mas que ele gostava muito de ler eram as cobiadas, ‘Sitting Bull’, ‘Duelo de Morte’, ‘Um Caixão por Herança’, e sobretudo o ‘Justiceiro de Kansas City’ que ele relia empolgado sempre que tivesse tempo. E até hoje imaginário dele não estava ainda povoado de os muitos míticos heróis do ‘western’ americano com quem ele convivera nos livros e nos filmes? Talvez daí o comportamento dele agressivo (CARDOSO, 2001 pg.141).

O Pai da noiva responde com violência à agressão sofrida pelo noivo da sua filha (CARDOSO, 2001 pg.127) e apesar de ter lutado pela libertação também demonstra estar aprisionado em uma forte orientação racista ao selecionar o tipo de pessoa com que gostaria que sua filha se comprometesse (CARDOSO, 2001 pg.129).

De acordo com Hobsbawn (2013), o mito do cowboy e das ‘cobiadas’ é essencialmente macho. Apesar de cowgirls terem surgido, e desfrutado de certa voga, nos shows de faroeste e nos rodeios dos anos do entreguerras, depois disso elas desapareceram. O mito tende a representar o guerreiro em atividade, o agressor, o bárbaro, o estuprador e não o estuprado. Ele representa uma geração anterior à de Manecas que foi marcada pela presença da guerra colonial e foi capaz de adquirir bastante prestígio após o término da luta pela independência angolana.

Ti Lucas recebe em certa altura do desenrolar dos acontecimentos a proposta de ser curado pelo profeta. Todos se mobilizam nesse sentido de estimular o ceguinho a procura a devolução de

sua visão. Ti Lucas reluta e por fim acaba por refutar completamente a possibilidade de ter restituída sua visão.

Para espanto de todos, Ti Lucas se recusava terminantemente a que o Profeta fizesse o que quer que fosse para lhe reabilitar a visão. Foram falar com o Profeta para que, mesmo contra a vontade do ceguinho, lhe devolvesse as boas vistas. Porém, o profeta respondeu que nada podia fazer sem que Ti Lucas se predispuesse espiritualmente à sua profética intervenção. A partir de então se começou a comentar com muita insistência o facto. Se dizia que se Ti Lucas recuperasse a visão, perderia os ocultos poderes que também tinha, embora reduzidos, comparados com os do Profeta. Que este sabia que o ceguinho via muitas águas onde as pessoas só viam terra. (CARDOSO, 2001, p. 266)

Aqui caberia a expressão popular “o pior cego é o que não quer ver”, que tem sua origem em uma história interessante.

Em 1647, em Nimes, na França, na universidade local, o doutor Vicent de Paul D’Argenrt fez o primeiro transplante de córnea em um aldeão de nome Angel. Foi um sucesso da medicina da época, menos para Angel, que assim que passou a enxergar ficou horrorizado com o mundo que via. Disse que o mundo que ele imagina era muito melhor. Pediu ao cirurgião que arrancasse seus olhos. O caso foi acabar no tribunal de Paris e no Vaticano. Angel ganhou a causa e entrou para a história como o cego que não quis ver. Atualmente, o ditado se refere a alguém que se nega a admitir um fato verdadeiro (CASCUDO, 2008 p.121).

Contrariamente ao que pode parecer no caso específico de Ti Lucas ver significava ter a percepção geral comum a todos e não-ver não significava ausência de percepção. “Ti Lucas, o ceguinho, que ‘observara’ a confusão muito de longe...” (CARDOSO, 2001 pg.156). O significado que adquire não-ver aqui é de uma percepção particular diferenciada da comum, pra além do senso comum. “Não consigo ‘ver’ mais do que estes olhos cegos permitem...” (CARDOSO, 2001 pg.121). Durante a história são diversas as alusões à capacidade de Ti Lucas de ver apesar de ser completamente cego.

Em presença de certas pessoas, mesmo sem falarem, ele pressentia os bons e maus espíritos, o mau carácter, o coração bondoso, os bem-vindos ares, o honesto, o crápula e o vilão, que só de olhar sabia qual que passageiro era portador de amuletos ou de algo para fazer mal a alguém... (CARDOSO, 2001 pg.102).

O saber que permite conhecer do passado e do futuro as dimensões insuspeitadas. Era dessa qualidade que ele não abriu mão, que não queria ser curado.

A cegueira de Ti Lucas é adquirida em um acidente quando trabalhava como ferreiro, atividade relacionada ao sentido de gênese para as culturas negro-africanas

de um modo geral. Por sua causa estar ligada ao campo semântico dos fundamentos, da origem, da explicação do funcionamento do mundo, a cegueira de Ti Lucas, assim como a de Tirésias, não significa ausência de visão, mas, sim, a possibilidade de transcender e enxergar além. O cego é sabedor disto e não permite, por exemplo, que o Profeta lhe devolva a visão (CESAR, 2011 pg.89).

Ele representa o raciocínio crítico autóctone e autodeterminado que se eleva acima do consenso tradicional. Um personagem de discurso misterioso e descrito como “homem de cabelos brancos, de aparência humilde, cego, por isso de mãos dadas com um rapazito” (BOAVENTURA, 2001 p. 55),

ele representa, no romance, essa importante imagem do velho sábio. Sua função na trama é especial porque, apesar de haver outras figuras de autoridade ao longo do texto – como os pastores –, e de demandas sobre os conhecimentos relativos à razão técnica da modernidade – por exemplo: consertar o trem –, historicamente deslegitimadoras e suplantadoras da tradição, o ceguinho consegue sempre cativar os “ouvidos dóceis” para seus ensinamentos e com isso muitas vezes é responsável pelos rumos da história narrada (CESAR, 2011 pg.88).

O presidente da Tanzânia Julius Nyerere (1974) colocou a questão em seus devidos termos quando disse,

[...] Os homens e as mulheres da África, e de descendência africana, têm tido uma coisa em comum – uma experiência de discriminação e humilhação imposta sobre eles por causa de sua origem africana. Sua cor foi transformada tanto na marca como na causa de sua pobreza, sua humilhação e sua opressão. (1974: 18-19)

Aqui cabe lembrar as oportunas observações do Dr. Maulana Ron Karenga:

[...] são as contradições sociais, as quais são básicas à vida e à luta, que devemos e necessitamos estudar e compreender. [...] Elas são particulares em seu movimento e essência, particulares a uma respectiva sociedade. [...] Diferentes contradições exigem diferentes soluções e cometeríamos sérios enganos não compreendendo isto e não atuando de acordo. (1975: 28)

O negro jamais desfaleceu, nunca perdeu a esperança e a energia, sempre esteve alerta à menor chance de recapturar os fios rompidos de sua própria história; começar e recomeçar o esforço de dignificar o seu ser, enriquecer sua cultura original, elevando-a a um nível de verdadeira instituição nacional.

Na sua “Introdução a um colóquio sobre poesia angolana”, Agostinho Neto lamentava em 1960, o risco da assimilação e da desreferencialização dos intelectuais angolanos que,

[...] perturbados pelo processo de coisificação, esqueceram por muito tempo que existia a civilização africana. Aceitaram a ideia de “coisas sem importância” para as culturas negras (...) não se voltaram para o lado mais importante da questão: para as tradições dos seus povos, para as suas línguas que não sabiam e/ou não sabem falar, para a filosofia, para a religião (NETO, 1960, pp. 45-46; KANDJIMBO, 1997, pg.54; Cf. SÁ, 2003).

A heterogeneidade étnica, cultural e linguística de Angola revela especificidades que escapam a qualquer denominador comum que lhe seja exterior. Tal denominador comum deverá provir dessa base de ancoragem de onde defluem os elementos de coerência. Esse ordenamento do discurso angolano tem de ser detectado nas referências e na memória que do ponto de vista psicossociológico conformam a identidade daquele sujeito coletivo. E numa perspectiva estritamente democrática considerar-se-iam igualmente em linha de conta as culturas das minorias étnicas.

Max Horkheimer, filósofo do século XX, pensou que as tradições na sociedade e na política e na cultura só podem se processar se tiverem como fim a emancipação do homem e não o domínio técnico e científico sobre a natureza e a sociedade. Esse pensamento distingue a razão instrumental da razão crítica. A razão instrumental seria aquela que transforma as ciências e as técnicas num meio de intimidação do homem e não da libertação. E a razão crítica é a que estuda os limites e os riscos da razão instrumental (HORKHEIMER, 1947 apud CHAUI, 2013, pg.59; GALLO, 2013, pg.49).

Parece que enquanto o conhecimento técnico expande o horizonte da atividade e do pensamento humanos a autonomia do homem enquanto indivíduo a sua capacidade de opor resistência ao crescente mecanismo de manipulação das massas, o seu poder de imaginação e o seu juízo independente sofreram uma redução. O avanço dos recursos técnicos de informação se acompanha de um processo de desumanização.

O sentimento profundo que faz o homem despertar da existência inautêntica é a angústia, pois ela revela a nossa impessoalidade no cotidiano, o abandono do nosso próprio eu diante da opressão do mundo com um todo. Então, notadamente a angústia é o sentimento que retira o homem da sua vida inautêntica e o devolve à sua condição autêntica: um ser em aberto, que deve construir sua existência.

Sobre isso a professora Marilena Chauí, um dos nomes mais significativos da filosofia brasileira, escreve:

o mundo surge diante do homem, aniquilando todas as coisas particulares que o rodeiam e, portanto, apontando para o nada. O homem sente-se, assim, um ser-para-a-morte. A partir desse estado de angústia, abre-se para o homem, segundo Heidegger, uma alternativa: fugir de novo para o esquecimento de sua dimensão profunda, isto é, o ser, e retornar ao cotidiano; ou superar a própria angústia, manifestando seu poder da transcendência sobre o mundo e sobre si mesmo. O homem pode transcender, o que significa dizer que o homem está capacitado a atribuir um sentido ao ser (CHAUÍ In HEIDEGGER, 1996, p.10).

Um dos eventos mais significativos do início do século XX foi a redescoberta do *princípio dialógico*, uma migração do lugar do pensamento fundada na afirmação de que não é o sujeito a chance primordial do ser, mas sim a sua vulnerabilidade à alteridade. A obra do filósofo austríaco de origem judia Martin Buber (1878-1965) é parte desse empenho. Para Buber a existência humana emerge do encontro dialógico que determina a palavra como interação entre os homens. No diálogo a palavra não é mais *logos*, puramente anunciador, pois fundamenta a existência; ela vai além da subjetividade, estabelecendo uma dimensão ontológica, o *interhumano*, evento no qual os homens podem assegurar sua soberania e sua liberdade de estabelecer relações. O *logos* não é simplesmente razão, princípio de ordem, porém em virtude de seu vínculo essencial com a *práxis*, é a palavra responsável pelo desvendar da existência humana como coexistência. Assim, o ser humano existe mediante o encontro, a relação.

Esta questão marca decisivamente a história da Filosofia, uma vez que a maioria das filosofias ocidentais não são centradas na alteridade, no outro, mas na identidade, no eu em si. A incisiva afirmação de Buber – apresentada em sua obra *Eu e Tu* (1923) –, de que, sem o Tu, o Eu não é possível diz respeito a uma verdadeira revolução. Isto alude à indubitável disponibilidade do homem para relacionar-se, para encontrar-se. Com efeito, a fala mais propriamente humana é a resposta à locução de um Tu, no encontro face a face com a pessoa do outro. A existência humana é dialogante. Como afirma Buber, “a palavra-princípio Eu-Tu só pode ser proferida pelo ser na sua totalidade. O Eu se realiza na relação com o Tu; é tornando Eu que digo Tu”. O livro *Eu e Tu* (1923), publicado originalmente em alemão, é uma ontologia da relação, ultrapassando a simples descrição fenomenológica das atitudes do homem no mundo ou de uma fenomenologia da palavra. A palavra, pela intencionalidade que a anima, é o princípio ontológico do homem como ser dialogante.



O homem é essencialmente uma abertura graças à palavra originária e instaura o emergir dinâmico de sua existência pela palavra. Por este motivo o Eu (homem) precisa pronunciar-se e dirigir-se ao Tu (outro), a fim de que confirme sua existência, utilizando a palavra-dialógica, a palavra em sua ação totalizadora. Para Buber a palavra é portadora do ser. Não é outra coisa, senão palavra de proximidade, resposta que precede a questão, palavra de responsabilidade pelo outro, palavra entre; não palavra *sobre* ou palavra imperativa e dominante que explora o outro, tratando-o como mero objeto, para extrair-lhe a alteridade. Palavra, gestante de reciprocidade, pela qual o Eu sai em direção ao Tu. Assim está, em ato, instaurada a reciprocidade no existir dialógico de um Eu com um Tu.

A consolidação da parceria de Manecas com o ceguinho Ti Lucas representa a constatação de Manecas em relação à improdutividade do suporte epistemológico e ontológico oferecido pelos referenciais de sabedoria representados pelo professor, pelo homem do fato preto, pelo pai da noiva e pelos profetas que contrastam fortemente no enredo com o referencial de conhecimento apresentado por Ti Lucas. Essa sabedoria comporta o respeito à ancestralidade, aos mais velhos, ao conhecimento da religiosidade africana, do animismo, do totemismo, fetichismo, etc... E também a percepção atenta e a consciência atualizada de um mundo em constante mudança. Este trabalho atribui, de acordo com as evidências apresentadas, a denominação de *philosophical sage* ao personagem Ti Lucas e assim estabelece através dele a conexão entre a obra *Mãe, Materno Mar* e a Filosofia da Sagacidade.

Dentre as personagens, destacam-se Manecas e Ti Lucas, que fora o profeta Simon Ntangu Antonio, são as únicas que possuem nomes, as demais são denominadas por suas características ou posição social, como a noiva, o pai da noiva, os do Partido, os pastores, o homem do fato preto, as raparigas de óculos escuros, as Kimbandas, o chefe e os funcionários da estação de ferro e outros que vão surgindo durante a viagem. Os que têm nome provavelmente protagonizam a narrativa, sendo Manecas o representante da modernidade; Ti-Lucas, a tradição; o Profeta, a retomada das religiões tradicionais de Angola, embora sob a desfiguração pela ambição e pelo materialismo. Os demais personagens podem representar os cidadãos de Angola que, divididos em classes, revelam suas inquietações, traumas e desencantos, buscando, por meio de uma constante reconstrução a retomada da paz e, através do imaginário popular e religioso, procuram afastar seus medos (FERREIRA, 2010, pg.172-173).

Nessa corrente filosófica africana denominada Filosofia Sagaz percebe-se a mudança do referencial de objetivo para subjetivo. Ela representa a transição entre os dois modelos de

referenciais. A filosofia agora começa a ter um filósofo, um sujeito. Não é mais uma filosofia generalizante, coletiva, impessoal, um objeto paralisado a ser estudado. Nessa orientação, surge o sujeito, aquele que estuda os objetos, que profere seu próprio discurso segundo seus próprios parâmetros e sua autodeterminação. Ele próprio é sujeito e objeto de sua investigação crítica, de seu pensamento. Eis assim o filósofo africano como sujeito de sua própria investigação filosófica.

Oruka listou "sábios filosóficos" em seu próprio livro (cap.7). Entre os sábios incluídos havia Okemba Simiuyu Chaungo, Oruka Rang'inya, Stephen M. Kithanje, Paul Mbuya Akoko, e Chaungo Barasa (Sage 1991 ed., 109-155). Um aspecto adicional do projeto da filosofia da sagacidade era que Oruka não queria que o projeto ficasse no nível descritivo. Ele queria que os quenianos pudessem ler e lidar com as idéias dos sábios, avaliá-las, ampliá-las e aplicá-las em suas vidas. No entanto, os seus próprios comentários publicados nas entrevistas foram breves (Trends 64-65). Na Filosofia Sagaz, ele deixou o trabalho de comentário sobre as entrevistas para seu aluno, Anthony Oseghare (Sage 1991 ed., 156-160).

Oruka articulou e enfatizou outras razões para continuar a filosofia da sagacidade como um projeto, incluindo a necessidade de uma geração de quenianos que cresceu em cidades para permanecerem ligado às suas raízes. Encontramos motivação análoga no projeto literário de Boaventura Cardoso em *Mãe Materno Mar* alegorizada pela viagem do comboio do meio rural para a cidade-capital Luanda. Oruka também estava preocupado com os desafios práticos da pobreza e da corrupção e redução das liberdades no Quênia. Ele pensou que os sábios, desde os mais obscuros dos meios rurais até os mais famosos como Oginga Odinga, poderiam oferecer uma crítica moral corajosa da sociedade queniana, que poderia ajudar as pessoas a melhorarem suas vidas, tanto individualmente e como comunidade e nação.

Sua convicção era de que os sábios rurais no Quênia eram pensadores de reflexão crítica, e não estavam apenas a impensadamente repetir as tradições de sua sociedades (ORUKA 1991, pg 33-34). Por isso, concluiu que alguns deles eram "sábios filosóficos", e poderiam funcionar como uma fonte de novas reflexões no campo da Filosofia Africana Profissional. Descobriu-se que era verdade. Há muitas maneiras em que os sábios se afastam das crenças tradicionais de suas comunidades. Geralmente não é uma rejeição em larga escala, porque consideram a tradição de ser uma fonte importante de conhecimento. Mas certamente existem certas questões em que irão discordar. Sábios são frequentemente muito sensíveis à questão da mudança dos tempos. Em

relação a alguns temas, eles irão insistir que por causa de uma mudança no contexto social e histórico, velhas crenças não são mais relevantes.

Oruka sugeriu aos quenianos reexaminarem suas vidas e culturas em cinco áreas: a intersecção/harmonização de tradição e modernidade, morte e cerimônias fúnebres, casamento e herança, inter-relações familiares e de clãs, e o papel de liderança e dos exemplos e valores sociais. Tudo isso poderia ser alcançado com a ajuda da Filosofia da Sagacidade, que encorajou as pessoas a buscar sabedoria e a refletir sobre suas crenças. Os quenianos "modernos" escreve ele, possuem um conceito equivocado da modernidade, equiparando-a com a cultura e religião europeia, e sua compreensão de que a sua própria cultura era rudimentar e incoerente. Okemba Simiyu Chaungo sustenta que o queniano moderno também tem uma compreensão atrofiada das culturas e tradições indígenas e em seu lugar foram colocados materialismo, consumismo e status. Eles mal mascaram seu desagrado em relação ao povo rural e o meio ambiente, Chaungo argumenta que, no entanto, eles se engajam na opressão de gênero que contradiz a modernidade. Além disso, os quenianos modernos são facilmente manipulados e comprados por vários políticos. Tal descrição mostra que a reflexão filosófica sobre a tradição era obrigatória para que as sociedade se tornem produtivas e coerentes (ORUKA 1991).

No capítulo quatro de seu livro, *Philosophy in an African Place*, Bruce Janz refletiu sobre o projeto de Oruka da Sagacidade Filosófica. Janz sugeriu que a sabedoria foi melhor reconhecida intersubjetivamente, identificada em "um processo de explicar significados compartilhados em uma comunidade, em vez de identificar uma essência" (2009, p.107).

W.J. Ndaba em "Odera Oruka's Sage Philosophy: Individualistic vs. Communal Philosophy." *Beyond the Question of African Philosophy: A Selection of Papers Presented at the International Colloquia* (UNISA, 1994–1996. Ed. A. P. J. Roux and P. H. Coetzee. Pretoria: U. of South Africa P., 1996) criticou o trabalho de Oruka, argumentando que o ideal da filosofia como "uma consciência explícita de raciocínio crítico e auto-crítico individual" era uma noção ocidental, uma vez que tal ênfase foi "contraproducente para o surgimento de uma filosofia africana verdadeiramente enraizada" (1996, p.17 ). Ele declarou que uma perspectiva africana valorizaria o sábio popular, isto é, a pessoa que consultou a sabedoria de sua comunidade e não tenta fazê-lo sozinho. Ele se referia ao provérbio Zulu, "*Isso eli lodwa abaphumeleli*" (Um olho - quando é um - não obterá êxito), para enfatizar a importância de consultar outras pessoas que poderiam "notar

pontos em pormenores que possam iludi-lo ou obstáculos imprevistos que escapam para aparecer estragando seu plano" (p.20-21). Ele discordou das afirmações de Oruka de que o sábio filosófico era mais valioso do que o sábio popular. Ele, no entanto, aprecia a ênfase de Oruka em relação ao sábio filosófico ser capaz de alertar a sociedade contra a sustentação de pontos de vista etnocêntricos unilaterais ou fechados.

O crítico Didier Kaphagawani, em um artigo de 1987 reimpresso em *Filosofia da Sagacidade*, acusava a filosofia sagaz de ser parasita da etnofilosofia, na medida em que os sábios filosóficos praticam reflexão e análise de segunda ordem em uma etnofilosofia de primeira ordem (KAPHAGAWANI em ORUKA 1991, p. 181- 204). Mas Oruka respondeu e esclareceu este ponto. Ele disse em vez disso que a sagacidade filosófica é de segunda ordem para a filosofia da cultura. Sábios refletem sobre a cultura, embora não como ela é resumida em forma de consenso e analisadas por filósofos profissionais, teólogos, ou missionários (como em etnofilosofia); em vez disso, eles o fazem com base em suas observações de primeira mão da filosofia da cultura através de suas experiências pessoais na comunidade (ORUKA 1991). Este mesmo ponto mencionado acima poderia servir como uma crítica bem ajustada sobre a terminologia de Campbell Shittu Momoh, uma vez que Momoh por vezes referiu-se a etnofilosofia e filosofia comum, sem distinção. Momoh acrescentou o ponto útil de que todas as filosofias comuns, não apenas filosofias comuns africanas, são não-críticas, e ele deu alguns exemplos da Grã-Bretanha (MOMOH, 1989, p.59, 63).

Embora tenha havido diversos críticos da filosofia da sagacidade, também houve muitos estudiosos que apreciaram a sua contribuição. Além dos já mencionados acima, tratamentos substanciais do projeto de Oruka podem ser encontrados nas obras de Lucius Outlaw (em ORUKA 1991); Sophie Oluwole, Muyiwa Falaiye e Ulrich Loelke (em GRANESS, A e KRESSE, K, 1997), e outros. A contribuição de Oruka para o campo da filosofia Africana foi substancial, e sua influência ainda está em curso, assim como a pesquisa sobre a sagacidade filosófica continua.

A presente investigação associa o trabalho literário de Boaventura Cardoso a esta linhagem que originou-se na obra de Oruka e possui objetivos em comum e procedimentos relativamente semelhantes valorizando os mesmos fatores e destacando a figura do sábio africano e da sabedoria popular como elementos de comunicação transcendentais da esfera cultural. Na narrativa o personagem que representa essa sagacidade filosófica, o ceguinho Ti Lucas se envolve em diversas situações diretamente relacionadas ao imbricamento entre o imaginário mágico e religioso angolano

e a realidade objetiva do cotidiano de um comboio em viagem representativo da nação angolana. A recursividade desse personagem possibilita sua total fluidez entre diversas dimensões da realidade angolana e a relação entre cultura, sociedade e religião.

Em relação às questões da crença na magia e feitiçaria, tem havido um grande debate sobre o que uma pessoa racional poderia realizar. P. Bodunrin argumentou em *“Magic, Witchcraft, and ESP: A Defence of Scientific and Philosophical Skepticism”* (1995) que a racionalidade ditaria o descarte de crenças em poderes mágicos, fetiches e encantamentos. Mas outros professores de filosofia, como Sophie Oluwole em *“On the Existence of Witches”* (1995) e M. Akin Makinde em *“African Philosophy, Culture, and Traditional Medicine”* (1988), argumentam que o pensador sensível vai perceber que a feitiçaria pode realmente acontecer, e que não se deve impensadamente descartar essas ideias. No entanto, eles sugerem que mais estudos devem ser feitos de modo a provar conclusivamente a veracidade científica dessas práticas.

Os filósofos profissionais que se envolveram com a Sagacidade Filosófica estão mais interessados em saber como os sábios que conheceram vivem sabiamente em um mundo em que eles estão cercados por aqueles que acreditam e praticam várias formas de bruxaria e feitiçaria. A maioria dos sábios que foram entrevistados, quer acreditem no poder da bruxaria ou não, no entanto, viam-na como uma forma infrutífera para resolver problemas, e preferiam uma resolução alternativa de litígios. Eles olharam para além dos casos e acusações de bruxaria para ver as causas subjacentes na competição e inveja entre os membros da comunidade. Portanto, sua energia foi para a compreensão e a resolução de um caso de ciúme. É este aspecto de seu pensamento, a resposta de como viver com outras pessoas que se envolvem em feitiçaria, que se considera o mais útil no estudo do pensamento de tais filósofos sagazes.

O segundo maior volume de investimento filosófico que Boaventura Cardoso faz nesta narrativa destaca a corrente da Sagacidade Filosófica que de acordo com esta investigação se faz presente através da personagem do ceguinho Ti Lucas e de sua função entre os integrantes da comunidade que forma-se no desenrolar da narrativa, o comboio proveniente de uma locação rural com destino a Luanda, e a articulação apropriada dos elementos constituintes de sua cultura com o objetivo de harmonizar e desenvolver a sociedade em que vive para além das suas limitações culturais, religiosas, étnicas, políticas e históricas. O projeto literário da narrativa de *Mãe, Materno Mar* visa consagrar a referência positiva aos membros mais velhos e a figura do sábio filosófico e

da sabedoria rural africana como referenciais de pensamento válidos pra os jovens e para a população urbana angolana e como um valioso recurso no embate entre tradição e modernidade que caracteriza a atualidade das nações africanas.

Esta realização narrativa de valorização dos sábios filosóficos e da sabedoria dos mais velhos oriundos do ambiente rural angolano descaracteriza completamente as alegações ocidentais de que o povo africano é desprovido de uma cultura rica em valores e processos sociais responsáveis por harmonizar a dinâmica comunitária. Esses povos sempre foram referenciados como um exemplo negativo e erroneamente categorizados como bárbaros incapazes de articular seus elementos culturais e as contradições inerentes a sua sociedade com o intuito de aprimorar sua visão de mundo para equiparem melhor sua comunidade frente aos desafios que experienciam.

### 2.3. Da Filosofia Ideológico-Nacionalista para Antidemocráticos.

A terceira definição de filosofia, de acordo com Chauí (2013, p.24), mostra a filosofia concebida como um esforço racional para sistematizar a totalidade da realidade como ordenada e dotada de sentido. Nessa definição, atribui-se à filosofia a tarefa de conhecer e ordenar a realidade inteira, provando que o universo é uma totalidade ordenada por relações de causa e efeito, e que essa totalidade é racional, ou seja, possui sentido e finalidade compreensíveis ao pensamento humano. A filosofia compartilha a explicação da realidade com as ciências e as artes, pois cada uma delas define um aspecto e um campo da realidade para estudo (no caso das ciências) e para a expressão (no caso das artes).

Uma analogia pode ser estabelecida entre essa definição e o terceiro estágio da filosofia africana. Denominada de filosofia ideológico-nacionalista, afirma-se como um caso especial da sagacidade filosófica (KING, 2005: p.173). Esta corrente filosófica possui diversos setores. Um dos mais importantes entre eles é o artístico-cultural, relativo à filosofia literário-artística ou poética, categoria filosófica africana posteriormente adicionada por Oruka (1998, p.101) com artistas e obras de literatura, poesia, música e artes plásticas. Esta corrente teve entre seus representantes trabalhos literários como os de Ngugi wa Thiongo, Wole Soyinka, Chinua Achebe, Okot p'Bitek, e Taban Lo Liyong. O outro setor de importância cabal é o político-social e as dinâmicas que são estabelecidas entre sociedades, movimentos e partidos com líderes muitas vezes oriundos da filosofia profissional ou da filosofia artística. O esforço é empregado em produzir um modelo de

mundo e refletir a realidade e as relações de causa e efeito que o permeiam aprimorando cada vez mais a compreensão atingida sobre cada aspecto da realidade vivenciada por um grupo de pessoas unido por uma experiência comum. Pode ser uma sociedade, nação, uma etnia, uma classe ou uma comunidade.

Identificável como uma Filosofia Política com interesses e objetivos de responder aos problemas referentes ao colonialismo, às independências, ao fim da escravatura e exploração do homem africano. É a reação à negação do ser e pensar africano, a recusa dos preconceitos ideológicos consolidados no processo histórico do modelo ariano, a busca da afirmação do indivíduo africano, desconstruindo a “desvalorização de si” internalizadas pelo sistema de pensamento do colonizador, é a afirmação de uma cultura africana, da personalidade africana dentro de sua grande diversidade cultural.

A filosofia ideológico-nacionalista pode ser vista como um caso especial de sagacidade filosófica. Ela também deve ser vista como uma forma de filosofia política. Em ambos os casos, o mesmo tipo de problema surge: é preciso manter uma distinção entre ideologia e filosofia, entre conjuntos de ideias e uma maneira especial de raciocínio crítico. Muitos filósofos se destacaram nesta área, como Kwame Anthony Appiah, Kwame Gyekye, Kwasi Wiredu, Oshita O. Oshita, Lansana Keita, Peter Bodunrin, e Chukwudum B. Okolo.

As lutas pela independência e a constituição dos novos países fazem surgir a ideia de nação entre as correntes políticas e filosóficas do continente africano. Após a sua passagem pelo meio acadêmico europeu ou americano, a maioria dos líderes políticos adaptam-na como princípio subjacente à organização da unidade política para desenvolver no território reconquistado. Por conseguinte, procuram reunir os elementos constitutivos comuns a essa invenção no interior dos seus países.

A ideia de um contínuo cultural subjacente à histórica civilização africana, que antes já fora investigado por Cheikh Anta Diop e divulgado pela proeminente, embora muito criticada figura de Leopold Senghor, revela-se como uma fonte fértil para o ideário pan-africanista e, ou nacionalista em muitos pensadores políticos.

Estamos, porém, numa altura em que o mundo parece encaminhar-se para uma transformação profunda com a decadência do velho sistema colonial europeu e ascensão de outras modalidades de relações internacionais. Coloca-se assim aos países recém-independentes a questão de criação de um sistema completamente novo, dum ponto de vista econômico, social, cultural e político, com o papel decisivo a ser atribuído às massas populares como o motor de mudança. O recurso à experiência cultural civilizacional africana e à *praxis* sócio-cultural, silenciados pelo colonialismo, aparece aí como forma de ancorar, de forma sólida, o novo que está a germinar através do antigo, nutrindo-se no seio da experiência adquirida ao longo da história africana. A ‘Mãe África’ pretende se libertar assim dos efeitos nefastos da sua violação centenária pela Europa num relacionamento imposto, encontrando um futuro noivo numa relação de igualdade. Sobre relações entre os segmentos das sociedades, classes, etnias, indivíduos e nações ainda, mas nesse caso o texto cardosiano ressalta um parecer sobre a dimensão interna africana; “Na prática, entretanto, o entendimento parecia não existir” (CARDOSO 2001, pg.193).

Atualmente a população africana convive com as múltiplas declarações de cunho político que caracterizam suas sociedades de antidemocráticas onde fica explícito a falência do Estado africano como experiência democrática corroída pelo individualismo, a corrupção e a dependência externa tanto econômica quanto intelectual dos seus líderes. Antidemocrático é um termo utilizado para referir-se a uma posição que rechaça a democracia como a forma mais adequada para tomar decisões dentro de um determinado tipo de organização social. O termo antidemocrático é de uso habitual para desqualificar as opiniões, atos e mecanismos decisórios dos opositores da posição democrática que pode se apoiar em algum tipo de pensamento elitista, que sustenta que um pequeno grupo de membros da organização de que se trate, pode dirigir melhor a organização e satisfazer melhor os interesses comuns, que a maioria.

O combate às falsas narrativas é uma tendência crescente entre os intelectuais africanos. Entre aqueles que tentam fazer justamente isso, encontra-se o filósofo ganense Kwasi Wiredu. Ele argumenta que o sistema político multipartidário, frequentemente visto como o fundamento para a democracia, nem sempre conduz à unidade e à estabilidade. Em vez disso, a democracia de consenso é muito mais adequada ao contexto africano:

Posto que a democracia é o governo por consentimento, a questão é saber se um sistema menos conflitante do que o de partidos, o qual é vinculado ao sistema majoratório de tomada de decisão, não



poderia ser concebido. É um fato importante o de que seres humanos razoáveis podem chegar a um acordo sobre o que deve ser feito pela virtude do compromisso, sem concordar em questões de moral e verdade. (WIREDU, 1995, pg.16)

À sombra dessas alegações pouco se recorda que desde os primórdios o desenvolvimento político africano acompanhava-se por um processo de desenvolvimento tecnológico, menos reconhecido ainda pela história convencional. As tecnologias de mineração e metalurgia, a agricultura e a criação de gado, as ciências, a medicina, a matemática, a engenharia, a astronomia, enfim todo um cabedal de conhecimento tecnológico e reflexão filosófica caracterizavam tanto esses Estados africanos como outras coletividades menores. O Estado político africano foi a entidade que teve mais preterida sua complexidade e sofisticação pela visão acadêmica convencional da história.

O que a história oficial procurou velar é que os africanos desenvolveram várias formas de governo muito complexas, baseando-se seja em uma ordem genealógica (clãs e linhagens), seja em processos iniciáticos (classes de idade), seja, ainda, por chefias (unidades políticas, sob várias formas). Algumas grandes chefias, consideradas Estados tradicionais, são conhecidas desde o século IV (como a primeira dinastia de Gana), mesmo assim posteriores a grandes civilizações.

Os impérios de Gana, Mali e outros se sucederam na África ocidental durante toda a Idade Média europeia; reinos da África oriental e central viveram em disputa entre os séculos XVI e XIX, sendo considerados semelhantes aos estados de modelo monárquico ou imperial. Outros estados centralizados marcam relações de longa data com o exterior, como o reino Kongo (a partir do século XIII). Então, é importante relativizar o peso conferido ao continente africano enquanto um dos territórios das "descobertas", como também é o caso das Américas. Em ambos os casos, a história dos povos que lá e aqui habitavam era considerada como inexistente pelos europeus, como se a história fosse resultado de uma cultura - a europeia.

Os Estados políticos africanos, em pleno desenvolvimento durante séculos antes da invasão europeia, chegaram a se constituir em impérios com extensão territorial maior que o romano – era o caso, por exemplo, do império Mali nos séculos XII e XIV. Entretanto, não convém aplicar a esses fenômenos os conceitos extraídos da experiência do império europeu. A descentralização como característica e prática política contrasta nitidamente com o centralismo do Império Romano.

Categorias supostamente universais, como “feudal”, também não satisfazem: O princípio da propriedade individual da terra não existia na África, onde ela consistia em um bem coletivo.

A ideia do socialismo à africana está presente em quase todos os pensadores filosóficos e políticos do período pós-independência ou mais tarde ainda, como nos testemunham, entre outros, Kenyatta, Nkrumah, Nyerere, Cabral, Wamba-dia-Wamba. O seu debate gira à volta da relação entre o cultural e o social como fatores determinantes para a criação de uma nova sociedade em África. Distinguem-se assim, entre outros, dos etno-filósofos cujo centro de atividade de pensamento é a academia, não obstante as suas incursões antropológicas nas comunidades africanas.

A plena consciência do negro de que somente poderá ter um futuro quando houver a transformação de toda a estrutura do país, em todos seus níveis: na economia, na sociedade, na cultura, na política é o seu compromisso. O povo africano sabe que sua participação em todos os degraus do poder é um imperativo de sua sobrevivência coletiva como um povo, uma nação para a institucionalização do poder com base na autodeterminação das massas africanas.

Aceitar o comunalismo africano e situá-lo no contexto das exigências conceituais, funcionais e práticas da atualidade, significaria nada mais do que articular a história à favor de si mesmo. Seria extremamente válido optar por uma qualidade de socialismo cujo funcionamento na África tem a sanção de vários séculos, muito antes que os teóricos formulassem a sua definição “científica” de socialismo.

Segundo nota o Dr. Ronald Walters em seu artigo “Marxismo–Leninismo e Revolução Negra”, publicado em *Black Books Bulletin*:

Talvez a mais perigosa lição da década dos 30 (1930) tenha sido a da cooptação das organizações negras, dos indivíduos e seus objetivos. Simplesmente não se pode terminar a leitura de *The Crisis of the Negro Intellectual* (A crise do intelectual negro) de Harold Cruse, ou as últimas páginas de *Pan-Africanism or Communism* de George Padmore, ou *Race e Racialism* de Wilson Record, sem uma esmagadora compreensão da traição e exploração da comunidade negra pela esquerda branca. (1977: 15)

Em 1960, *The Search for Method (1st part). Introduction to Critique of Dialectical Reason* de Jean-Paul Sartre constatava que a última filosofia ocidental como mundivisão foi o Marxismo e

enquanto as condições que ele descreve - ele é produto dessas circunstâncias, ao mesmo tempo em que as descreve – não forem superadas, ele oferece a melhor cosmovisão e explicação para os conflitos históricos. Isso significa que o Marxismo como filosofia ocidental que é, ocupa ainda uma posição muito central e determinante no pensamento acadêmico e político africano. O desafio apresentado a essas duas correntes é bem parecido. Consiste em superar essa visão ocidentalizada e marxista de mundo com um pensamento e uma prática filosófica genuinamente africanos.

A predominância narrativa da alegoria de *Mãe, Materno Mar* fundamentalmente é situada em torno da religiosidade e dos movimentos religiosos, este é o núcleo que desenvolve as questões dicotômicas entre religião e ciência, impulsionadoras do discurso e da trajetória dos vários personagens:

Que o chefe da estação [...], por isso um revolucionário conseqüente, não podia se envolver abertamente em casos de feitiçaria, que os camaradas do Partido recomendavam que a realidade fosse encarada sempre com objectividade científica (CARDOSO 2001,pg.85).

O atrito entre a ideologia marxista e a religiosidade do povo angolano como orientador das práticas sociais:

[alguém] disse declarado público que muitas das igrejas ali representadas não tinham raízes populares, que tinham surgido depois da independência, que encobriam certos negócios, éé! éé! éé!, que o problema tinha que ser encarado com objectividade científica, sem subjectivismos, que, como declarara Engels, a religião nada mais é do que um reflexo fantástico, na cabeça dos homens, das forças exteriores que dominam a sua vida quotidiana, que a religião na sua essência é anticientífica,[...] declarava um nome do Partido que os funerais tinham que ser revolucionários, com canções revolucionárias, com a bandeira do EME a cobrir os caixões e grandiloquentes e inflamados elogios fúnebres, pois os mortos tinham sido todos militantes do partido (CARDOSO, 2001, pg.53).

A constatação da Igreja consolidando-se como uma força política e ideológica e não mais como força intelectual e oficiosa como havia se firmado no passado e do partido como sistema dogmático e alienante e não mais como estrutura dinâmica de articulação política:

nas igrejas o partido tinha conseguido catequizar muitas almas” [...]"No fundo o partido não era mais do que uma pretensa religião, surgida depois da independência"[...] “abaixo os comunistas!

abaixo! abaixo os falsos profetas! abaixo!” [...]“no partido tinha muitos crentes, e, nas igrejas, militantes disfarçados em crentes (CARDOSO, 2001, pg.53).

A orientação materialista de uma pseudo religiosidade e o abandono da realidade popular pelos intelectuais em troca do elitismo teórico no campo da ideologia:

...tais igrejas tinham como objetivo principal não a salvação das almas, mas a salvação dos negócios! Entretanto, os camaradas do Partido consumiam o tempo a reflectir sobre as complexidades do fenómeno religioso em Angola...(CARDOSO, 2001 pg.97).

E a posição do personagem Manecas que conduz a narrativa:

Manecas, [...] conversava frequentemente com os camaradas do Partido sobre as religiões, o relacionamento entre si e com o Estado. Ele achava que o problema tinha de ser visto sob uma perspectiva marxista-leninista, sim senhor, mas sem dogmatismos, que tinha muita coisa que a doutrina científica não era capaz de explicar, que a visão do materialismo histórico sobre a religião era, de certo modo, redutora, que a religião em África carecia de um estudo mais aprofundado, [...] ele era pela total liberdade religiosa [...] todos estavam de acordo era no combate que o Partido tinha de fazer no plano ideológico contra as concepções idealistas, anti-científicas e obscurantistas difundidas pelas religiões (CARDOSO, 2001, pg. 160).

Em outro momento a cerimônia de ressurreição de um homem no palácio do povo “...tinha também como testemunhas daquele acto que ia acontecer três barbudos, carrancudos, emoldurados em quadros que ornamentavam a parede principal (CARDOSO, 2001, pg. 268)”. E após o sucesso do ritual, “os três barbudos imortalizados nos quadros da parede se entreolharam e se sorriram só” (CARDOSO, 2001, pg. 269). Obviamente, Marx, Lenin e Engels segundo o prefácio de Carmem Lúcia Tindó Secco.

A eliminação ou descrença na religião seja por métodos científicistas ou pela prática da violência conduz à doutrina de culto ao Estado que atribui ao Estado a posição que o catolicismo atribui à Igreja, ou mesmo, às vezes a Deus. Hobbes, Rousseau e Hegel representam fases distintas desta teoria e suas doutrinas se acham encarnadas praticamente em Cromwell, Napoleão e na Alemanha nazista. O comunismo na teoria está muito longe dessas filosofias, mas é conduzido na prática a um tipo de comunidade bastante semelhante àquelas que resultam em um tipo de adoração do Estado.

Durante todo o transcurso deste longo desenvolvimento, desde 600 antes de Cristo até nossos dias, os filósofos têm se dividido entre aqueles que querem estreitar os laços sociais e aqueles que desejam afrouxá-los. A esta diferença acham-se associadas outras. Os partidários da disciplina advogaram este ou aquele sistema dogmático, velho ou novo, chegando, portanto a serem em menor ou maior grau, hostis à ciência já que seus dogmas não podiam ser provados empiricamente. Ensinavam quase invariavelmente que a felicidade não constitui o bem, mas que a “nobreza” ou o “heroísmo” devem ser a ela preferidos. Demonstravam simpatia pelo que havia de irracional na natureza humana, pois acreditavam que a razão é inimiga da coesão social. Os partidários da liberdade, por outro lado com exceção dos anarquistas extremados procuravam serem científicos, utilitaristas, racionalistas, contrários à paixão violenta e inimigos de todas as formas mais profundas de religião. Este conflito existiu na Grécia, antes do aparecimento da filosofia, revelando-se já bastante claramente no mais antigo pensamento grego. Sob formas diversas, persistiu até nossos dias e continuará, sem dúvida, a existir durante muitas das eras vindouras. A superioridade da lealdade religiosa sobre a lealdade política sobreviveu e, até certo ponto, persiste ainda hoje.

É importante a apresentação de duas personalidades e linhas de pensamento, no seu contexto histórico e político, nomeadamente Kwame Nkrumah e Ernest Wamba-dia-Wamba cujas atividades políticas se juntam ao seu pensamento filosófico em fases históricas diferentes do processo independentista africano. Associam-se ao debate filosófico de um modo crítico em relação ao elitismo acadêmico, salientando o último a capacidade de criação teórica das massas africanas. Incluindo a sua experiência política, Wamba-dia-Wamba reflete criticamente a transformação da independência conquistada numa forma de dependência neocolonial.

Kwame Nkrumah (1909-1972) nasceu na colônia britânica “Gold Coast”, atual Gana, sendo a mãe uma pequena comerciante e o pai um ourives, mestre no trabalho artesanal com o ouro. A família pertence ao povo *Nzema*, da sociedade *Akan*. O trabalho de sua família era diretamente ligado ao uso e fabricação dos pesos usados para o comércio popular. Estes trazem inscrições com os símbolos “Adinkra” que permitem leituras multifacetadas. Eles representam, entre outros, provérbios, momentos de narrativa, ensinamentos religiosos ou morais, textos de caráter comercial ou político, ou, nas palavras de Fosu (1993): “Quase cada símbolo “Adinkra” é uma ilustração literária, não-verbal de um provérbio, duma parábola ou duma máxima com interpretações profundas”( FOSU, 1993; In: Kwami 199? , p. 4)

As mensagens dos provérbios inscritos nos pesos provêm de três áreas do saber humano, nomeadamente a arte, as ciências e a filosofia, mostrando a mundividência da e a própria sociedade *Akan* nos seus aspectos religiosos, literários e educacionais (Broszinsky-Schwabe 1988, Battestini 2000, p. 253/254, p. 315-317).

Como o primeiro Presidente do país enfrenta os problemas económicos e sociais, característicos de uma sociedade que fora organizada na lógica metrópole-colónia do colonializador. Isto se traduz na ausência de uma indústria de base para o trabalho dos recursos minerais e agrícolas existentes, de infra-estruturas, de sistemas de educação e saúde. É importante referirmos também a atitude de passividade como forma de oposição à lógica capitalista do colonialismo que, no pós-independência, cria o problema da gestão ativa do seu próprio futuro pelas próprias populações africanas (vide tb. Wamba-dia-Wamba 1985). Daí que o governo de Nkrumah realize os planos para desenvolver as bases de uma economia autónoma, dando também grande atenção à mobilização dos povos do Gana.

Inaugura, ao mesmo tempo, um intenso intercâmbio cultural e científico com personalidades africanas e de outras partes do mundo asiático e latino-americano, simpatizantes do processo independentista em curso. A cidade de Accra torna-se centro de pensamento e de inovação do mundo recém-independente ou em vias de independência do colonialismo. A ideia de unidade africana com o seu fundamento em aspectos civilizacionais é uma das suas preocupações e resultado da experiência do seu percurso pessoal enquanto um homem oriundo de uma camada social elevada. No seu livro *África must unite* (1963), chama a atenção para a necessidade de união para a África conseguir enfrentar os seus problemas com base no que existe de comum em termos civilizacionais.

Ao longo da sua atividade governamental é confrontado com o crescimento da influência de bloqueio dos antigos poderes colonizadores ao seu projeto de uma sociedade socialista de características africanas. Em *Neo-colonialism: The last stage of colonialism* (1965) analisa, numa perspectiva sob influência marxista-leninista, as redes de dependência económica e política dos países africanos politicamente independentes. Tem a noção de que, nestes países, existem estruturas sociais de classe a funcionar numa lógica capitalista, com interesses próprios e em dependência do exterior. Nkrumah torna-se cada vez mais crítico do poder imperialista britânico.

Preocupado com a necessária união do povo africano no seio do próprio país, impõe medidas repressivas contra essas camadas sociais pequeno-burguesas ocidentalizadas que, em sua opinião, constitui no interior uma perigosa influência de forças exteriores ao país. O conjunto dessas políticas acaba por criar um fosso insuperável entre uma estrutura cada vez mais burocrática do poder e as populações, fato esse que facilita o seu afastamento do poder, através de um golpe de estado executado por grupos de militares pró-ocidentais em 1966.

No seu tratado político-filosófico *Consciencism*, Nkrumah faz uma abordagem das questões principais que se colocam ao desenvolvimento político do país. O seu livro é publicado com uma grande tiragem e serve como manual de formação político-filosófica da organização juvenil do partido de Nkrumah no governo. A reedição (1970) dessa primeira edição do livro (1964) é resultado duma revisão crítica (1969), como indica o próprio autor no seu prefácio. Revela que há uma mudança conceitual em alguns aspectos teóricos como reflexão necessária face às mudanças ocorridas na situação política da altura em África, a existência de um ambiente geral de sublevação no continente que tem como indício visível o surgimento dos movimentos nacionalistas pela independência em muitas colônias.

Na sua publicação, podemos assistir a uma transição nas posições de Nkrumah (Houndontji 1993, pg.153-161), ou seja, há um abandono gradual da ideia de existência de uma unidade civilizacional africana perpetuada para uma análise mais de cariz marxista que privilegia as condições materiais e sociais como fatores básicos do desenvolvimento histórico das sociedades africanas. Em consequência disso, a ideia do socialismo à africana deixa de ser um projeto apenas de raiz civilizacional africana, de carácter primordialmente cultural. Por sua vez, a questão social passa a assumir um papel proeminente, salientando que é através dela que a África está a ajustar-se ao resto do mundo.

Nkrumah procura mostrar no seu exame crítico que a filosofia académica que se discute na África moderna se encontra inserida na tradição do pensamento ocidental. Caracteriza como seco e elitista o seu carácter formal de “(...) perseguir ‘o exato sentido da palavra’ (...) [por uma] (...) compilação de um dicionário de palavras” (Nkrumah 1970, p.54,55), ou seja, a valorização da palavra abstrata descontextualizada. Critica os filósofos ocidentais de se esquivarem aos enormes problemas que afetam as sociedades e a realidade de vida das pessoas, colocando como questão central a responsabilidade social e moral da filosofia.

Confrontada com a necessidade de organizar a ocupação territorial e a exploração econômica, a administração colonial utiliza um quadro de africanos, culturalmente assimilados através de uma educação europeia minimalista, a fim de dominar as colônias com pessoas indígenas que defendam ideias e interesses alheios à sociedade africana existente. A sua educação é orientada para um determinado nível e tipo de atividade econômica, movimentando-se assim na continuação da linha ideológica da religião cristã que introduz a ideia de responsabilidade individual em África. Este pensamento não reflete a ideia do desenvolvimento comunal harmonioso da sociedade africana. No entanto, Nkrumah analisa também que a sociedade africana antiga vai entrando num estado de desagregação social.

Neste contexto, a ideologia constitui um fator de mudança. Consumada essa mudança com a conquista da independência, a ideologia manter-se-á em defesa do novo. A ideologia será total e transparecer-se-á na estrutura social, mas também está implícita nas atividades literária, artística, de religião, de historiografia, etc.. Nkrumah justifica assim o uso de múltiplos instrumentos de repressão e de controle social como forma de garantir a nova ordem criada.

Embora proclame o seu carácter universalista, “Consciencism” enquanto tese filosófica pretende encontrar uma resposta teórica como orientação para as diversas situações que o país vive, constituindo a

“base teórica para uma ideologia, cujo objetivo será o de conter a experiência africana da presença islâmica e Euro-cristã, bem como a experiência da sociedade tradicional africana, e, por concepção, empregá-las para o crescimento harmonioso e desenvolvimento dessa sociedade.”<sup>22</sup> (p.70).

Nkrumah admite a sua aplicabilidade específica à África na construção sócio-cultural do futuro das colônias e dos recém-emancipados estados em fase de desenvolvimento (p.117/118). Pretende passar os fundamentos de carácter socialista da sociedade comunal africana para a situação moderna dos novos países após a sua libertação do colonialismo, evitando e prevenindo uma evolução de discrepâncias e desigualdades econômicas, políticas, sociais e culturais que constituem as características do capitalismo ocidental com a introdução de um sistema de classe (p.76).

---

<sup>22</sup> “theoretical base for an ideology whose aim shall be to contain the African experience of Islamic and Euro-Christian presence as well as the experience of the traditional African society, and, by gestation, employ them for the harmonious growth and development of that society.”



O próprio livro de Nkrumah, *Conciencism* é um exemplo como o novo poder instituído exerce o controle sobre o pensamento das populações com o intuito de garantir “(...) certa ordem que irá unir a ação de milhões para objetivos específicos e definidos (...)” (p.60), ou seja, a coesão ideológica como forma de controle social da sociedade ganesa pelo meio da escrita com a distribuição de milhares de exemplares do seu livro entre os seus militantes jovens, uma forma pouco usual em África ainda hoje, se tivermos em conta as enormes dificuldades editoriais e os níveis de analfabetismo.

Nkrumah salienta também a necessidade de criar uma história da África escrita como afirmação da integridade e como relato autêntico da experiência histórica africana de que faz parte também o enquadramento teórico do colonialismo na perspectiva africana.

Concluindo, ele mostra que existem a necessidade e as condições para o desenvolvimento dos países africanos numa perspectiva de um socialismo à africana contra a tendência capitalista dominante. Essa formação social reuniria elementos civilizacionais históricos numa fase de desenvolvimento mais avançada, levando assim a África à reconciliação consigo própria.

Ele movimenta-se em conformidade com o pensamento dominante da altura em relação ao papel das possibilidades de comunicação popular e comunal. Mantém uma visão mecânica dos elementos culturais africanos, manifestando certo elitismo pela subvalorização das capacidades criativas das próprias populações.

A escrita, porém, como instrumento do progresso social constitui uma referência obrigatória, tendo como portador natural o intelectual africano, formado pelo colonialismo. Como esse instrumento provém do exterior, seu pensamento acaba por ceder involuntariamente aos seus colegas filósofos modernistas ocidentalizados com a sua visão da necessidade de recorrer a conceitos e instrumentos ocidentais.

Ernest Wamba-dia-Wamba (1942-) é um filósofo e historiador da República Democrática do Congo, o anterior Zaire, que é conhecido em África como professor-guerrilheiro ou como “estudioso por convicção e paixão”, nas palavras de Mahmood Mamdani. Envolve-se ativamente como guerrilheiro na luta política e militar pela segunda independência do seu país do neo-colonialismo contra o regime de Mobutu, o ditador zairense à mercê da Bélgica e dos EUA (Chomé

1975, Wamba-dia-Wamba 1984). Após a expulsão daquele ditador do Congo assume funções políticas no governo sucessor de Kabila até que percebe que a política do novo regime passa a funcionar nos mesmos moldes do regime derrubado. Em consequência disso, sai do governo cujo chefe passa a intitular de “*antiquado Mobutu das selvas*”<sup>23</sup> (Wamba-dia-Wamba 2003), sublinhando desta forma o aspecto de continuidade do sistema neocolonial existente.

Wamba-dia-Wamba analisa a história do seu país e da África nos contextos colonial e neocolonial, nomeadamente a evolução das relações sociais e políticas (Wamba-dia-Wamba 1984). Realça a capacidade de criação teórica das próprias massas africanas nas sociedades rurais através do seu meio democrático de comunicação comunal, o “palaver”, como também se debruça sobre a sua mudança e evolução no processo da urbanização.

O pensador se alinha, em termos teóricos e práticos, ao lado das populações africanas enquanto intelectual orgânico. Quando enfatiza a importância do pensamento teórico criativo popular, bebe água da fonte da sua própria experiência de imersão intelectual, cultural e política nas sociedades *bakongo* como o seu membro (Wamba-dia-Wamba 1985). É também nesta perspectiva que questiona a exclusividade da produção teórica, fabricada na academia. Como consequência disso, Wamba-dia-Wamba encontra uma divulgação limitada no próprio continente ou fora dele e continua numa posição marginalizada na academia (Depelchin 2005; Osha 2005).

O pensamento filosófico a favor da África, enquanto um contributo pela libertação de qualquer discurso colonizador, velho ou recente, constitui uma preocupação central do autor. Ele regista criticamente a influência dominante do pensamento ocidental nas diversas correntes filosóficas africanas da atualidade na academia, interrogando-se sobre a sua razão de ser e as implicações no contexto social e perante a realidade do não desenvolvimento dos seus países (Wamba-dia-Wamba 1979, 2003).

Como explicação principal, encontra a alienação; o desenraizamento social e cultural do intelectual africano cuja sociedade de origem se encontra em dissolução, em países cujas estruturas neo-coloniais são geridas por uma pequena camada africana de governantes mais ou menos despóticos. O intelectual pertence a uma categoria social privilegiada que surge num processo de

---

<sup>23</sup> “former Mobutu of the bush”

assimilação do poder colonial pelo preço de renúncia às suas raízes culturais e à sua aculturação, ou seja, pelo corte da sua relação com as massas populares (vide tb. Serequeberhan 1998).

Consciente dessa separação, ele desenvolve um fascínio ambíguo pela cultura que domina a esfera pública do poder; pela imagem da escrita, do livro, do racional, pela ideia de modernidade, pelas ciências e tecnologias do Ocidente. Assim, a ideia de superioridade cognitiva ocidental constitui o elemento discursivo central no processo da sua formação intelectual.

Atualmente, a academia ocidental encara o intelectual africano com alguma benevolência filantrópica humanista como o ‘Outro’, atribui-lhe o papel do irmão mais novo que está ávido de se inteirar dos conhecimentos mais recentes em relação a si próprio que provêm desse maravilhoso mundo superior. Deste modo, continua a histórica relação de “intimidação teórica” (Wamba-dia-Wamba 2003) perante a suposta onipotência do discurso universalista ocidental nas suas facetas.

O intelectual africano distancia-se das populações como “máquinas falantes” (Wamba-dia-Wamba 2003), distanciando-se das características culturais e do pensamento teórico comunal das sociedades africanas, nem colocando sequer a hipótese de uma reflexão sobre a sua importância e as possíveis lições para a atualidade. A ansiedade pessoal do intelectual cria também o desejo de conquistar um lugar compensador – modesto – ao sol, de sentir o brilho da materialidade do Ocidente, mesmo que, no seu próprio país, conheça os moldes em que funciona a extração da matéria-prima, condição fundamental para a criação desse mesmo brilho.

É no conjunto destas circunstâncias sociais e culturais que se vai (auto-)formatando o intelectual colonizado. Procura integrar o *brain-drain* africano para a Europa ou América do Norte. Como contra-partida, o intelectual vai contribuir, tendo sempre presente nele a proximidade da esfera do poder ocidental, para a evolução e aplicação das teorias ‘*en vogue*’ na atual fase destruidora da expansão capitalista global. Participa deste modo na elaboração dos novos ‘catecismos’ da ‘missionarização’ moderna da África e do outro mundo não ocidental.

Numa das suas aparições em público, em Dar-Es-Salaam, Wamba-dia-Wamba caracteriza o pensamento desses intelectuais africanos, ancorados socialmente e, ou teoricamente em universidades europeias e americanas, sobretudo da corrente pós-modernista que para ele está na

linha de tradição sofista, como “(...) o vago sofismo conflitante e aqueles que vivem por ‘palavrear’ teoricamente, mesmo que no papel (...)”<sup>24</sup> (Wamba-dia-Wamba 2003).

Neste reparo no discurso inaugural de um congresso africano de filosofia, Wamba-dia-Wamba deixa transparecer dois elementos-chave da sua perspectiva filosófica, nomeadamente; a relação entre *práxis* social e cultural e o pensamento filosófico e teórico, e a comunicação cultural como base epistemológica dum pensamento a favor da África.

Assim a resistência cultural, religiosa e política, por exemplo, dos movimentos Kimbanguista, Kitawalista, Tocoísta e de outros no Congo ‘belga’ e no Norte de Angola, obriga a rever as premissas filosóficas da missão colonizadora, trabalho esse que o anteriormente referido Tempels se propõe a realizar a partir dos anos 40. A missionarização colonial portuguesa segue Tempels no seu caminho junto das mesmas sociedades *bakongo* que estão empenhadas numa poderosa resistência cultural e política contra o colonialismo português. Tempels e os seus adeptos portugueses mostram-se como fiéis e atentos alunos dos seus adversários, os movimentos africanos, aplicando o seu método de apropriação de elementos culturais exógenos para a reorientação do seu discurso.

O que aparenta constituir uma virada na lógica missionária, para Wamba-dia-Wamba é apenas um passo no sentido de uma lavagem de cara ideológica face aos novos desafios que o colonialismo pretende resolver a seu favor, ou seja, cria a ilusão de uma comunhão de pensamento filosófico e cultural e, em termos políticos, de parceria de interesses entre colonizador e colonizado.

O engodo com que a poderosa instituição cristã colonial responde para um debate sobre a afinidade entre as culturas indígenas *bantu* e a cristã recai sobre a camada dos “*évolués*” congolezes e de outros países africanos; os assimilados domesticados como produtos da missão civilizadora e os assimilados re-africanizados, causando alguma divisão. No entanto, “(...) é esta resistência das massas que vai obrigar uma parte dos *évolués* a se reafricanizar.”<sup>25</sup> (Wamba-dia-Wamba 1979, p.230).

---

<sup>24</sup> “the remote quarelling sophism and those who live by palavering theoretically, even on paper”.

<sup>25</sup> “[C]’est cette résistance des masses qui forcera une partie des évolués à se reafricaniser.”

Nesse processo de discussão sobre a atividade filosófico-missionária surge também a reação africana que, ao mesmo tempo, está na gênese do desenvolvimento de uma “multiplicidade de posições” (Wamba-dia-Wamba 2003) da disputa filosófica, sobretudo acadêmica, em África.

Ao mesmo tempo, sublinha que, no quadro da crescente cisão social das populações africanas, de “ (...) massas brutalizadas e violentadas contra massas africanas resistentes (...)”<sup>26</sup> (Wamba-dia-Wamba 1979, p.229), é, sobretudo a relação com as populações que, de um modo determinante, influencia a orientação filosófica de alguns pensadores “*évolués*” e assimilados.

Destaca-se aqui a figura de Amílcar Cabral (1924-1973) que foi um político, agrônomo e teórico marxista da Guiné-Bissau e de Cabo Verde cujo trabalho teórico sobre a importância da cultura africana como elemento central da luta anti-colonial;

(...) insiste em que a unidade teórico-prática alimenta inicialmente a luta contra a filosofia tanto quanto contra o idealismo, ou seja, a separação da teoria e da prática, a autonomização das idéias e a pretensão à universalidade<sup>27</sup> (...). (p.243).

Amílcar Cabral, sobretudo defende, na teoria e na ação, uma estreita ligação criativa de comunicação cultural e de ação política com os populares na sua diversidade. Refere-se aos valores positivos culturais da África.

[...] A luta pela libertação é, antes de tudo, um ato cultural. [...] A luta de libertação é, acima de tudo, uma luta tanto para a preservação e sobrevivência dos valores culturais do povo, quanto para a harmonização e desenvolvimento desses valores dentro da estrutura nacional. (1973:48)

A este propósito, diria o pensador da cultura Amílcar Cabral, "a evolução literária reflete a evolução de toda a sociedade" – expediente de análise que se encaixa, perfeitamente, no contexto dessa presente investigação de leitura.

Chatterjee (2004) produziu um sofisticado relato da negociação efetuada pelos próprios governados no que se refere às políticas populacionais. Em seu trabalho, a política é localizada não

<sup>26</sup> “masses brutalisées et battues versus masses africaines résistantes.”

<sup>27</sup> “qui insiste sur l’unité théorie/pratique alimente d’abord la lutte contre la philosophie en tant qu’idealisme, c’est-à-dire la séparation de la théorie et de la pratique, l’autonomisation des idées et la prétention à la universalité.”

apenas como o resultado de ideias universais de nacionalismo cívico, mas também enquanto a absorção cultural de categorias mobilizadas por racionalidades governamentais.

A questão da identidade cultural africana torna-se um tema central do debate o que leva muitos etnofilósofos e escritores africanos à procura de uma ontologia autenticamente africana a fim de poderem dialogar em circunstâncias de igualdade com o universalismo ocidental. Procuram um Ser africano no abstrato e imanente às manifestações culturais *bantu*, à semelhança de Tempels. Wamba-dia-Wamba encontra neles apenas um pensamento especulativo e idealista à procura de um espírito do eterno na interpretação do mundo e um afastamento do real para não enfrentar questões históricas nas suas implicações sociais e políticas atuais. Sublinha ainda que a situação concreta da resistência ao colonialismo necessita de uma orientação para sair da armadilha de cisão social que está a fustigar os países africanos.

Contra o modo de pensamento na lógica colonial, Wamba-dia-Wamba (1979) vê a necessidade de fortalecer o conhecimento e a experiência intelectuais dos africanos como forma de construir a África social e politicamente e de desenvolver o que está submerso, mas que continua a sua existência, de modo implícito ou explícito, através de uma multiplicidade de linguagens que se manifestam, por exemplo, nas reuniões comunais no meio rural ou nas suas adaptações à cidade.

O pensamento profundo em comunidade desenvolve-se a partir da necessidade de resolver divergências existentes no seu meio. Como forma de atingir o objetivo do debate, a reconciliação da comunidade para o seu fortalecimento, cria-se a categoria central de “comunal”. Wamba-dia-Wamba vê nela uma fonte para o processo contínuo de geração de uma africanidade dinâmica e sempre inovadora. Trata-se de uma procura contínua e renovada através da qual a sociedade africana encontra, como modo de pensamento explícito, as suas soluções para as contradições sociais e culturais e as perspectivas existentes no seu interior (Wamba-dia-Wamba 1985).

Jamais pensaremos em pessoas como mônadas fechadas em si mesmas, tendo uma consciência de si e para si, mas em vez disso, a inteligibilidade de cada pessoa como ente viria da relação de interdependência, anterior ainda a concepção do sujeito em questão. É o que, de alguma maneira, se tem entendido em termos levinasianos como o “tempo diacrônico”, pois “o tempo significa esse *sempre* da não-coincidência mas também o *sempre* da relação – da ânsia e da espera”. Durante a narrativa de *Mãe, Materno Mar*, encontramos Ti Lucas falando sobre o tempo:

Melhor solução para todas aquelas contrariedades da viagem era não dar muita importância ao assunto, fazer de conta que a viagem tinha sido programada para durar toda aquela sentida muita eternidade. Ver o tempo passar e estar nele. Estar no tempo de outro tempo. Este era, pelo menos, o conselho que Ti Lucas, o ceguinho dava a todos que lhe quisessem ouvir. Por isso é que ele, explicou, passava o seu tempo a cantarolar. Por isso é que o tempo dele, não visto mas sentido, era um outro tempo. Mas quem que podia concordar com ele? (CARDOSO 2001: pg.208).

Este tempo guarda uma relação profunda com o tempo musical, o ritmo, e musicalmente falando, não significa alienação, mas sim sincronidade, estar integrado a um ritmo mais abrangente que o seu próprio, um que sintetize a comunidade como um todo. Um tempo que não pode ser visto, só pode ser sentido. Talvez a referência seja ao tempo ou ritmo de todos, o cotidiano agora, já que segundo Manecas, "aquela viagem era só rio correndo as correntes águas. O tempo era constante fluidez. E das margens do rio não vinham notícias nenhuma" (CARDOSO 2001: p.207).

Mãe, Materno Mar, uma narrativa que não é linear na sua estrutura superficial, comporta a história de uma viagem de comboio feita em 15 anos. Tal é a duração do tempo da história. A viagem ou o movimento, por isso, se realiza muito mais no eixo temporal do que no eixo espacial da narrativa.

A alusão que Kandjimbo faz à velocidade tem alguma pertinência, pois o comboio e as contingências que afetam a sua funcionalidade, enquanto meio de transporte, constituem os fatores que desencadeiam os comportamentos mais relevantes das personagens no mundo possível construído pela história. Como símbolo de movimento, encurtando o tempo e o espaço, o comboio não desempenha exclusivamente a função de meio de transporte. Pelo contrário, transformou-se no espaço habitacional e simboliza, por outro lado, o espaço da desordem e do caos. É o caos que afeta o movimento e a velocidade do comboio e as dinâmicas de desenvolvimento dos personagens. A narrativa deste romance introduz na literatura angolana um novo tema ou, dito por outras palavras, ela traz consigo um novo modo de abordagem do tema do tempo no imaginário angolano articulado ao sagrado e à religião, englobando a teologia.

É uma reflexão realizada no plano da ficção literária que se inscreve perfeitamente no debate filosófico atual sobre a falência do discurso hegemônico do pensamento da modernidade, de um lado. Noutra lado, situa-se a dinâmica das chamadas sociedades da tradição em que a vida

dos homens não é exclusivamente irreversível, os ritos e as cerimônias servem para completar o curso regular das coisas na vida dos homens.

Antes de alguém ser concebido, tem havido sempre uma relação de interdependência entre seus parentes e entre os entes que constituem a sua comunidade; logo ao nascer, ali estão presentes os genitores e a comunidade recebendo interdependentemente a nova criatura. Essa “nósidade” apela ao novo integrante da comunidade, desde bem cedo, a entrar já no jogo da convivência com os outros. E irá aprendendo a partir do entorno familiar de onde sua mãe ou outra pessoa de referência, lhe educará a obrigação de responsabilizar-se por seus irmãozinhos e irmãzinhas. Essa educação, segundo Lenkersdorf (2002),

“tem por meta o que podemos chamar a NÓSIFICAÇÃO da pessoa desde o instante do nascer. É essa mesma NÓSIFICAÇÃO o que caracteriza o caminho até o comportamento ético” (Op.Cit., pg.124).

A ética tem sido uma das maiores preocupações na filosofia africana em geral, e na corrente ideológico-nacionalista em particular. Fazendo um balanço das correntes dessa filosofia, há uma evidência dessa preocupação ética nos autores implicados, que a entenderam e abordaram de diversas maneiras. O setor historicista com suas vertentes historicista e problematizador tem sido o que tem recalcado a impostergável consideração da “consciência da alteridade como mobilizadora da atitude libertária”, a parte tem visto a filosofia como “saber de integração, pensamento integrador que permite ir incorporando diversos níveis de alteridade à totalização em processo”. Essa totalização em processo não é abstrata, porque acontece no dia a dia do viver dos moradores desse continente. Isto é, acontece a partir de uma historicidade entendida como cotidianidade. Isto lhe dá um horizonte de compreensão ao deítico “NÓS”, que podemos explicar como “nós, os africanos”. Aqui esclareceremos que dentro deste “africanos” existe muita diversidade, a qual adverte que a partir dele ou dela que fale por “nós”, se deve saber quem é ele ou ela que está falando pelos africanos ou pelas africanas. E assim, vislumbrar o que se entende por “nós, os africanos” ou “nós os angolanos” o que remete à *‘Angolanidade’*.

Este ponto deixa assentado, por dizer assim, duas considerações muito relevantes: a importância da historicidade dos entes, sujeitos e objetos do filosofar por uma parte e, por outra, o *locus* a partir do qual se filosofa, que implica a não-exclusão de ninguém, posto que todos integram a realidade desde a qual se há de partir. Contudo, com a advertência a respeito de “o nosso”, urge



uma cuidadosa crítica e autocrítica, para desmascarar o autoengano que pode surgir dentro desse posicionamento englobante da “Nossa África”.

É precisamente aqui aonde se localizaria a vertente historicista problematizadora que antepõe, perante toda outra preocupação sobre o “que fazer” filosófico, a pergunta pela problemática própria da filosofia africana. E como a problemática não admite um tratamento imediato, mas que é possível lê-la como uma negação na medida em que se constitui a própria condição de possibilidade do surgimento de determinados problemas, essa vertente deixa assim aberta a possibilidade tanto de lançar mão de outras disciplinas, para impregnar melhor a complexidade da realidade sócio-histórica da qual se deve sempre partir; desta forma se imporia uma ruptura epistemológica, porque é o conhecimento que deve ir entendendo a realidade, não o contrário.

Com efeito, a dessemelhança que pode ser considerada com aquele pecado já perdoado, mas cuja obrigação ainda caída, faz surgir um forte sentimento, a priori, de falta de identidade africana. Pois, como falar de uma identidade em um mundo tão heterogêneo que é a África? Como falar de uma identidade comum de homens que longe de identificarem-se entre si se repelem ou se anulam uns aos outros? Como apelar à identidade de homens que não se reconhecem como iguais em suas inegáveis diversidades, senão pelo contrário, fazem destas diversidades o ponto de partida da justificação do domínio de uns sobre outros?

Com base nas abordagens acima mencionadas, algumas perguntas nos surgem, em vista de uma melhor apreensão do realizado por esta reflexão: considerando o feito de que a maioria dos africanos tem vivido na miséria e marginalização, ante o fracasso de alguns esforços que se tem intencionado para entender e remediar a situação dos africanos, etc... Urge a pergunta: porque tanto se tem problematizado a questão dos afrodescendentes na África? Quais foram as bases teóricas das quais muitas nações africanas partiram para abordar a questão “africana”? E porque se partiu dessas bases? O que é que estava em jogo? Perante uma reincidência, cada vez mais premente dessa problemática, que demonstra aos todavia incrédulos, que a questão dos africanos não é um conto bonito, mas uma realidade como tantas outras deste continente, não haveria a obrigação de operar uma ruptura epistemológica, para pensar em outras pistas teórico-metodológicas que podem ajudar a aprender e ensinar de outra forma a questão “africana” e propor algumas soluções?

Tanto na teoria política como em tudo o mais, exceto na arte, a ordem sofre um colapso. Atualmente existem em Angola, inúmeras correntes artístico-ideológicas. Uma delas adquire representação significativa com elementos que podem ser objeto de analogias com a obra cardosiana. É o caso do Etonismo. *Etonismo* é a inclusão “sem choque” de *três razões* oriundas de fontes diamatralmente distintas cuja coalizão se fundamenta essencialmente nas suas *alegações mútuas*, e sucessivamente, pela *indulgência* de forma que a *razão mais forte* tolera a *pseudo-razão*. Um dos momentos que condensam esta dinâmica é o 11 de Novembro de 1975, ainda antes da data de fixação da data oficial da autodeterminação de Angola, através dos Acordos de Alvor, celebrados entre os três movimentos de libertação (a saber: FNLA, MPLA e UNITA) e a potência colonial – Portugal.

É paralelamente a este princípio que podemos observar determinado momento no desenvolvimento das tensões quando:

“Entretanto, contrariamente às expectativas, foi surgindo entre os crentes e não crentes a idéia de paz, que era preciso fazer tudo para que a harmonia reinasse entre todos os passageiros, que a violência não era a melhor forma de resolver os casos” (CARDOSO 2001: pg.157).

Segundo Foucault (2000), a literatura se refere a um modo de poder que ultrapassou os regimes de poder de soberania e disciplina, embora mantenha características destes, chegando ao regime do governo regulatório. A regulação envolve a coleta de informações sobre pessoas e territórios, calculando e classificando este saber, e o exercício do poder à distância no intuito de normatizar e estabilizar uma determinada população. Pressupõe-se a resistência e a agência como centrais para as racionalidades governamentais, que precisam forjar espaços de conexão entre a centralidade estatal e as populações marginais, ao mesmo tempo em que se mantêm sensíveis à cultura e à política do local. A produção material e corpórea do saber e da prática, o livro é a resistência representacional sobre saberes subjugados e o poder da memória. Os postulados historicistas são, em decorrência disso, expostos como subordinados às tecnologias de descolonização, estabelecendo a antropologia e a sociologia como o contra-discurso da pós-modernidade.

A filosofia literário-artística ou poética é representada por aqueles que refletiram questões filosóficas em ensaios e ou obras de ficções. Tais como Wole Soyinka, Chinua Achebe, Oko p'Bitek, dentre outros.

Wole Soyinka é um escritor nigeriano, nascido em 1954. Autor de mais de vinte obras e considerado um dos mais refinados dramaturgos contemporâneos. Foi o primeiro africano e escritor negro laureado com o Prêmio Nobel em 1986. Grande parte das suas obras reflete a vivência das tradições, assume uma perspectiva cultural muito ampla e o drama da existência humana. Concebe que qualquer cidadão tem que estar comprometido com o social e seu comprometimento são com os valores da liberdade, verdade e justiça.

Chinua Achebe é um filósofo ganês, nascido em 1939. Rejeita a ideia de que uma filosofia africana consiste simplesmente do trabalho do africano em escrever sobre filosofia. Para ele a filosofia africana surge a partir do momento em que o africano pensa em si, diz respeito à cultura. Pensa numa filosofia ligada à cultura. Concebe que é a comunidade que confere a personalidade do indivíduo.

Oko p'Bitek é um ugandense poeta, antropólogo e crítico social, que escreveu em Luo e em Inglês. Foi uma das vozes mais vigorosas e originais do Leste Africano e na poesia do século XX. Seu profundo interesse na cultura Acoli foi evidente em toda a sua carreira. Sua escolha foi tomar uma posição contra a infiltração ocidental e defender as tradições e costumes Acoli.

As culturas literário-artísticas africanas trazem elementos importantes para a aquisição e validação de saberes experimentados e teorizados pelas pessoas no seio das sociedades africanas, contribuindo deste modo para o seu desenvolvimento abrangente. A filosofia, mas também a política e as ciências, tem uma dificuldade enorme de entender a profundidade do significado desse elemento democrático para o pensamento filosófico e científico, também como forma de enfrentar a exigência exógena, neocolonial, de cumprimento de determinados padrões científicos e políticos que não reflitam a experiência histórica africana.

É precisamente na corrente filosófica literário-artística ou poética que esse processo ocorre.

As guerras em Angola deixaram fundas cicatrizes, mas diversas perspectivas se abrem ao futuro da sociedade angolana. A consolidação do processo de paz, a promoção da reconciliação

nacional, a reinserção social dos desmobilizados e suas famílias e dos deslocados de guerra garantem muito trabalho por parte de todos. No nível político há o asseguramento da administração do Estado em todo o território nacional, a reabilitação das infraestruturas para a provisão dos serviços de saúde e de educação, a reabilitação das infraestruturas econômicas, o relançamento da economia nacional e o fomento e incentivo da atividade econômica.

Segundo o político Boaventura Cardoso, o Governo de Angola está profundamente empenhado na busca de soluções para as inúmeras situações sociais que resultaram da guerra que durou décadas e devastou completamente o país. Esta parece ser a condição primeira para o estabelecimento da verdadeira reconciliação entre os angolanos. Outra via é a do diálogo aberto e franco que, de acordo com Boaventura, já vai acontecendo. Há programas de rádio que semanalmente promovem debates entre personalidades de diversos e vários quadrantes políticos, bem como jornais independentes que expõem livremente os seus pontos de vista e onde se formam correntes de opinião que muitas vezes divergem abertamente do discurso oficial. Mas o escritor Boaventura Cardoso considera que à Cultura está reservado um papel fundamental. Através dela é mais fácil chegar-se à reconciliação entre os angolanos. Por via da Cultura estabelece-se a tolerância e a compreensão das diferenças que fazem dos angolanos um povo único e diverso. Com o estabelecimento da paz, há alguns anos, o país está a mudar para melhor. As pessoas já podem circular livremente, a economia dá sinais de revitalização. No campo da cultura é nitidamente maior a disposição para participar em atos massivos. Surgem constantemente novos grupos musicais, de dança e de teatro. Boaventura Cardoso acha que Angola terá muito a dar ao Mundo, particularmente ao continente africano.

A obra literária de Boaventura Cardoso contribui para um questionamento da sociedade angolana. O próprio autor considera digna de mérito toda a literatura que deixa o leitor intrigado e perplexo com o que o circunda. Segundo ele, se o escritor consegue levar o leitor a questionar a realidade em que vive, significa dizer que a sua “mensagem” produziu algum efeito. De qualquer modo, ele sempre declarou sentir-se um escritor engajado. “Pertencço à geração dos escritores da frente anticolonial e de após 25 de Abril ou da independência nacional. Como escritor, sempre fiz minha a luta das populações mais carenciadas e vivendo dramas sociais.” Conforme entrevista à revista *Metamorfoses*. Nestes termos o escritor promove em sua criação ficcional uma necessária reflexão crítica sobre a sociedade angolana em seus percursos sociopolíticos.

Na sua escrita polifônica, elementos da tradição kimbundu, da língua, da religião e dos rituais estão inseridos em um contexto moderno onde se pode verificar uma ligação entre a tradição e a modernidade. Há a constatação de um permanente diálogo de influências mútuas em que até mesmo a tradição está sujeita a mudanças; tem a sua própria dinâmica. Essa questão da escrita remete inevitavelmente para a questão da identidade nacional, ou mais precisamente, a identidade cultural angolana. É uma identidade que tem vários sentidos, é multidimensional. Embora haja um denominador comum através do qual os angolanos se identificam como pertencentes à nação angolana, dentro do território angolano há várias identidades culturais. No norte encontramos determinados hábitos e costumes, determinadas práticas culturais; ao sul, encontram-se diferentes expressões culturais. Isso faz dos angolanos um povo diverso, mas uno, valor explícito na palavra de ordem, muito divulgada, inclusive em determinado trecho da narrativa quando “alguém no meio daquela multidão aproveitou a pausa pra gritar secundado pela multidão, - De Cabinda ao Cunene, um só... povo! Uma só... nação!”(CARDOSO 2001: pg.250). Mas eis que são várias nações, ou várias ex-nações como dizia Agostinho Neto. Portanto no projeto literário dos escritores angolanos e em especial no de Boaventura Cardoso inexistente o medo da diversidade cultural, pois se percebe que ela acaba por enriquecer a cultura nacional. União se torna a palavra de ordem.

Em Angola há um caso particular que remete à época da guerra, do conflito armado. A necessidade de lutar era premente; fazer guerra para acabar com ela própria. E, curiosamente, embora alguns angolanos defendessem que a luta em Angola era entre os Angolanos do Norte e do Sul; do MPLA contra a UNITA, a realidade foi outra. Era uma luta dos Angolanos contra a invasão externa. Houve várias invasões com mercenários de diversas nacionalidades e foi necessário defender a integridade territorial, defender a soberania nacional. O exército angolano na altura congregava angolanos de várias partes de Angola. Mesmo parecendo paradoxal, apesar da guerra, do conflito armado, o exército da altura era o exemplo maior de como se faz a unidade nacional. Uma das grandes batalhas de Angola, a mais conhecida e que configurou o maior confronto militar da Guerra Civil Angolana, foi a batalha de Cuito Cuanavale ocorrida entre 15 de Novembro de 1987 e 23 de Março de 1988. Nesta batalha, o mito da invencibilidade do exército da África do Sul foi quebrado, alterando dessa forma, a correlação de forças na região austral do continente, tornando-se o ponto de viragem decisivo na guerra que se arrastava há longos anos. Esta batalha foi de extrema importância, porque a partir daí começaram as negociações que culminaram com a independência da Namíbia, o processo de democratização da África do Sul e o fim do regime do

Apartheid. E nessa parte sul – Cuito Cuanavale fica na parte sul de Angola – nessa batalha participaram angolanos de várias partes do país e muitos deles perderam as suas vidas por uma mesma causa. Portanto, isso em África é um caso *sui generis*. Não se conhece em África um caso igual ao de Angola. Por isso, embora possa ser paradoxal, durante esses anos de guerra, Angola manteve-se politicamente como um país com uma relativa estabilidade, em termos de regime. Em 35 anos de independência houve apenas uma tentativa de golpe de estado, o país continua estável, sem grandes perturbações. E essa grande força reside essencialmente na população, um povo coeso e uno, que se provou pronto para defender a soberania e a identidade nacional em qualquer momento.

Para conseguir refletir um nascimento tão violento de uma nação, a literatura nacional, ao olhar criticamente para esse processo tumultuado, cunha a expressão “Angolanidade”. É uma expressão que sintetiza o que os angolanos são em vários setores. Pode-se inclusive falar em “Angolanidade Literária” e os escritores como Boaventura Cardoso e suas narrativas desempenhariam um papel fundamental na manutenção desse e de outros conceitos que sustentam a posição dos intelectuais angolanos. Pois, apesar do olhar crítico que cada escritor tem sobre a nação angolana, há de fato na comunidade dos escritores, algo que os liga, que os identifica como escritores angolanos.

Para efeito de conclusão: os escritores angolanos sentiram profundamente o dever de estarem presentes, como escritores. A palavra escrita encarnou desde o primeiro momento, como se fosse uma exigência primária, o empenho e a luta, a afirmação decidida e invencível de uma vida, de uma existência, de uma história, de um passado e de um presente que almejavam por gerar um futuro. Germinada sobre as páginas dos jornais e das revistas, a literatura angolana foi sempre e antes de tudo, narração, conto, testemunho, reportagem. Uma maneira para soldar a tradição oral com a escritura, de forma a evitar o máximo possível que a tradução das estruturas do pensamento angolanas nas estruturas ocidentais pudesse tornar-se uma traição sem redenção.

Os escritores angolanos sempre estiveram presentes nesse combate para a construção da Identidade Nacional em Angola. Estava presente a geração de 50; Agostinho Neto (1922-1979), Viriato da Cruz (1928-1973), António Jacinto (1924-) e Mário António (1934-1989), entre outros quando lançaram o grito em 1948: “Vamos Descobrir Angola!”. A real finalidade deste movimento era a de redescobrir Angola ou como proclamavam “Angolanizar Angola”. Este grupo de

intelectuais sentia uma forte necessidade de destruir a reinante literatura colonial que falseava a realidade vivencial em Angola e que não entrava no âmago das realidades e sentimentos do africano. Eis a razão pela qual, Mário Pinto de Andrade, ensaísta, ativista político angolano e presidente do MPLA, sublinhou, em várias passagens da sua obra, que a literatura sempre se articulou com as diferentes fases da luta pela independência nacional. Talvez possamos mesmo dizer que, os literatos foram os precursores dos grandes movimentos de massa, que exprimiram as reivindicações materiais do Povo Angolano. Na luta de libertação, a Literatura não era só Cultura. Ela era também Mensagem. Os textos literários eram responsáveis por desencadear uma série de reflexões críticas que sedimentaram os alicerces do projeto nacionalista. Um projeto que objetivava antes de tudo a nação angolana e a questão da identidade nacional, mais precisamente a identidade cultural angolana.

É que o Nacionalismo é a expressão da luta de uma Nação para obter o reconhecimento da sua Identidade. Isto supõe a existência de um substrato dos interesses particulares. Ora, em Angola, as Autoridades portuguesas declararam, sempre, que a sua principal preocupação era a “assimilação” do Homem Africano.

Compreende-se, pois, que na Proclamação que foi adotada em 1975, a União dos Escritores Angolanos tenha constatado: 1º) A necessidade e a urgência de defender a dignidade e a especificidade cultural do homem angolano e de salvaguardar, especialmente, as suas tradições culturais historicamente perspectivadas e garantidas por séculos de resistência popular, assim como as conquistas culturais obtidas ao longo da luta pela independência nacional; 2º) A necessidade e a urgência de ativar, a partir dessas tradições e conquistas, o inventário cultural do País, no contexto particular do renascimento cultural africano, como contribuição original para um mundo verdadeiramente livre. Tratava-se, no fundo, de uma incitação à pesquisa dos elementos suscetíveis de permitir a Construção da Angolanidade.

E, com efeito, a questão tinha sido enunciada, desde 1962, por Mário Pinto de Andrade, nos termos seguintes: Como assegurar o renascimento cultural dos países anteriormente colonizados? Que espaço deverá ser reservado à tradição? Como elaborar uma cultura africana original que tenha em conta, ao mesmo tempo, a tradição e as aquisições da Civilização Moderna? A essas questões graves e profundas, Viriato da Cruz, trouxe alguns dados suplementares, quando dizia: “Os colonizadores portugueses, não negam a existência de uma cultura negra”; o que eles negam,

através de uma argumentação que eles intitulam de “científica”, “definitiva” e mesmo na prática – o que é mais importante – é que tais culturas possam servir de base para verdadeiras e novas civilizações.

Era necessário criar as condições para a afirmação da identidade nacional, ou melhor, para a construção da Angolanidade. Mas, o que é a Angolanidade? A Angolanidade é um dos múltiplos neologismos, que os nacionalistas angolanos forjaram, no decurso da luta de libertação. O conceito aparece expresso, pela primeira vez, na linguagem escrita, num artigo de Fernando Costa Andrade, mais conhecido por Ndunduma. Segundo este autor:

“É preciso entender-se por Angolanidade, não somente a negritude, mas também a perspectiva do homem novo, que Frantz Fanon menciona, como sendo indispensável para um diálogo efetivo entre os homens de África e os dos outros continentes”.

Essa definição foi elaborada sob a pressão dos acontecimentos político-militares que precederam a independência. Ela não pode ser interpretada, fora do contexto histórico em que foi forjada. A realidade política e social de Angola evoluiu muito, antes mesmo que a independência tivesse sido proclamada, mas, sobretudo, depois que a independência foi proclamada.

É preciso ter em consideração a historicidade do fenómeno cultural angolano que Agostinho Neto nos faz recordar da seguinte maneira:

O povo e o meio-ambiente foram, aqui em Angola, marcados pelo ferro da escravatura e a colonização marcará, durante muito tempo ainda, a vida do povo angolano.

Eis a razão pela qual, em virtude da aculturação, a negritude não pode ser o elemento central da construção da Angolanidade. Já era verdade, mesmo quando Geraldo Bessa Victor escrevia: “O Menino Negro entregou na roda”. E é ainda mais desde que a *Négritude* foi contestada, com argumentos sérios, por Adotevi, entre outros. Aliás, Fernando Costa Andrade, não propõe um “retorno às origens”, pois no artigo citado anteriormente, esse autor sublinha, que: “a perspectiva da Angolanidade é a do homem angolano em luta contra os processos erosivos da alienação”.

É, pois, a aculturação, independentemente da forma como foi introduzida (forçada, espontânea, natural ou controlada) que exige que a cultura angolana seja analisada como um “fenômeno social total”. Porque, como diz Roger Bastide, “... a integração conduz à assimilação; a



competição implica uma contra-aculturação. Os fenômenos de contatos culturais estão ligados às relações raciais e condicionados por elas”. Talvez seja Alfredo Margarido, que nos permita re-situar a problemática cultural angolana, na sua historicidade, quando diz que: “...a Angolanidade é a substância nacional angolana”. Porque, como realçou Agostinho Neto: “...ou das suas histórias”. A Angolanidade não se constrói, pela rejeição do substrato negro-africano, nem pela diluição numa cultura dominante e, ainda menos, pela aceitação da “pseudo-condição de mestiço cultural”, para retomar uma expressão de Mário Pinto de Andrade.

A “Angolanidade Literária” é de fato algo que ganha estrutura à medida que o tempo vai passando e hoje podemos falar na existência de um sistema da literatura angolana. Hoje, ela só é reconhecida como tal, graças à participação de alguns escritores que fazem parte deste sistema literário angolano. É um sistema que tem, obviamente, vários sentidos. No passado reivindicava-se a independência, conquistaram-na em 11 de novembro de 1975. No presente, há outras preocupações: o desejo de mais liberdade de expressão, de mais liberdade de comunicação, a urgência de que haja mais dignidade para a pessoa humana e mais respeito pelos valores morais e cívicos. Há também muito trabalho a ser feito para o resgate dos valores morais e tradicionais que a série de guerras sucessivas deixou em pedaços. Tudo quanto ficou dito até aqui, tenta fornecer a ideia da luta psicológica travada pelo povo angolano, formado essencialmente na tradição oral, para defender a sua identidade cultural contra o imperialismo metafísico do Ocidente. É na consonância com este povo que se ergue a quase totalidade das vozes dos Escritores Angolanos.

A literatura angolana foi desenvolvida tardiamente por diversos motivos de ordem política: o analfabetismo dominante no país durante o século XIX somado às repressões sofridas pelos poucos jornalistas e escritores e seus textos combativos escritos na época dificultaram o florescimento e estabelecimento de um sistema literário angolano propriamente dito, de acordo com Oscar Ribas em entrevista concedida a Michel Laban. Daí a importância da afirmação da cultura nacional que pressupõe, entre outras coisas, a criação de padrões de alfabetização e o estabelecimento de uma língua vernacular como principal meio de comunicação da nação.

Por volta de 1870, uma parcela da sociedade despertou para a necessidade da formação de uma literatura nacional. Mas só a partir de 1975 o projeto literário proposto firma-se, apontando não mais para aquele exotismo regional literário do século XIX, nem para a busca da Angolanidade dos textos, meta da década de 40. Estava apontando sim para a formação da nacionalidade angolana,

uma situação social mais ampla e amadurecida que revela a necessidade de se alcançar uma consciência nacional.

A Literatura angolana desempenhará um papel indispensável na formação daqueles que irão ensinar as crianças, os rapazes, e os jovens. Será a polifônica e variada voz que permanecerá vigiando para que o processo de paz se desenrole, como é clara intenção do governo, no respeito dos princípios de participação compartilhada a que toda a comunidade é chamada a conduzir o País na sua história futura.

Em relação à literatura contemporânea, e nessa fase inclui-se Portugal ao lado de Brasil e Angola e dos demais países africanos de língua portuguesa, esta é marcada por um descentramento caracterizado pela dissociação entre Estado e nação. Separação que promove a reescrita da última de um ponto de vista social, afastadas as limitações coercitivas do Estado, conforme estudos de Benjamin Abdala Junior (2000). No entanto, o caráter social e crítico dessa fase desvinculam-se das ideologias panfletárias e cantos coletivos sociais das décadas anteriores, recorrendo a recursos de metáfora, ironia, paródia, alegoria e experimentos linguísticos.

A literatura angolana passa a cultivar uma oposição ao Estado; mas não apenas ao Estado colonial, e sim com o Estado como um todo que não estabelece um diálogo com a sociedade. Desse modo, ultrapassando as fronteiras do estado-nação, o escritor angolano situa a “pluralidade nacional para além do Estado”, de modo que o sentimento nacional – as especificidades literárias, temáticas e linguísticas – passe a se desenvolver a partir de uma nação reimaginada sob um ponto de vista popular. Essa literatura de ênfase social marcada pelo descentramento enfatiza a supremacia da sociedade civil e de seus organismos em relação ao poder do Estado, em resumo, nas palavras de Abdala Junior, “a perspectiva da comunidade dos países de língua portuguesa, sob mediação social, alargando o sentimento de nacionalidade, sobre as brechas dos Estados Nacionais” (ABDALA Jr. 2000, p. 117-118).

Tendo em vista a afirmativa anterior, pode-se sugerir que o sentimento nacional cultivado além das barreiras do Estado permite uma maior reaproximação cultural entre os países de língua portuguesa, já que o ponto de vista se desloca, abrindo novas possibilidades de abordagens literárias, linguísticas e temáticas, possibilitando, assim, a formação de “novos reagrupamentos determinados por afinidades culturais” (Ibid. p. 115). Exatamente assim é o caso da constituição da

Comunidade dos Países de Língua Portuguesa que, de acordo com Benjamin Abdala Junior, pode ter sido favorecido pelo “enfraquecimento dos Estados Nacionais”, no sentido empregado por Hobsbawn (2009, p.37) ao afirmar que “hoje os cidadãos estão menos dispostos do que antes a obedecer às leis do Estado”, tendência que pode contribuir para o cultivo de uma aproximação entre esses países no âmbito cultural.

Aproximação esta que é mais do que urgente tendo em vista a atual incomunicabilidade existente entre os vários países que utilizam a língua portuguesa como idioma oficial, um fato denunciado e combatido intensamente pelo próprio Boaventura Cardoso em sua carreira política. E segundo ele, outras carências que existem são a de livre circulação e a de divulgação dos bens culturais entre as nações pertencentes a essa comunidade, inclusive a pouca visibilidade da literatura africana nessa comunidade e o ainda reduzido número de críticos literários africanos que produzam sobre sua própria literatura africana.

Sua obra se revela sendo de suma importância para a compreensão do povo angolano e da sua história. É possível encontrar o mesmo empenho depositado nas suas reivindicações políticas em sua prosa permeada de críticas sociais e ressignificações da tradição. Embora as críticas literárias sobre a contribuição da sua obra ainda se encontrem em proporções reduzidas se mantivermos em vista o valor literário de seus textos, sua evolução estética e o seu tempo de atividade. Esta é uma área que é contemplada cada vez mais devido a trabalhos produzidos por diversos estudiosos procedentes das mais variadas nacionalidades. Cresce a passos largos a produção crítica que se detém em seus textos principalmente no Brasil e em Portugal.

O poeta italiano Dante Alighieri celebrou de maneira semelhante a Boaventura Cardoso uma ressignificação da religiosidade nacional na sua *Divina Comédia* (1304–1321). Poema articulado por trilógias simbólicas; Razão-Humano-Fé, Onça-Leão-Loba, Pai-Filho-Espírito Santo, de viés épico e teológico e dividido em três partes como Mãe, Materno Mar, só que as seções são denominadas respectivamente Inferno, Purgatório e Paraíso. É possível a indicação de um paralelo com a Terra, Fogo e Água do texto de Boaventura Cardoso e a articulação de diversos trípticos alegóricos assim como Homem do Fato Preto-Manecas-Ti Lucas, cobra-peixe-águia, Partido-Igreja-Povo, etc...

O poema de Alighieri, talvez o maior do Ocidente, descreve uma viagem, semelhantemente à narrativa de Boaventura Cardoso onde se sucedem diversos acontecimentos. Sua força também está na riqueza das alegorias, que tornam o relato atemporal. Dante escreveu a "Comédia" - um poema de estrutura épica, com propósitos filosóficos - no seu dialeto local, o florentino, que é uma variedade do toscano e não em latim como era comum na época. O poeta demonstrou que o florentino (muito próximo do que hoje é conhecido como língua italiana), uma língua vulgar (em oposição ao latim, que se considerava como a língua apropriada para discursos mais sérios), era adequado para o mais elevado tipo de expressão, estabelecendo-o como italiano padrão. De fato, é a matriz do italiano atual. Boaventura Cardoso, à maneira de Dante Alighieri, também privilegiou a linguagem popular em Mãe, Materno Mar.

Dante fundou uma teologia católica do humanismo demonstrando que o humanismo existe só e enquanto nós transcendemos a linguagem através da invenção de novas linguagens: como ele mesmo fez, escrevendo em um "*Dolce Stil Nuovo*" a língua italiana corrente e inventando neologismos. "Ultrapassar o humano no humano" (*transumanar*, *Paraíso I*, 69): esse – diz Dante – será o caminho da verdade. Do mesmo modo que Dante, Boaventura em sua obra trata de "amarrar" – no sentido de "unir", de ver como se amarra o divino com o humano na religiosidade animista e cristã, de amarrar o físico e o psíquico no ser humano africano, por sua vez através da narrativa cardosiana.

Desse humanismo cristão, entendido como um "ultrapassamento" do humano, como o acoplamento dos desejos e do sentido através da linguagem – contanto que se trate uma linguagem de amor –, o humanismo secularizado é o herdeiro muitas vezes inconsciente.

Em processo de contínua refundação, o humanismo se desenvolve necessariamente por meio de rupturas que são inovações. Conhecer intimamente a herança greco-judaico-cristã, colocá-la sob rigoroso exame, *transvalorar* (Nietzsche) a tradição e, assim, facilitar a coexistência das memórias culturais que se construíram ao longo da história.

Boaventura Cardoso estabelece uma combinação de diversas correntes filosóficas africanas e também um amálgama de correntes contemporâneas que vem desestruturando os alicerces da epistemologia e ontologia ocidental durante os séculos XX e XXI. Entre estes últimos podemos

destacar uma valorização do feminino, da religiosidade e da tradição que influencia diretamente no questionamento do legado ocidental imposto aos povos africanos.

O que se encontra representado na alegoria cardosiana é a fundação ou expressão de uma ressignificação especialmente na teologia africana. Acompanhando a narrativa passamos a nos movimentar do referencial de uma teologia humanista para um referencial de um Humanismo Teologista. Essa mudança intenta inserir as dimensões do feminino, do animismo e da filosofia africana na configuração do pensamento investigativo-especulativo que trabalha as questões relacionadas ao sagrado, tradição e comunidade.

O humanismo teologista serve para articular o dinamismo nessas questões. Poder-se-á dizer que o cuidado amoroso do outro, o cuidado ecológico da Terra, o respeito à dimensão sagrada inerente a todos os seres vivos e as coisas inanimadas, a educação dos jovens, a assistência aos doentes, deficientes, idosos e fracos não detém nem a corrida das ciências nem a explosão do dinheiro virtual. Esse humanismo não será um regulador do liberalismo: ao contrário, será capaz de transformá-lo, sem inversões apocalípticas ou promessas de futuros gloriosos. Tomando-se o seu tempo, criando uma nova vizinhança e solidariedades elementares, o humanismo teologista acompanhará a revolução antropológica e filosófica que é anunciada tanto pela biologia que emancipa as mulheres e as contextualiza em um novo sentido de sagrado, quanto pelo deixar-fazer das representações e cultos e pela impotência do modelo democrático-piramidal, que não consegue canalizar as imbricações entre a inovação e a tradição presentes na realidade africana cotidiana.

No texto de *Mãe, Materno Mar*, há exemplos de passagens que romanceiam além dos tipos comuns e estereótipos sociais angolanos como os funcionários públicos, jogadores de futebol, quimbandas, golpistas e alguns personagens como líderes religiosos africanos, revolucionários e eventos do passado angolano como movimentos religiosos, a guerra civil e a construção dos Caminhos-de-Ferro, e que tentam evitar a repetição dos grandes jargões. Boaventura Cardoso desenvolve a existente preocupação em provocar o leitor a pensar uma coisa diferente através da articulação e recriação de provérbios africanos e expressões populares angolanas e do estabelecimento de um diálogo afiado, crítico e instigante com o leitor durante todo o desenrolar da narrativa. Portanto a história e a tradição adquirem assim uma função crítica em Angola, para além de uma memória identitária em trânsito pelo imaginário *bantu* angolano. O propósito é evidenciar a força de uma cosmogonia ligada à religiosidade na determinação dos caminhos de Angola,

representada pelo trem descarrilado de *Mãe, Materno Mar* (CESAR, 2010; p.187). Aqui se faz presente uma

tecedura alegórica, por meio da qual Boaventura Cardoso repensa a história e as tradições de Angola, propondo-se a revisitá-las criticamente por intermédio do texto ficcional (SANTOS, 2008, p. 17).

Outra característica evidente na narrativa do texto cardosiano é a articulação da memória como força equivalente ao imaginário na sua potencialidade criadora e recriadora.

Nas modernas narrativas dos séculos XX e XXI, as reminiscências se fazem presentes, pois os discursos enunciadores, ao buscarem uma “outra história”, tratam epicamente o narrar, fundando uma ficção que opera com a memória (SANTOS, 2008, p. 31).

Presos à trama dos acontecimentos em trânsito, os personagens imprimem suas identidades pela presença no comboio, por estarem atuando em relações significativas para uma alegoria histórica e social angolana. A sua procissão durante a narrativa constitui-se de recortes sociais representando uma comitiva de posicionamentos ideológicos no percurso da jornada de independência de Angola, marcando-a e marcados pelo espaço e tempo angolanos que vão imprimindo-se neles a despeito de seus medos e desejos particulares.

Este espaço e tempo angolanos estariam configurados na linguagem de um português angolano profundamente enraizado na oralidade. Esta forma de comunicação que nos apresenta um amálgama de influências tradicionais africanas, coloniais, religiosas, científicas, filosóficas, linguísticas, modernas e pós-modernas só pra citar algumas tendências compatíveis ou antagônicas presentes no corpo textual.

As sociedades africanas pertencem a complexos culturais muito antigos, reciclando valores arraigados pela tradição oral. Para Hampate Bá, a tradição oral permite o entrosamento humano, sendo ao mesmo tempo “religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação” (HAMPATE BÁ, 1982, p. 183); assim, convoca o ser para sua totalidade, onde o eu e a comunidade não é algo abstrato e isolado da vida, mas é uma presença genuína no mundo, “concebido como um Todo onde todas as coisas se religam e interagem.” (HAMPATE BÁ, 1982, p. 183).

A identidade, portanto, também seria assim configurada, no mundo e pelo mundo das ideologias angolanas na própria produção de espaço – tomando as imagens do país e as associações estabelecidas com o Estado – como espaço político; a atividade de regulação implica controle e implica sedimentação ou sedentarização. Contudo, constata-se o caso em que por diversas formas de descontrole superior estes processos não se verificam em *Mãe, Materno Mar*. É por este último motivo que tomamos o romance de Boaventura Cardoso como a apresentação do funcionamento em lógica de comunidade do conjunto de pessoas localizadas num comboio, que tem na religião um mecanismo regulador. A dissociação entre religião e outras esferas da cultura existente não faz parte da natureza angolana.

Entre nós africanos o profano e o sagrado andam de mãos dadas, são as mesmas águas. Afinal tudo se resume na captação de forças visíveis ou invisíveis e da sua integração na vida quotidiana. (CARDOSO, 2001, p. 224).

Sobre a forte presença do cristianismo como um movimento religioso entre as massas populares, seu magnético apelo e as possíveis consequências em uma sociedade tradicional recordamos que a filósofa Hannah Arendt considerou o cristianismo inútil, porque

a ênfase (no Cristianismo) mudou completamente de cuidados com o mundo e as respectivas funções, para cuidar da alma e sua vida após a morte. (Arendt, 2003: 152)

Então, ela preferiu a proposição de Sócrates:

“É melhor sofrer errado, do que fazer errado”. Mas quem toma essa decisão? O ego. O ego decide; eu não vou fazer errado. O eu está no centro da consideração moral da conduta humana. (2003: XX)

Mesmo comandos religiosos como "Ama o teu próximo como a ti mesmo", ou "Não faças aos outros o que você não quer que façam a ti", não poderiam ficar longe do ego (2003: 68). Mas como esse ego sabe o que é a escolha certa? Arendt recordou que Sócrates disse que seria melhor que a maioria dos homens não concordasse com ele, do que para ele contradizer a si mesmo. Sócrates dizia-se estando a discutir consigo mesmo. Ele tinha dois eus dentro de um. Arendt reformula-o:

Ainda que eu seja um, sou dois-em-um e não pode haver harmonia ou desarmonia com o ego... (Mas) eu não posso ir embora de mim... Se eu fiz algo de errado, estou condenado a viver em conjunto com um malfeitor em uma intimidade insuportável (2003: 90).

Arendt disse que a conversa com o Eu era o começo do pensar e do saber que fariam uma entidade moral e crítica possível (2003: 91, 95, 101, 112, 162). A narrativa representa o movimento de um referencial epistemológico-religioso exógeno para um referencial epistemológico-tradicional endógeno sinalizado por diversas passagens na narrativa que evidenciam a superioridade pragmática do conhecimento tradicional comunitário africano sobre o conhecimento individualista científico e religioso ocidental e culminam na conclusão onde é celebrada a identificação de Manecas com Ti Lucas.

Ao olhar para esta individualidade ocidental a partir de outro ângulo obtemos uma perspectiva diferenciada. O culto do indivíduo é um dos modernos mitos ocidentais mais duradouros. Como em Robinson Crusoe, a imaginação ocidental tenta criar um indivíduo que não é dependente de qualquer comunidade. Embora Crusoe tenha que encontrar um homem sexta-feira para iniciar uma nova comunidade, o mito do indivíduo vive fora, como a mais importante condição para o progresso. Sem o indivíduo não pode haver desenvolvimento. O semiótico francês Dany-Robert Dufour, escreve:

Na presente era de democracia liberal tudo repousa, em última análise, sobre o indivíduo como sujeito - em sua autonomia econômica, jurídica, política e simbólica. No entanto, apesar das expressões mais obsessivos de auto-afirmação, a tentativa de ser si mesmo é repleto de dificuldades. Uma série de sintomas testemunham o "comprometimento do indivíduo" nas sociedades contemporâneas. Transtornos psíquicos, mal-estar cultural, o aumento da violência e da exploração em larga escala são todos vetores de novas formas de alienação e da desigualdade (Dufour, 2001 apud KROG 2006: pg.6).

Ele considera o indivíduo moderno não como sendo livre, mas estando na condição de perdido e abandonado. Tal consideração torna possível pensar a história como um palco de ruínas, como sugere a ensaísta Susan Sontag (1997), como um amontoado de escombros calcinados e acumulados feito restos sobre os quais o progresso e seus discursos legitimadores – pela direita e pela esquerda – nos querem fazer esquecer em face da ordem que impele todos a embarcarem no trem do progresso. A descrição de Susan Sontag das ruínas do pensamento do homem combina-se ao obsessivo desrespeito perante uma comunidade que seja mais do que mera nacionalidade:

O melhor da especulação intelectual e criativa realizada no "Ocidente" ao longo dos últimos cento e cinquenta anos parece incontestavelmente a mais enérgica e verdadeira em toda a existência do homem. E ainda assim o resultado igualmente incontestável de toda essa genialidade é a nossa sensação de que estamos sobre as ruínas do pensamento, e à beira das ruínas da história e do próprio homem... A



necessidade de conselho espiritual individual nunca pareceu mais acentuada. (Sontag, 1987: 8)

É neste ponto que esta investigação sugere que uma consciência africana declara-se através da narrativa como a constituir a individualidade de uma outra maneira. É claro que há um ego. É claro que deve haver a mente em constante diálogo. Mas o diálogo que vai criar a entidade moral não é com o ego, mas com as pessoas ao redor de um indivíduo, a comunidade do indivíduo. A auto-consciência de um indivíduo não é formada pela sua divisão em dois, mas por ele se tornar um em muitos, dispersos como se estivessem entre aqueles ao redor do indivíduo. O ponto de partida fundamental entre uma visão de mundo africana e ocidental estaria na perspectiva de onde e como a bússola moral é formada: para Arendt é formado no eu através de conversas com o ego. Para a consciência africana seria formada no eu, mas por meio de conversas com os outros. O ponto de partida para Arendt está dentro do indivíduo em relação ao ego. O ponto de partida para a consciência africana também está dentro do indivíduo, mas em relação à comunidade.

Desse modo;

[...] o que estou chamando aqui de identidade é um construto de natureza social – portanto político -, isto é, identidade social, compreendida como construída em práticas discursivas, e que não tem nada a ver com uma visão de identidade como parte da natureza da pessoa, ou seja, identidade pessoal, nem com sua essência nem com um si-mesmo unitário. (MOITA LOPES, 2003; p.20)

Concebe-se, pois, que as identidades sociais de grupos ou indivíduos se constroem mutuamente nos jogos de espelhamento das relações de pertença, às quais não se foge na vida em sociedade. Através da articulação de um referencial baseado na Filosofia da Sagacidade (o ceguinho Ti Lucas) e seu contraste com outros referenciais como o cultural-social (o homem do fato preto representando os assimilados culturalmente ocidentalizados e o conselho dos doze anciãos representando os ancestrais e a cultura tradicional africana), escolar-acadêmico (o professor de liceu), o religioso-cristão (o profeta) e o político-partidário (o partido, seus líderes e os funcionários públicos) estrutura-se uma crítica aos componentes da ideologia e do pensamento em Angola e nas correntes formadoras de sua sociedade.

Os aspectos político-sociais levantados em Mãe, materno mar numa atmosfera simbólica, cujos elementos da natureza, força vital para os bantu e, conseqüentemente, dos rituais religiosos, típicos da cultura africana, revelam a preocupação com a memória e a tradição do povo. Devido ao processo de assimilação dos padrões europeus, esta cultura foi metamorfoseada pela colonização

e pela disputa de poder tanto político como religioso do pós-colonialismo. O imaginário e as adaptações por que passaram os negros são aspectos nítidos nas entrelinhas da voz narradora, como um meio possível de dialogar com a tradição. (FERREIRA, 2010, p.173)

A noção de identidade costuma se confundir com a de cultura, pois ambas implicam na construção de significados. Quanto a esses diálogos culturais, Bastide afirma que “o pensamento negro se move no plano [...] das participações, das analogias, das correspondências” (BASTIDE, 1973, p. 182), e por meio delas é que se pretende reafirmar a identidade. Para fazer a distinção conveniente, diremos que o conceito de identidade refere-se a construtos simbólicos organizados no sistema cultural como códigos de pertencimento. Ou seja, como diz Michel Maffesoli, identidade e processos de identificação se equivalem:

[...] o que serve de suporte ao individualismo, a lógica da identidade, é algo de inteiramente relativo, que não é, de modo algum, constante nas histórias humanas, e que se pode, portanto, considerar que assuma hoje uma outra forma. No caso proporei chamar lógica de identificação. (MAFFESOLI, 1996; p.301)

As identidades, ou identificações, organizam os significados (CASTELLS, 1999; p.23), constelados em narrativas. As narrativas criam o sujeito, parte integrante da rede de significantes do grupo. Ainda que possa ser interpretado e interpelado como sujeito da tradição metafísica, o que temos como objeto é o sujeito como construção social, como uma semiose revelando-se continuamente e na qual as noções de grupo e de indivíduo se entrelaçam pelo processo de identificação. O registro da estrutura social angolana é espelhado na organização do comboio. Os grupos estão representados pelo nível social de acordo com as carruagens que ocupam. Logo na primeira parte temos a seguinte passagem:

De entre os passageiros tinha gente de os vários estratos sociais: nas carruagens da frente, primeira e segunda classes, ia gente bem vestida com ares de quem vive bem ou pelo menos sem grandes dificuldades; nas carruagens da terceira classe estavam os pés-descalços, gente humilde e simples. Numa das carruagens da primeira classe vinha uma numerosa família preparada para um grande casamento em Ndatando nesse mesmo dia. Que os cavalheiros e as damas vinham todos pinocas, pipis, as bangas todas, ih! só o estilo!, os brilhantes ouros, hum! as pulseiras e os fios, hum! os dourados dentinhos nalgumas importantes bocas, hela! as capelinhas, as muitas damas nos seus vestidos brocados em tecidos marrocaín, taftás, chifons, piquets, tás a brincar ó quê! (CARDOSO, 2001, p. 40)

Em seguida na segunda parte é apresentada uma descrição mais detalhada:

Pela classe da carruagem em que seguia se podia aferir mais ou menos do estrato social a que cada passageiro pertencia. Nas duas carruagens da primeira classe, para além da noiva cuja família ficara em Ndalatando, viajavam o Profeta e os pastores, altos funcionários públicos e muita gente de negócios; nas quatro carruagens da segunda seguiam Manecas, a mulher e o filho, o homem do fato preto e família, muitos modestos trabalhadores da função pública, responsáveis do Partido e suas organizações, gente de muitos e complicados negócios, os crentes das igrejas dos pastores e do Profeta, um grupo de estudantes, uma equipa de futebol que ia jogar em Luanda, um grupo de pessoas que pelas suas expressões se percebia que vinham de um óbito, talvez um parente recentemente falecido em Ndalatando, e algumas pessoas sem ocupação definida; a terceira classe tinha oito carruagens em que viajava gente humilde, operários e camponeses, trabalhadores do CFL, crentes de outras sincréticas religiões, quimbandas e visionários, uma equipa dos Serviços de Saúde que andava pelas sanzalas em campanha de vacinação contra a febre amarela, as treze raparigas de óculos escuros, muitas quitandeiras de Luanda, vendedores ambulantes e muitos desempregados. Quem que não tinha lugar fixo, único, era Ti Lucas, o ceguinho, precisava?, andava de carruagem em carruagem, a cantar e a contar as estórias dele, respeitado por todos, quando lhe vissem lhe ofereciam lugar. Enquanto que na primeira e na segunda classe as carruagens eram divididas em compartimentos, na terceira em cada carruagem tinha espaço único, com bancos, e a confusão e a desordem era permanente (CARDOSO, 2001, p. 116).

E na terceira parte o registro indica uma mudança na organização do comboio que se apresenta com um panorama bem diferenciado do início, pois a esta altura da viagem na estação “as pessoas se misturavam independentemente dos estratos sociais a que pertenciam” (CARDOSO, 2001, p. 278).

Apenas três personagens em uma vasta constelação de tipos são possuidores de nomes; Manecas, Ti Lucas e o profeta Simon. A ex-namorada de Manecas é referenciada com um quarto nome, Xana, mas não chega a desempenhar diretamente uma função ativa no texto. A diferenciação entre os personagens que não possuem nomes se dá através de parentesco; o pai da noiva, a mulher do homem do fato preto, pela profissão ou função social; os pastores, o professor de liceu ou por características ou associações fornecidas pelo narrador; o homem do fato preto, as divas kamasutra.

Os demais personagens podem representar os cidadãos de Angola que, divididos em classes, revelam suas inquietações, traumas e desencantos, buscando, por meio de uma constante reconstrução a retomada da paz e, através do imaginário popular e religioso, procuram afastar seus medos. (FERREIRA, 2010, p.172)

Tal processo dá origem a características peculiares. Segundo Isabel Travancas, todo processo de individualização sugere que sua construção tem por referência um “outro” que participa

do processo de identificação, ao qual se contrapõe o projeto individual. Na lógica declaradamente heraclítica da identificação, diz Travancas:

O eu é feito pelo outro, em todas as modulações que se pode dar a essa alteridade. Esse outro poderá ser Deus, a família, o grupo de amigos e, é claro, como já disse, esses outros que pululam em mim. (TRAVANCAS, 1993; p.104)

Paradoxalmente, esta afirmação não se opõe ao individualismo, já que o grupo tem o poder de legitimar as identidades individuais. Antes pelo contrário, o individual precisa estar fortalecido, pois é justamente o sustentáculo e o canal de ação do imaginário grupal.

Imagens, valores, e sentidos são elementos de composição emprestados do imaginário coletivo para a formação das identidades individuais e grupais. Por isso a fronteira entre ambas as identidades é um tanto difusa. Tomando o imaginário como produção coletiva, como falar em identidade individual? Por outro lado, tomando o imaginário como produção individual, como falar em identidade coletiva?

O debate destas questões exige uma imersão analítica naquilo que, para usar a metáfora bachelardiana mais do que pertinente, seriam as águas-mães das identidades individuais e grupais no imaginário, a nebulosa efervescente do processo formador de grupos e indivíduos, parêntesis ontológicos nos discursos que compõem o real. Para tanto, a estratégia adotada é a de colocar sob as lentes de um microscópio teórico o fragmento de tecido imaginal que corresponde à região difusa, à interface entre o grupal e o individual.

Inicialmente, vejamos o denominador comum entre o individual e o grupal. Usando as palavras de Félix Guattari,

[...] a identidade é um conceito de referenciação, de circunscrição da realidade, a quadros de referência, quadros estes que podem ser imaginários” (GUATTARI, 1986; p.68).

Seja no nível individual ou grupal, a identidade é uma construção imaginária, historicamente datada, inserida em quadros de referências, grupos de pertença caracterizados por sua leitura peculiar do real. Então a releitura de Guattari fica assim: identidade é um conceito que faz referência a grupos, na medida em que está circunscrita neles, no campo do imaginário.

Alguns conceitos merecedores de reflexão surgem de imediato da tentativa de cartografar o terreno onde florescem as identidades no campo do imaginário. O conceito de grupo designa uma coletividade. Segundo Maffesoli (1998; p.62), se no passado as coletividades se formaram como resistência contra ambientes hostis, contemporaneamente, os grupos – ou tribos, como o autor prefere – organizam-se como reação à desumanização, produzindo “agrupamentos específicos com a finalidade de compartilhar a paixão e os sentimentos”, ou seja, as crenças e os valores, emoções e imagens, tropos de composição de um imaginário. O estilo de vida e visão de mundo formam-se a partir destes agrupamentos de emoções e valores, presentes no ideário da literatura filosófica de Boaventura Cardoso. Através do uso da etnofilosofia presente de maneira expressiva na narrativa de *Mãe, Materno Mar* e dos discursos de um filósofo sagaz africano é que estruturam-se o maior número de aportes filosóficos ministrados constantemente ao leitor pela narrativa cardosiana.

Identidade, pois, é atribuição de algo que é idêntico, remetendo imediatamente à ideia de semelhança, aparência, espelhamento, similitude. Tendo afirmado que a identidade é uma construção imaginal, a esta altura, faz-se imprescindível esclarecer o conceito de imaginário que está em uso nesta investigação. Para Gilbert Durand, o imaginário é uma:

Re-presentação incontornável, a faculdade da simbolização de onde todos os medos, todas as esperanças e seus frutos culturais jorram continuamente desde os cerca de um milhão e meio de anos que o homo erectus ficou em pé na face da terra. (DURAND, 1998; p.117)

Então o imaginário é produto dos encontros e desencontros da sensibilidade humana com o mundo. Esta substância imaginal primordial e seus conteúdos se afiguram na realidade e a ordenam, conforme descreve Peter Berger e Thomas Luckmann:

O universo simbólico também ordena a história. Localiza todos os acontecimentos numa unidade coerente, que inclui o passado, o presente e o futuro. Com relação ao passado, estabelece uma “memória” que é compartilhada por todos os indivíduos socializados na coletividade. (BERGER & LUCKMANN, 1985; p.140)

E de acordo com a observação de Ana Lúcia de Sá

A literatura é um dos meios de representação da nação, desempenhando um papel central na ilustração do percurso histórico da sociedade que pressupõe ilustrar. No contexto angolano, o conceito de nação envolve problemáticas identitárias dependentes de formulações nacionalistas operadas antes e após a independência, condensadas na necessidade de criar discursivamente o referente ‘Angola’ (SÁ, 2012, p.2).

Dar sentido à História de um povo ou cultura angolana é tentar revelar uma epistemologia própria entendendo uma lógica que não é a lógica branca ocidental. Através da narrativa de *Mãe, Materno Mar*, Boaventura Cardoso cria e recria o imaginário africano articulando um sistema de críticas a uma série de recortes específicos do tecido social, cultural, religioso, político e histórico angolano. Este imaginário apresentado está fortemente imbricado das concepções filosóficas do autor do texto; a sua ontologia e epistemologia africanas orientam o leitor com suas percepções e sua sensibilidade em relação às questões populares que permeiam a reconstrução de um país africano; de uma sociedade e de uma cultura angolanas.

A revolução pela independência havia possibilitado a imersão do país no seu próprio ser, mas depois de ser institucionalizada, se desvirtuou. É intrigante o retrato do homem angolano apresentado no livro. Boaventura Cardoso não faz referência a nenhuma entidade nacional. Ao contrário, a história de Angola é apresentada como uma sucessão de esperas, e quando a última delas (a religiosa) é terminada, o angolano se vê em um estado de abandono que o aproxima de todos os outros angolanos e que apesar das diferenças sociais, religiosas, políticas e culturais, o que pode verdadeiramente os unir e orientar é serem capazes de reestabelecer a conexão com seu legado tradicional; seu imaginário e conseqüentemente sua sabedoria e sua espiritualidade.

A percepção desses impasses conduziria inevitavelmente à desistência e ao desamparo, mas no caso da narrativa cardosiana, as mais relevantes realizações do comboio e as experiências mais preciosas de cada homem se explicam por estarem envolvidas em uma situação de abandono e desordem. A vida de cada um progride da infância, a seu modo feliz, passa pelas obrigações do homem adulto, e caminha para o fim. Em certos momentos temos a expectativa de recuperar alguma forma de sentido, de completude e de harmonia – na poesia, na música, no amor, na vivência do sagrado, na festa. São experiências que derivam do reconhecimento da nossa precariedade e do nosso inconformismo diante da vida e que se traduzem muitas vezes em termos do imaginário popular. São como comboios que partem, mas que nunca atingem as suas estações de destino.

Também do ponto de vista da história, a humanidade passou das comunidades primitivas até a modernidade, que é o momento que se sofre do maior abandono. Boaventura Cardoso considerou alguns enfrentamentos da dramática situação moderna. A política revolucionária foi um deles juntamente com os movimentos religiosos de massa. Líderes políticos e religiosos do século XX

prometeram a realização futura do reino da liberdade e a superação do abandono. Entretanto o que se viu – e o que Cardoso apresentou – foi que a síntese alcançada nesta dialética da ciência e da religião levou ao congelamento de todas as possibilidades criativas e à prisão de um novo absoluto.

Outro enfrentamento da modernidade é o dos sábios, que envolve uma representação do tempo muito diferente. O partido, os jovens, o Estado e as elites entendem que a história precisa ser acelerada em direção ao futuro. Eles exacerbam a noção moderna de tempo progressivo. Os religiosos, os mais velhos e as camadas mais populares já entendem que a história precisa ser orientada de acordo com a tradição, o passado. Já os filósofos sagazes ou sábios percebem o tempo como o presente ou o instantâneo. Não pretendem alongar a história e submetê-la a uma meta situada adiante ou atrás. Eles aprofundam e intensificam o contato com o que se apresenta. À medida que se aprofundam em uma jornada identitária que está em renovação constante mesmo que aparentemente permaneça em um mesmo ponto espacial ou temporal mas que fundamenta-se a partir do trânsito de inúmeras partidas e chegadas a um imaginário popular específico.

Apesar das muitas divergências teóricas, a concepção de imaginário adotada por Sérgio Paulo Rouanet segue na mesma linha de pensamento de Maffesoli, enfatizando o nomadismo imaginal que caracteriza um tipo de vagueza peculiar, contingente. Ele diz que:

O imaginário se traduz num conjunto de imagens articuladas, com recorrência temporal e trânsito transcultural, atravessadas por sensibilidades igualmente sócio-históricas, não enquanto um depósito de referências, um arquivo a ser vasculhado, mas numa dinâmica interativa entre os tempos históricos. (ROUANET, 2002; p.14-15)

Esta descrição toma o imaginário como um espaço onde se dá todo o pensamento humano, todo o processo de formação de epistemes; nas suas palavras: “o horizonte, portanto que se descortina na esfera do conhecimento é o do imaginário como forma de pensar, um imaginário-pensar” (ROUANET, 2002; p.14-15). Rouanet apoia-se na concepção poético-geográfica de Lezama Lima (1988) de eras imaginárias, de recuperação de um imaginário mítico como história do pensamento humano, um imaginário capaz de compor “uma geologia e uma geografia imaginárias” (LEZAMA LIMA apud ROUANET, 2002; p. 14-15), uma metáfora espacial na qual;

O imaginário se constitui por camadas, estratos, dos quais, no momento, só me interessam seus vestígios, agrupamentos e conexões, na superfície do presente, que deve ser mapeada, cartografada, percorrida por vários caminhos. (LEZAMA LIMA apud ROUANET, 2002; p.14-15).

O que realmente importa é que a definição de Lezama Lima revaloriza o presente, o que está sendo. Por definição, o que está sendo implica movimento, fluidez e uma renovação permanente, através da qual o imaginário se atualiza. Na força do presente, segundo Maffesoli (2001; p.41), “o tempo vivido socialmente e individualmente é o da repetição, da circularidade” e do fluxo. A circularidade dialética dos processos é a condição necessária para viabilizar o que Maffesoli descreve como “o que Lévi-Strauss chama de ‘núcleo de identidade’ ou o que Aristóteles nomeava o ‘princípio de estabilidade’.” (MAFFESOLI, 2001; p.43).

Mas o imaginário é reservatório e berço de sonhos e desejos onde o coletivo ou universal se encontra com o individual ou particular. Nos jogos de significação entre as duas esferas, imaginário e identidade se espelham e se comunicam através de arquétipos.

De acordo com o trabalho de Ana Lúcia Sá sobre a ruralidade na narrativa angolana podemos salientar que no texto *Mãe, Materno Mar*

Outros pontos a serem investigados são as dimensões política e econômica da realidade angolana. Em condições de independência, desde a primeira hora se proclama a edificação da economia nacional, centralizada e contraposta ao subdesenvolvimento associado ao Estado colonial, concentrado em culturas obrigatórias e em pouca indústria. Assim, a partir do momento em que se estabelece uma economia nacional abrangente e regulada, potenciadora de desenvolvimento e de uma maior equidade, nota-se a relação dialética entre a nação e a vida econômica. Contudo, para além da guerra, a paralisação econômica, as dificuldades de abastecimentos e a repressão política caracterizaram o Estado angolano após a independência, implicando leituras da sua deslegitimação e desregulação, não instituindo as bases de uma economia nacional (FERREIRA, 1999). Neste quadro, encontramos estratégias econômicas localizadas, sem a perspectiva macro-econômica do Estado. Aliás, quando este intervém, fá-lo de forma desregulada. Neste contexto, releva-se ainda o que se tem designado como economia informal, cujo controlo escapa ao Estado. As regras do comércio são ditadas pelos seus agentes com o aproveitamento do contexto em que as vias normais não procediam a um abastecimento de víveres para as pessoas, retidas num comboio paralisado, em *Mãe, Materno Mar* (SÁ, 2012, p.238).

Ela nota que um papel importante é desempenhado pelo comércio que o comboio estabelece em cada parada e que merece o mesmo destaque dispensado aos personagens mais significativos pois

Se, no século XVIII, as quitandeiras eram intermediárias entre o centro e a periferia luandense (Venâncio, 1996b: 68), no romance de Boaventura Cardoso elas são igualmente as intermediárias entre a cidade e o comboio. Constituem a hipótese de um caminho de ida da cidade ao campo, já que o reverso não é, na obra, possível. Neste tempo de paragem, conglomerando as quitandeiras e outros comerciantes, como vendedores de medicamentos tradicionais, mostra-se o dinamismo dos



mercados improvisados num tempo de paralisia geral (Mãe, Materno Mar: 45-46, 63-67, 108-109, 139, 150). Na atualidade, os mercados, para além de representarem a vitalidade da economia informal, ligam-se, simbolicamente, aos mercados da época pré-colonial que são, social e economicamente, integradores, espaço de comércio e de encontro de pessoas. Nestes romances, os mercados mostram que são, não apenas um recurso, mas igualmente um funcionamento da história africana muito além de imposições externas (SÁ, 2012, p.239).

Neste ponto convém relacionar a narrativa ao trabalho do economista ganhês George Ayittey (2006) sobre a Geração Cheetah e a Filosofia Cheetah:

Cada problema social é uma oportunidade de negócio a ser resolvido para o lucro, não pelos governos. O governo é o problema, não a solução (AYITTEY, George. Disponível em: <<http://freeafrica.org/freedom/cheetah/>> Acessado em 09 de março, 2015).

Ayittey destaca que atualmente, a África é um continente imensamente rico em recursos minerais, mas ainda mergulhado na pobreza e que sofre de uma falha catastrófica na liderança ou um déficit monumental da liderança. Desde 1960, houve 210 chefes de Estado africanos, mas a simples tarefa de apenas tentar encontrar apenas 10 bons líderes entre eles. Nomes como Mandela, Nkrumah, Nyerere facilmente vêm à mente, mas, em seguida, rapidamente caem.

Mas há esperança no que ele chama de "Geração Cheetah." George Ayittey declarou o seguinte, quando ele usou a analogia das gerações cheetah e hipopótamo:

Se você olhar para a história pós-colonial [Africano], você pode dividi-lo em duas classes de pessoas. Há a geração hipopótamo; geração hipopótamo são as elites dominantes. São aqueles que têm monopolizado o poder político e aqueles que estão empacados em seu enlameado fragmento pedagógico. Eles são irritadiços, rechonchudos, e indigestos no sentido de que eles não podem explicar por que a África é uma bagunça. Eles culpam todos os outros, em vez de si mesmos. É sempre o Colonialismo! Imperialismo! E eles acreditam que a única maneira que você pode resolver os problemas na África é dando ao estado mais poder e mais ajuda externa. Essa é a geração hipopótamo. É o que tem arrastado a África neste pântano específico. A África não vai avançar com a geração hipopótamo, e é nas costas desta geração hipopótamo que as Nações Unidas, o Banco Mundial e do FMI vêm tentando pegar uma carona com essa mesma ajuda inútil. E é por isso que não estamos chegando a qualquer lugar na África. Por outro lado, temos a geração cheetah. A geração cheetah é a nova e raivosa geração de africanos que pode ver que a sua liderança falharam-nos. E a geração cheetah são aqueles jovens africanos, você pode chamá-los a geração inquieta. Eles não vão se sentar lá e esperar pelos governos virem e fazerem as coisas para eles. De fato, eles não vão se sentar lá e implorar por ajuda externa, porque eles podem ver que cada necessidade social em África é uma oportunidade de negócio. A geração cheetah é empreendedora. Então, eles vão sair e tomar a sua própria iniciativa para resolver os problemas em África. A salvação de África e o futuro de África repousa sobre as costas desta geração

cheetah. Eles são jovens e ágeis e eles são rápidos, e você pode ver um monte deles. Muitos, muitos, muitos países africanos que não estão apenas sentados lá e esperando por governos para virem e fazerem as coisas para eles. Na verdade, sua perspectiva é agradável e diferente. A Ásia tem seus tigres; a África terá seus cheetahs. (AYITTEY, George. Foreign Aid vs. African Entrepreneurship. Em: <<http://www.povertycure.org/voices/george-ayittey/>> Acessado em 09 de março, 2015.)

A geração cheetah refere-se a uma nova geração de jovens graduados e profissionais africanos, que olham para as questões e os problemas africanos a partir da sua perspectiva totalmente diferente e única. Eles são dinâmicos, intelectualmente ágeis, e pragmáticos. Eles podem ser uma "geração inquieta", mas eles são a nova esperança para a África. Eles não toleram disparates sobre a corrupção, ineficiência, inépcia, incompetência ou palhaçada. Eles entendem e enfatizam transparência, responsabilidade, direitos humanos e bom governo. Eles também sabem que muitos de seus líderes atuais são irremediavelmente corruptos e que os seus governos são teimosamente disfuncionais e cometem hediondas violações dos direitos humanos.

Os cheetahs não procuram em pranto desculpas para o fracasso do governo ao longo dos legados do tráfico de escravos, colonialismo ocidental, imperialismo, o Banco Mundial ou um sistema econômico internacional injusto. Para os cheetahs, este paradigma "colonialismo-imperialismo", em que cada problema Africano é analisado, é obsoleto e arruinado. Desembaraçados dos velhos lemas, os cheetahs podem analisar questões com notável clareza e objetividade. O panorama e as perspectivas dos cheetahs são agradáveis e diferentes dos de muitos líderes africanos, intelectuais, ou elites, cujas faculdades mentais são tão nebulosas e seu raciocínio ou lógica, tão confuso que não podem distinguir entre o certo e o errado. Eles culpam todo mundo pelos problemas da África, exceto eles mesmos.

Esta é a "geração hipopótamo", eles são intelectualmente astigmáticos e presos em sua lamacenta ladainha pedagógica colonialista. Eles podem ver com clareza perspicaz as injustiças perpetradas pelos brancos contra os negros, mas eles estão irremediavelmente cegos para as injustiças mais hediondas que perpetraram contra seus próprios negros. Os hipopótamos são da mentalidade dos anos 60; indigestos, rechonchudos, e casados com o velho paradigma "colonialismo-imperialismo" e com uma fé inabalável na potência do Estado. Eles carecem de visão - hipopótamos são míopes - e sentam-se firmemente em seus escritórios do governo com ar-condicionado, confortáveis em sua crença de que o Estado pode resolver todos os problemas da

África. Todas as necessidades do Estado são mais poder e mais ajuda externa. E eles ferozmente defendem seu território que é o que lhes proporciona a sua riqueza. Hipopótamos matam mais pessoas na África do que qualquer outro animal. Eles se preocupam pouco se o país inteiro desmorona ao seu redor, mas se contentam enquanto a sua lagoa é segura.

Os cheetahs não são tão intelectualmente astigmáticos. Considerando que os hipopótamos vivem constantemente a ver problemas, os cheetahs enxergam oportunidades de negócio. A geração cheetah não tem escrúpulos em “sujar” as mãos no bom sentido. A salvação da África repousa dentro das cabeças dessa geração cheetah.

É possível a identificação de vários Cheetahs - homens e mulheres - em muitos países africanos: Angola, Gana, Quênia, Nigéria, Togo, Zâmbia e até mesmo Somália. Eles estão operando em muitos campos: agricultura, setor informal, tecnologia da informação, manufatura e até mesmo no governo. Mas de acordo com Ayittey (2006) agora não é o momento para os Cheetahs assumirem o poder. Eles seriam rasgados pelos hipopótamos teimosos e desagradáveis. Pelo contrário, devem construir-se sobre suas habilidades, forças e acumular conhecimento entre sua comunidade e riqueza no setor privado enquanto vão metodicamente drenando o pântano dos hipopótamos. Logo, esses hipopótamos vão encontrar-se desalojados e, em seguida, os cheetahs poderão assumir suas posições de poder.

É para essa geração que Boaventura Cardoso escreve *Mãe, Materno Mar*. A narrativa é o registro não só de um deslocamento espacial e temporal-histórico, mas uma representação da transição entre as gerações angolanas. Os herdeiros deste legado riquíssimo e igualmente sofrido que serão capazes de ensinar as próximas gerações de angolanos a articularem melhor a tradição e a inovação angolanas, sua história, cultura e religiosidade para estabelecer Angola como um país pacífico, desenvolvido e autônomo. Eles irão concretizar a mudança do eixo base principalmente na religiosidade tão onipresente nas dimensões angolanas para uma orientação filosófico-cultural mais crítica e adequada à realidade atual e futura do país.

Charles Verharen da Universidade Howard envolveu-se em um projeto que combinava o projeto da filosofia da sagacidade de Oruka com os métodos de Claude Sumner, SJ, o acadêmico que estudou filosofia etíope enquanto vivia lá por 45 anos. Verharen explicou que ele foi atraído para estudar filosofia da sagacidade além das preocupações sobre a sobrevivência cultural, bem

como a respeito da sobrevivência da filosofia, enquanto ele procurava por "melhores histórias para contar" em um mundo onde a sobrevivência humana estava posta em causa (2002, p.83-88).

Em um artigo, "Filosofia da Sagacidade Revisitada", baseado em uma entrevista de rádio em 1993 e publicado postumamente, Oruka observou que alguns estudiosos consideram seu projeto "apenas uma dos ramos da etnofilosofia", semelhante a Mbiti e outros, e em desacordo com os críticos (1997, p.183). Ele concordou que teria estudado "filosofia de cultura" e descreveu-a como "crenças, práticas, mitos, tabus e valores gerais de um povo" (ORUKA, 1991). Até o fim, Oruka confiava em seu método mais do que no de etnofilósofos como Tempels porque ele baseia suas conclusões sobre filosofia da cultura no depoimento de especialistas indígenas confiáveis (os sábios filosóficos), e ele se considerava como transmitindo apenas o que lhe disseram (ORUKA, 1990, p.57; 1991, p.43). É claro que não há como escapar ao seu papel na formação dos dados enquanto pesquisador, até mesmo o próprio Oruka, decide quais as partes de quais entrevistas servem para serem destacadas quando apresentadas ao escrutínio de outros. Este aspecto metodológico foi levantado por Emmanuel Eze em relação ao trabalho de Oruka (EZE e LEWIS, 2000, p.19).

Ao invés de vê-lo como a assumir o papel de etnofilósofo, Ochieng'-Odhiambo sugeriu que, nesse ponto, Oruka mostrou que ele mesmo era um sábio filosófico capaz de recontar as tradições de seu grupo étnico e ao mesmo tempo resolver as suas inconsistências (Ochieng'- Odhiambo, 2010, p.125).

A consideração de Peter J. King, (2005) acerca da Filosofia Ideológico-nacionalista representar um caso especial de sagacidade filosófica pode ser ampliada até abranger a Filosofia Literário-artística. De acordo com a trajetória desempenhada pelo político e pelo autor Boaventura Cardoso no cenário da política e da literatura angolanas podemos apontá-lo como um exemplo da aproximação das três correntes filosóficas africanas. Se tomarmos ainda a definição de Oruka:

A Filosofia da Sagacidade no meu emprego consiste nos pensamentos expressos por homens e mulheres sábios em qualquer comunidade... A Sagacidade Filosófica é uma forma de pensar e explicar o mundo que oscila entre a sabedoria popular (bem conhecidas máximas comunais, aforismos e verdades gerais do senso comum) e a sabedoria didática, uma sabedoria que expõe um pensamento racionalista de algumas pessoas que vivem dentro de uma comunidade. Enquanto a sabedoria popular é frequentemente conformista, a sabedoria didática é ,por vezes crítica da configuração comunal e da sabedoria popular (Oruka 1990, 51).

Então é possível uma analogia entre o projeto cardosiano na narrativa de *Mãe, Materno Mar* e a função desempenhada pelos sábios filosóficos ou filósofos sagazes das comunidades africanas. Ao desempenhar semelhante atividade, a presente investigação encontra além do personagem Ti Lucas representando a Sagacidade Filosófica, o próprio autor ocupando-se de uma incumbência análoga a de Ti-Lucas e a utilizar-se de um repertório de elementos como provérbios, aforismos, imaginário e verdades do senso comum angolanos tanto literariamente quanto relacionados aos seus projetos na política.

Boaventura Cardoso comunica através da narrativa de *Mãe, Materno Mar* uma mensagem bem clara sobre o poder que se encontra na tradição africana e como ela pode servir de pedra fundamental e veículo, de orientação e meio para essa nova geração de cheetahs angolanos posicionarem-se de maneira melhor fundamentada e propositada do que as gerações anteriores em relação às necessidades e aspirações de suas próprias comunidades e sociedades africanas. Eles querem posicionar a África exclusivamente como África, sem estar nem atrelada a pedagogias nacionalistas nem confinada a legislaturas ocidentais.

Esta orientação do pensamento crítico-especulativo representada pela filosofia ideológica-nacionalista, mais precisamente, a corrente responsável pela filosofia literário-artística ou poética sinaliza para a consagração de um referencial subjetivo e objetivo de consciência africana. O pensamento africano consolida-se simultaneamente como o objeto e o sujeito da investigação filosófica. Surge a ideologia e o ideólogo. Esta dupla representa os verdadeiros protagonistas do pensamento nos períodos coloniais e pós-independência tanto em Angola quanto em outros países africanos. A falência do projeto de muitas dessas ideologias e as limitações a restringir as percepções desses ideólogos que foram se evidenciando ao longo do processo histórico contribuíram enormemente para a situação contemporânea do povo angolano. Apesar da motivação de ambos ser a intersubjetividade, o que esse intento verdadeiramente produziu foi uma realidade prática e filosófica interobjetiva. Essa afirmação fica atestada pela situação em que podem ser encontradas as relações entre a população e o estado angolanos, entre o homem e a mulher socialmente ou culturalmente comprometidos, entre a tradição e o desenvolvimento característico da modernidade ou pós-modernidade, entre as diversas manifestações religiosas e a realidade prática e objetiva cotidiana.

A narrativa de Boaventura Cardoso é um exercício das relações interobjetivas presentes na realidade angolana e na *angolanidade*. O autor estabelece uma estrutura que elenca diversos sujeitos africanos e os mobiliza sob sua perspectiva filosófica. Fator que evidencia o processo que fundamenta e materializa o referencial interobjetivo e característico de qualquer obra literária engajada ou não.

Na obra *Mãe Materno Mar*, encontramos uma alegoria que entre outras funções aponta para o desenvolvimento destes valores, o que permanece expresso de maneira evidente ao longo da narrativa. A articulação da interobjetividade entre as correntes de pensamento e seus representantes personificados no elenco de personagens, eventos e símbolos expostos na narrativa constrói uma poderosa ferramenta para empoderar a discussão de cunho filosófico na literatura africana. Os elementos de religiões tradicionais, religião católica, animismo, etnofilosofia, sagacidade indígena, consciência nacional recebem destaque na exploração de discussões acerca de questões cruciais para a identidade nacional e a consciência africana. A dimensão da interobjetividade consagra-se devido à incapacidade dos diversos sujeitos do discurso da filosofia ideológico-nacionalista de ver seus respectivos homólogos igualmente como sujeitos e não como objetos perpétuos. Um exemplo disso é a visão que os camaradas do Partido têm da religião e a visão que os religiosos têm da religiosidade tradicional popular, que fica explícito em diversas passagens do livro.

A investigação do caráter filosófico e antropológico da anteriormente referida obra objetiva a evidência das fontes e sistematização dos processos utilizados na criação do seu texto e dos objetivos deste projeto literário frente à sociedade e cultura angolanas. O ineditismo de um trabalho mais vigoroso que explore profundamente tais aspectos no romance *Mãe, Materno Mar* (2001) já serve como estímulo à sua realização, além da possibilidade real de contribuir para a fortuna crítica de um autor tão representativo de seu país.

Esta presente investigação intenta atribuir ao autor Boaventura Cardoso o status de sábio filosófico africano da mesma maneira que Henry Odera Oruka foi caracterizado por alguns filósofos africanos. O seu intento de operar mudanças significativas em sua própria sociedade através do investimento e da articulação dos elementos constituintes da sua própria cultura popular e da tradição oral como provérbios, expressões, mitologia, costumes e as próprias línguas indígenas angolanas em áreas do conhecimento humano como a política e a literatura. O questionamento identitário e a validação e a invalidação de características locais visando à adaptação de um mundo

tradicional ou a sua tradução para uma realidade histórica moderna globalizada e em constante mudança é um dos fatores dominantes nos projetos de suas atuações como político, funcionário público e escritor.

Os trabalhos empreendidos por Boaventura Cardoso tanto como político quanto como autor têm em comum a motivação de dirimir a referenciação dos africanos como uma população antidemocrática e transcender a falácia da estrutura democrática e social ocidental. Esse processo é realizado fundamentando-se na revalorização, no cruzamento e na conciliação dos diversos e muitas vezes aparentemente antagônicos aspectos que constituem a presente realidade angolana; a tradição oral e a tradição literária, a cultura religiosa africana e a cultura científica ocidental, o sistema político democrático e os processos ancestrais de tomada de decisões e de resolução de problemas; para identificar alguns dos imbricamentos presentes na narrativa de *Mãe, Materno Mar*.

Valendo-se de uma afinada orquestração alegórica que faz uma referência nítida ao leitor das escolas de pensamento filosófico africano como a etnofilosofia, a sagacidade filosófica, a filosofia ideológico-nacionalista, a filosofia literário-artística e a filosofia profissional, Boaventura Cardoso desempenha o papel de um sábio filosófico urbano com raízes na tradição oral rural africana e na educação ocidental moderna. Seu trabalho como liderança e referência nos campos da política e da literatura angolana embasam essa afirmação que traça um paralelo entre os ancestrais sábios filosóficos africanos oriundos do meio rural africano e suas funções desempenhadas nas suas comunidades tradicionais e as desempenhadas por Boaventura Cardoso frente à sociedade angolana moderna.

#### 2.4. Da Filosofia Profissional para Subdesenvolvidos.

A distinção entre a filosofia acadêmica e as outras correntes talvez possa induzir em erro no que diz respeito ao seu carácter institucional. Todas as correntes nascem e estão situadas, sobretudo na universidade, à exceção talvez do pensamento filosófico político e nacionalista que surge em parte, mas também não exclusivo, na *práxis* do confronto político, sendo, porém, também os seus representantes intelectuais com formação acadêmica ocidental.

A quarta definição da filósofa brasileira Marilena Chauí (2013, p.25) sobre filosofia consiste em descrevê-la como uma fundamentação teórica e crítica dos conhecimentos e das práticas. Sob

esta perspectiva, fundamentar significa ‘encontrar, definir e estabelecer racionalmente princípios, causas e condições que determinam a existência, a forma e os comportamentos de alguma coisa, bem como as leis e as regras de suas mudanças’. A fundamentação crítica significa, portanto, ‘examinar, avaliar e julgar racionalmente os princípios, as causas e condições de alguma coisa’. Como fundamentação teórica e crítica, a filosofia ocupa-se com os princípios, causas e condições do conhecimento que pretenda ser racional e verdadeiro; com a origem, a forma e o conteúdo dos valores éticos, políticos, religiosos, artísticos e culturais; com a compreensão das causas e das formas da ilusão e do preconceito no plano individual e coletivo; com os princípios, causas e condições das transformações históricas dos conceitos, das ideias, dos valores e das práticas humanas.

A correspondência que esta investigação estabelece nesse caso é com o quarto estágio da filosofia africana denominada de filosofia africana profissional. Seus compromissos, procedimentos e objetivos guardam forte ligação e é evidente a semelhança entre as duas concepções. A filosofia acadêmica ou também filosofia profissional, entende a filosofia como uma área do saber humano que se caracteriza por um caminho particular de pensar, refletir e raciocinar, dentro de uma orientação geral.

A Filosofia profissional se fundamenta na perspectiva europeia de pensar, refletir e raciocinar, uma vez que tal forma pode ser considerada relativamente nova na maioria da África. Esse entendimento seria a resposta mais comum da maioria dos filósofos ocidentais. A filosofia africana tende a crescer cada vez mais em termos de volume e qualidade de trabalhos filosóficos e em formas de sua aplicação na realidade africana.

Em relação à África, não é tarefa fácil traçar um perfil dessa filosofia acadêmica moderna devido à dificuldade de comunicação. Assistimos ainda na fase da época colonial à institucionalização da etnofilosofia e teologia africanista como pensamento filosófico em algumas universidades sob influência da Igreja católica. Encontramos a filosofia analítica em universidades da área colonial britânica, a filosofia de origem francesa na respectiva área colonial e uma filosofia com forte influência da Igreja católica e da teologia nas áreas de colonização portuguesa ou, parafraseando as palavras iniciais de Fanon, as bandeiras filosóficas das nações colonizadoras marcam presença nas poucas universidades que o poder colonial instituiu.



O pós-independência, com o *boom* de construção de universidades como símbolo de afirmação nacional (vide tb. Mudimbe 1988; Depelchin 2005), traz uma multiplicidade de tendências teóricas, conforme fora o percurso independentista e, ou o alinhamento do país. O destaque talvez vá para a chegada da influência do marxismo, embora com a manutenção das filiações anteriores e uma forte tendência etnofilosófica que exerça alguma influência na corrente do afrocentrismo. Encontramos assim a corrente do “universalismo” com representantes como Towa, Bodunrin, Lalèye, Sodipo, a “hermenêutica” de Okere, Ntumba, Serequeberhan, o “esteticismo” de Ngal e Bidima, o “diopianismo” de Obenga, Bilolo, Olela, o “autenticismo” de Gyékyè, o “feminismo criticista” de Eboh, Oluwele, Boni, Ngoyi, Mangena, Abdel-Wahhab e Thiam (vide Mabe 2005, p. 277/278). Ao longo dos anos 80, com a entrada de intelectuais africanos nos cursos relativamente recentes dos “African Studies” (Martin 2007) nas universidades dos EUA ou do Canadá, também o pós-modernismo passa a ter alguma difusão em África (Mudimbe 1988, Wamba-dia-Wamba 2003).

Durante o período em que Mobutu esteve no poder, presenciamos uma forte implantação das tendências etnofilosófica e afrocêntrica no Congo-Zaire, onde a igreja católica conta com uma presença institucional significativa, também a nível acadêmico. Desenvolve-se aqui uma escola afrocêntrica significativa, enfrentando alguma crítica pelo setor católico e uma forte contestação marxista a partir do exílio. Mudimbe (1988) é o intelectual congolês no exterior provavelmente mais conhecido da corrente pós-modernista nos EUA.

Nas colônias portuguesas, concretamente em Angola e Moçambique, as tentativas de construção de um sistema acadêmico sofrem grandes reveses. Em Moçambique regista-se uma concentração, sobretudo nas ciências naturais (Gómez, 1999), em detrimento de outras disciplinas que possam constituir uma fonte de reflexão crítica. O catolicismo exerce uma forte influência acadêmica, à semelhança do que se regista no próprio país colonizador.

O pós-independência com as suas convulsões de guerra, não obstante, traz para Moçambique um avanço contínuo na instituição de um sistema universitário nacional, com alguma influência de academias ocidentais; inglesas, italianas, dos países nórdicos europeus e do Bloco de Leste, mas também da Tanzânia, do Zimbábue e, mais tarde, da África do Sul. Na universidade, sobretudo na sua fase inicial, a filosofia está presente pelo marxismo como resultado do desenvolvimento histórico e político do país. Entretanto entram também outros conteúdos e

orientações africanas. A principal Universidade Eduardo Mondlane não oferece o curso de filosofia, ao contrário da sua concorrente católica, a Universidade São Tomás. Na Itália, a Universidade Gregoriana prepara, à semelhança do tempo colonial, os seus discípulos moçambicanos em teologia e filosofia, como, por exemplo, Ngoenha (1993). Como filósofos devem ser mencionados ainda Castiano e Macamo.

No período da colonização, a educação em Angola era organizada por níveis. E estes priorizavam o conhecimento eurocêntrico e a submissão ao colonizador. Era dividido em dois grupos: a dos colonizadores europeus, os "civilizados" e o outro aos nativos africanos. Foi a partir desta separação que surgiu a desigualdade entre "as cores" (brancos, mestiços e pretos). O preconceito e a discriminação na área educacional mostra a força do colonizador, que é refletido ainda hoje.

A liberdade educacional em Angola aconteceu junto à independência do país, uma luta contra o colonizador. Quando surge o MPLA (Movimento Popular de Libertação de Angola) que luta pela independência da Nação Angola, começando assim, a modificar a ideologia de toda uma sociedade segregada.

Então, nota-se que a separação do antigo modelo colonial de universidade, onde o preconceito e a discriminação ditavam as regras em relação ao povo de Angola, foi modificado para uma educação onde são preservados e respeitados os valores nacionais para que assim, a formação académica possa de fato vir a corroborar com o crescimento e desenvolvimento social deste país.

Por outro lado, percebe-se um esforço conjunto para a superação das dificuldades deixadas pelo período da colonização. A partir da sistemática metodológica educacional "herdada na tradição centralista da administração colonial portuguesa", desenvolvendo-se um ensino voltado ao catolicismo. Por causa desta imigração, criou-se uma ideologia política portuguesa, havendo um tratamento educacional diferenciado aos povos nativos, levando-os ao esquecimento. Neste processo, os costumes e tradições alusivos ao conceito de construção de comunidade, tendo como base suas origens, eram substituídos por um modelo conceitual característico da comunidade a qual estava integrada, a portuguesa.

Relacionado a essas bases ideológicas, "a dimensão cultural do ensino passava pela desnaturalização do indígena, negando-lhe os seus próprios valores culturais, o seu saber, e cerceando, pela raiz, o desenvolvimento natural do seu saber-fazer, considerado selvagem". A partir desta desnaturalização cultural do indígena - Africanos Angolanos - as práticas educacionais nesta década eram totalmente voltadas à memorização dos conteúdos, tornando-se dificultoso para os Africanos a construção de um conhecimento positivo, como forma de reafirmar a sua inferioridade.

A história do estabelecimento da educação ocidental em Angola percorreu cinco períodos distintos até chegarmos à situação atual. A primeira fase foi quando houve o processo inicial da colonização, onde os jesuítas tiveram um papel de destaque, inserindo obrigatoriamente o cristianismo aos angolanos. Assim, os angolanos eram considerados povos *bárbaros* e sem alma, os africanos foram submetidos a um longo período de doutrinação católica, que foi de 1575 a 1975. Denominados bárbaros devido a diferenças representadas pelas línguas nativas e culturas tradicionais que não estava de acordo com a doutrina cristã e com os padrões ditados pela Igreja católica e assim já inicialmente posicionados em uma condição inferiorizada em relação à civilização ocidental.

A segunda fase, a Pombalina (1759 - 1792), surge após o iluminismo europeu, onde o Marquês de Pombal, inspirado por novas ideias burguesas, trouxe a construção de diversas fábricas a Portugal, "expulsando os jesuítas e abolindo a escravatura em Portugal". E assim, "libertando" os *primitivos* escravos africanos. Fato que só ocorreu em pleno século XX. A designação de primitivos parece que durará bem mais e a sua única função é de invalidar completamente qualquer aspecto da identidade africana e do conhecimento que possa existir em suas comunidades e anular a possibilidade de autonomia africana.

O terceiro período foi o Junino (1792 - 1845). Neste Angola se consolidava como colônia, com o grande aumento do comércio de escravos com o Brasil e Portugal. Com a vinda da família real ao Brasil, o país foi invadido pela França e posteriormente pelos holandeses e foi exatamente neste período em "que floresceu, no seio da grande massa de escravos angolanos, a consciência da necessidade de uma melhor organização nacional para a luta de libertação".

A quarta etapa deste processo foi a chamada Educação Falcão e Rebelo da Silva (1845 - 1926), caracterizada pela criação de alguns centros escolares no país; seguida pela quinta fase, a

Salazarista (1926 - 1961), conhecido como Estado Novo. Neste período, a visão de Salazar em relação aos povos angolanos era de uma população escrava e que deveria continuar desta maneira como uma massa de *subdesenvolvidos*, considerando assim as colônias portuguesas da África como um complemento natural da agricultura metropolitana. O subdesenvolvimento como qualificação inerente às nações africanas estabeleceu-se dessa maneira como uma condição imposta pelo colonialismo europeu de forma a perpetuar todas as formas de dependência, principalmente a subordinação intelectual das colônias africanas ao raciocínio eurocentrista ocidental.

Sendo assim, a partir desta década (1930), o ensino direcionado aos indígenas em Angola, seguia um modelo educacional, divididos em classes e idades. Entre outras modalidades de ensino, havia um Ensino Profissional, apresentando um modelo europeu, baseado em modo que viesse a permitir ao discente a prosseguir os seus estudos até ao ensino superior. Como foi o caso de Boaventura Cardoso, autor estudado nessa investigação.

Posteriormente, em função das exigências da exploração capitalista e para justificar a ocupação efetiva das colônias, por pressão da Comunidade das Nações, o regime passou a fomentar o capital humano como "semelhantes", considerados estatutariamente como "colonizador".

Dessa forma, percebemos o quanto a colônia portuguesa deteve a comunidade angolana, reforçando assim, a desumanidade desses povos nativos. Partindo deste pressuposto, no século XX, surgiram fortes organizações com propostas reivindicadoras, que pretendiam mudanças nas reformas coloniais, entre essas reivindicações está à proposta Educacional Do Movimento De Libertação Popular De Angola (MPLA).

Nesse contexto, a formação universitária angolana surgida pós 1962, numa concepção de formação de profissionais que viessem a atender as necessidades mais imediatas da população, principalmente a portuguesa. Assim, as políticas educacionais, nesse contexto histórico, voltavam-se apenas para o bem estar dessa elite que monopolizava os direcionamentos econômicos desse país.

A propósito, a Educação Superior em Angola, em seu período mais crítico (1975-1979) configurou-se como um momento que houve uma grande evasão de seu quadro docente e discente. Podendo ser citado como causas a mudança de um quadro político elitista da educação colonial para

um modelo de uma concepção de educação independente, com a centralização da economia de gerência governamental e muitos outros motivos.

É válido ressaltar que na contemporaneidade, o ensino superior público em Angola é formado por uma única instituição, a Universidade Agostinho Neto, que concentra as principais faculdades na capital de Angola; e os institutos superiores sediados nas províncias de Lubango, Huambo, Benguela e Uíge. É muito pouco para que Angola torne-se uma nação na linha do desenvolvimento científico e sócio-econômico. Relata-se neste o papel expressivo de António Agostinho Neto, combatente, líder do MPLA, e primeiro presidente negro de Angola e a justa homenagem ao batizar a universidade com seu nome.

Compreender os processos educativos simplesmente com a intenção do ensinar o que foi produzido pela sociedade é não possibilitar que a educação faça seu verdadeiro papel. O pensamento estagnado de que a independência dos países africanos e obviamente Angola faz parte deste contexto, é a única e possível forma da África crescer. Porém, também são os Movimentos Sociais, seja de vertente política, educacional, cultural ou econômica que vem agregar à liberdade e assim, fazer parte da reconstrução dessas nações. Logo, com o passar dos séculos, percebeu-se que os acordos, quaisquer que sejam com outros países, seriam uma "troca simbólica" de diversos conhecimentos, para que finalmente a comunidade internacional comece a reconhecer de fato e de direito, respeitando-os e não mais interferindo, principalmente na política, nesses países afamados como *antidemocráticos*. O emprego do termo visa a permitir e institucionalizar a influência e a intervenção neocolonialista nas nações africanas, impondo um padrão ocidentalista de orientação política sobre qualquer variação nacionalista que venha a surgir ou invalidar qualquer crítica à centralização do poder por parte das elites africanas ou segmento da sociedade seja profissional, étnico, religioso ou cultural.

Deste modo, podemos ressaltar que a educação é, assim, o resultado da consciência viva duma norma, que rege uma comunidade humana, quer se trate da família, de uma classe ou de uma profissão, quer se trate dum agregado mais vasto, como um grupo étnico ou um Estado. A educação faz parte de qualquer sociedade, e seu papel é desenvolver a mão de obra qualificada, assim como inserir e preservar os valores culturais de um povo.

Todavia, precisamos compreender que o desenvolvimento, o seu processo educativo, e a política educacional vem objetivando um país democrático, justo e de paz. Dentro desta linha, a formação para a construção do meio social digno e de respeito pelo Ser, não acontece somente pela técnica, pelo fechado, mas que tenha uma transformação política, cultural e filosófica, indissolúvel na prática escolar e na perspectiva educacional.

A propósito, a construção do processo educativo em Angola, ainda é um grande desafio para a sua sociedade, pois, existem muitas barreiras a serem quebradas, inclusive a de seus problemas sociais. Dentro desta perspectiva, percebemos que é um grande desejo almejado por muitos, porém, ainda é difícil chegar ao nível superior em um país como Angola por todos os seus problemas sociais e econômicos.

Dessa forma, é de fato importante reanalisar dentro do contexto social angolano as políticas educacionais para o nível superior, e que estas visem à justiça e uma cultura de paz para o país.

Por certo, sabemos que as Universidades são locais em que a produção acadêmica é importantíssima. E é através desta que podemos conhecer variados estudos e poder visionar a produção de outros países porque o conhecimento científico - acadêmico de instituições de pesquisas podem ajudar em projetos que visam o desenvolvimento social e econômico dos países em desenvolvimento, ou em países subdesenvolvidos, como é o caso de Angola.

Portanto, é importante ressaltar que este processo educacional volta-se para a preocupação em construir uma educação superior autônoma na perspectiva de formar um corpo técnico intelectual na construção de uma nova Angola independente e soberana. Este, por fim, deve tratar das dificuldades encontradas na sociedade angolana de libertar-se dos grilhões do período colonial ainda bastante arraigado nas elites, procurando superar as diversas precariedades do sistema educacional ainda vigente no país.

Os nomes na Filosofia Profissional angolana são Pedro Miguel, Kakimoto Simon, Malungo Belo, Domingos da Cruz, Jaka Jamba, Miguel Bondo, Padre Ibana e Muanamosi Matumona ambos de notada influência católica.

Angola foi eleita em 2013, membro do Comitê que vai trabalhar para a criação do Conselho Africano das Sociedades de Filosofia durante o 23º Congresso Mundial de Filosofia, que decorreu

de 4 a 10 de Agosto, em Atenas, Grécia. O Comitê, presidido pelo filósofo beninense Paulin Houtoudji, coadjuvado por cinco representantes da África do Sul, Angola, Argélia e Etiópia vai além de trabalhar no sentido da criação do Conselho, impulsionar a pesquisa e divulgação da produção filosófica ao nível do continente africano.

O filósofo angolano Malungo Belo, representou o país no Congresso que teve como tema central “A Filosofia enquanto questionamento e modo de vida”. O Conselho Africano das Sociedades de Filosofia é um projeto pensado há algumas décadas, mas que nunca havia chegado a ser concretizado, segundo Belo. Ele também afirma que o momento de se dar corpo a essa estrutura é chegado. Os membros do comitê já começaram a trabalhar na criação de um website para divulgar os seus projetos, produzir legislação específica e mobilizar outros países africanos para a concretização da iniciativa.

O comitê vai trabalhar com o Conselho Mundial de Filosofia para criar e estruturar esse órgão importantíssimo que vai defender os interesses de África no domínio da filosofia. Malungo Belo acrescenta que a eleição de Angola para o referido Comitê é um passo dado no sentido de integrar o futuro Conselho e desta forma fazer passar a sua visão sobre a filosofia em África. O filósofo angolano Malungo Belo considera a África, através do Egito antigo, como o berço da filosofia, enquanto a Grécia apenas a sistematizou. O historiador congolês Teophille Obenga escreveu *La Philosophie africaine de la période pharaonique (2780-330 a.C.)*, um livro importante sobre a filosofia africana na época faraônica onde demonstrou as origens da filosofia indiscutivelmente africanas.

A filosofia africana atual debate a influência ocidental no pensamento africano e vice-versa, o possível contributo da filosofia para o desenvolvimento africano, a relação entre a questão da desconstrução do conceito pós-colonial de África e a orientação da modernização africana com as suas implicações no sistema económico, ecológico, político, social e educacional. As filósofas africanas também assumem um destaque cada vez maior no debate filosófico no espaço público do seu continente.

No nosso trabalho, Hountondji e Wiredu representam diferenças do pensamento filosófico académico, para além também do seu enraizamento nas e do relacionamento intelectual real com as suas respectivas culturas de origem. Hountondji vem do marxismo académico francês, Wiredu, em

contrapartida, da filosofia analítica inglesa, proveniências acadêmicas e culturais essas que também se traduzem nos modos de referenciar as suas origens culturais.

Paulin Jidenu Hountondji é considerado o ‘Decano’ da filosofia acadêmica moderna em África por muitos intelectuais africanos - sobretudo por aqueles radicados em países europeus e americanos -, constituindo o seu trabalho um indiscutível ponto de referência.

As suas publicações principais mostram o percurso de um acadêmico modernista sob a influência do marxismo acadêmico para um pensador africano moderadamente nacionalista, com uma posição consciente e crítica relativa ao papel dos elementos culturais históricos no desenvolvimento africano atual. Ultimamente concentra-se no pensamento científico endógeno africano.

Hountondji publica o seu primeiro livro em 1977 em francês, com o título “Sur la philosophie africaine: Critique de l’ethnophilosophie”. Como o próprio título indica, trata-se duma crítica às características da etnofilosofia que, na altura, se encontra presente em ou subjacente a todas as correntes filosóficas em África. Para Mudimbe (1988, p.158), o livro é “a Bíblia de todos os anti-etnofilósofos”. Ele publica ainda, como coordenador, dois volumes bibliográficos sobre a “Philosophical Research in Africa” (1987/1988), virando-se depois para questões epistemológicas dos saberes africanos em “Les savoirs endogènes: pistes pour une recherche” (1994). Em 1997 traça, em forma de um auto-retrato explicativo e crítico, o seu caminho pessoal cultural, filosófico e político em “Combats pour le sens” (1997) Hountondji publica também diversos artigos em revistas africanas e ocidentais de especialidade ou nas áreas de cultura ou educação.

Hountondji define como filosofia africana: “(...) uma totalidade de textos, ou mais exato, essa totalidade de textos compostos por africanos e que os próprios autores definem como filosóficos.” (1977: p. 21). Por conseguinte, os seus elementos constitutivos configuram-se para Hountondji; 1º: na intenção consciente de, 2º: escrever um texto de carácter filosófico, 3º: cujo autor é de origem ou da diáspora africana.

Neste ponto de vista formal, qualquer que seja o conteúdo de um texto intencionalmente filosófico e escrito por um africano, no passado ou no presente, será assim entendido como parte integral de uma filosofia africana (1977: p.22). No entanto, o fato de ser um africano a escrever um



texto filosófico, acrescenta apenas um aspecto de carácter geográfico ou empírico relativo à origem desse autor, pelo que pensa que a sua “(...) [a] nova definição destrói a construção mitológica dominante de africanidade e coloca em seu lugar a simples verdade de que a África é, antes de mais nada, um continente (...)” (1977: p.69)

O autor alega que uma suposta africanidade não acrescenta nenhum dado metafísico ao debate filosófico. Será necessária a desconstrução do conceito mítico de África como um sistema de valores eterno, único, simplificado, indiferenciado e generalizante que, em princípio, retoma a invenção colonial do primitivismo africano. Apenas assim os africanos conseguiriam sair do beco culturalista sem êxito para onde o discurso colonial os conduziu.

O filósofo Marcien Towa observa pertinentemente;

Filosofia africana é o exercício, pelos africanos de um tipo específico de atividade intelectual (o exame crítico dos problemas fundamentais) aplicado à realidade africana. O tipo de atividade intelectual em questão é, como tal, nem africano, europeu, grego, nem alemão; é a filosofia em geral. O que é africano são os homens de carne e ossos que existem e que evocam os problemas de suprema importância e sobre os quais estes mesmos problemas são aplicáveis imediatamente. (TOWA, 1991, p.195)

Por conseguinte, Hountondji argumenta que, numa perspectiva de conteúdo, não se pode falar de uma filosofia de características africanas. Segundo ele, existe apenas um discurso filosófico que entende que deve ser científico. Considera que

(...) [que] a nossa filosofia reside principalmente no processo da própria análise. Por conseguinte, trata-se de um discurso em que temos de reconhecer o carácter ideológico. Depende então de nós de o *libertar* – no sentido altamente *político* do termo –, a fim de nós nos equiparmos com um discurso verdadeiramente teórico que será indissociavelmente filosófico e científico. (1977: p.22)

O carácter de filosofia consiste no seu procedimento analítico embora este esteja condicionado pelos seus elementos ideológicos constituintes que, por sua vez, assentam nos pressupostos sociais e culturais. Daí que Hountondji enalteça uma ideia de filosofia científica como forma de libertação da ideologia de si própria, construindo a teoria como uma unidade entre filosofia e ciência. Seguindo Althusser, Hountondji situa a filosofia próxima das ciências da natureza e da literatura científica, provavelmente para salientar o seu carácter exato. Ao longo dos

artigos, sublinha um carácter teórico da filosofia que tem o seu objeto definido e segue as suas próprias regras.

Demarca-a de uma concepção popular e espontânea que tome por filosofia cada elemento de sabedoria, individual ou coletiva, de qualquer pensamento coerente com princípios que tencionam orientar a vida cotidiana de um povo. Hountondji encontra essa concepção subjacente à literatura filosófica africana (1977: p.44,45). Ao mesmo tempo opõe-se ao seu carácter metafísico e especulativo que, na sua perspectiva, nada de científico tem, nem apresenta provas pelas suas asserções (1977: p.98).

Uma verdadeira filosofia africana pode existir apenas enquanto forma específica de uma literatura científica universal, contudo, Hountondji é omissos sobre o seu objeto particular e também não oferece nenhuma justificação substancial sobre essa omissão dentro da sua perspectiva filosófica.

Para ele, a história, também da filosofia, não passa por um processo de desenvolvimento contínuo e linear em que os novos elementos apenas se juntam aos já existentes, seguindo a lógica metafísica do sempre igual, da existência de uma disposição natural. A filosofia sucede por saltos qualitativos a que correspondem níveis descontínuos e diferentes dos modos e conteúdos do pensamento filosófico.

É nos eventos linguísticos que uma verdadeira ciência se manifesta: “Nenhuma ciência, nenhum ramo de aprendizagem consegue manifestar-se a não ser como um evento linguístico, ou melhor, como um produto de discussão” (1977: p.71).

A verdadeira filosofia africana surge neste processo, não no sentido de uma substância uniformizada, mas como afirmação plural. A liberdade de opinião constitui um elemento chave para a construção da filosofia em África.

Hountondji argumenta ainda que a filosofia é, por definição, uma forma de literatura, de escrita. A sua ideia de textualidade pressupõe, na verdade, a escrita alfabética o que, nos anos 70/80, significa o uso de uma língua europeia, mesmo que tenha como característica de ser ou ter sido língua de opressão colonial. Contudo, a literatura apresenta essa mudança de representação do africano do simples selvagem para um ser educável para o trabalho sob a tutela europeia como

prova da modernidade, da capacidade inovadora europeia ou como uma aptidão especificamente portuguesa de adaptação aos trópicos, como nos tenta convencer a teoria do luso-tropicalismo de Gilberto Freyre (1940).

Seguindo as regras europeias, os etnofilósofos constroem, a partir de elementos culturais da comunicação oral, uma filosofia africana que se manifesta implicitamente, entre outros, nas fábulas, contos, provérbios, lendas, mitos, provérbios e narrativas dinásticas. Hountondji (1994) classifica o resultado desse trabalho como cosmologia, poesia ou de “belles-lettres”, mas não como filosofia. Ele refuta a mumificação do pensamento africano que vê a sua única tarefa atual na reconstrução do passado, na criação de uma história de filosofia africana. Considera esta insistência no passado como um prolongamento do discurso colonial do eterno atraso do africano, a continuação da escravatura mental passadista e a não-admissão do direito a um pensamento livre.

Hountondji critica a concentração e limitação dos filósofos africanos à investigação exclusiva dos respectivos sistemas de pensamento locais ou regionais, satisfazendo deste modo – à semelhança de Tempels - o exotismo de um público ocidental. Assevera que o próprio público africano não se interessa pelas suas culturas e que, em vez disso, prefere ocupar-se com ideias vindas de *extramuros* como forma de entrar num diálogo com o mundo (1994: p.53).

Os seus argumentos de crítica aos etnofilósofos evidenciam, porém, uma grande preocupação com a atuação e a influência ideológica da igreja colonial no processo independentista africano, com a sua capacidade ensaiada ainda no período colonial de reaproximação às populações africanas com uma representação e um discurso renovados, não obstante, a sua colagem ao respectivo poder. Hountondji constrói a sua ideia de etnofilosofia com fundamento nesses laços a que apresenta a filosofia acadêmica como boia de ‘salvação’ iluminada.

Nessa altura, também não penetra de fundo nos conteúdos do próprio pensamento histórico e atual africano que ele próprio deposita, de forma generalizante, no seu grande saco de etnofilosofia. Wamba-dia-Wamba (1985), no estudo sobre o “palaver”, mostra a sua importância e o dogmatismo acadêmico elitista de Hountondji. Hountondji sublinha a necessidade de que a filosofia se torna ciência através da sua libertação da ideologia. Invocando os escritos de Karl Marx, por volta de 1845, rejeita a filosofia como parte da ideologia a favor da criação de uma relação científica com a realidade no sentido das ciências empíricas (HOUNTONDJI 1993, p.106-107).

Argumenta que existe uma ligação intrínseca entre as ciências e a filosofia pelo que, em África, a criação das ciências condiciona a existência da filosofia.

Bertrand Russell, no texto de *A Filosofia Entre a Religião e a Ciência* (1935), define a filosofia como algo - uma ponte onde transitam encontros e desencontros - entre a religião e a ciência. Essa definição, da qual nos apropriaremos neste trabalho, traz elementos importantes para entendermos o papel dos filósofos dentro de uma sociedade. As palavras do filósofo são:

A filosofia, conforme entendo a palavra, é algo intermediário entre a teologia e a ciência. Como a teologia, consiste de especulações sobre assuntos a que o conhecimento exato não conseguiu até agora chegar, mas, como ciência, apela mais à razão humana do que à autoridade, seja esta a da tradição ou a da revelação. Todo conhecimento definido - eu o afirmaria - pertence à ciência; e todo dogma quanto ao que ultrapassa o conhecimento definido, pertence à teologia. Mas entre a teologia e a ciência existe uma Terra de Ninguém, exposta aos ataques de ambos os campos: essa Terra de Ninguém é a filosofia. (RUSSELL, 1935, pg.1).

E de acordo com a observação em artigo de Pedro Lucas Dulce:

Segundo Bertrand Russell, as questões da vida e do mundo que nós chamamos de “filosóficas” são produtos de duas naturezas: (1) dos fatores religiosos e éticos herdados de nossa cultura e (2) da investigação chamada “científica”. Mesmo que haja divergências entre os filósofos, para Russell a filosofia se caracteriza pela presença, em certo grau, de ambos. Sendo assim, sua proposta é que a filosofia sirva de ponte entre a religião e a ciência. (DULCE, 2010; pg.1)

Bertrand Russell ainda confirma a natureza inexistente da filosofia amparada por duas bases distintas; uma religiosa e a outra científica:

Os filósofos, individualmente, têm diferido amplamente quanto às proporções em que esses dois fatores entraram em seu sistema, mas é a presença de ambos que, em certo grau, caracteriza a filosofia. (RUSSELL, 1935, pg.1).

Para a sua constituição como ciência, será primordial a presença generalizada da escrita enquanto contributo para a criação sistemática de uma prática académica (1994: p.112). Uma verdadeira filosofia africana, caracterizada pela especificidade dos seus temas, poderá existir apenas como literatura em forma de um texto escrito. A literatura escrita encontra-se no centro da abordagem epistemológica da filosofia em Hountondji.

No entanto, no seu esforço de mostrar o papel da escrita como fundamental para o desenvolvimento científico da filosofia em África, ele não consegue iludir o impacto cultural da comunicação oral ao longo da história e na atualidade da vida e do pensamento africanos.

Hountondji admite a acumulação e a transmissão milenares de um fundo enorme de conhecimentos e técnicas que, desde a África pré-colonial até aos nossos tempos, garante a subsistência de uma grande parte da população africana na cidade e no campo. Mas conclui daí que seja necessário proceder à documentação, avaliação e sistematização dos saberes que, por si só, não conseguem chegar ao ponto onde se encontra o saber moderno ocidental. Reconhece-o como a tarefa talvez mais urgente para a filosofia africana na atualidade “(...) a transcrição sistemática dos discursos dos nossos velhos, sábios e eruditos que ainda estão vivos” (1994: p.37).

Um procedimento muito semelhante à prática que podemos encontrar entre os acadêmicos que trabalham com a orientação da sagacidade filosófica. Esta tarefa consistia em uma das preocupações centrais do trabalho de queniano Henry Odera Orika.

Etnofilósofos tentam mostrar que a Filosofia Africana é distinta reiterando fortemente a "Africana" e quase perdendo a "Filosofia". Seus principais rivais, os filósofos profissionais, adotam a visão de que a filosofia é uma forma particular de pensar, refletir, raciocinar, que tal maneira para a maioria da África é relativamente recente, e que a Filosofia Africana deve evoluir em condições de produção filosófica realizada por africanos e aplicando-se, talvez não exclusivamente, às preocupações africanas. Assim, ao enfatizarem fortemente a "Filosofia" correm o risco de perder a "Africana"; esse risco, no entanto, não é de forma nenhuma inevitável, e muitos filósofos africanos têm conseguido evitá-lo com sucesso, incluindo Kwame Anthony Appiah, Kwame Gyekye, Kwasi Wiredu, Oshita O. Oshita, Lansana Keita, Peter Bodunrin e Chukwudum B. Okolo.

De qualquer modo, uma coisa é certa, seja o que for que a expressão “Filosofia Africana” designe hoje, certamente inclui o debate prolongado e muitas vezes passional das últimas três décadas sobre o que é “Filosofia Africana”. Como diz o autor de um livro de “leituras essenciais” todas elas tratando deste tema.

A filosofia africana profissional é predominantemente uma metafilosofia. Seu tema central é a questão ‘o que é filosofia?’, [e seu] corolário... ‘o que é filosofia africana?’ (ORUKA, 1991; pg.48)

Sartre afirma que o “oprimido pela técnica, quer-se técnico, porque sabe que a técnica será seu instrumento de libertação” (SARTRE, 1965, pg. 96). Para o filósofo francês, o caminho da

libertação exige o reconhecimento da consciência: o reconhecimento de si, não como parte, mas como um todo.

O pensamento filosófico em África vive uma espécie de interregno antropotécnico. Interregno é oriundo do latim *interregnum* (entre reinados), é o termo que indica o intervalo temporal entre dois reinados ou monarcas. Genericamente, serve para fazer menção a qualquer interrupção na continuidade de poderes, governos, organizações, dinastias e ordens sociais.

Trata-se, no presente caso, de um intervalo histórico único e paradoxal que separa duas épocas distintas da humanidade, dois “reinados”, mas também, duas lógicas igualmente díspares, em termos de valores e simbolismos a serem cultuados ou rejeitados socialmente. De fato, havia uma maneira que regia forçosamente a percepção e compreensão africanas do mundo e de si mesmo até então, que compreendia o âmbito do natural, divino, misterioso, que existe por si, que emerge espontaneamente, que se originaria na mãe natureza ou, segundo os crentes, em Deus (“reinado” decadente, que se perde); por outro lado, o tecnológico, humano, mundano, que é produzido intencional e artificialmente por nós, seres humanos, por meio de nossas técnicas e tecnologias ancestrais (“reinado” ascendente, que se conquista).

Essa asserção metafórica de interregno antropotécnico dualista entre natural e artificial, mítico e tecnológico, sagrado e instrumentalizável, interdito e profanável, reverência e intrusividade, respeito e subjugação, mostra-se bastante condizente com a própria realidade africana, já que podemos constatar uma significativa transformação na maneira dos africanos perceberem a natureza que os gerou e contém. Nesse sentido a sagacidade filosófica representa o interregno entre a etnofilosofia e a filosofia profissional africana e uma dimensão indispensável para a comunicação e transição entre os dois planos e suas constituições conjuntamente com a filosofia ideológico-nacionalista e a filosofia literário-artística que de acordo com King (2005) e com a presente investigação podem ser vistas como casos especiais de sagacidade filosófica. É nessa área que alojamos a narrativa de *Mãe Materno Mar* e o seu autor Boaventura Cardoso ao relacionarmos a sua obra literária e seu projeto político a estas duas orientações filosóficas africanas.

O método da sagacidade filosófica na Filosofia da Sagacidade Africana é uma das abordagens da Filosofia Africana.

Ele foi desenvolvido como um projeto para diversos fins, e mais tarde evoluiu como um intermediário entre as duas correntes dominantes, embora abordagens antagônicas à Filosofia Africana - os métodos da etnofilosofia e da filosofia profissional (Orika 1990, p.65).

Por um lado, ele procurou contestar a implicação negativa da etnofilosofia que é a existência de uma filosofia africana sem figuras filosóficas africanas identificáveis. Por outro lado, procurou-se afirmar que os sábios indígenas satisfazem as características necessárias de filosofia como identificadas por defensores da escola profissional ou universalista em Filosofia Africana.

No que diz respeito a esta distinção, Orika afirma:

Filosofia da Sagacidade no meu uso consiste nos pensamentos expressos por homens sábios e mulheres em qualquer comunidade... Filosofia da Sagacidade é uma maneira de pensar e de explicar o mundo que oscila entre a sabedoria popular (bem conhecidas máximas comunais, aforismos e verdades gerais do senso comum) e a sabedoria didática, uma sabedoria que expõe um pensamento racionalizado que algumas pessoas têm dentro de uma comunidade. Enquanto a sabedoria popular é frequentemente conformista a sabedoria didática é, por vezes crítica do arranjo comunal e da sabedoria popular (Orika 1990, p.51).

Em resposta ao debate sobre a existência da Filosofia Africana, o filósofo queniano, H. Orika identificou seis abordagens para a resposta ao questionamento sobre o que a Filosofia Africana é ou poderia ser, ou seja, etno-filosofia, sagacidade filosófica, filosofia ideológica-nacionalista, filosofia profissional, filosofia hermenêutica e a filosofia artística ou literária (Orika 1998, p.101). Essas abordagens têm sido invariavelmente referidas como tendências na Filosofia Africana (Orika 1997, p.182), escolas de pensamento/filosofia africano (Orika 1987, p.55), ou correntes da Filosofia Africana (Outlaw 1987, p.24). No entanto, Orika delineava claramente apenas a primeira das seis dessas abordagens.

Fayemi Ademola Kazeem sugere o mesmo em "H. Orika e a Questão da Metodologia em Filosofia Africana: A Crítica" (In: Pensamento e Prática: A revista da Associação Filosófica do Quênia nº 4, 2 dezembro 2012: 185-204) que a investigação da filosofia da sagacidade deve continuar com ligeiras alterações de ordem para que os filósofos possam salvar "epistemologias indígenas ameaçadas de extinção" e, assim, contribuir para uma "epistemologia policêntrica global" (p.200). Kazeem denomina sua abordagem "Hermenêutico-Reconstrucionista" e afirma que ela pode ser usada para resolver problemas atuais da África (p.200-01).

No plano da filosofia acadêmica, Wamba-dia-Wamba entra numa disputa cerrada com Paulin Houndontji, inventor e crítico do termo etnofilosofia e proclamado decano da modernidade filosófica em África. Mostrando o adversário como vacilante nas posições relativas ao complexo cultural-histórico e político africano, as críticas incidem sobre três aspectos teóricos fundamentais de Houndontji. Nomeadamente o seu academicismo ocidentalizado nas questões da individualidade do filosofar em um ato intelectual considerado autônomo, negando assim o pensamento na sua relação com a situação cultural e social, especificamente o pensar comunal africano, o que implica a desresponsabilização do intelectual face ao social concreto. Na ênfase do rigor do pensamento como um método sem enquadramento concreto, nem finalidade, o rigor pelo rigor; da escrita como condição do pensamento crítico, como forma de restringir o pensamento a um modo comunicacional único como prolongamento da sua posição de que os “africanos são indiferentes à reflexão<sup>28</sup>” (1979: p.237), que perpetua a afirmação senghoriana segundo a qual o pensamento seria uma característica helênica: aos africanos resta assim apenas a emoção.

Wamba-dia-Wamba considera que Houndontji presta um péssimo serviço ao desenvolvimento do pensamento a favor da África, cortando-o das suas raízes históricas e sócio-culturais particulares (WAMBA-DIA-WAMBA 1979, 1985, 2003) e substituindo-o por uma lógica acadêmica meramente formal. Na sua crítica das afirmações de Houndontji, Wamba-dia-Wamba coloca a questão: “Quem deve liberar a criatividade teórica do nosso povo?<sup>29</sup>” (WAMBA-DIA-WAMBA 1979, p. 237).

Na sua própria resposta, o autor mostra como o sistema capitalista-colonial muda o caráter do trabalho em África através da introdução da divisão social e consequente especialização, pela criação de trabalhos de caráter manual e intelectual, colocando o segundo tipo de trabalho funcionalmente, hierarquicamente e em termos de valorização material e simbólica acima do primeiro. Por conseguinte, o trabalhador manual, o camponês africano, o trabalhador rural nas roças, os soldados mecânicos dos Caminhos-de-Ferro, os vendedores ambulantes, o operário nas pequenas indústrias, a camada de administrativos nos baixos escalões do comércio e da função pública, as mulheres nos campos, na limpeza, as criadas, as quitadeiras no mercado, as crianças e os jovens – todos ficam estilhaçados comunitariamente e privados de desenvolver, individualmente e em conjunto, as suas capacidades intelectuais e teóricas. Ficam submersos num espaço enorme de

<sup>28</sup> “africains [sont] indifferents à la réflexion.”

<sup>29</sup> Qui doit libérer la créativité théorique de nos peuples?



saberes em relação ao qual o poder neocolonial reserva um profundo silêncio na sua esfera pública e a que os próprios africanos respondem com o silêncio emudecedor.

Contudo, os seus conhecimentos, as suas teorias, os modos e métodos de desenvolver o seu sentir e pensar, experimentados, refletidos e validados ao longo da história, despertam a cobiça intelectual acadêmica. Passam a constituir a base de teorização do intelectual neocolonializado na respectiva disciplina acadêmica de antropologia ou, mais tarde, em estudos de área africanos, atualmente também na linguística, sociologia, história, cultura etc., mas, sobretudo em biologia, farmacêutica, como forma de “bio-pirataria”. Sobretudo na fase atual, que o *mainstream* acadêmico designa por pós-colonial, assistimos a uma autêntica caça aos saberes indígenas - africanos e de outras partes do mundo -, em nome de um direito universal ao saber (vide Smith 1999; Depelchin 2005; Bala & Joseph 2007) que, por sua vez, é regulamentado pelos direitos intelectuais - do autor ocidental ou ocidentalizado.

O seu saber, porém, é fragmentado e, por conseguinte, separado do seu verdadeiro significado social e cultural. A interpretação acadêmica segue conceitualizações padronizadas ocidentais. Os históricos instrumentos para apurar a verdade tornam-se o domínio do poder acadêmico ocidental. Um racionalismo multi-facetado constitui a norma do saber admitido. O conhecimento vira-se então contra os que, na verdade, estão no início desse processo de produção intelectual.

Sob essas condições, ser inteligente, razoável, racional, civilizado... é para ser permeável à lógica e à racionalidade inscritos nessas estruturas. As massas estruturalmente marginalizadas são desse modo declaradas imbecis, ignorantes, surdo-mudas, etc...<sup>30</sup> (WAMBA-DIA-WAMBA 1979, p.241).

Wamba-dia-Wamba questiona a história filosófica na academia africana que não tem em consideração o saber desenvolvido pelo debate africano ao longo da história, orientando-se apenas ao modelo exclusivista da academia ocidental.

A Ciência parece ter sido adotada como sendo essencialmente ocidental. O conhecimento científico tradicional, os fractais africanos, por exemplo, não foram

---

<sup>30</sup> “Dans ces conditions, être intelligent, raisonnable, rationnel, civilisé... c’est être perméable à la logique et à la rationalité inscrites dans ces structures. Les masses structurellement marginalisées sont de ce fait même déclarées imbeciles, ignorantes, sourdes-muettes, etc...”

apreendido pela filosofia africana. Esta é uma das razões por que a filosofia tende a ser uma projeção no espelho ocidental<sup>31</sup> (WAMBA-DIA-WAMBA 2003, p.3).

É importante notar que, à medida que o tempo foi passando, o mais ferrenho crítico da etnofilosofia, Paulin Hountondji, modificou sua posição. Ele refletiu sobre o debate que foi iniciado por sua crítica à etnofilosofia e disse em 2002 que sua rejeição anterior do pensamento coletivo foi excessiva. Ele explicou que a cultura coletiva deve ser levada a sério, e que a individualidade é formada a partir de uma personalidade básica, que tem raízes. Enquanto ele concordou que o pensamento individual deve ser visto no contexto cultural, ele observou que ele não deve ficar preso lá. Raízes não devem se tornar uma "prisão" (HOUNTONDJI, 2002; 128, 151-152, 204-205).

Além disso, uma das maiores queixas de Hountondji sobre os etnofilósofos como Tempels era que eles eram estrangeiros, ou se não estrangeiros, pelo menos, eles estavam escrevendo para um público estrangeiro, respondendo aos debates e critérios criados no exterior. Hountondji chamou isso de "extroversão", e queria em vez disso ter a Filosofia Africana sendo escrito por africanos e respondendo aos interesses e necessidades dos africanos (HOUNTONDJI, 1997). Certamente, a trajetória dos interesses de Oruka nos sábios africanos mostrou que ao longo do tempo, a questão de provar algo para os estrangeiros diminuiu em importância, de modo que a questão de como a filosofia dos sábios e sua reflexão poderiam ajudar a África assumiu o centro do palco (OCHIENG'-ODHIAMBO 2006, pg.21, 2002, pg.29, e 2009, pg.78).

Em 1931, Kwasi Wiredu nasce em Kumasi, então sob o domínio colonial britânico em Gana. Ele é originário e membro da sociedade *Akan*. Durante a sua frequência do ensino secundário, confronta-se com Platão e Russell. Diferente da maioria dos restantes pensadores que apresentamos neste trabalho, Wiredu restringe-se ao exercício da sua atividade acadêmica, se incluir aqui também a sua função de vice-presidente do "Inter-African Council for Philosophy".

Nas suas obras principais, "Philosophy and an African culture" (1980), "Person and community" (1992, com Gyékyè), "Cultural universals and particulars" (1996) e "A companion to African philosophy" (2004), Wiredu aborda comparativamente, na perspectiva da filosofia analítica, questões sobre conceitos e categorias filosóficos africanos, tendo a sua própria cultura *Akan* como base de abordagem e de questionamento conceitual crítico. Debruça-se sobre o

---

<sup>31</sup> "Science seems to have been assumed to be essentially Western. Traditional scientific knowledge, African fractals for example, has not been seized by African philosophy. This is one reason why philosophy has tended to be a projection on the Western mirror."

relacionamento entre conceitos filosóficos universais e particulares, o caráter da comunicação intercultural, sobre a personalidade africana e a religião, além da questão política do consenso democrático como possível forma de governação africana. Defende a necessidade de descolonizar conceitualmente a filosofia africana.

A experiência contemporânea da filosofia em África é constituída por uma característica pouco comum: o continente está exposto a uma interação entre um legado cultural indígena africano e culturas de caráter colonial com origem no estrangeiro. Também a filosofia moderna africana se encontra amarrada, de forma dupla, por uma dependência conceitual do Ocidente que, por outro lado, também tem a sua expressão em relação ao pensamento africano antigo e na sua representação filosófica colonial.

Durante a história colonial, a descrição dos pensamentos e das culturas africanos pelos viajantes, militares, missionários e antropólogos europeus sucede nas suas línguas e conforme os seus paradigmas ocidentais, passando depois para a linguagem e o pensamento africanos no processo de missionação e, sobretudo de educação na língua colonizadora (Wiredu 1998). Daí que os intérpretes da filosofia moderna africana pensem habitualmente as suas conceitualizações em línguas não africanas.

(...) Se você é instruído em filosofia em uma determinada língua estrangeira, esta linguagem tende a se tornar não só o seu meio de expressão, mas também o seu meio de pensamento. Consequentemente, as categorias de pensamento embutidas estão adequadas a lhe parecerem naturais e inevitáveis.<sup>32</sup> (WIREDU 2007, p.75).

Assim a também autoimposição conceitual na perspectiva filosófica da língua estrangeira ao próprio pensamento torna-se quase inevitável. No entanto, esse modo de pensar passa a ser problemático no momento em que o “instruído” (WIREDU 1996) africano começa a refletir os conceitos na sua própria língua materna. Aqui vai sentir de imediato que os conceitos europeus não se adequam ao pensamento africano, às suas estruturas de raciocínio.

O pensamento filosófico relativo ao e o próprio pensamento antigo africano engolem esses conceitos filosóficos e religiosos ocidentais que, por sua vez, são reproduzidos por pensadores africanos ou da diáspora: utilizam a língua colonizadora e conceitualizações coloniais na sua

---

<sup>32</sup> “[I]f you are instructed in philosophy in a given foreign language, that language tends to become [not only your medium of expression, but also your medium of thought. Consequently, the categories of thought embedded are apt to seem to you natural and inescapable.”

análise, afirmando o produto final do seu pensamento como um pensar originariamente africano. Mas o lastro filosófico tradicional que é tido como oposição natural, imediata e visível ao colonial, como a aceitação acrítica da sobreposição de categorias e valores estrangeiros pelo próprio filósofo, acabam por ter o seu efeito na repetição da lógica colonizadora que conduz a uma mentalidade colonial (WIREDU 1996, p.4; MASOLO 2006).

Kwasi Wiredu foi um dos primeiros filósofos africanos a explorar este campo de mudança de crenças religiosas aonde Boaventura Cardoso conduz o seu comboio de *Mãe, Materno Mar*. Na verdade, ele insistiu que a mudança tinha que vir para a África tradicional, porque ele sentia que algumas idéias antigas eram prejudiciais. Por exemplo, ele delineou três principais obstáculos à regeneração cultural africana: anacronismo, o autoritarismo, e supernaturalismo. Mas ele também insistiu que a África tinha pessoas muito sábias e filosóficas, de quem se pode aprender muito, especialmente se nós prestarmos atenção nas nuances dos significados dos conceitos em línguas africanas (WIREDU, 1980).

Daí que Wiredu deduza a necessidade de investigar as línguas africanas num processo de avaliação cultural, cruzando os conceitos do pensamento africano e europeu no nível da linguagem. Trata-se de dismantelar as conceitualizações impostas ou assimiladas sob a influência colonial como passo para proceder à avaliação intercultural das ideias filosóficas, independente do conteúdo concreto das respectivas línguas (KRESSE 2000b, § 27). A descolonização do pensamento africano torna-se uma questão central: “Por descolonização, quero dizer desinvestir o pensamento filosófico Africano de todas as influências indevidas que emanam do nosso passado colonial<sup>33</sup>” (WIREDU, 1998).

Wiredu não apresenta a ideia de descolonização como modo de fazer tábula rasa de todo o pensamento existente em relação à África, mas pretende integrar no espólio filosófico tudo que seja benéfico para o desenvolvimento do pensamento africano como pensamento humano. Pretende criar uma atitude crítica relativa às categorias filosóficas ocidentais, mas também questionar as construções ultrapassadas do pensamento africano antigo. Ele mostra a necessidade do aproveitamento universal das virtudes do pensamento africano, concretamente o conceito de “Ser em comunidade”, segundo o qual nenhum indivíduo se consegue desenvolver por si só ou em isolamento dos outros. Este conceito não questiona apenas a posição filosófica kantiana do

---

<sup>33</sup> “By decolonization, I mean divesting African philosophical thinking of all undue influences emanating from our colonial past.”

desenvolvimento autônomo do indivíduo, como também constitui uma esperança para o relacionamento humano no mundo.

Mas Wiredu reivindica também a necessidade da modernização do pensamento para que a África consiga adaptar-se às mudanças do mundo atual, sobretudo no que diz respeito ao papel das ciências e da tecnologia. Vê a sua imprescindibilidade para acompanhar a evolução no restante mundo, condição essa para que as ideias filosóficas africanas se possam afirmar universalmente como síntese entre o antigo, válido e descolonizado e o moderno, africano ou não, mas sem cunho neocolonial.

O filósofo ganês mostra-se como um defensor tenaz do universalismo, não obstante, muitos dos seus próprios resultados de análise concretos apontarem no seu sentido oposto. O próprio Wiredu, aliás, introduz essa ambiguidade em relação aos ‘universalismos ocidentais’, quando diz que “Na maioria das vezes, os alegados universais têm sido elementos particulares de fabricação própria” (Wiredu 1996, p.8). Pela sua constituição regrada, a linguagem é o sistema que possibilita a criatividade conceitual da pessoa, como também a sua inteligibilidade e articulação. É também a linguagem que relaciona os estímulos externos aos processos cerebrais no ato da transferência do conteúdo de pensamento de uma pessoa para a outra.

Para ele, são os universais de cultura que permitem o diálogo intercultural como condição essencial para o entendimento entre os diversos grupos humanos. O universal humano mostra-se na presença comum das capacidades intelectuais constituintes de percepção reflexiva, de abstração e inferência que, por sua vez, reencontramos como competências linguísticas fundamentais constituindo as raízes da compreensibilidade entre as diversas línguas.

Wiredu salienta a existência de filósofos indígenas africanos que ainda pouco sofreram a influência de ideias filosóficas de origem estrangeira. Relata a sua capacidade individual de se pronunciar de forma profunda e pormenorizada sobre problemas filosóficos no contexto do pensamento africano antigo, contudo, indo para além do seu limite descritivo: “Apenas a narração não é boa o suficiente, nós temos que interpretar. Tentar a interpretação é que é efetivamente se tornar conceitual<sup>34</sup>” (WIREDU apud KRESSE 2000b, p.18).

---

<sup>34</sup> “Just narrating is not good enough, we have to interpret. Trying to interpret is actually getting conceptual.”

Tsenay Serequeberhan salienta uma concepção filosófica extremamente pertinente neste ponto:

Para um corpus de pensamento ser legitimamente associado com determinada raça, povo, região ou nação é suficiente que seja, ou deva tornar-se, uma tradição viva naquele lugar. É indiferente se desenvolvida localmente ou tomada emprestada inteiramente ou parcialmente de outros povos (SEREQUEBERETAN, 1991 pg.106).

Os filósofos africanos acrescentam as suas ideias originais, críticas e inovadoras em resultado do seu raciocínio sistemático pessoal o que, por sua vez, é classificado, por exemplo, entre os *Yoruba*, em “conhecimento” ou “crença”, como nos mostram Hallen & Wiredu (s.d., p. 12-18), havendo uma exclusão rígida entre um e o outro.

Apoiando-se na conceitualização de Oruka sobre a *Sage-Philosophy*, ele aborda as fontes vivas do pensamento africano, ‘as fontes das fontes’, os próprios criadores do saber como os pensadores filósofos indígenas, mas também as filosofias elaboradas comunalmente.

À semelhança dos outros filósofos acadêmicos, Wiredu reconhece a existência de uma diferença entre o pensamento filosófico popular e o pensamento individual de um filósofo. Apresenta ainda a linguagem como uma fonte suplementar do saber filosófico africano. Todavia, reconhece, a nível sintático e lexical das línguas africanas, a incorporação de conceitos oriundos da descrição literária e interpretação ocidentais. “(...) estes antecedentes na literatura estabeleceram paradigmas que (...) permanecem operantes até hoje<sup>35</sup>” (WIREDU 1996, p.118). Encontram-se hoje naturalizados e operacionais como elementos essenciais na linguagem dos próprios pensadores africanos.

Wiredu argumenta que é importante distinguir entre crenças populares e visões de mundo que podem ser encontrados inerentemente e são distintivas em todas as culturas e filosofias. Ele é, portanto, opositor das abordagens da Etnofilosofia e da Sagacidade Filosófica para a Filosofia Africana; tal “filosofia popular”, como ele denomina, pode formar parte de uma filosofia genuína - de fato, ele disse sobre seu próprio trabalho que era “devedor ao pensamento dos metafísicos anônimos que legaram à cultura *Akan* enigmas cosmológicos na linguagem dos tambores” (WIREDU, 2004, p.204) -, mas apenas com a adição de argumentação rigorosa e análise crítica essa própria filosofia se estabelecerá firmemente posicionada no campo da filosofia profissional. Ele

<sup>35</sup> “[T]hese antecedents in the literature established paradigms which (...) remain operative to this day.”

mesmo é um dos maiores e mais talentosos realizadores nesse campo da moderna filosofia africana através do desenvolvimento científico do pensamento oriundo da sua filosofia tradicional *Akan*.

Este processo foi registrado por Peter J. King em seu livro *Filósofos: Um Guia dos 100 Pensadores Mais Importantes do Mundo*:

De acordo com seu entendimento da natureza da filosofia, a metodologia de Wiredu envolve a aplicação de métodos de análise e argumentação na rica fonte linguística e cultural de seu próprio povo (Os *Akan*), em áreas como verdade e direitos humanos, o resultado é totalmente filosófico, e de interesse para qualquer filósofo proveniente de qualquer herança cultural; ao mesmo tempo, contudo, ela é centralmente e essencialmente africana (KING, 2005, p.173).

O escritor Boaventura Cardoso realiza uma incursão no campo das mudanças de crenças religiosas, das práticas e paradigmas culturais e do pensamento africano de maneira análoga a já consolidada pelo filósofo Kwasi Wiredu, cada um em suas respectivas áreas de atuação. Wiredu desenvolve seu projeto no campo da Filosofia Profissional Africana e Cardoso no âmbito político e literário angolano. O processo de que se utilizam é semelhante e se caracteriza pelo exame, questionamento, interpretação, ressignificação e validação de material oriundo da tradição cultural popular oral de seus respectivos grupos étnicos. Tal procedimento torna disponível uma visão de mundo renovada e muito mais adequada à atual realidade prática do continente tanto para os indivíduos quanto para as coletividades africanas.

Outro filósofo profissional africano a quem podemos relacionar Boaventura Cardoso e a sua atividade literária é ao empreendimento de Henry Odera Oruka que iniciou o projeto da filosofia da sagacidade. Como Oruka, Cardoso trabalha com atenção à oralidade, a cultura indígena e a sabedoria tradicional rural africana. Oruka estabeleceu o contraponto às demandas da etnofilosofia que fundamentavam uma filosofia popular anônima desprovida da figura do indivíduo filósofo, tão cara ao ocidente e responsável pelos questionamentos que são parte essencial do processo filosófico. Esta deficiência foi sanada pelo projeto de Odera Oruka que consistia na procura, entrevista e registro dos iletrados sábios filosóficos rurais africanos com o propósito de documentar e assinalar a presença de individualidade crítica, argumentação racional e exame rigoroso das dimensões cultural, histórica, social e filosófica de suas próprias realidades. O próprio Oruka foi referido como um sábio filósofo perante a cultura de sua etnia devido à habilidade que demonstrava ao articular provérbios, histórias, expressões e costumes em prol da fundamentação de conceitos e

concepções filosóficas locais ou do questionamento da ideologia dominante autóctone. Boaventura Cardoso também pode ser indicado como um sábio filosófico em sua cultura, seu livro consistem na documentação de sua alegoria e sua individualidade crítica operando mudança de paradigmas em relação à cultura e ideologia angolanas.

Relacionando a Filosofia Africana ao quadro de individualismo versus coletivismo que foi apresentado por Geert Hofstede (2001) cuja visão da cultura é baseada na definição dada pelo antropólogo americano Clyde Kluckhohn:

[...] a cultura é o modo de pensar, de sentir e de reagir de um grupo humano, sobretudo recebido e transmitido pelos símbolos, e que representa sua identidade específica: ela inclui os artefatos produzidos pelo grupo. O coração da cultura é constituído de ideias tradicionais e de valores que estão ligados (KLUCKHOHN, 1962, p. 25).

E ainda mais especificamente,

Cultura consiste em padrões, explícitos e implícitos, de e para o comportamento adquirido e transmitido através de símbolos, constituindo a realização distintiva dos grupos humanos, incluindo a sua incorporação em artefatos; o núcleo essencial da cultura consiste em idéias tradicionais (ou seja, derivadas historicamente e selecionadas) e, especialmente, seus valores inscritos; sistemas de cultura podem, por um lado, serem considerados como produtos de ação, e por outro, como elementos de condicionamento de ações posteriores (KROEBER & KLUCKHORN, 1952, p.357).

Essa concepção assemelha-se perfeitamente àquela que está implícita na Sagacidade Filosófica (Filosofia da Sagacidade), uma das correntes da Filosofia Africana, na proposta de Oruka (1990). É verdade que a Filosofia e a Epistemologia africanas constituem uma área sobre a qual há ainda pouco consenso (NASSEEN, 1992). No entender de Hountondji (1996), isso se deve ao fato de se tratar de esferas do plano cultural, sendo que, pela sua natureza, “as tradições culturais são sempre uma herança complexa, contraditória e heterogênea; um conjunto de opções, algumas das quais são atualizadas por certa geração que, ao adotar uma escolha, sacrifica todas as outras” (HOUNTONDJI, op. cit, p.161).

Apesar disso, a corrente da Sagacidade Filosófica se apresenta como sendo a que melhor pode ancorar o nosso argumento. Com efeito, esta corrente sustenta que as verdadeiras fontes e agentes do conhecimento e valores em sociedades africanas sob o peso da tradição são os seus ‘sábios’ (sages) e não toda a comunidade. Os ‘sábios’ são indivíduos cuja sabedoria é vista como



transcendendo a da comunidade, sugerindo-se, inclusive, que eles possuam capacidade inata de reflexão crítica. Sob tal percepção, os ‘sábios’ são encarados não só como conhecedores reconhecidos, mas também como pensadores eleitos, cujas opiniões e recomendações devem ser (e efetivamente são) tácita e comumente aceitas e respeitadas (Oruka, op. cit.). É caso para dizer que não é por acaso que, mesmo na atualidade, no continente africano, persiste a prática de nomear os chamados “Comitês de Sábios”.

A figura do ancião, desde o início dos relatos das primeiras civilizações, é muito controversa e discutida. No mundo ocidental, o senso comum das principais culturas muitas vezes discordava dos ensinamentos das filosóficas clássicas sobre as contribuições da velhice para a sociedade. O estudo das reais condições trazidas pelo avanço da idade gerou diversas discussões éticas sobre as percepções biossociais dos processos de mudança do corpo. Médicos, biólogos, psicólogos e antropólogos ainda hoje não conseguem obter consenso sobre esse fenômeno em suas respectivas áreas.

Muitas culturas ocidentais descrevem o estereótipo do jovem como corajoso, destemido, forte e indolente. Já a figura do idoso é retratada como um peso morto, um chato em decadência corporal e mental. Percepção preconceituosa que foi levada ao extremo no século XX pelos portugueses durante a ditadura de Antônio Salazar, notório por usar a perseguição aos idosos como bandeira política. Atletas e artistas cotidianamente debatem o avanço da idade com medo e desgosto, enquanto especialistas da saúde questionam se há deteriorização ou mudança adaptativa no corpo humano.

Nas culturas africanas e orientais, assim como na maioria das filosofias clássicas, a velhice é vista de um ângulo positivo, sendo fonte de sabedoria e meta para uma vida guiada com prudência. O sábio ancião, que personifica a figura do homem calmo, austero, e que muitas vezes é capaz de prever certas situações e aconselhar, se destaca em relação ao jovem cheio de energia e de hormônios instáveis. Porém apesar dos filósofos apreciarem o avanço da idade, nem todos eles tinham a mesma opinião sobre a velhice.

O jovem Platão tinha como inspiração o velho Sócrates. Apesar de ser desfavorecido materialmente, sócrates possuía muita experiência e uma sabedoria ímpar que marcou a história do pensamento. Na sociedade ideal desse filósofo, jovens muitas vezes eram retratados como

inconsequentes e ingênuos. Nesta sociedade ideal, crianças e adolescentes não recebiam diretamente o ensino da Filosofia. Por ser um conhecimento difícil, era somente ensinada para pessoas de idade mais avançada.

Aristóteles, discípulo do velho Platão, não se posicionou muito diferentemente a respeito. Apesar de não conceber uma sociedade ideal. A idéia de sabedoria baseada na experiência da idade era defendida. Ele dizia que aos jovens era preferível ensinar Gramática, Retórica e Matemática; já para os mais velhos deveria se ensinar a ética e a política. Como o centro das virtudes morais é a prudência, só uma pessoa experiente e “calejada” poderia entender as emoções e o “meio-termo” das virtudes. Afinal o conceito de velhice não é um fenômeno puramente biológico, mas também fruto de uma construção social e psicoemocional.

Durante a narrativa iniciam-se violentos conflitos entre as pessoas de diversas crenças e Igrejas configurando uma situação de desunião e caos que ameaçava interromper a já tão atrasada jornada do comboio e a coesão da comunidade formada pelos passageiros, suas respectivas famílias e os moradores locais. Várias soluções foram propostas; culto, comício ou festa, porém dos membros mais antigos da comunidade veio a alternativa mais ponderada;

Passageiros mais idosos é que se opunham a todas essas ideias. Para eles, para acalmar os ânimos dos passageiros, e mesmo para ajudar o comboio a pôr-se em marcha o mais cedo possível, que a única saída era fazer um culto especial aos antepassados. Que, para tal, e para doravante prevenir quaisquer conflitos que pudessem surgir entre os passageiros, era preciso, sobretudo, a união de todas as igrejas através de um colégio, que os mais-velhos sugeriram. Que assim se constituiu então um grupo de doze anciãos das quatro igrejas, a que se começou a chamar o Conselho dos Doze (CARDOSO, 2001, p. 158).

Depois o estabelecimento de uma religião com a tradição e com os ancestrais e com as pessoas mais idosas da comunidade.

Conselho dos Doze que presidiu a assembleia conseguiu convencer todo o auditório sobre a importância do culto aos antepassados, que por falta do devido respeito aos nossos avós é que as coisas não andavam bem, que aquela viagem estava enguiçada, que eram as almas deles que andavam irritadas com a nossa ingratidão (CARDOSO, 2001, p. 158).

Realizar uma experiência que cria e recria identidades, conceitos e ideologias, uma valorização da cultura e não a sua exotização, re-conhecimento do seu valor e da sua grandiosidade. Então;

Se a história não é feita pelos historiadores, mas pela sociedade, do mesmo modo, a elaboração científica não se deve unicamente aos cientistas, mas ao conjunto da coletividade. (MAZRUI; AJAYI, 2010, p.761)

Ao longo do texto somos confrontados diversas vezes com questionamentos e afirmações que possuem extrema relevância para a filosofia acadêmica profissional africana. Entre elas podemos destacar algumas que ocupam posições fundamentais para o debate filosófico profissional africano:

- Depois da capital o resto do país eram os selváticos ares. (CARDOSO, 2001, p.93)
- Isto é uma terra de pretos e está tudo dito. (CARDOSO, 2001, p.138)
- Sofrer até o extremo é morrer? (CARDOSO, 2001, p.139)
- Então foi surgindo entre os crentes a ideia de paz, que a violência não era a melhor forma de resolver os casos. (CARDOSO, 2001, p.157)
- Que ganhariam eles com a visão científica de mundo? (CARDOSO, 2001, p.203)
- Em África meu senhor, as águas de baixo se unem às águas de cima. (CARDOSO, 2001, p.224)
- Somos todos africanos e sabemos que muitas vezes fazemos às escondidas aquilo que publicamente não pode ser feito, nem sequer dito. (CARDOSO, 2001, p.224)
- Regressavam assim a terra para renascer. (CARDOSO, 2001, p.248)

Esta última com teor altamente religioso e teológico que podemos relacionar com latinismos originários da cultura ocidental católica erudita. São empregados ao constatar-se a falácia das Igrejas Africanas e seus pastores e profetas. Os exemplos recolhidos concernentes a essa tradição são:

- In vino veritas. [No vinho, a verdade]. (CARDOSO, 2001, p.178)
- Errare humanum est. [Errar é humano]. (CARDOSO, 2001, p.211)
- Cuius potest accidere, quod cuidam potest. [O que pode acontecer a uma determinada pessoa pode acontecer a qualquer um]. (CARDOSO, 2001, p.211)
- Errando corrigitur error! [*Errando*, corrige-se o *erro*]. (CARDOSO, 2001, p.211)

Tshiamalenga Ntumba nasceu em 1932 no Zaire. Teólogo e Filósofo deixou sua marca na busca filosófica e teológica na África, especialmente na República Democrática do Congo. Desenvolveu uma filosofia baseada na categoria de "Nós". A concepção de si mesmo como membro integrante de um social, de uma comunidade que protege e apoia toda a existência humana é a condição prévia para qualquer nova percepção humana.

A relação que Manecas, personagem da narrativa, estabelece com sua própria comunidade ou a comunidade que ele descobre sua ao final da jornada guarda uma reciprocidade com a que Boaventura Cardoso consolida através do seu trabalho tanto literário quanto político em relação à sociedade angolana e sua própria divulgação do legado bantu e uma retraditionalização da cultura popular africana. A busca por sistemas mais adequados de regulação cultural e social independentes do Estado e também mais satisfatórios do ponto de vista de uma autodeterminação e revelação identitária africana reflete o pensamento filosófico tanto de Manecas quanto de Boaventura Cardoso na narrativa de *Mãe, Materno Mar*.

Mesmo na comunidade negra africana onde obviamente todos são negros o referencial identitário permanece europeu consolidando uma orientação que avalia as pessoas pelo padrão da cor da pele e um simulacro de “enbranquecimento” em uma tentativa de se aproximar da pele branca, pois isso significa garantia de facilidades sociais e culturais e de sucesso econômico ou político.

[...] compadre, bom, compadre o que eu queria saber, compadre, era a cor da pele dele, o compadre compreende né, fulinha como é a minha filhinha, e com os estudos que tem não gostaria que ela se casasse com um preto retinto, para preto já basto eu, compadre, esteja descansado, compadre, os Garrido são mulatos, compadre..., também não era isso o que eu esperava, compadre então?, compadre, o que é que o compadre esperava?, um branco, não compadre?..., o compadre já percebeu né?, não acha o compadre que minha filhinha, fulinha como é merece um branco, compadre, não acha? (CARDOSO, 2001, p.129).

Desde que o filólogo e antropólogo alemão Wilhelm Bleek (1927-1875) cunhou o conceito “bantu<sup>36</sup>”, pensando em certa unidade linguística de muitas línguas africanas sub-saharianas, o termo *bantu* foi tomando cada vez mais proporções. Na África do Sul onde Bleek esteve trabalhando como filólogo, antropólogo e político, os brancos começaram a chamar os negros sul-africanos de *bantu*, de tal maneira que hoje em dia esse termo acabou com algumas conotações racistas naquele país. Contudo, a nível intelectual, em muitos países se adotou este conceito, com fins de investigações científicas ou de autoafirmações identitárias de parte dos africanos da região. Nesta linha podemos situar os trabalhos do padre franciscano belga, Placide Tempels, que desembocaram em seu multicitado livro “*Filosofia Bantu*”, publicado em 1945, o qual abriu, por assim dizer, as investigações em filosofia africana. Outro dado irrefutável na mesma linha é precisamente a apropriação oficial do “*ser bantu*”, por conta de alguns governos de países do

<sup>36</sup> [http://es.wikipedia.org/wiki/Lenguas\\_bant%C3%BAes](http://es.wikipedia.org/wiki/Lenguas_bant%C3%BAes)

espaço linguístico *bantu* que, em 08 de janeiro de 1983, criaram o “Centro Internacional das Civilizações Bantu (CICIBA)”, para promover as investigações interdisciplinares sobre os povos *bantu*.

Agora na África do Sul, país onde se aplicou muito precocemente e de maneira racista, o termo *bantu*, tem sido um dos lugares onde se tem feito distintas investigações afins. Pois em um ambiente onde os autóctones, em sua maioria *bantu*, eram discriminados, marginalizados e estigmatizados pela cor de sua pele, a tal ponto de ser negado a eles sua humanidade (*ubuntu*); em um ambiente onde o branco era sinônimo da força (armas), do poder, do bem estar e do belo, em detrimento do negro; em um país onde “negro era não apenas a ausência de luz na África do Sul, mas a ausência de identidade”<sup>37</sup>; obviamente a reação dos nativos sul-africanos deveria ser diversa: aceitar humilhações do homem branco e todos os valores “brancos”, ou buscar uma terceira via que, *mutatis mutandis*, poderíamos definir com uma analogia ao personagem de Shakespeare, “Caliban”; aprender os valores e a língua impostos, para logo servir-se deles para operar uma “transmutação axiológica” (ROIG,1991 pg.51) dos mesmos. Muitas dessas reações foram articuladas por alguns intelectuais e políticos sul-africanos como Steve Biko, Nelson Mandela, Masolo, Desmond Tutu, entre outros.

Este último é também, como Mandela, prêmio nobel da paz. Este prêmio foi a apoteose de sua luta contra o sistema do Apartheid, cujos muros foram derrubados pela abertura daquele país ao multipartidarismo que levou à eleição de Nelson Mandela, como primeiro presidente negro, em 1994. Sendo Tutu um bispo anglicano da etnia Xhosa, e conhecendo tão bem tanto a cultura e a tradição de seu povo como a cultura e tradição dos brancos, tem funcionado como uma verdadeira dobradiça na luta empreendida por seu povo, e logo na reconciliação de uma África pós-apartheid. O fato de ser um pastor anglicano africano tem sido determinante na elaboração de um pensamento arraigado tanto na tradição e cultura africana *bantu*, como na tradição cristã anglicana. O conceito chave que tem manejado é o de “*Ubuntu*”.

Falando deste conceito, o expoente mais cabal do pensamento de Desmond Tutu, Michael Battle aponta:

---

<sup>37</sup> Battle, Michael, *Reconciliation. The Ubuntu theology of Desmond Tutu*, the Pilgrim Pres, Cleveland, Ohio, 2009, p.2.

*Ubuntu* é a forma plural da palavra africana *Bantu*, cunhada por Wilhelm Bleek para identificar uma ligação linguística similar entre falantes africanos. *Ubuntu* significa “humanidade” e é relacionada tanto a *umuntu*, a qual é uma categoria da força humana inteligente que inclui espíritos, os mortos humanos, e os vivos, como a *ntu*, que é o Ser de Deus como metadinâmico (mais ativo do que metafísico). Tutu é do povo Xhosa, e seu senso de *ubuntu* deriva da proverbial expressão Xhosa “*ubuntu ungamuntu ngabanye abantu*”, a qual, traduzida significa “cada humanidade individual é idealmente expressa em relação com outros” ou “uma pessoa depende de outras pessoas para ser uma pessoa” (BATTLE, Op.Cit., pg.39)

Havendo uma unidade linguística comprovada entre os povos *bantu*, poderíamos encontrar em quase todos estes povos, uma expressão similar. Assim por exemplo, em zulu se diz: “*umuntu ngumuntu ngabantu*”; em mashi (língua falada no leste da República Democrática do Congo) se diz: “*O’muntu ajirwa n’owabo*” (“a pessoa se faz no outro” ou “a pessoa é feita pela outra”); em swahili (a primeira língua negroafricana e *bantu* que tem mais falantes) se diz: “*Mtu ni mtu kati ya watu*” (a pessoa é pessoa no meio [ou em relação com] as outras pessoas). Essas expressões ou ditados tem um campo muito amplo de aplicação, já que resume em si um pensamento e uma prática ética que, nas sociedades africanas, são considerados como a base do entendimento do ser humano e do humano mesmo. Muitas das traduções que tem sido dadas a essas máximas são as seguintes “A pessoa é [faz-se] humano através de outras pessoas”, “Eu sou eu porque nós somos” (Desmond Tutu), “Humanidade pelos outros”, “Uma pessoa é pessoa em razão das outras pessoas”, “A crença é um enlace universal de compartilhamento que conecta toda a humanidade”, etc...

Dessas concepções se desprende uma visão comunitária que assenta a comunidade humana como base do ser, do existir e da realização de todos os seres humanos. Na prática isso se traduz, por exemplo, na concepção de família na África. Esta não se reduz somente a papai, mamãe e filhos, mas se estende aos demais membros distantes da família. Com efeito, é muito comum na África escutar alguém presentear sua prima ou primo como sua irmã ou irmão. Outro exemplo, é o que nos traz Buatu Batubenge em sua tese de doutorado<sup>38</sup>, quando mostra que os africanos resolvem seus problemas em comunidade, onde todo mundo tem direito à palavra. São os “intermináveis palavreares” dos africanos. Na era do Multipartidarismo na África (anos 90) muitos países lançaram mão a essa prática tradicional para buscar o consenso em questões muito relevantes de seus respectivos países. Foram as famosas “Conferências Nacionais Soberanas Africanas”. Um último exemplo que bem ilustra essa prática é o que concerne a suposta prática de escravidão

<sup>38</sup> Buatu, Batubenge, Omer, *Elementos historico-culturales en la construccion de la democracia para Africa y su importância para America Latina. El caso de la Conferencia Nacional Soberana Africana* (tesis doctoral en Estudios Latinoamericanos, FFyL/UNAM, 2003)

“intra-africana”. Segundo o congolês-brasileiro, Kabengele Munanga<sup>39</sup> e segundo o brasileiro Eugênio Platão de Carvalho<sup>40</sup>, na escravidão “africana-africana” ou “intra-africana” houve um forte sentido comunitário. Pois os cativos de guerras ou as pessoas “empenhadas” por suas famílias, integravam a comunidade que as recebia, de tal maneira que com o passar do tempo se convertiam já nos membros completos da dita comunidade. Desse modo, segundo De Carvalho, o reino do Daomé se fortaleceu muito por todos os cativos de guerras que haviam integrado completamente a comunidade daomeana. Tudo isso mostra a importância da comunidade nas sociedades africanas. O mesmo que Tempels aponta, na sua “*Filosofia Bantu*”, que o pior dos castigos que poderia acontecer a um *muntu* é ser excluído de sua comunidade<sup>41</sup>.

Esta visão comunitarista tem sido criticada por vários autores tanto africanos como estrangeiros, e também tem sido abusada por alguns dirigentes “oportunistas” africanos. A crítica mais importante consiste em “sacrificar” o indivíduo no aras da comunidade. Como nossas propostas vão pela linha do pensamento de Tutu, pensamos com ele que se pode contestar a partir de uma aproximação com a interdependência. Foi desta forma que Tutu transcendeu algumas aproximações com a filosofia africana que, no seu afã da busca da “originalidade” africana frente a uma imponente filosofia ocidental, tem ressaltado sobretudo o comunitário em detrimento do individual. Tutu parte de um horizonte cristão, para respaldar seu pensamento. Assim aponta Battle:

Tutu enfatiza a definição cristã de relacionamento, como oposta a outras formas de comunalismo, para definir *ubuntu*. Profundamente influenciado pela espiritualidade Anglicana, Tutu é capaz de superar a tendência da filosofia africana de ir ao oposto extremo de monosprezando o indivíduo pelo bem da comunidade. Para ele, o ser propriamente relacionado à teologia *ubuntu* não deprecia a individualidade. Ao invés disso, constrói uma comunidade interdependente.”(BATTLE, Op.Cit.pg.42).

Para Tutu, pois, a interdependência é primordial entre os seres humanos. Estes se convertem em pessoas somente vivendo em um ambiente onde há uma interação entre diversas pessoas e culturas. Isto leva a pensar, segundo Tutu, que se não existe tal ambiente, a pessoa não pode sobreviver. Esta ideia “ubuntuísta” da interdependência consagra um princípio fundamental a partir do qual se entenderia o que alguns autores tem chamado “ontologia relacional”. Isto é, um conceito

---

<sup>39</sup> Munanga, Kabengele, *Origens africanas do Brasil contemporâneo. História, línguas, culturas e civilizações*, Ed. Global, São Paulo, 2009, PP. 88-90.

<sup>40</sup> De Carvalho, Platão Eugênio, *A Conquista da África meridional e o tráfico de escravos para o Brasil*, Grupo Editorial Scortecci, Sao Paulo, 2007, p.86.

<sup>41</sup> Tempels, Placide, *La Philosophie bantoue*, Éditions Africaines, Paris, 1949.

que remete a uma inteligibilidade dos entes a partir da sua relação e não a partir de sua substância, como havia acertado a metafísica tradicional.

A partir de lugares de enunciação distintos muitos têm conseguido superar a metafísica tradicional ou substancial-aristotélica, a partir da aproximação da “ontologia relacional”. O primeiro, Forester<sup>42</sup>, desde as aproximações da filosofia africana sobre o “Ubuntu”, enfatiza a importância da intersubjetividade no processo de definição e apropriação de uma identidade; os dois últimos, Peter<sup>43</sup> e Bárbara<sup>44</sup>, por seu lado, a partir de um enfoque antropológico-teológico, trazem alívio ao mistério da Santa Trindade, onde se vive uma feliz interdependência sem a qual não se pode entender ao Deus de Jesus Cristo, ou o Deus cristão: o Pai não é o Filho, e o Filho não é o Espírito, como tampouco este é o Pai e nem o Filho; mas o Pai, o Filho e o Espírito Santo não são senão o mesmo Deus. Através da encarnação do Deus-Filho, fomos feitos partícipes dessa divindade, ou em outros termos, fomos incorporados na comunidade trinitária, isto é, temos recebido o abraço trinitário, ou seja, do Pai, pelo Filho, no Espírito; por tanto, desde então nossa identidade de filhos e filhas de Deus se definem a partir da relação entre Deus e nós, e entre nós mesmos.

Em sua tese de doutorado, o filósofo-teólogo sul-africano Forester Dion aborda o *ubuntu* a partir do enfoque da ontologia relacional. Frente ao dilema metodológico que tem sempre se apresentado no momento de estudar as identidades, ele sugere o conceito de *ubuntu* como o melhor ponto de partida. Pois, metodologicamente falando, muitos estudiosos das identidades dos seres humanos têm partido, fenomenologicamente, desde um horizonte objetivista que se resume no “tu és”, que se entende em termos levinasianos como a exterioridade ou a alteridade; e a partir de um horizonte subjetivista que se resume na frase “eu sou”, que evocaria as aproximações heideggerianos da mesmidade. Então, para resolver este problema, Forest pensa achar no “*Umuntu ngumuntu ngabantu*”, uma via de saída, uma terceira via, por dizer assim, para reaproximar a questão das identidades. Sendo um crente cristão, lança mão da antropologia cristã e da teologia trinitária, e assevera que:

---

<sup>42</sup> O filósofo-teólogo sul-africano Forester A. Dion (obra de referência: *Validation of individual consciousness in strong artificial intelligence: An African Theological contribution* [Tesis de doctorado en Teología sistemática], University of South Africa, June 2006).

<sup>43</sup> O teólogo jesuíta alemão Peter Knauer (obra de referência: “*Para comprender nuestra fe*”, UIA Librería Parroquial, México, 1989).

<sup>44</sup> A teóloga mexicano-alemã Bárbara Andrade (obra de referência: “*Dios en medio de nosotros*”, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1999).



[A] verdadeira identidade é ambos, definida por e descoberta no relacionamento com outros. A expressão mais nítida desta realidade é encontrada no provérbio africano *Umuntu ngumuntu ngabantu* [Uma pessoa é uma pessoa através de outras pessoas] (Dion, A.Forester, 2006, pg. 218-326.).

Conceitualizando mais sua proposta, Forester formula algumas categorias para entender melhor o *Ubuntu*: fala da objetividade, da interobjetividade, da subjetividade e da intersubjetividade.

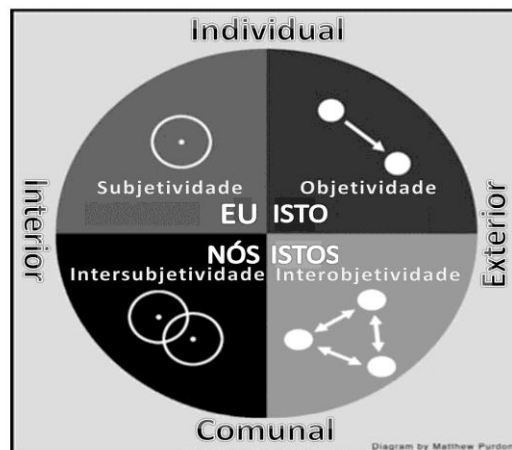


Fig.1 (Forester, 2006)

A objetividade e a subjetividade estariam no âmbito individual, enquanto a interobjetividade e a intersubjetividade ficariam no âmbito comunitário; mas a objetividade e a interobjetividade se entenderiam pura e simplesmente através da exterioridade, enquanto a subjetividade e a intersubjetividade seriam inteligíveis através de uma interioridade, mas com uma diferença muito importante: a subjetividade se entende a partir do que chamaríamos de “mesma mesmidade”, enquanto a intersubjetividade se faz inteligível através de uma “mesmidade comunitária” ou uma “mesmidade ‘nósica’”, parafraseando Lenkersdorf (2002). Não é nem uma negociação da individualidade, mas ao invés disso uma forma de sua inteligibilidade intersubjetiva. Isto é o *Ubuntu* que consagra o princípio da ontologia relacional, porque o “eu” não se entende, não se faz, não existe, senão através do “nós”. O qual estaria nos dizendo que o “nós” antecede metafisicamente o “eu”.

As grandes transformações e os avanços tecnológicos que caracterizaram o século XXI trouxeram em seu bojo muitas vantagens e também grandes ameaças. A sociedade contemporânea naufraga em um grande mar de desprovidos, de milhões de miseráveis do sul subdesenvolvido. As injustiças sociais, o desemprego, a violência, a fome, as guerras e os desastres ecológicos, por

exemplo, apontam para uma situação degradante. O planeta inteiro corre o risco de entrar em colapso.

Inúmeras pesquisas apontam que a doença do século XXI é o stress conjugado à depressão, e isto ocorre como consequência do enfraquecimento das relações humanas e da “obrigação diária” estabelecida pelo mercado de as pessoas provarem que são competentes. Assistimos atualmente a um processo de enrijecimento gradual do individualismo. Os avanços tecnológicos e o crescimento das cidades têm ocasionado o isolamento das pessoas em detrimento do diálogo com o outro. Podemos caracterizar o homem deste início de século como um ser isolado, preocupado consigo e longínquo da realidade ao seu redor.

Não queremos, ao apresentar os problemas citados acima, firmar uma aceção pessimista sobre o homem atual, mas enfatizar como ele vem se distanciando de um princípio relevante para sua própria realização enquanto ser humano, a relação. O homem atual restringe-se a proferir a palavra-princípio Eu-Isto, colocando-se diante das coisas em vez de confrontá-las no fluxo da ação recíproca, preferindo um relacionamento unidirecional entre o Eu (egótico) e um objeto manipulável (Isto). Buber, contudo, posicionou-se de maneira radical quando ao analisar a atitude Eu-Isto, para ele assim como para o *Ubuntu* “aquele que vive somente com Isto não é homem” (BUBER, 1977:39).

A filosofia hermenêutica caracteriza-se como aquela que faz análises das línguas africanas em torno da busca de conteúdos filosóficos. Uma filosofia de interpretação do contexto africano, ou seja, segue um modelo universal, mas parte do intrínseco do ser africano, tornando-o objeto do seu pensamento, intentando responder o questionamento sobre o ser africano no mundo e sua ligação com o divino, com o outro e consigo mesmo. Encontramos os trabalhos de Kwame Gyekye, Sodipo Jo, Maurier, Laleye, Barry Hallen e Tshiamalenga dentro dessa perspectiva.

Como uma arqueóloga das ideias, Séverine Kodjo-Grandvaux explora nos seus trabalhos as camadas de uma epistemologia que, ao longo do último século, foi construída essencialmente em reação ao Ocidente. Num primeiro momento, sob o jugo da influência imperialista colonial, e posteriormente, em uma reação contra esse domínio. Na medida em que os movimentos de independência se espalhavam pelo continente (nos anos 50), a filosofia de busca do retorno à “identidade africana” e de afastamento do molde ocidental tornou-se mais forte. Kodjo-Grandvaux

argumenta que tal ideologia de “retorno às origens” é uma proposta arriscada. Ela escreve: “À medida que a filosofia se encaixa na busca de um padrão ‘regionalista’, isto é, continental, nacional ou étnico, ela deve evitar várias armadilhas, entre elas, a do pensamento homogêneo e do isolamento excessivo”. A contribuição da filosofia ocidental e de outras correntes de pensamento não devem ser rejeitadas.

Kodjo-Grandvaux destaca o debate sobre etnofilosofia, com o qual filósofos africanos vêm lidando por muito tempo: a ideia de que uma cultura ou região em particular possui uma filosofia específica, fundamentalmente diferente de outras tendências filosóficas, é em si controversa. No entanto, muitos filósofos africanos modernos argumentam que o trabalho deles é uma reflexão crítica sobre lideranças africanas e de seus impactos nas vidas diárias de seus compatriotas. Consequentemente, é fundamental que a filosofia africana se desenvolva no contexto do continente africano e que se comunique com uma audiência africana.

Inicialmente no deparamos com o título: *Mãe, Materno Mar*. Primeiro fica clara a referência ao universo matriarcal africano em contraste com o sistema de mundo patriarcal ocidental que o suplantou de maneira abrupta e ineficiente. Sobre essa perspectiva esta investigação vem explicitar que a narrativa inicia-se e desenvolve-se sob a égide da mulher (mãe), da água (mar), da filosofia (coruja) e do negro (letra M). Esses são os semagramas determinantes principais que impulsionam a compreensão em direção à consciência do saber criador feminino, da força elementar da natureza, da busca pela abedoria humana e do conhecimento de si próprio e das relações de alteridade.

Retomando o título segundo outro de seus aspectos, o elemento água está associado à palavra mar. A diferença geográfica entre mar e oceano é que os oceanos tem profundidade desconhecida e delimitam as terras emersas e já os mares têm profundidades conhecidas em algumas centenas de metros. Os mares são, por sua vez, delimitados pelos continentes, aqueles trechos do oceano mais próximos aos acidentes geográficos terrestres, possuindo uma grande importância para inúmeros povos que se localizam nas proximidades. O mar possui um caráter mais nacional e particular que oceano.

Outra observação que pode ser feita é a repetição deliberada da letra M nas iniciais das três palavras que constituem o sintagma-título do livro. Essa estruturação remete à gramática da língua *bantu*. O radical inicial da palavra que tem a função sintática de sujeito na oração permeia as outras

palavras que a compõe para indicar a importância e a dominação sintática, semântica e morfológica sobre as outras com as quais se relaciona. Esse vínculo fica expresso semântica e morfológicamente também além das evidências sintáticas reveladas pelo enunciador. As línguas *bantu* juntam as palavras com características semânticas comuns numa classe e não, como as línguas europeias, por gênero. Cada classe tem prefixos diferentes para designar o singular ou o plural que, nos outros elementos da frase, antecedem a raiz de cada palavra, reaparecendo nos prefixos. A sistemática dessa estrutura pode ser constatada através deste exemplo retirado do ensaio brilhante de Pedro Miguel que inspirou este trabalho intitulado *Da Foz à Fonte: A Literatura Angolana como Antropologia Filosófica* (2002).

Tomemos o Kimbundu como língua de referência e, a título de exemplo, consideremos as seguintes frases:

- Ditadi didi dingezanadiu dianeme = Esta pedra que eu trouxe é pesada
- Kialu kiki kingezanakiu kianeme = Esta cadeira que eu trouxe é pesada (p.2)

Nessas frases cabe notar o seguinte: enquanto no idioma português o adjetivo “esta” e a frase relativa integrante permaneceram inalterados nas três frases, no idioma kimbundu, já não acontece o mesmo. Não só isso, mas também em português pode-se mudar a ordem dos adjetivos sem alterar nada. Significa que estamos perante uma estrutura universal e universalizante. Em outras palavras, estamos perante uma língua conceitual. À equivalência de condições, semelhante arbitrariedade não se pode efetuar na língua kimbundu. Esta é uma estrutura que caracteriza as línguas do tronco bantu, registrando-se uma diferenciação apenas no plano lexical (MIGUEL 2002).

Nos exemplos acima citados em kimbundu notamos que a partícula com a qual uma frase inicia repercute-se em todas as palavras que têm relação com a palavra inicial. E assim se procede, por mais longa que seja a frase: pedindo a consequente de uma partícula, ela é encontrada no seu correlato antecedente. Assim sendo, é igualmente legítimo perguntar qual é o correlato antecedente da partícula da palavra inicial do sintagma-título.

A significação de uma realização análoga no sintagma *Mãe, Materno Mar* pode ser a de uma interferência linguística reversa onde a gramática autóctone subvalorizada e subjugada da língua *bantu* se materializa como forma dominante dos vocábulos do vernáculo português imposto pelos colonizadores. A letra M (eme) é a décima terceira letra do alfabeto latino português e é também a décima consoante. É utilizada em 4,74% das palavras portuguesas.

Segundo artigo de Lucas S. Ferreira sobre o Egito Antigo “Introdução aos Hieróglifos”<sup>45</sup> (2011) baseado em obras como *Middle Egyptian: an introduction to the language and culture of hieroglyphs* de J. P. Allen (2001), *Cultural Atlas of Ancient Egypt* de John Baines e Jaromir Malik (2008) e no Documentário da BBC *Chapter 6 – The Secrets of the Hieroglyphs*, podemos assinalar a interessante trajetória semântica e morfológica da letra M a partir da sua origem na cultura egípcia antiga que se desenvolveu em África.

A letra M na escrita hierática egípcia é a transliteração do sinal representado pela coruja e depois no alfabeto fenício recebeu a denominação de "mem" que significava água e era simbolizada por uma linha ondulada representando as ondas do mar, dando origem ao "mi" dos gregos e à letra M que utilizamos atualmente.



O sinal identificado com a coruja é um fonograma unilítero, tem o som de “M” e é usado para escrever palavras que tenham o som de “M”. Em egípcio a palavra *preto* é lida “kem”, e o sinal da coruja nesse caso é usado como um fonograma (complemento fonético) para escrever a palavra *preto*. O ideograma da coruja, por exemplo, é uma maneira de se referir a uma coruja sem ter que escrever as letras C – O – R – U – J – A. Nesse caso o sinal representa o que ele é. Então já sabemos que um mesmo sinal poderá ser um fonograma em uma frase ou um ideograma em outra, e isso dependerá apenas do contexto em que ele está inserido.

Na mitologia egípcia, Neith (também denominada de Nit, Net e Neit) é a deusa da guerra e da caça, criadora de Deuses e homens, divindade funerária e deusa inventora. Neith, também chamada Tehenut, é uma antiga Deusa egípcia cujo culto provém do período pré-dinástico, na qual tinha forma de escaravelho, depois foi deusa da guerra, da caça e deusa inventora além de protetora dos mortos. Platão afirmou que em Saís, Atena fundia-se com Neith, pelos atributos da guerra e da tecelagem, e tinham um mesmo animal simbólico, a coruja. O símbolo da Deusa grega da

<sup>45</sup> Disponível em: <http://antigoegito.org/introducao-aos-hieroglifos/> acessado em: 06/03/15

sabedoria, Atena, é uma coruja do género Athene: o mocho-galego. Também considerada o símbolo da filosofia.

A escrita hieroglífica constitui provavelmente o mais antigo sistema organizado de escrita no mundo, e era vocacionada principalmente para inscrições formais nas paredes de templos e túmulos. Com o tempo evoluiu para formas mais simplificadas, como o hierático, uma variante mais cursiva que se podia pintar em papiros ou placas de barro.

A escrita hierática no Antigo Egito permitia aos escribas escrever rapidamente, simplificando os hieróglifos quando o faziam em papiros, e estava intimamente relacionada com a escrita hieroglífica. Hieróglifo é um termo originário de duas palavras gregas: *hierós* "sagrado", e *glýphein* "escrita". Apenas os sacerdotes, membros da realeza, altos cargos, e escribas conheciam a arte de ler e escrever esses sinais "sagrados".

Boaventura através do título da narrativa pode ser ligado ao diopianismo e à egiptologia africana com uma velada sugestão ou podemos colocar também como uma inspiração ou divulgação subjacentes ao uso da letra M. Carmen Lucia Tindó Ribeiro Secco em prefácio a Mãe, Materno Mar menciona a presença tripla do M no título.

Sugere a intenção da procura de um centro cósmico, além de em virtude de “*ter sido representada, originalmente na escrita hierática egípcia, por uma coruja*”, se colocar, numa outra interpretação, como símbolo da sabedoria e do conhecimento ancestrais buscados o tempo todo pelo romance. (SECCO, In: CARDOSO, 2001, p. 11).

Uma orientação deveras importante dentro da filosofia africana profissional é a investigação e divulgação do lugar ocupado pelo Egito Antigo na importância do pensamento africano e mundial realizado pelo Diopianismo e pela egiptologia africana. Dois importantes filósofos da tradição ocidental, Agostinho de Hipona e Plotino eram africanos. Ao longo de sua história, a filosofia africana contribuiu significativamente à filosofia grega, notadamente através do filósofo egípcio Plotino - figura fundamental na continuação da tradição da Academia filosófica de Platão, e à filosofia cristã, através do pensador argelino Agostinho de Hipona, que estabeleceu a noção do pecado original. A revelação de que o Egito e a África ocupam um papel de central importância para a ciência moderna e as tecnologias que alegadamente distinguem o pensamento do homem de

uma sociedade desenvolvida do pensamento do homem pertencente a sociedades subdesenvolvidas constitui-se como importante fator de mudança da realidade científica africana.

Mesmo que não existissem filósofos africanos conhecidos, a filosofia foi praticada na África. Isso pode ser apoiado através da observação da literatura grega. Na *Ilíada* e em outras obras podem ser observados conceitos filosóficos como a arrogância, o heroísmo e a superioridade da cultura grega vigentes antes do período final da Antiguidade Clássica Grega. Assim, uma forma de filosofia natural sempre esteve presente na África desde tempos muito antigos.

Quando os africanos terminaram de construir as pirâmides em 2500 a.C., mil e setecentos anos antes de Homero, o primeiro escritor grego, aparecer. E quando ele aparece e começa a escrever *A Ilíada* não passa muito tempo antes que ele escreva sobre o que aconteceu na África, ou o que estava acontecendo na África. Os deuses gregos estavam reunidos na Etiópia. Sobre Homero é dito que passou sete anos na África. O que ele poderia ter aprendido nas aulas com os professores sábios fica sujeito à nossa especulação. Ele poderia ter aprendido direito, filosofia, religião, astronomia, literatura, política e medicina.

Etiópia é um termo geográfico que aparece pela primeira vez nas fontes arcaicas e clássicas da Grécia Antiga referindo-se à região do Alto Nilo, bem como a todas as regiões situadas ao sul do deserto do Saara. Sua primeira menção ocorre nas obras de Homero: duas vezes na *Ilíada*, e três vezes na *Odisseia*.

O historiador grego Heródoto também a usa para descrever especificamente toda a região da África Subsaariana. Homero (por volta de 800 a.C.) é o primeiro autor a mencionar os "etíopes"; ele afirma que eles se encontravam nas extremidades meridionais do mundo, divididos pelo mar em "ocidentais" (onde o sol nascia) e "orientais" (onde o sol se punha). Segundo Heródoto, nas *Histórias*, Livro II, os Colchianos eram egípcios "porque como os egípcios tinham a pele negra e cabelo lanoso." Aristóteles diz em *Physiognomica* que "os egípcios e os etíopes são muito negros". Elisa Larkin Nascimento também menciona a citação do conde Constantino Volney, membro da Academia Francesa:

Lembrei-me da notável passagem onde diz Heródoto: "E quanto a mim, julgo serem os colchianos uma colônia dos egípcios porque, iguais a estes, são negros de cabelo lanudo". Em outras palavras, os antigos egípcios antigos eram verdadeiros negros, do mesmo tipo que todos os nativos africanos. (...) Pensem

só, que esta raça de negros, hoje nossos escravos e objeto de nosso desprezo, é a própria raça a quem devemos nossas artes, ciências e até mesmo o uso da palavra! (apud NASCIMENTO, 1996, p. 43)

As contribuições das diversas nações africanas, ao longo da história, para o desenvolvimento cultural, econômico, político, científico e tecnológico da humanidade são vastas e complexas, muito embora esse reconhecimento seja prejudicado pela perspectiva preconceituosa que o ocidente europeu-norte-americano e sob sua influência cultural e científica nutre em relação ao continente negro. Essa cultura egípcia do norte da África tem sido extremamente importante para toda a humanidade até os dias de hoje, particularmente pelos conhecimentos que ainda revela. Sem dúvida o Egito fica na África, e, além da informações disponíveis, os dados incontestes recolhidos em *Parenté génétique de l'égyptien pharaonique et des langues négro-africaines* (1977) por Cheikh Anta Diop diante dos testes de melanina feitos em múmias pelo físico e historiador senegalês não deixam margem para contradição: os egípcios eram negros.

Plínio, o Velho descreveu Adulis, porto que segundo ele era o principal centro comercial dos etíopes. Segundo ele, o termo "Etiópiã" seria derivado de um indivíduo chamado Étiops, que seria filho de Hefesto (o Vulcano dos romanos). Esta etimologia foi adotada com unanimidade até por volta de 1600, quando Jacob Saliãus, no primeiro tomo de seus *Annales*, propôs pela primeira vez uma hipótese alternativa, que derivava a designação das palavras gregas *aithein*, "queimar", e *ops*, "rosto"; o fato é mencionado a um padre espanhol chamado Francisco Colin (1592–1660), que o menciona em seu livro *Sacra India*, que contém um longo capítulo sobre a Etiópiã. Colin menciona a opinião de Saliãus como uma possível nova hipótese para a origem do nome. O significado de 'rosto queimado' aparece em seguida nas obras dos autores alemães Christopher Von Waldenfels (1677) e Johannes Minellius (1683), e logo foi adotada como padrão pela maior parte dos estudiosos europeus.

Pelo lado da ciência e da tecnologia, mais especificamente o das ciências exatas como a matemática que representam a base do desenvolvimento tecnológico da civilização ocidental encontramos o discurso que denuncia a incompatibilidade, a incapacidade para a ciência e evidencia a incompetência do povo subdesenvolvido da África. A questão surge durante a narrativa: “Que ganhariam eles com a visão científica do mundo?” (CARDOSO, 2001; pg.203).



Subdesenvolvido seria um estágio anterior ao desenvolvimento e não um "não desenvolvimento". Indica o estágio de um país não correspondente ao de país avançado que apresenta uma deficiência em recursos humanos com base em indicadores de nutrição, saúde, educação e da alfabetização de adultos ou escassez de um ou mais fatores econômicos. Obviamente não por razões naturais, pois 80% da riqueza geológica da Terra se localizam no continente africano, logo as causas seriam históricas. Homens e mulheres eternamente fustigados pela escassez e preocupados constantemente com sua sobrevivência nunca possuíram condições pra dedicarem-se satisfatoriamente à ciência e a tecnologia.

Léonce Ndikumana cresceu em Burúndi e hoje é professor de Economia da Universidade de Massachusetts em Amherst. Em seu livro *"Africa's Odious Debt: How Foreign Loans and Capital Flight Bled a Continent"* (A dívida odiosa da África: Como os empréstimos eternos e a fuga de capital sangraram um continente). Ndikumana se dedica a combater muitas narrativas sobre a África que são lugar comum e tidas como fato no mundo todo, como, por exemplo, a crença de que a ajuda eterna subsidia o continente. Na realidade, a fuga de capital do continente africano (US\$ 1.44 trilhão desaparecem de países africanos sem deixar rastros e acabam aparecendo em paraísos fiscais ou em outros países ricos) excede em muito o capital de ajuda externa (US\$ 50 bilhões para a África). Ndikumana também é um dos principais líderes da opinião na África que rejeita as diretrizes das agências internacionais que frequentemente vão de encontro á vontade dos cidadãos africanos.

A mudança social provocada pelo fato colonial faz parte dessa história, mesmo que a intenção da colonização fosse acabar com ela. O período colonial africano é recente, durando de 1883-1885 até pouco mais da metade do século XX. Nesse período, os governos europeus dividiram e reagruparam as sociedades tradicionais da África em colônias, cujas fronteiras não correspondiam aos seus territórios originais.

Nas décadas de 1950 e 1960, depois das independências conquistadas individualmente, mas em um grande movimento de solidariedade entre nações, as linhas da divisão colonial foram de modo geral absorvidas na configuração dos países atuais, a partir de então com seus próprios governos. Mesmo assim, até hoje são países que lutam com dificuldade, tentando recuperar suas origens ancestrais, e prosseguir suas vidas dentro do quadro da globalização imposto mundialmente. As lutas civis e a presença de ditadores compactuados com potências estrangeiras na

África atual refletem ainda os problemas que a exploração europeia e a ideologia do desenvolvimento causaram aos povos africanos, esgotando seus minérios e florestas, degradando seu meio ambiente, alterando seu ecossistema, estabelecendo uma ordem completamente diferente sobre uma experiência milenar de vida.

A degeneração da imagem das sociedades africanas, de suas ciências e de seus produtos é resultado do projeto do capitalismo que difundiu a ideia de que o continente africano é tórrido e cheio de tribos perdidas da História e da Civilização. É resultado também do egocentrismo das ciências europeias do século XIX. É necessário, pois, ver de que História e de que Civilização se trata. E do ponto de vista histórico-econômico, o imperialismo colonial na África é meio e produto do Capital, uma das grandes invenções que vem desde a era dos Descobrimentos reforçada ainda mais pela consolidação do Liberalismo.

O viés econômico da História é um importante instrumento da Ideologia do Desenvolvimento, tipicamente ocidental. Dentro dessa linha de raciocínio, o Capital emerge de fora das sociedades de que tratamos para reger suas atividades econômicas de modo diferente, conforme interesses externos aos dessas sociedades produtoras e dos povos que as constituem, modificando as relações sociais e impondo um novo modelo de pensar e agir.

As sociedades africanas tradicionais ou pré-coloniais tinham em suas atividades econômicas uma das formas de sobrevivência, de acordo com o meio ambiente em que viviam, de suas necessidades materiais e espirituais e de toda uma tradição anterior de várias técnicas e tipos de produção. Havia muitos povos nômades, que precisavam se deslocar periodicamente, e havia povos sedentários, que fundando seus territórios, chegaram a constituir grandes reinos, desenvolvendo atividades econômicas produtivas, tanto de bens científicos; da engenharia e medicina como bens de consumo e bens de prestígio, em que se destacam várias de suas artes de escultura, metalurgia e arquitetura.

Um dos grandes pensadores moçambicanos, Castiano, faz uma crítica aos críticos, ou os que dizem não à existência da filosofia africana, pois para ele, “a filosofia dos críticos parece ser uma filosofia envergonhada” (CASTIANO, 2010, p.117). Pois, eles recusam os textos orais, e esqueceram que “à boa maneira platônica que, graças a isso, conseguimos saber o que Sócrates andava a apregoar pelos mercados de Atenas” (CASTIANO, 2010, p.117). Para Cheikh Anta Diop

a origem da filosofia deve ser procurada em África, especial na civilização egípcia, ou seja, o lugar que a Grécia ocupa na história do pensamento científico filosófico, deveria ser ocupado pelo Egito antigo.

O que a Grécia explorou mais do Egito foi, porém o campo de ideias, particularmente o das ideias filosóficas. Começa-se, por exemplo, pelos nomes dos deuses gregos que foram emprestados do Egito, seguindo-se também os conceitos, as conexões entre os conceitos e até o ambiente (DIOP apud CASTIANO, 2010, p.141).

Castiano na sua obra *Referenciais da Filosofia Africana* salienta que é preciso desmitificar, por exemplo, o mito de que Grécia é o berço do saber universal mostrando como muitos gregos tiveram ímpeto de viajar para o Egito porque consideravam, naquela altura, este território como a fonte do saber e do conhecimento.

Se nós falarmos de um pensamento racional dos antigos egípcios, concluímos que sempre existiram os pensadores africanos com certo nível de desenvolvimento reflexivo como o *logos* helênico, isto em diversos campos de saber e de ser.

Tal declaração corrobora com o testemunho matemático conhecido mais antigo que é o “osso Ishango, com mais de 8000 anos de idade, encontrado em Ishango, às margens do lago Edward, no Zaire (atualmente República Democrática do Congo) no continente africano, mostrando números preservados por meio de entalhes no osso” (EVES, 2004, p. 26). O bastão de Ishango, como também é conhecido esse osso petrificado, nos sugere pensar que encontraremos na África um dos berços das mais antigas experiências matemáticas. Na ciência matemática, há um volume enorme de conhecimento africano. Sem mencionar as pirâmides egípcias, cuja construção exigiu o desenvolvimento de um conhecimento avançadíssimo de matemática, geometria e engenharia (capaz de projetar, 2.700 anos antes de Cristo, ângulos com  $0,07^\circ$  de precisão), podemos citar o sistema iorubá de matemática, baseado, como outros na África, em múltiplos de 20. Uma visão geral do desenvolvimento da ciência matemática na África está no trabalho de Cláudia Zaslavski (1973).

A civilização egípcia foi – e ainda é – alvo de distorções científicas como o deslocamento histórico-cultural do Egito da África para o Oriente Médio, uma prática universalmente repetida *acriticamente* nas mais consagradas obras de referência em História. Cheikh Anta Diop afirma que, uma vez que o Egito compartilha vários aspectos culturais com diversos países africanos;

A antiguidade egípcia é, para a cultura africana, o que é a Antiguidade greco-romana para a cultura ocidental. A construção de um corpus de ciências humanas deve ter isso como base. (DIOP, 1983, p.68).

O epistemicídio antiafricano que retirou o Egito dos mentefatos e artefatos africanos está intimamente ligado ao paradigma científico da natureza greco-européia, que contribui para um processo de educação e desenvolvimento marcadamente eurocêntrico e associados a uma sistemática de dominação e a estrutura de poder desse processo. Diante disso, George G. M. James citado por Nascimento (1996, p.46) indica a apropriação indébita do patrimônio cultural africano pela civilização greco-romana, que urge por uma revisão histórico-epistemológica.

George G. M. James (1954) documenta o fato de que, na verdade, grande parte desse conhecimento foi levado para a Grécia através de processos desonestos ou violentos. Os escritores gregos, em vários casos, se apresentavam como autores de conceitos ou teorias que haviam aprendido com mestres africanos. O saque da biblioteca de Alexandria foi um episódio central nesse processo, pois a destruição ou deslocamentos dos textos antigos destituiu o Egito de suas fontes primárias.

O legado egípcio nos é apresentado como “primitivo” e o legado grego é diametralmente oposto e assimetricamente empoderado. É evidente o enaltecimento valorativo do mundo grego e de suas identidades culturais. Tradicionalmente, o pai da matemática e filosofia gregas é Tales de Mileto, um mercador que visitou a Babilônia e o Egito na primeira metade do século VI a.C. (STRUIK, 1997, p.73). Esta afirmativa – no singular – desvela um pouco da presença do ideário colonizador que escreve a história propondo uma ideia de marco inaugural ou ponto de origem. Utilizando-se de dados “ficcional”, o discurso colonial produz sentidos com marcas ideológicas. Mesmo quando reconhecido seu aspecto ficcional ou lendário, o “mito histórico” confunde-se com o “realismo histórico”. Uma infinidade de lendas existe em torno das descobertas de Tales de Mileto, como também, pouco pode afirmar ou comprovar da matemática e logo filosofia gregas daquela época, como afirma Boyer (1994):

Da matemática grega da época nada sabemos. [...] passaram-se ainda quase dois séculos até haver alguma citação, mesmo indireta, da matemática grega. [...] Tales e Pitágoras também são figuras imprecisas historicamente, [...]. não sobreviveu nenhuma obra de qualquer deles, nem se sabe se Tales ou Pitágoras jamais compuseram tal obra. O que fizeram deve ser reconstituído com base numa tradição não muito digna de confiança, que se formou em torno desses dois matemáticos antigos. [...] as mais antigas referências gregas à história da matemática, que não sobreviveram, atribuem a Tales e Pitágoras um bom número de descobertas matemáticas definidas [...] mas o leitor deve entender que é sobre tradições persistentes e não sobre documentos históricos que o relato se baseia. (BOYER, 1994, p.31)

Nas palavras de Certeau;

O discurso historiográfico não segue o real, não fazendo senão significá-lo repetindo sem cessar *aconteceu*, sem que esta asserção possa jamais ser outra coisa do que o avesso significado de toda a narração histórica. (2006, p.52).

O *apagamento* civilizatório africano no desenvolvimento histórico é condicionado, além de outros, pelo fato de a África ser e estar narrada numa história eurocentrista como um continente sem civilização. Uma história que ainda hoje produz estereótipos e estigmas negativos contra os africanos e seus descendentes na diásporas. Os processos civilizatórios são mostrados como resultantes de apenas duas matrizes culturais, dicotomizadas entre, Oriente e Ocidente.

A região do norte africano seria reconhecida como oriental ou asiática, enquanto a região subsaariana seria reconhecida como a verdadeira África, negra e destituída de civilização. (NASCIMENTO, 2008,p.47).

Aquilo que não nos contam e o que a história que aprendemos na escola esconde. O que a história nos conta sobre a filosofia, a ciência e a própria civilização ocidental é que elas surgem abruptamente na Grécia Antiga, negando suas raízes no Egito Antigo, ou seja, negando suas raízes na África. Cheikh Anta Diop afirma que:

Enquanto ignorarmos a cultura egípcia – a mais antiga manifestação de uma Civilização Africana -, seremos incapazes de criar, no domínio das ciências humanas, qualquer coisa que possa ser considerada como científica. É somente através de uma referência sistemática ao Egito que poderemos introduzir uma dimensão histórica às ciências sociais. (DIOP apud MOORE, 2007a, p. 308).

Diop segue afirmando que “O Antigo Egito esteve na origem de um sistema filosófico elaborado e não de uma mera cosmogonia, como muitos ainda sustentam” (Idem, p. 308). Seguindo o mesmo texto, o autor ainda nos diz que “os gregos foram forçados a vir humildemente beber na fonte da cultura egípcia” (ibidem, p.312).

Diversas pesquisas provam que já não há como questionar essa realidade. Tal negação entende-se desde o ponto de vista de que “‘filosofia’ é o rótulo de maior status no humanismo ocidental” (APPIAH, 1997, p. 131). A filosofia eurocêntrica apropriou-se dos conhecimentos vindouros não apenas do Egito, mas também de outros países africanos. Aprendemos, dentre tantas outras coisas, que a origem da filosofia está na Grécia Antiga.

Um detalhe relevante que foi muito bem documentado por Théophile Obenga, um dos maiores expoentes contemporâneos da escola de egiptologia contemporânea inaugurada por Cheikh Anta Diop, na obra *La philosophie africaine de la période pharaonique (2780-330 a.C.)* são as datas dos textos. Obenga destaca material escrito em *mdt nfr* (medet nefer) – a língua do antigo Egito – bem anterior aos textos gregos. Alguns dos trabalhos gregos, tais como os de Platão e Aristóteles, datam do século V a.C., os materiais egípcios de Imhotep datam por volta do xxvii a.C. e os de Ptah-Hotep, de xxv a.C.. George James, por sua vez, destacou elementos históricos como a viagem de Pitágoras de Samos ao Egito para estudar na escola de formação de escribas.

Desse modo pode-se resumir, pretensiosamente, a filosofia ocidental como uma sequência de considerações a respeito das impressões e, ou interrogativas sobre o que seria a cosmologia, a cosmogonia, a vida e o ser humano ou ainda reflexões sobre os pontos de vistas em torno de determinadas experiências científicas num determinado período e localizada no seu lugar de fala.

Claro que a Filosofia Ocidental não se resume apenas a essa consideração e dela também se pode beber, ou seja, não renegar o pensamento europeu, apenas escolher, como não poderia deixar de ser, pensar desde o seu próprio lugar de fala, lugar este que advém da ancestralidade entranhada em corpos africanos.

Partilhamos a compreensão de que: não há nenhuma base ontológica para negar a existência de uma filosofia africana. Também argumentamos que, frequentemente, a luta pela definição de filosofia é, em última análise, o esforço para adquirir poder epistemológico e político sobre os outros (RAMOSE, 2011, p.14).

Sabemos que em consequência do pensamento eurocêntrico, alimentado por um capitalismo desenfreado com uma necessidade descomedida de aquisição de poder, o mundo foi impregnado de preconceitos em relação aos povos africanos e seus descendentes, colocou-se em dúvida a sua capacidade de filosofar, de pensar e exercer atividades intelectuais. O que se opõe ao significado da própria filosofia, esta que é amor fraterno, respeito ao saber...

Os conquistadores da África durante as injustas guerras de colonização se arrogaram a autoridade de definir filosofia. Eles fizeram isto cometendo epistemicídio, ou seja, o assassinato das maneiras de conhecer e agir dos povos africanos conquistados. O epistemicídio não nivelou e nem

eliminou totalmente as maneiras de conhecer e agir dos povos africanos conquistados, mas introduziu, entretanto, numa dimensão muito sustentada através de meios ilícitos e “justos”, a tensão subsequente na relação entre as filosofias africana e ocidental na África (Idem, p. 9).

Severino Elias Ngoenha, moçambicano, considera que colonizar, para o Ocidente, era arrebatrar os povos africanos de sua perdição, libertando-os de suas trevas, trazendo-os à luz natural da razão que eles ainda não possuíam, os colonizadores consideravam que estavam humanizando os colonizados.

Esses preconceitos escondem fatos históricos que nos mostram o quanto devemos ao Continente Africano, a história que nos é ensinada não nos conta fatos como: As pirâmides do Egito Antigo foram construídas ao longo de vários milênios, sendo feitas com um intenso e desenvolvido conhecimento; também não expõe que o calendário do Egito Antigo era mais exato que o moderno e os hieróglifos egípcios e seus antecedentes são os primeiros sistemas da escrita. Tinham conhecimento de uma avançada matemática abstrata 13 séculos antes de Euclides, desenvolviam sofisticadas técnicas de geometria, matemática e engenharia. Dois milênios e meio antes do grego Hipócrates ser considerado fundador da medicina, os egípcios Imhotep e Atótis juntamente com seus sucessores desenvolveram os fundamentos da medicina.

O conhecimento tecnológico estava presente em diversos ambientes culturais e sociais África antiga. O saber médico, sanitário, os cálculos matemáticos e o universo astronômico eram em graus diferenciados parte deste continente. A medicina egípcia, por exemplo, tinha seu conhecimento a partir dos experimentos e estudos voltados para o interior do organismo humano, elaborado em função da prática da mumificação, do embalsamento do corpo dos faraós e de pessoas influentes desta sociedade. Deste modo se a medicina tem um pai é o cientista clínico egípcio Imhotep, que acerca de 3.000 anos antes de Cristo já aplicava os conhecimentos médicos e de cirurgia (SOUZA e MOTTA, 2003; NASCIMENTO, 1996).

O conhecimento médico não esteve situado apenas no norte africano, na região que hoje compreende Uganda, país da África Central, encontramos os Banyoro que já fazia a cirurgia de cesariana antes do ano de 1879, quando o Dr. R. W. Felkin, cirurgião inglês conheceu essa técnica desempenhada com extrema eficácia e técnicas de assepsia, anestesia, hemostasia e cauterização. O conhecimento médico cirúrgico antigo e tradicional na África, também,

operava os olhos removendo as cataratas. Essa técnica foi encontrada no Mali e no Egito, bem como acerca de 4.600 anos atrás, neste último país mencionado, já se fazia a cirurgia para a retirada dos tumores cerebrais (NASCIMENTO, 1996, p. 26). Os Banyoro, também, detinham séculos atrás o conhecimento acerca da vacinação e da farmacologia, logo as técnicas médicas e terapêuticas africanas não estavam voltadas, somente, para o mundo mágico, mas eles produziam conhecimento científico, pela a observação atenta do paciente (NASCIMENTO, 1996, p. 27).

Existe um vasto conteúdo do conhecimento e avanços tecnológicos alcançados pela civilização egípcia, porém há uma projeção da história que aniquila essa verdade. Outra forma de negação é a persistente negativa da identidade africana e negra dos egípcios, chegando até mesmo a caracterizar essa civilização como realização de outros povos. Essas conquistas caracterizam o desenvolvimento dos estados africanos, não estando restrita apenas ao Egito, há todo um cabedal de conhecimento, de tecnologias de metalurgia e mineração, agricultura e criação de gado, matemática, engenharia, astronomia, ciência e medicina, espalhados pelo continente. Cheikh Anta Diop nos chama atenção afirmando que:

A história da humanidade permanecerá na escuridão até que seja vislumbrada a existência de dois grandes berços – o meridional, que inclui toda a África, e o setentrional, que corresponde ao espaço euro-asiático – onde o clima forjou atitudes e mentalidades específicas. (DIOP apud MOORE, 2007, p. 106 -107).

Elisa L. Nascimento nos diz:

[...] está cada vez mais comprovada a anterioridade da evolução do continente africano dos elementos citados (agricultura, criação de gado, metalurgia, especialização ocupacional) que convergem no desenvolvimento da civilização. (1996, p. 42).

Deu-se na África a primeira revolução tecnológica da humanidade, a passagem de caçador e coletor de frutos e raízes para a agricultura e pecuária. A agricultura africana, no vale do rio Nilo, há cerca de 18 mil anos atrás, sendo duas vezes mais antiga do que no sudoeste asiático (apud NASCIMENTO, 1996, p. 42). A pecuária aparece há 15 mil anos atrás, perto da atual Nairobi (Quênia), sendo uma técnica sofisticada de domesticação de animais que deve ter se espalhado para os vales dos rios Tigre e Eufrates séculos depois (apud, NASCIMENTO, 1996, p. 42).



Diop afirma, dessa forma, que a humanidade tinha desembocado, em consequência de ser resultado da interação do homem com meios ambientais completamente opostos, em duas lógicas de evolução socioeconômicas opostas. A obra de Cheikh Anta Diop irá reestabelecer, por meio de rigorosa pesquisa científica, as verdades negadas, apresentando-se como referência básica do resgate desse legado egípcio, esse legado civilizatório. Ele nos diz que: “o Egito Antigo foi o berço científico de onde emergem muito tempo depois, as contribuições científicas dos gregos” (MOORE, 2007a, p. 309, Entrevista com Cheikh Anta Diop).

Ao não fazer mistério acerca das suas fontes e do lugar de sua formação filosófica, é que alguns filósofos e historiadores gregos confirmam a tese da origem egípcia da filosofia, das ciências e das artes em geral. O fundador da Egiptologia africana Cheikh Anta Diop foi aquele que dedicou maior tempo a essa questão fundamental da história e da filosofia, sua pesquisa fora continuada pelo seu discípulo Théophile Obenga, este demonstrou em sua obra *L’Egypte, La Grèce et l’Ecole d’Alexandrie* (O Egito, a Grécia e a Escola de Alexandria) que muitos filósofos e homens da ciência grega estiverem no Egito para serem instruídos pelos sacerdotes dos Templos da Vida nas diversas Escolas do pensamento filosófico egípcio-faraônico, demonstrou ainda a influência do pensamento egípcio nas reflexões de muitos filósofos e pensadores gregos. Podemos citar vários nomes que beberam das fontes egípcias, tais como: Tales, Platão, Pitágoras, Sólon, Anaximandro, Anaxímenes, Demócrito, Anaxágoras, Aristóteles e tantos outros. Não se pode negar a dívida da Filosofia Grega com o Egito Antigo, ou seja, o Egito Africano.

Credita-se que a história só começa à medida que o homem se põe a escrever, a registrar os acontecimentos, desse modo, o passado africano antes do início do imperialismo europeu, só podia ser reconstituído a partir dos testemunhos de restos materiais, dos costumes primitivos e da linguagem. Mas, não dizem que a escrita tem origem no Egito e na Suméria.

É importante dizer que, na atualidade, as diversas maneiras de fazer filosofia não deixam dúvida do caráter polissêmico do termo. Mas, sem dúvida, tudo leva a crer que mesmo que filósofos pragmatistas discordem muito de filósofos continentais, que tratam das mesmas questões por vias distintas e caminhos especulativos, nos dois casos, a Filosofia ainda é entendida como atividade, exercício, aventura do espírito humano ou protocolos intelectuais que têm origem grega. Maldonado-Torres (2001) identifica na leitura do filósofo Frantz Fanon uma das mais contundentes críticas à mentalidade racista e colonial que demarca a formação da maioria das pessoas que se

dedicam à Filosofia no Ocidente. Esta investigação está de acordo com Maldonado-Torres; é muito sintomático que a “Filosofia” se recuse a examinar a interferência do espaço na produção de conhecimento, e o esquecimento da espacialidade e das disputas geopolíticas apenas reiteram e reforçam a Europa como lugar epistêmico privilegiado. Ou seja, a Europa, e por tabela, a cultura ocidental, é a referência fundamental para a produção de conhecimento filosófico.

O racismo epistêmico recusa a validade científica, filosófica e cultural dos discursos de alguns grupos étnico-raciais. Ora, essa dimensão do racismo que atravessa a produção filosófica e a tese de negação dos textos da Antiguidade que não sejam gregos, tais como os textos astecas, maias, chineses, indianos e africanos, dentre outros, é denominada “racismo epistêmico”. Essa é a dimensão do racismo que recusa a validade epistemológica e intelectual do conhecimento produzido por alguns povos, a saber, os não brancos, os não ocidentais.

A Filosofia é tomada, seja diretamente, explicitamente ou de modo tácito, seja como atividade acadêmica, aventura do espírito, exercício intelectual, análise crítica da Linguagem, reflexão sistemática, visão de mundo produtora de conceitos rigorosos ou modo de problematizar a realidade mais elaborado, sofisticado da humanidade, digno de povos mais “civilizados” ou mais “desenvolvidos”. Existe um pressuposto embutido: a dominação política, econômica e social que o Ocidente empreendeu por meio da invasão, colonização, trocas assimétricas e assujeitamento não só dos povos africanos, mas dos ameríndios, asiáticos e da Oceania vem sempre articulada com a dominação intelectual, com o estabelecimento de cânones acadêmicos ocidentais e com a recusa da validade epistêmica dos povos “colonizados”. Por isso, a tese de que a Filosofia – essa área tão sofisticada que funciona como signo do refinamento e suprassumo do humanismo ocidental – poderia ter uma origem fora da Grécia e logo, da Europa, é tão rechaçada. O que também é motivo para reunir as mais diferentes escolas, linhas e perspectivas (ocidentais) da Filosofia numa aliança pragmática contra a emergência de outras vozes filosóficas, vozes que dizem que referenciais de filosofia não são exclusividade do ocidente. A coalizão ocidental usa o epistemicídio, isto é, o assassinato das formas de conhecer, pensar e agir de outros povos, ou ainda, a recusa sistemática da validade dos argumentos, mesmo que esses sejam consistentes, em favor da blindagem de uma perspectiva intelectual.

A pluriversalidade é um modelo que reconhece a Filosofia como a multiplicidade das Filosofias particulares em vez de eleger um modelo particular como representante do universal.

Afinal, se a Música é a multiplicidade de sons locais, de gêneros, subgêneros, ritmos e estilos que não tem uma origem específica, um local privilegiado, por que a Filosofia deveria ter? Não seria o caso de levar-se em consideração que existem elementos geopolíticos que atravessam e constituem os discursos filosóficos, e que pretendem manter e reforçar uma posição conservadora? Uma postura que, assentada num modelo explicativo ariano, reforça o epistemicídio e pretende sustentar uma suposta neutralidade, que só corrobora para manter o status quo de que na Antiguidade só os gregos eram “capazes” de fazer Filosofia. Ora, por vezes, os defensores dessa posição comungam com uma ingenuidade que isso não tem nenhuma consequência negativa.

As imagens veiculadas pelo cinema, literatura e pelo aparato midiático em nada ajudam a elucidar ou ampliar nossa compreensão sobre o Egito africano, principalmente se quisermos sustentar nossa hipótese de que os textos egípcios anteriores aos gregos já eram filosóficos. Tal como dizem Cheikh Diop, George James, Molefi Asante, Maulana Karenga, Martin Bernal, Théophile Obenga, Marimba Ani, Nkolo Foé, Mogobe Ramose e José Nunes Carreira, o racismo antinegro que questionava os avanços técnicos, filosóficos, científicos e culturais do Egito faraônico deu origem a discursos que desacreditavam a capacidade dos egípcios de construir pirâmides e aquedutos, embalsamar corpos, represar rios, criar sistemas sofisticados de cultivo e agricultura.

Parte da ficção literária ocidental dos séculos XIX e XX perguntava se os responsáveis pelo desenvolvimento intelectual, cultural e científico dos antigos egípcios não teria sido obra de extraterrestres. É do mesmo naipe a definição do Egito como uma sociedade asiática por alguns autores. Sem dúvida, o Egito fica na África e, além das informações disponíveis, os dados incontestes recolhidos por Cheikh Anta Diop diante dos testes de melanina feitos em múmias pelo físico e historiador senegalês não deixam margem para contradição: os egípcios eram negros.

O que está em jogo aqui é a autoridade ocidental por classificar alguns discursos como filosóficos e outros como “pensamento”, uma perspectiva política de valorização dos gregos na Antiguidade, dando supremacia ao Ocidente. Existem contra-argumentos que defendem que a filosofia não precisa ser tão valorizada, e que não deveríamos nos preocupar em enquadrar um pensamento africano ou asiático em seu modelo ocidental. Por que não questiona-se quem autorizou o Ocidente a ser a “régua” da Filosofia? Isto não seria resultado de uma disputa geopolítica, como nos ensinam Fanon e Maldona-Torres? Afinal, na maior parte das instituições

universitárias e de pesquisa do Brasil e do Mundo, a área de Filosofia agrega e reúne incentivos, investimentos, reconhecimento público, mas a área “Pensamento” permanece livre e fora da disputa dos recursos e reconhecimento social. A recusa do caráter filosófico ao pensamento africano, assim como a tantos outros, faz parte de um projeto geopolítico de manutenção do status quo. Um projeto tão bem articulado que filósofos que discordam em quase tudo convergem quando se trata da primazia grega.

A origem e o berço da humanidade assim como a emergência da civilização do mundo devem ser procurados em África. O Egito é a mãe da civilização mundial. A civilização egípcia é especificamente negra. Ela evoluiu e floresceu de tal forma que se tornou reconhecível como a base do humanismo de toda África. Por conseguinte, a África não só é a origem da civilização como também o berço do desenvolvimento social, cultural, científico e político. Diop aponta como sendo características comuns de toda África o matriarcado, a espiritualidade, o humanismo e o pacifismo.

O continente africano ainda continua sendo visto como categoria unificada e coerente, negando sua diversidade, olhando o contexto folclórico e escravista, localizando a filosofia e a cultura em grupos étnicos. Mudimbe (1988) articula isso defendendo que a África foi uma construção da Europa, no sentido de que a Europa necessitava dos seus outros para projetar seus medos e suas aspirações. Historiadores do século XIV até início do XX ponderam que a história da África, teria principiado no período em que os europeus começaram a ter contato com aquele continente. Não apenas pelo registro e relato feito pelos viajantes, comerciantes, administradores e missionários que passavam por lá, do século XV ao XIX, mas especialmente pelas mudanças introduzidas pelos europeus na África. Confabulam que todos os elementos de destaque da cultura africana seriam frutos de interferências de outras civilizações, cópias inferiores e não uma criação propriamente africana.

A história colonial da África é muito diferente da sua verdadeira história. É então, que no fim do século XIX os africanos começam a deixar por escrito o que conheciam sobre a história de seus povos para evitar que os europeus tragassem as suas histórias, contando uma história que não os pertencia, além de uma história que vangloriaria os colonizadores europeus inferiorizando os demais, especialmente a África e América Latina.

No respeitante aos pensadores afrocêntricos como Diop, Diawara e Obenga, Wiredu reconhece-lhes os méritos na desconstrução da história colonial do continente africano através do desmantelamento dos mitos do eurocentrismo e da reabertura científica ao passado histórico e cultural africano como se manifesta, por exemplo, no uso das linguagens simbólicas e das diversas escritas do Antigo Egito, da Núbia e de outras regiões africanas (Obenga). Todavia, critica, como perspectiva para o futuro, a pretensa reconstrução civilizacional da África através de uma ida às fontes clássicas, ideia essa que parte primordialmente do conceito da existência de uma eterna unidade civilizacional africana.

Wiredu mostra a inexistência de um Todo africano, de uma autenticidade cultural única e permanente face à realidade africana fragmentada pela decadência cultural e dependência do exterior da camada dirigente africana, face ao desenraizamento dos intelectuais, ao menosprezo social e cultural dos próprios poderes pelas massas africanas, mas sobretudo pelas profundas mudanças estruturais sociais e econômicas ocorridas no processo de neocolonialização. A exigência de um retorno constitui assim apenas um modo idealista de não enfrentar as ou, no caso de Mobutu, o mentor da “autenticidade” (TUTASHINDA 1978), de esconder as realidades políticas africanas (WAMBA-DIA-WAMBA, 1979). Fanon (1975) caricatura essa posição da seguinte maneira:

Ficaríamos muito contentes por saber que existiu uma correspondência entre tal filósofo negro e Platão. Mas em absoluto não vemos em que é que esse fato poderia modificar a situação das crianças de oito anos que trabalham nos campos de cana na Martinique ou em Guadalupe. (p.240).

Assim, os referenciais de subjetivação na filosofia africana são, de fato, uma teorização das diferentes fases de tomada de consciência e de ação para a liberdade do continente. Tão somente.

Vladimir Lenin, fundador do Estado Soviético, quando indagado, certa vez, porque motivo os fundamentos da filosofia libertária do operariado na sociedade capitalista, o marxismo, haviam sido desenvolvidos por filósofos “burgueses” respondeu mais ou menos nos seguintes termos: “nos palácios pensa-se de forma diferente do que nas palhotas”, ou seja, o desenvolvimento mais amplo, menos militante, do pensamento científico, só será possível depois de vencermos a fase das necessidades básicas: da fome e da pobreza em geral, da liberdade política e da liberdade intelectual.

Apenas a liberdade política é uma realidade para toda a África, porém, a pobreza é ainda um grande desafio para todos e, em alguns países, mesmo a liberdade intelectual não foi conseguida.

Por último é adequado destacar os questionamentos e afirmações que guardam pertinência a uma dimensão da filosofia acadêmica profissional africana que nos últimos anos tem se afirmado cada vez mais como referência a uma nova tecnologia no pensamento social, religioso, político e econômico africano. As possibilidades que residem nesse campo de produção de conhecimento podem transformar verdadeiramente as relações interpessoais, internacionais e intercâmbios entre culturas, religiões, gêneros e os próprios campos de conhecimento que servem de base para a civilização africana e onde jazem suas oportunidades de desenvolvimento. Podemos elencar alguns exemplos aqui:

- Os homens gostam de abusar nas mulheres que lhe são inteiramente submissas. (p.110)
- Sempre o mesmo fingimento, a discrição que os homens gostam de ver nas mulheres que se prezam. (p.141)
- A mulher na rua é sempre uma excelentíssima senhora dona, mesmo que não o merecendo e quando na alcova, nos íntimos ares, devia de dar livre curso a todos os velados instintos. (p. 142)
- É preferível confiá-lo [segredo] ao vento, mas nunca à mulher. (p.165)
- A mulher é como o antílope, consegue de apanhar até no cão mais magro! (p.195)
- Uma santa preta? Santa preta só podia ser uma bruxa, que ele se lembrou do que sempre tinha ouvido dizer. (p.239)

'Humanismo', porém, não significa 'humanidade', mas 'homem'. As mulheres ainda vão esperar muito tempo antes que os movimentos feministas comecem a lutar para incluí-las em igualdade de condições no mundo dos 'seres humanos'. Segundo o filósofo Roberto Romano, em seu livro *Lux in Tenebris: meditações sobre filosofia e cultura*, “o mesmo Kant, que defendeu a saída corajosa da humanidade de seu estado infantil, menor, mantém este último para a mulher” (ROMANO, 1987, p. 125).

Para comprovar o que diz, cita um trecho onde o filósofo do séc. XVIII define o estatuto da mulher na sociedade:

Para a [...] indissociabilidade de uma união, o encontro ocasional de duas pessoas não basta; um elemento deve ser submetido ao outro, e, reciprocamente, este deve ser superior para poder comandar e governar [...] o homem deve ser superior à mulher pela força corporal e coragem, a mulher, pela faculdade natural de submeter-se à inclinação que o homem tem por ela, para dominá-la (KANT apud ROMANO, 1987, p. 126).

Kant não está sozinho entre os grandes filósofos que destacam a inferioridade das mulheres. Entre muitos outros como Platão, Kierkegaard e Schopenhauer, temos Hegel (1770-1831), que na sua *Filosofia do Direito* diz:

As mulheres [...] podem ser cultivadas, mas não foram feitas para as ciências nobres, nem para a filosofia, nem para certas formas artísticas, que exigem o universal. As mulheres podem ter pensamento, gosto, elegância, mas o Ideal não lhes é acessível [...] Se as mulheres estão no ápice do governo, o Estado corre perigo, pois elas não agem segundo as exigências do Universal mas segundo inclinações e opiniões contingentes [...] (HEGEL apud ROMANO, p.126 e 131).

Se a mulher está distante do "Ideal" e do "Universal", não é possível estar em igualdade de condições dentro de grandes conceitos como 'Homem', 'Humanidade' e 'Humanismo'. A doutora em filosofia Rosa Maria Rodríguez Magda (RODRÍGUEZ MAGDA, 2007) estende a crítica aos filósofos mais recentes, começando pela clara e reconhecida misoginia de Nietzsche e incluindo, em sua crítica, autores considerados pós-modernos, referindo-se a uma ausência de estudos sobre a mulher na História da Sexualidade de Foucault, embora ressalte a importância desse autor para o pensamento feminista, ao 'esquecimento' da diferença sexual na noção de corpo em Deleuze, ao uso que Baudrillard faz do 'feminino' como puro artifício a partir de uma ritualidade masculina.

O feminismo do século XX foi precursor de mudanças significativas não apenas nas relações sociais e políticas entre mulheres e homens, mas igualmente na filosofia e na teologia, embora de formas bastante diferentes.

A teologia, desde a Antiguidade, quase sempre se caracterizou por um pensamento monoteísta com base filosófica transcendente, ou seja, uma base racional fundada numa visão metafísica da existência de um ser superior que seria o Outro de todos os seres criados. Esse Outro, Deus, entretanto, não fugia de uma concepção antropológica a partir dos parâmetros masculinos, revelando assim seus limites ontológicos.

O feminismo na teologia desenvolveu-se a partir da segunda metade do século XX inicialmente em alguns países da Europa Ocidental e nos Estados Unidos. As teólogas tomaram consciência do quanto o Deus criador e todo-poderoso era cúmplice do bloqueio masculino de suas reivindicações sociais, políticas e religiosas assim como expressão da opressão e dominação sexual que viviam. O Deus anunciado em sua cultura e cultuado nas igrejas não era aliado da emancipação feminina. Ao contrário, era usado como um entrave para as conquistas das mulheres. A opressão

feminina e a manutenção dos privilégios masculinos eram legitimadas por uma ideologia religiosa que naturalizou certos papéis sociais e funções biológicas e as elevou às expressões da vontade divina para a humanidade.

Diante da constatação crescente da dominação do ídolo divino masculino sobre suas vidas, as teólogas feministas começaram a introduzir a metodologia da suspeita e da desconstrução de conceitos teológicos (Deus Pai, Deus Filho, Deus Espírito Santo, Pecado, Bem e Mal, Encarnação, Redenção etc.) para verificar-lhes a origem e a pertinência em relação à experiência histórica e feminina. O feminismo teológico convida a pensar de novo as próprias crenças e a situá-las a partir das necessidades dos diferentes grupos e dos diferentes tempos.

A teologia feminista desenvolveu-se na América Latina, África e Ásia a partir da década de 1980. Seu campo de atuação social é limitado. As teólogas feministas não são aceitas nos espaços institucionais dominados pelo clero e por pessoas convencidas da superioridade da imagem patriarcal de Deus. Uma das batalhas atuais importantes das teólogas feministas na América Latina é em relação ao poder religioso que domina os corpos femininos. Por isso, introduzem a questão da dominação sexual na teologia, falam dos corpos destroçados pelo abuso sexual, sua redução a um produto do mercado, sua culpabilização religiosa como instrumento de manutenção da mesma lógica de dominação.

A teologia feminista é parte de uma revolução cultural dos séculos XX e XXI, uma revolução que ainda está em seus primeiros passos. Se persistir nessa luta de desnudamento de certos conceitos religiosos em favor da dignidade feminina, estará sinalizando um novo momento criativo na história das religiões, visto que as mulheres estarão expressando dentro das diferentes tradições religiosas sua experiência, seus valores e sentidos. É o movimento caracterizado por uma teologia humanista como orientação filosófica.

O feminismo é um termo genérico para uma gama de pontos de vista sobre a injustiça perpetrada contra as mulheres. Ele pode ser definido como um movimento que busca igualdade de direitos entre homens e mulheres; dá a sua convicção básica de que as mulheres estão em desvantagem em relação aos seus direitos na sociedade. No entanto, como a filosofia feminista é variável e de grande alcance que se torna inviável falar sobre feminismo sem especificar as particularidades de um determinado grupo de feministas ou estudiosos individuais. A este respeito, Omofolabo Ajayi-Soyinka afirma que:



[...] Para além dos objetivos comuns fundamentais do feminismo para acabar com a opressão, a impotência e a exploração patriarcal das mulheres, cada feminista deve identificar, definir e adotar estratégias de resistência dentro de seus limites culturais. (AJAYI-SOYINKA 2003: 168)

Mesmo que as especificidades do feminismo diferem de acordo com um determinado contexto cultural, o princípio fundamental, para ajudar as mulheres a se libertar opressões com base no gênero, é universal.

No debate entre Feministas do Terceiro Mundo e Feministas Ocidentais, “uma perspectiva coloca a responsabilidade em teóricas feministas ocidentais para silenciar a mulher africana no próprio discurso destinado a libertá-la da opressão” (LYONS 2004, p.3).

Essa perspectiva não termina no nível da responsabilização inativa; mulheres afro-americanas têm levado a discussão a outro nível e estruturaram uma teoria que permite uma discussão específica sobre a existência da mulher de ascendência africana na sua realidade e na sua existência imaginada.

O esforço realizado por Hudson-Weems para a criação de um paradigma "devidamente nomeado e definido oficialmente" de acordo com os povos da "matriz única e cultural" de ascendência africana (Hudson-Weems de 2007, 289) se encaixa bem no discurso pós-colonial. O ‘*Africana Womanist*’ (Mulherismo Africano) entra no discurso pós-colonial, enfraquecendo o discurso orientalista do Feminismo Ocidental e expõe suas insuficiências, tentando incluir o que tende a ser deixado de fora. Hudson-Weems não criou o legado do Mulherismo Africano, mas tem:

observado as mulheres africanas, documentou sua realidade, e aperfeiçoou um paradigma em relação a quem elas são, o que fazem, e aquilo em que acreditam, como um povo. (2007, pg.289)

O Mulherismo Africano rejeita "os começos cáusticos e sua inaplicabilidade para mulheres de ascendência africana" da corrente principal do feminismo (Hudson-Weems de 2007, 291). A corrente principal do feminismo é formada por mulheres brancas e é em grande parte estruturado sob medida e de acordo com as suas próprias necessidades. A raça como ela afeta a existência das mulheres negras é subestimada em integrar o feminismo cuja principal agenda é o empoderamento centrado no feminino.

Ao estabelecer esta teoria Hudson-Weems também critica a posição de feministas negras "que continuaram a usar o termo feminismo como uma construção teórica para sua análise" (HUDSON-WEEMS 2007, 293) para benefícios óbvios que incluíram a visibilidade, possibilidades de emprego e de publicação.

Configura-se interessante rever os primórdios corrosivos do feminismo para os Negros em meados do século XIX, quando a segregação racial e a opressão estavam na ordem do dia. O Feminismo e Movimento da Mulher pelo Direito ao Voto teve seu início com um grupo de mulheres liberais brancas, que estavam preocupadas com a abolição da escravidão e a concessão de direitos iguais para todas as pessoas independentemente de raça, classe e sexo.

No entanto, quando a XV<sup>a</sup> Emenda da Constituição dos Estados Unidos foi ratificada em 1870, concedendo aos homens africanos o direito ao voto e negando ainda esse privilégio para as mulheres – a atitude destas mulheres brancas, em particular, mudou em relação aos negros. Ao contrário das mulheres negras, que estavam exultantes com essa vitória para a raça negra, por saberem que a possibilidade do voto poderia melhorar as condições da comunidade negra, as mulheres brancas em geral ficaram desapontadas, e com razão, pois o fato de terem assumido com benevolência a seguridade de cidadania plena para as pessoas africanas acabaria por beneficiá-los. Assim, um movimento organizado entre as mulheres brancas da década de 1880 mudou o pêndulo de uma postura liberal para uma conservadora radical.

A Associação Americana Nacional do Sufrágio da Mulher (NAWSA) foi fundada em 1890 por mulheres brancas do norte; entretanto, “as mulheres do sul foram vigorosamente cortejadas por esse grupo” (GIDDINGS, 1981) o que demonstrou o crescimento do nacionalismo no final do século XIX. Partindo da postura original das mulheres em favor do sufrágio, Susan B. Anthony reuniu a organização NAWSA, protestando que o voto da classe média de mulheres brancas ajudaria os homens a preservar as virtudes da república da ameaça dos homens negros, inferiores biologicamente e incompetentes, que com o poder de voto poderiam adquirir poder político dentro do sistema americano.

Carrie Chapman Catt, líder sufragista conservadora ferrenha e outras mulheres em seu grupo social insistiram nos valores anglo-saxões e na supremacia branca. Quiseram unir-se com homens brancos para fixar o voto para brancos puros, excluindo tanto imigrantes pretos quanto imigrantes brancos. No livro de Peter Carrol e David Noble (1977), *The Free and the Unfreet* (Os Livres e os Não libertos), Carrie Catt é citada.

Há apenas uma maneira de evitar o perigo. Cortar o voto das favelas e dar-lhe as mulheres brancas. [Os homens brancos devem perceber] a utilidade do sufrágio para a mulher como um contrapeso à votação estrangeira, e como um meio de preservar

legalmente a supremacia branca no sul do país. (Citado em *The Free and the Unfree*, 1977 p. 296).

Abraçando uma firme crença na inferioridade inerente aos negros, estas mulheres acreditavam que estes não deviam ser autorizados ao direito do voto antes delas, como não aconteceu até 1920, na XIXª Emenda. Embora seja compreensível que as mulheres brancas se sentiram excluídas da agenda política do direito ao voto, sua hostilidade racista e atitudes racistas para com os africanos foram injustificáveis e, portanto, não podem ser negligenciadas.

Claramente, sua lealdade mudou quando a questão do direito do homem negro ao voto tornou-se central para o poder político global na comunidade negra. Anna Julia Cooper reconhece em, *'A Voice from the South'* (Uma voz do Sul) que “a causa das mulheres é a causa dos homens: (nós) emergimos ou afundamos juntos, diminuímos ou ascendemos, seremos escravos ou livres. (COOPER, 1990, pg.61). Além disso, Mary Church Terrell, presidente da Associação Nacional de Mulheres de Cor, afirmou que

não somos apenas mulheres de cor... deficientes por causa de nosso sexo, mas somos perplexamente ridicularizadas por causa de nossa raça. Não só porque somos mulheres, mas porque somos mulheres de cor. (FREEMAN, 1995, p.531).

O resultado final é refletido na afirmação de Iva Carruthers, que resgatou em especial Rosa Parks da arena feminista, no início dos anos 80, afirmando que na experiência norte-americana o movimento feminista havia efetivamente deslocado a unidade negra, tanto no contexto do movimento abolicionista, quanto no movimento de direito ao voto e no movimento dos direitos civis. E assim cruzam-se os braços e permite-se que os brancos transformem Harriet Tubman e Rosa Parks em partidárias do feminismo branco ao invés de defensoras da raça. (CARRUTHERS, 1980, pg.18). Coletivamente, todas estas afirmações anteciparam amplamente a ativista nigeriana Taiwo Ajai, que, um século depois, sustentou que para mulheres de África a “emancipação é inatingível até que os direitos básicos sejam fornecidos a todo povo [Negro].” (Citado em *Nitiri's One is Not a Woman*, 1982, pg.62-63).

No centro do Mulherismo Africano está a necessidade de auto-nomeação; Nommo. Nommo destaca a necessidade de nomeação adequada de uma disciplina por mulheres de ascendência africana e sua rejeição ao feminismo construído. Além de nomno, teóricas do Mulherismo Africano insistem em uma agenda orientada aos africanos que "prioriza raça, classe e gênero" (HUDSON – WEEMS 2007a, p.302). O Mulherismo Africano é lucidamente caracterizado como um princípio

auto-nomeador e auto-definidor que também é centrada na família com uma base forte em irmandade e uma crença inabalável no relacionamento masculino-feminino positivo como fundações para a sobrevivência dos povos africanos e da humanidade (ALDRIDGE, 2004, p.193).

Os principais aspectos da teoria incluem a auto-nomeação e definição, centralidade da família, irmandade genuína e uma crença em relacionamento positivo masculino-feminino, pois:

As mulheres que estão chamando-se feministas negras precisam de outra palavra que descreva quais são suas preocupações. Feminismo Negro não é uma palavra que descreve a situação das mulheres negras. A raça branca tem um problema feminino, porque as mulheres são oprimidas. As pessoas negras têm um problema masculino e feminino porque os homens negros são tão oprimidos quanto suas mulheres. (HARE, 1993, p.15)

Na cosmologia africana, o termo *nommo* significa a nomeação apropriada de uma coisa que a traz à existência. Os povos de África têm sido durante muito tempo impedidos não somente de se autoneomiar, mas, além disso, de se autodefinir. Em seu livro ‘A bem amada’, Toni Morrison (1987) reflete sobre essa situação peculiar entre os escravizados: “As definições pertenciam aos definidores, e não aos definidos” (MORRISON 1987, p.190). A impotência dos negros durante o período colonial deve ser superada, sendo agora de extrema importância aproveitar-se a oportunidade de tomar o controle desses dois fatores determinantes que, se interconectados em nossas vidas, poderão evitar o isolamento, degradação e aniquilação em um mundo perdido de ganância e violência.

Por causa do fator racial crítico para os negros, outra estudiosa, Audrey Thomas McCluskey, conclui que "as mulheres negras devem adotar um termo culturalmente específico para descrever a sua experiência racializada", na medida em que ela é astutamente ciente de que, para as mulheres negras, estando dispostas ou não de perseguir esta questão ao ponto de nomear-se de forma independente, “o debate sobre os nomes reflete questões mais profundas do direito à auto-validação e das reivindicações de suas próprias tradições intelectuais" (McCLUSKEY, 1994, p.2). Daí, a necessidade crucial de auto-nomeação e auto-definição, um fenômeno interligante, tornar-se crucial conforme devemos entender que quando você dá nome a uma coisa particular, você dá simultaneamente significado. *Nommo*, então, um termo que o teórico cultural africano, Molefi Asante, chama de "o poder gerador e produtivo da palavra falada" (ASANTE, 1987, p.17), significa a nomenclatura adequada de uma coisa que por sua vez revela a sua essência. Ao particularizar o conceito,

“*Nommo*, no poder da palavra... ativa todas as forças de seu estado congelado de modo que estabelece uma concretude da experiência... sejam elas felizes ou tristes, trabalho ou lazer, prazer ou dor, de uma forma que preserva a humanidade [do indivíduo]” (HARRISON, 1972, xx).

Há ceticismo entre algumas ativistas africanas em relação ao conceito de feminismo no contexto Africano. Seu argumento é que as feministas do Ocidente têm diferentes motivos e meios em comparação com as mulheres africanas. À luz dessa contemplação, Mikell (1997) afirma: a nova abordagem africano-feminista difere radicalmente das formas ocidentais de feminismo que se tornaram familiares desde os anos 1960.

Quando colocamos as mulheres no centro de nosso pensamento, constituímos a criação de uma matriz histórica e cultural a partir da qual as mulheres podem reivindicar autonomia e independência sobre suas próprias vidas. Para mulheres da cor, tal autonomia não pode ser conseguida em condições de opressão racial e de genocídio cultural. Em suma, “feminismo”, no sentido moderno, significa empoderamento das mulheres. Para as mulheres de cor, tal igualdade, enquanto poder, não pode ocorrer a menos que as comunidades em que vivem possam estabelecer com sucesso sua própria integridade racial e cultural. (APTHEKER, 1982).

Aptheker deixa claro que tratar de questões de raça para mulheres negras é um pré-requisito para abordar as questões de gênero. O reconhecimento das diferenças na luta específica das mulheres brancas contra a dominação masculina branca dentro e fora de seu domínio privado e das mulheres negras em uma luta de libertação compartilhada com os seus pares do sexo masculino torna-se crucial para a discussão. Linda LaRue, cinco anos antes de Bettina Aptheker, compreendeu os vários graus de dominação branca masculina em relação aos homens negros e mulheres brancas. LaRue diz:

os negros são oprimidos e isso significa excessivamente sobrecarregados, injusta, severa, cruel e duramente agrilhoados pela autoridade branca. As mulheres brancas, por outro lado, só são suprimidas, e isso significa que são verificadas, contidas e excluídas da atividade consciente e evidente. Esta é uma diferença (LARUE, p.218).

A Mulherismo Africano deve sua origem a uma dinâmica diferente do que aquela que gerou o Feminismo Ocidental. Tem sido amplamente moldada pela resistência das mulheres africanas em face da hegemonia ocidental e seu legado na cultura africana. (Mikell 1997: 4) Ela especifica mais as diferenças entre as mulheres ocidentais e africanas: as mulheres ocidentais foram enfatizando a autonomia feminina individual, enquanto as mulheres africanas têm enfatizado as formas culturalmente relacionadas de

participação pública (ibid.). Portanto, mesmo o termo feminismo parece inadequado para muitas teóricas femininas africanas; como eles preferem usar o termo womanism (mulherismo).

Como Hudson-Weems escreve:

A Mulherista africana é significativamente diferente da feminista convencional, particularmente na sua perspectiva sobre e abordagem das questões da sociedade. Isto é de se esperar, pois, obviamente, as suas realidades históricas e presentes posições na sociedade não são as mesmos. Mulheres africanas e as mulheres brancas vêm de diferentes segmentos da sociedade e, assim, o feminismo como uma ideologia não é igualmente aplicável a ambos. (HUDSON-WEEMS 1998: 154)

Marie Pauline Eboh especifica a diferença entre feministas ocidentais e mulheristas africanas:

Mulheristas negras, ao contrário das feministas brancas, evitam amargura em sua confrontação e de relacionamento com os homens. Eles não negam os homens, ao contrário, elas acomodam-nos; homens são centrais para as suas vidas não apenas como maridos, mas também como filhos e irmãos e sua presença contínua é assegurada. (...) O sucesso do Mulherismo Africano deriva da consciência descoberto por mulheres de sua indispensabilidade para o sexo masculino (EBOH 1998: 335).

Nem todas as mulheres africanas ativistas se opõem ao termo feminismo embora seus esforços divirjam do feminismo ocidental. Pode-se dizer que o 'mulherismo' africano não é totalmente diferente de 'feminismo' ocidental, especialmente à luz da vida moderna, onde a mulher africana está relativamente enfrentando os mesmos desafios que a ocidental; violência doméstica, direitos das mães solteiras cujos números estão crescendo diariamente e discriminação no local de trabalho. Nós não só precisamos concentrar nossa atenção sobre a mulher africana tradicional que é a guardiã real da sua cultura, mas que também sofreu imensa transformação e está enfrentando os desafios da globalização e exigências da vida moderna assim como a mulher ocidental. No entanto, tanto o feminismo ocidental e o mulherismo africano são teorias que favorecem um grupo na sociedade, o das mulheres, e uma perspectiva feminista reveste-se de um caráter essencialmente tendencioso.

Um dos principais pontos fortes da Teoria Mulherista Africana é a constatação de que "as mulheres não são um bloco monolítico; eles são divididos por raça, classe, cultura e por experiências de vida" (FERRIS, 2006). As diferenças entre essas categorias são muito grandes e, portanto, generalizar sobre elas pode ser difícil embora às vezes as conexões surjam nos elementos mais inesperados como na "linguagem comum de opressão" (LYONS, 2004, pg.3). Como ponto de partida, mulheristas africanas isolam as mulheres africanas da categoria geral que inclui as mulheres não-africanas.

A teoria não só isola mulheres africanas do resto da categoria mulher, também permite às mulheres de ascendência africana uma oportunidade para conectar umas com as outras e unir forças a partir de suas condições compartilhadas ao explorar os laços que as unem, levando à solidariedade internacional. Este é o caso, porque a teoria refere-se às realidades das mulheres africanas no continente, bem como na sua diáspora. O termo e a disciplina do mulherismo africano

preenche uma lacuna criada pela desvinculação das mulheres africanas dos movimentos promovem desigualdade e os mantêm definindo nos limites do mundo branco (NTIRI-QUENUM, 2007, 315).

A Teoria Mulherista Africana tem, portanto, o potencial de efetuar a mudança e fazer "contribuições para o discurso afrocêntrico sobre homens e mulheres africanos" significativas (HUDSON-WEEMS, 2007, pg.294-295) Melhor do que o esperado, referindo-se aos elementos opressivos que afetam as mulheres africanas, a teoria é forte em sua abordagem afrocêntrica. Não apenas proporcionou às mulheres africanas uma oportunidade de falar sobre suas vidas em seus próprios termos, mas aqui há uma oportunidade para elas demonstrarem todas as suas qualidades positivas. Na medida em que elas são violadas de diversas maneiras que elas são "o próprio fundamento da vida, quer saibam disso ou não" (HUDSON-WEEMS 2004, pg.66) e "o gênero feminino é o centro da vida, o ímã que mantém o centro do cosmos intacto" (SOFOLA citado em HUDSON-WEEMS, 2004, pg.66).

Mulheristas africanas voltam na história e recuperam mulheres africanas que são testemunhos da centralidade das mulheres africanas para a existência humana. Em busca da verdade histórica mulheres africanas levantam questões sobre as idéias que a história pode oferecer em suas lutas tanto contra o racismo e o sexismo (WHEELER, 2007, 321), mas o grande desafio continua sendo que a mulher africana, assim como o termo mulher não é um bloco monolítico. O que é particularmente problemático é a combinação e a posse de uma abordagem que elenca os problemas de uma categoria, mas duas realidades separadas, a do continente africano e o da sua diáspora. Na medida em que as mulheres do continente e da diáspora pertencem à mesma categoria, as suas realidades são bem diferentes. Considerando que as mulheres africanas na diáspora ainda estão existindo nas sociedades racistas, aquelas no continente podem não identificar a raça como um problema imediato em seus encontros diários porque a maioria dos países africanos é independente do domínio político imperial.

Talvez seja por isso que a maior parte dos trabalhos das escritoras negras opera dentro da cultura ideologicamente dominante do feminismo convencional. O aspecto racial não é apenas mínimo em seus escritos, mas nem sempre faz parte dos desafios diários para as mulheres africanas contemporâneas do

continente africano. Assim, configura-se como se essas escritoras africanas no continente não estivessem operando dentro das paredes do mulherismo africano; isto pode ser discernido dos vários trabalhos literários escritos por mulheres em alguns países da África.

A maioria dos trabalhos existentes que podem ser classificados como literatura feminista africana hoje são principalmente o resultado de pesquisas pioneiras sobre as condições das mulheres africanas, tanto no passado quanto na contemporaneidade. Muitos estudiosos e escritores que trabalham dentro das disciplinas sócio-históricas têm se engajado na crítica feminista de um tipo rigoroso. Mas quando se trata da filosofia propriamente dita, parece que as principais figuras na disciplina, têm quase, de forma conspiratória, evitado a discussão feminista. O feminismo no Ocidente de hoje refere-se a uma ampla gama de abordagens e teorias, os quais abordam diferentes aspectos da discriminação social contra as mulheres.

Já vimos o funcional, estrutural, marxista, socialista, psicanalítico, e, mais recentemente, o feminismo pós-modernista. Estes movimentos sociopolíticos e teorias às vezes levantam e discutem questões filosóficas. No entanto, seu objetivo comum é identificar políticas e programas que serão úteis para promover a emancipação social, econômica e política das mulheres. A Filosofia Feminista, no entanto, é um envolvimento na análise crítica direta e análise de diferentes visões de mundo e posições filosóficas sobre a natureza da realidade, do homem e da mulher, e como estas servem como justificativas para o tipo de relação que existe entre os dois sexos. O principal objetivo é expor as diferentes teorias cientificamente falsas, e os princípios racionalmente injustificáveis.

Seja como for, os problemas das mulheres Africanas além do racismo, incluindo brutalidade física, assédio sexual, e subjugação do sexo feminino em geral, exercida tanto dentro quanto fora da comunidade Africana, em última instância tem que ser resolvidos numa base coletiva dentro de suas comunidades. Porque

“os homens africanos, infelizmente, internalizaram o sistema patriarcal, em certa medida”, eles devem se reunir com os seus homólogos do sexo feminino e trabalhar para eliminar influências racistas em suas vidas em primeiro lugar, com a percepção de que eles não podem tolerar nenhuma forma de subjugação do sexo feminino (HUDSON-WEEMS, *Africana Womanism*, pg.63).

Na mesma linha, Ntiri resume a posição de Mompati de que o sexismo “é basicamente um problema secundário que surge de preconceitos de classe e raça” (Citado em *Africana Womanism*, pg.5). Ainda que Steady seja falha em seu auto-posicionamento ou em estabelecer sua posição, ela



demonstra, no entanto, um forte senso de prioridades na seguinte citação, que é claramente alinhada com o sentido de priorizar as questões raciais inerentes à Africana Womanism.

Independentemente do cargo, as implicações do movimento feminista para a mulher negra são complexas. Vários fatores colocaram a mulher negra à parte, tendo uma ordem diferente de prioridades. Ela é oprimida não simplesmente por causa de seu sexo, mas ostensivamente por causa de sua raça e, para a maioria, essencialmente por causa de sua classe.

As mulheres pertencem a diferentes grupos sócio-econômicos e não representam uma categoria universal. Devido à maioria das mulheres negras serem pobres, não é provável que haja alguma alienação do movimento de mulheres proveniente de um aspecto de classe média, que percebe o feminismo como um ataque aos homens ao invés de um ataque a um sistema que prospera na desigualdade (Steady, *The Black Woman*, 23-24)

Além disso, em seu artigo *Women in Africa and the African Diaspora* (Mulheres em África e na Diáspora Africana), ela afirma ainda que:

Para a maioria das mulheres negras, a pobreza é um modo de vida. Para a maioria das mulheres negras o racismo também tem sido o obstáculo mais importante na aquisição das necessidades básicas para a sobrevivência. Através da manipulação do racismo, as instituições da economia mundial têm produzido uma situação que afeta negativamente os negros, especialmente as mulheres negras [...] O que temos, então, não é simplesmente uma questão de diferenças de sexo ou classe, mas uma situação que, por causa do fator racial, foi moldada em escala nacional e global (Steady, *African Feminism* 18-19).

Apesar da posição geral na academia, as mulheres africanas não veem os seus homólogos masculinos como seu principal inimigo como o faz a feminista branca, que está travando uma batalha milenar com o seu homólogo por subjugá-la como sua propriedade. De acordo com a primeira mulher dramaturga da Nigéria, 'Zulu Sofola:

Isto [o sistema dicotômico de gênero entre homens e Mulheres Africanas] não é uma batalha onde a mulher luta para conquistar alguns poderes dos homens, mas [que], conseqüentemente, ajustou-se ao perpétuo conflito de gênero que tem envenenado agora a saudável ordem social anterior da África tradicional (Citado por Sofola em *Africana em womanism*, pg.47).

Awa Thiam, nascida no Senegal em 1950, uma feminista africana. Thiam é especialmente reconhecida por sua obra de denúncia sobre a situação das mulheres no Continente Africano.

Escreveu um livro extremamente importante: *La Parole aux négresses* (1978), publicado no Reino Unido chamado "Black Sisters Speak Out" (*Hablan las hermanas negras*) (1978), uma análise feminista sobre a opressão das mulheres africanas. Com diversas entrevistas e ensaios e um capítulo de denúncia sobre a Mutilação Genital Feminina e por ter falado tão franca e abertamente, foi condenada ao ostracismo no Senegal. As pessoas a criticaram massivamente, questionando-a: "Por que expõe nossa cultura desta maneira negativa?". Em 1983 publicou outro estudo sobre a mulher africana: *Continents noirs*. Thiam alega que as forças políticas que vêem as mulheres somente como nudez sempre vão fazer vistas grossas porque essas ocorrências só reforçam seu ponto de vista negativo sobre as mulheres.

O manifesto de Awa Thiam "*La parole aux négresses*" (1978) mostrou que o momento havia chegado, para as mulheres, de sair do silêncio e de expor "seus males" através das "palavras". Awa Thiam reivindica com brio a liberação das mulheres, como atestam as expressões que utiliza ao longo de sua obra: "agir", "extinguir", "tomar a palavra", "encarar", "afirmar a recusa", "revolta", "não se sujeitar", etc...

Pela palavra das mulheres, Awa Thiam questiona o patriarcado que avilta as mulheres e lhes confere um papel secundário na sociedade:

É sabido que, nas sociedades patriarcais, as mulheres não tem opinião. Sob uma poligamia institucionalizadas, quando não têm uma atividade remunerada, dedicam-se, de acordo com tal ou tal etnia, à agricultura de arroz, algodão, milho, amendoim e desempenham as tarefas domésticas. Os homens tem a supremacia do poder, as grandes decisões lhes cabem, sem que as mulheres sejam a elas associadas (THIAM, 1998: 21-22).

Awa Thiam intervém e exige a reconsideração da condição das mulheres:

As mulheres devem e podem tomar posição em relação à condição que lhes é atribuída. A renúncia, face aos problemas, pode parecer cômoda, mas, na realidade, é infrutífera (THIAM, 1998: 9).

Não se pode perder de vista, porém, que o manifesto de Awa Thiam havia levantado uma vaga de reprovação. Como todas as mulheres que tomam posição para denunciar a dominação masculina, Awa Thiam era considerada como uma mulher "desenraizada", guiada pelas idéias vindas do Ocidente.

O elitismo, no cerne destes movimentos, não permitiu que se levassem em conta as outras camadas da sociedade, o que os tornou mais frágeis. Apesar do excelente trabalho realizado por estes movimentos, não houve, entretanto, uma renovação de seus membros para assegurar a continuidade com as jovens gerações.

Sophie Bosede Oluwole é professora da Universidade de Lagos, Nigéria. **Oluwole** estudou em Moscou, Colônia, Lagos e Ibadan, onde ela obteve PhD in 1984. Depois de ter estudado filosofia na Alemanha voltou para seu país e lecionou Egiptologia, considerada como a filosofia africana da Antiguidade, fonte onde os europeus antigos, e, sobretudo os gregos, beberam.

Uma vez atuando como chefe do departamento de filosofia da universidade de Lagos, Nigéria, e Presidente da Associação Nigeriana Filosófica, ela recente se aposentou como Professora de Filosofia na Universidade de Lagos. Para Oluwole, o pensamento filosófico acontece em todas as partes do mundo, em toda África, mas em cada contexto tem suas peculiaridades. A questão seria saber se há algum componente filosófico que esteja permeando e abarcando todas as diferenças culturais, uma vez que não é possível continuar considerando os sistemas ocidentais de argumento e racionalidade como aqueles que trazem as verdades apodíticas. Ela é fundadora do *Imódòye: Jornal de Filosofia Africana* e editora da *Coleção de Filosofia Africana* publicada pela Excel (Lagos). Ela tem publicado sobre tradições orais Yoruba e filosofia, especialmente o corpus Ifá, e sobre perspectivas africanas relativas às mulheres e ao desenvolvimento.

Interessada na questão da história do pensamento africano, ela identifica a tradição oral nativa como o arcabouço suficiente para uma investigação filosófica. Sophie Oluwole procurou nas tradições da linguagem Ifá, conhecida por se referir à feitiçaria, as máximas que busca sistematizar e compreender na forma de pensamento racional. Dentro de um panorama de pobreza, guerra civil, degradação ambiental, vive um grande continente, a África. Rica em cultura, pessoas, danças, cores, natureza e sons, a África sobrevive. Nesse contexto surgem grandes mulheres, que lutam, criam seus filhos, que pensam e escrevem. Em um ambiente de embate entre o teórico e a prática, surge uma nova visão de filosofia. Pensamento enquanto ação, a investigação que estrutura a práxis.

Sophie Oluwele, diz que:

não é um eufemismo dizer que a principal área da filosofia africana hoje permanece basicamente indefinida. Isto é porque não há um acordo geral sobre a natureza da

filosofia africana ou acerca de uma visão de mundo específica, que é geralmente aceita como representante da ideologia intelectual africana (OLUWELE, 1998: 96).

Os primeiros negros africanos que defendiam a cultura africana e visão de mundo contra a intimidação ocidental foram Edward Wilmot Blyden (1832-1912) Aimé Césaire (1912-) e Léopold Sédar Senghor (1906) (OLUWELE, 1998: 97).. Eles foram, contudo, acusados por Wole Soyinka pela formulação de uma visão de mundo africano simplesmente em oposição e, portanto, em termos de uma visão ocidental do mundo De acordo com Oluwele, o Padre Placide Tempels, com seu livro *Filosofia Bantu* (1959) pode justificadamente ser considerado como:

pai da etno-filosofia, tendo postulado a existência de uma única e primitiva filosofia compartilhada por, pelo menos, todos os membros de uma sociedade africana (OLUWELE, 1998: 98).

Tempels tem sido respondido ou duramente criticado por, entre outros F. Crahay de Kinshasha, P. Hountondji, Henry Oruka, Lucius Outlaw, a própria S. B. Oluwele e Zulu Sofala. Sophie Oluwele sugere que os textos orais fornecem uma entrada importante para a consciência africana.

Seu trabalho intitulado *Witchcraft, Reincarnation and the God-Head; Issues in African Philosophy* (Feitiçaria, Reencarnação e a Cabeça-Divina; Questões da Filosofia Africana, Lagos, 1992), contém ensaios e palestras a partir de 1976 até a década de 1990. Ele é dividido em duas seções: Problemas Eternos (1) e Questões Políticas (2).

Na primeira seção, Oluwole aplica-se à investigação de duas questões que desempenham um papel importante na vida cotidiana africana: a análise da magia, a crença em Deus, e os princípios da moralidade Yoruba. A autora enfatiza que esses fenômenos não vão ser abordados a partir de uma perspectiva rígida, científica que exclui qualquer coisa que não se encaixa dentro do sistema. Mistérios são fenômenos que ainda não são compreendidos, no entanto, isso não significa que eles nunca poderão ser entendidos. A ciência não deve simplesmente ignorá-los ou declará-los não reais, mas deve analisar e documentar esses fenômenos em vez disso, tentando entender o seu funcionamento. Assim Oluwole, influenciada pela teoria cognitiva, faz tentativas de verificar os processos de pensamento que estão na base dessas abordagens para o mundo e como elas influenciam as estruturas sociais.

Os ensaios na segunda parte de seu volume são um tanto provocativos no concernente às questões políticas. No artigo "A Neutralidade Institucional e Liberdade Acadêmica", ela propõe que a reivindicação das universidades por liberdade acadêmica não pode ser separada da questão da neutralidade individual de

cada acadêmico. O núcleo da liberdade acadêmica e integridade intelectual é simplesmente a indiferença para com os resultados das investigações. Desde que a liberdade política é exercida sob a égide da liberdade acadêmica, o engajamento das instituições políticas se justifica, na opinião de Oluwole.

Sua análise sobre "Democracia ou Mediocridade" é igualmente provocante. A democracia está baseada no sufrágio universal e na elegibilidade, mas, enquanto o direito ao voto como um direito político básico é inquestionável, a elegibilidade universal é um pouco mais problemática. Os seres humanos são diferentes em ambas as qualidades e habilidades, portanto, nem todos os seres humanos são igualmente qualificados para exercer o poder. Assim, o problema das sociedades modernas e democráticas é sua negligência das diferenças individuais das pessoas. Elas são vistas como tendo que ser "iguais". Oluwole argumenta que é a tarefa da ciência política moderna para encontrar uma solução para este problema.

A intelectualização de gênero tem sido globalmente emoldurada pela guerra de idéias, ideologias, raças e conhecimento. O feminismo moderno tem como premissa o princípio central de que "todas as mulheres são oprimidas" (HOOKS, 1998: 340). Essa crença fornece a justificativa para a simbolização da "terra conquistada" com "corpos femininos" por escritores ocidentais coloniais e pós-coloniais e artistas visuais (LOOMBA, 1998: 152). O objetivo do movimento feminista, então, é o de garantir a libertação das mulheres das restrições artificiais da histórica desigualdade de gênero (BARADAT, 2003: 284).

Nas culturas ocidentais, a diferença é estritamente implícita na conceituação social de gênero. Desde a influência que o gênero tem sido capaz de controlar na política mundial dos sexos assenta-se em ser um sistema estruturante da vida social; ela só pode ser organizada de acordo com "dois status de gênero socialmente e legalmente reconhecidas, homem e mulher" (LORBER, 1994, p.26). Posteriormente, então, ao insistir que o macho e a fêmea são imagens de diferença, a humanidade moderna torna-se polarizada, portanto mis-gênero. Essa politização do gênero, e da conseqüente politização da humanidade, atravessa os corredores das torres de ébano e de marfim do mundo, e até mesmo, das páginas de documentos estratégicos das Nações Unidas.

O discurso feminista pós-colonial está mergulhado no mal da politização da representação e da representação de uma estreita e contrária política de gênero. Este fator tem jogado a África em um monólogo patriarcal em que o componente matricentrismo da humanidade africana tem notoriamente desaparecido. Infelizmente, muitos estudiosos africanos do feminismo encontraram-se enredados nesse dilema intelectual como seus mentores europeus. Uma via de ascensão de gênero foi mesmo construído no discurso pós-colonial de "forma cuidadosamente hierárquica" de tal forma que "o outro racial, figurou

como a fêmea ou afeminado", sempre foi falocolonizado. Aqui cabe uma reflexão sobre o personagem Manecas, um menino-feminino. Esta orientação de reflexão do gênero e diferenciação sexual tem sua conceituação arquetípica na genuína fonte da própria ortodoxia feminista, o Ocidente, onde "as mulheres foram colocadas em um papel subordinado em textos judiciais, culturais e históricos" (Quayson, 2000: 109). A óbvia definição errônea por gêneros na África pela erudição ocidental, e seus asseclas africanos, não é alheia à subordinação do intelecto cultural do continente em relação à máquina de guerra das realizações dos estudos acadêmicos euro-americanos. A visão da diferença está atrelada com a intenção de polarizar.

Epistemologicamente, o enquadramento social, de gênero e feminista têm seriamente se interseccionado com a análise global de gênero. Problemas conceituais e teóricos, tais como "relações de intimidade; reflexividade e identidade de gênero; relações entre sexo, gênero e forma de realização; e masculinidades e sexualidades" são o que Brooks (2006: 211) considera crucial para estes problemas de interseções epistemológicas. A conceituação tradicional de gênero através de classe, raça, etnia, nacionalidade e paradigmas epistemológicos foi desconstruída pelo que, de acordo com Brooks (2006), Beck e Beck-Gernsheim (1995) foi vista como "nova modernidade" - "uma noção altamente ocidentalizada de modernidade (2001). Esta posição é o que Brooks critica em seu ensaio; "O conhecimento produtor de gêneros", que problematiza a relação entre a modernidade, a reflexividade e gênero como criticada por Gole (2002) e Roces e Edwards (2000). Este último tinha notado que, no processo de construção de uma forma de modernidade que é conceitualmente não-ocidental, as mulheres asiáticas estão reafirmando "o caráter distintivo de uma subjetividade nacional específica a partir de uma suposta identidade ocidentalizante hegemônica" (4-5).

Chandra Mohanty (1994) é da opinião de que através de discursivamente produzir uma "mulher do terceiro mundo" separada, estudos feministas ocidentais que podem ser acusadas de bairrismo tem criado uma espécie homogeneizada que coincide com o imaginado "Outros" da fêmea cultural e material ocidental. Ao criticar o estudo feminista de Julia Kristeva de mulheres chinesas pela sua fundação histórica superficial e generalização especulativa, Gayatri Spivak (1981) expressa desgosto com a forma como o discurso feminista ocidental opera através de um prisma estreito e superficialmente marca o universal através do específico.

A sugestão de Patrick Wilmot (2007) que "os primeiros intelectuais foram, provavelmente, as mulheres" (pg.101) é outra das muitas declarações de diferença para tal monologismo patriarcal eurocêntrico. Ifi Amadiume (1997) também observa um sistema ausente do matriarcado no estudo das

sociedades africanas por intelectuais europeus, insistindo em que a unidade de produção matricentrista é "a estrutura material básica do matriarcado africano" (pg.29), que foi difundida em todos os sistemas sociais tradicionais africanos. Sua observação de que o princípio matriarcal que defende "a presença básica desta unidade de produção matricêntrica" torna "mesmo o culto aos ancestrais patrifocado, embora separado e em oposição binária ao matriarcado, não monoliticamente masculino", é bastante correto. Ambos os Egungun e Sango cultos em que ritualidade, arte e socialização não podem ser isoladas dos símbolos femininos, corpos, princípios e valores que a Iya Agan e Iya Sango representam são fortes provas desta submissão no mundo Yoruba. Exatidão Cultural é, portanto, essencial na explicação escolástica de pessoas, sistemas e experiências.

Nzegwu (2004) adverte, assim, contra as "más interpretações do ethos cultural das sociedades africanas", especialmente por feministas africanos para quem,

a tese impressionante de opressão oferece uma poderosa ferramenta analítica que fornece uma explicação essencialmente abrangente para desvantagens óbvias das mulheres nas sociedades (pg.565).

Politização do gênero precipitadas e representações decorrentes de "deturpações do ethos cultural" em muitas sociedades do mundo e como ele é capaz de minar a radicalidade potencial da própria luta feminista é o que os estudiosos como Marie Eboh (1998), Helen Chukwuma (1990) e Bell Hooks (1998) objetivamente criticaram. Obtendo os quadros analíticos endireitados por escritoras feministas africanas e críticas, então, não seria apenas o gênero correto, também ajudaria na luta contra o que Papoulias (2006: 231) observa como os "impasses metodológicos na teorização de gênero em todas as disciplinas".

Até mesmo na própria cosmologia Bantu, o coração feminino e o corpo, assim como o masculino, são equilibrados por serem um depósito de províncias criativo-destrutivas da natureza - um paradigma cujo misticismo influenciou muito o matricentrismo e o patricentrismo na produção literária de Boaventura Cardoso. O ativismo de gênero de Boaventura Cardoso, então, depende da norma correspondente que postula uma respiração no cruzamento entre o macho-fêmea e em seções e resoluções de conflitos de natureza bem-mal da humanidade.

Estudiosos africanos, então, tem o mandato para serem cautelosos com a bolsa de estudos da moda e seus enquadramentos, por vezes estereotipados. Ser verdadeiro à realidade metafísica do continente é recomendado como o antídoto mais potente para o furioso dilema intelectual afro-modernista e

seu enlaçamento com a via da legislação feminista ortodoxa. Um profundo conhecimento de filosofia operativa de um escritor é imperativo para críticos que escolherem o caminho feminista, para fazer declarações e contribuições críticas profundas e bem afiadas para as realizações dos estudos acadêmicos literários e teatrais africanos. A crítica afro-feminista deve levar em conhecer a metafísica de gênero, em vez de políticas de gênero. Na verdade, isso é o que a criatividade de Soyinka e alguns outros escritores neo-primitivistas africanos exploram. Soyinka é um místico de gênero. É nessa categoria que pretendemos enquadrar a partir desta investigação o próprio Boaventura Cardoso com *Mãe, Materno Mar*.

A mudança social e espiritual são tão necessárias quanto necessitadas de um catalisador (MOSSE, 1993) e as mulheres, assim como os homens, tenham sido comprovadamente utilizados como catalisadores de mudança sócio-espiritual na obra de Boaventura Cardoso. Não só eles são vasos de esteio revolucionário de suas obras, são vozes introspectivas do protesto, cultivadores do valor comum e preservadores da ética revolucionária com forte implicação para o futuro da sociedade. Mosse está convencido de que "o ressurgimento das mulheres como atrizes no palco mundo é uma das dinâmicas mais potentes na luta contra uma ordem social injusta" (2002). Esta posição teórica autentica o pragmatismo criativo de gênero de Boaventura Cardoso.

Além de personagens fictícios, Boaventura Cardoso apresenta personagens factíveis para ressaltar sua crença de que a mulher é tão intelectual, religiosa e sócio-politicamente capaz e entusiasmada quanto os homens. Sua obra reflete os espaços inscritos de liderança matricentrista dentro do qual as mulheres código integralmente funcionam como parceiros iguais e capazes no projeto social de desenvolvimento. Este é um fato histórico incontestável.

Durante a narração constatamos o apagamento das mulheres próximas tanto no nome, imagem, atitudes, importância e a valorização ou idealização das mulheres distantes como a mãe, a ex-namorada e a esposa decapitada. Embora imagens femininas, como a mãe e a primeira namorada, a noiva e as *divas kamasutras*, dentro de um tecido social que reconhece homens e mulheres como parceiros no progresso comunitário, tornem-se instrumentos do simbólico e da desmasculinização do então Manecas, o menino-feminino (p.214-216) do olhar de águas incontrolláveis que explicita um olhar feminino sobre a questão desagradável das tribulações das mulheres. Esse viés perceptivo evidencia-se no personagem também pelo fato de ter sido amamentado até os 13 anos de idade (p.215), no tempo de 14 anos consumidos pelos Caminhos-de-Ferro para serem construídos e que se repete na viagem que durou 15 anos; tempo da maturação sexual humana. Tal característica do seu desenvolvimento indica que o feminino desempenha um papel constitutivo predominante tanto no seu ser e na sua ontologia matrifocal quanto na relação de



dependência e na busca de suas tradições culturais que reconecta o seu ser à epistemologia matrilinear tradicional.

A jovem mãe achava que ele exagerava nas atenções à criança, mas Manecas fazia-o com todo paternal afecto. Talvez isso fosse até uma forma de mais rapidamente se esquecer de Xana cuja imagem lhe aprisionava ainda o livre pensar. Ou não seria essa expressão de paternidade a outra face de o materno-mar? (CARDOSO, 2001, p.90)

O século XX ensinou ao pensamento ocidental que a ética era uma pergunta pura, desinteressada em verdades eternas morais sobre indivíduos, disponíveis para os indivíduos, por reflexão e raciocínio dentro dos indivíduos. (WALKER, 1998, p.371)

Em 1981, Lawrence Kohlberg alegou que ele descobriu através de pesquisa psicológica empírica que raciocínio moral maduro sempre envolve apelos a noções morais de justiça, equidade e direitos. Ele descobriu que o princípio orientador para a maturidade moral era justiça.

Dois anos mais tarde, a psicóloga Carol Gilligan, fez a descoberta surpreendente de que as formas que as mulheres pensam sobre a moral e o domínio moral, revelou uma diferente, mas igualmente madura e plausível, voz moral: uma que se baseou principalmente na linguagem de cuidados, e na noção de responsabilidade nas relações solidárias. A linguagem moral de cuidado e responsabilidade, Gilligan sustentou, foi enraizada em uma auto-concepção em que eu e os outros são fundamentalmente interdependentes (MOODY-ADAMS, 1998, p.261).

Esta foi uma nova perspectiva radical sobre o assunto moral. Antes de um ser humano poder emergir como um indivíduo com uma capacidade moral madura, ele já havia sido educado dentro de uma comunidade. Certamente deve-se rejeitar uma concepção de individualidade que negou que indivíduos estão sempre inseridos em contextos comunitários de algum tipo (NAGL-DOCEKAL, 1998, p.59).

As filósofas feministas descrevem o assunto moral como um ser-em-relação. O ser-em-um (individualidade) tornou-se o ser-em-relação.

Cabe aos indivíduos a assumir a responsabilidade para si e dos outros. [...] Separação de e indiferença para com as pessoas – insucesso em perceber e responder às suas vulnerabilidades e necessidades - é uma revogação da responsabilidade (MEYERS, 1998, p.381).

Esta moralidade é conhecida como uma Ética do Cuidado (MAIHOFER, 1998, p.385).

Uma das verdades centrais de uma ética do cuidado é a sua insistência sobre a possibilidade de diferentes 'verdades' normativas e o reconhecimento de várias moralidades correspondentes em contraste com a concepção tradicional de justiça (que) permite apenas uma verdade (1998, p.388).

Agora cabe questionar; é esta ética do cuidado o mesmo que a consciência africana do ser? Sugere-se que em grande parte se encaixa nessa qualidade moral do indivíduo que é formada por meio de relações com os outros. Em segundo lugar, a força motriz moral emana das diferentes relações que um ser estabelece. A maior diferença é que a comunidade é muito mais ampla do que a variedade sugerida de relações pessoais e em segundo lugar, que esta comunidade mais ampla domina a ética. Isto, obviamente, problematiza a noção do que constitui a "comunidade" e que constitui o "melhor" para a comunidade. Este é o campo onde mudanças podem e devem ser operadas através da educação, literatura e políticas sociais, ainda mais se houver o embasamento acadêmico sobre tais pontos por parte de seus protagonistas.

O Clássico de Clarissa Pinkola Estes *Mulheres que correm com os lobos: Mitos e Histórias da Arquétipo da Mulher Selvagem* (1992), visa restaurar a vitalidade de sinalização das mulheres através de extensas "escavações arqueológicas psíquicas nas ruínas do submundo do sexo feminino". O que Estes faz referência como o companheiro do Eu-Infantil/Eu-Alma associado à feminilidade nunca é uma força em falta na originária sistematização matriarcal ou patriarcal de gênero sócio-espiritual africano. Tal concepção é evidente na apresentação de Manecas como um menino-feminino e na profunda dependência e carência que ele sente em relação a sua mãe de quem está irremediavelmente afastado. Para "*Womanity*" (Mulheridade, em oposição à Humanidade) ser resgatada da tendência ao esquecimento do que ela é e do que são suas responsabilidades, é que ela deve ser constantemente interrogada. Boaventura Cardoso abre a lacuna que merece e deve ser preenchida por trabalhos futuros tanto dele quanto de outros, principalmente pelas próprias mulheres tanto nas áreas literárias e sociais quanto no plano acadêmico visando a minimizar esta profunda deficiência africana do seu legado feminino.

A observação de Wole Soyinka de que a obrigação do artista-filósofo no domínio humano necessita ter sua resposta sócio-mitopoética através da dimensão criativa. A Mulheridade (*Womanity*) continua a ser um local ancestral de ruínas antigas. Convertendo o espaço em um sítio arqueológico de descobertas surpreendentes e rentáveis para a continuidade da humanidade é a responsabilidade de uma mitógrafa como Pinkola Estes e um mito-autor como Boaventura Cardoso. Escavações e descobertas arqueológicas e

filosóficas, não só preservam a memória, elas igualmente validam as verdades sobre os mitos, lendas e outros fatos remotos. Eles validam a verdade sobre nós: a verdade sobre a única humanidade da mulher e do homem. A literatura é indubitavelmente uma das vias imprescindíveis para uma aproximação deles à realidade social, política e cultural do continente africano.

Ao longo da história da humanidade, os encontros entre culturas diferentes foram quase sempre marcados pela superioridade de umas sobre as outras, pela hierarquização, inferioridade, desqualificação e invisibilidade, transformando-as em não existentes porque diferentes. Com a expansão europeia e a construção da racionalidade científica ocidental, os povos que se foram encontrando e subjugando, e a maior parte das vezes exterminando, porque diferentes e com formas de organização social diversas das que prevaleciam na Europa, foram sendo considerados o outro, o ignorante, o residual, o local, o improdutivo (Santos 2002). Durante muito tempo, as sociedades ditas tradicionais foram envoltas em concepções de intemporalidade, como se estivessem paradas no tempo, impossibilitadas de se desenvolver por concepções atávicas dos seus povos (Gentili 1999).

As informações e análises produzidas sobre as sociedades matrilineares até aos anos 70-80 do século XX revelam alguma ignorância, uma visão distorcida e preconceitos, tanto da parte de investigadores homens como mulheres, devido ao modelo de sociedade dominante de que se parte e à dificuldade de entender e aceitar sociedades com características diferentes. Nestas análises, a matrilinearidade é muitas das vezes entendida como a contraparte da patrilinearidade, ou como uma forma primordial de organização social desaparecida no contexto de relações de produção capitalistas e patriarcais, de acordo com uma visão evolucionista.

As análises feministas sobre a história das mulheres em várias partes do mundo, a maior visibilidade e reconhecimento das feministas do chamado Terceiro Mundo no estudo das suas sociedades, no passado e no presente, e o acúmulo de informações acerca de sociedades na Europa, no período do Paleolítico, entre 6500-3500 AC, permitiram que o campo de estudos sobre as sociedades matricêntricas voltasse a estar no centro das atenções.

A literatura consultada sobre algumas sociedades matrilineares – características de sociedades agrárias – na África Austral e Central, na África Ocidental e na Indonésia, para referir apenas alguns exemplos, dá conta da sua existência, num contexto de relações capitalistas de

produção, que provocaram mudanças e processos de negociação e de acomodação com outras formas de organização da sociedade, mas também da sua resistência contra a perda da terra e de outros recursos importantes, contra as mudanças no estatuto das mulheres.

Alguns autores adiantam como uma das possíveis razões para a sua resistência o fato de a matrilinearidade minimizar o controle masculino individual do poder e dos recursos e implicar a percepção de abundância e de acesso irrestrito aos recursos, enquanto a patrilinearidade está associada à percepção de escassez econômica e acesso restrito aos recursos, em contextos de instabilidade provocada pelas mudanças na divisão de trabalho, pela perda gradual dos recursos, especialmente a terra, pelas transformações na constituição das famílias e nas relações de poder entre os seus membros, mulheres e homens, jovens e idosos, com ou sem posições de poder.

O ressurgir dos estudos sobre as sociedades matrilineares tem revelado que as formas matrilineares de organização e ideologia dão maior espaço social e político às mulheres, o que contradiz a ideia prevaiente de que a matrilinearidade não assegura maior autoridade para as mulheres, mas que esta apenas circula através do irmão da mãe e não através do pai (Bonate 2003a, 2003b, 2005, 2006). Os investigadores fazem igualmente referência ao maior grau de independência, autonomia, autoridade formal nas políticas locais e nos rituais, no controle de rendimento, nas decisões respeitantes à educação dos filhos e relações familiares, vividos pelas mulheres nos grupos matrilineares (Amadiume 1987, 1997, 2005, Arnfred 1999, Peters 1997a, 1997b).

Existem, na atualidade, sociedades matricêntricas ou de filiação matrilinear que vivem da agricultura, com uma história que se prolonga no passado, em que as mulheres têm autonomia, controlam a sua vida econômica, social e sexual. O modelo ocidental androcático tornou-se dominante com a expansão europeia e tem sido reforçado com a globalização neo-liberal dos últimos vinte anos, mas o desenvolvimento das sociedades não é linear, como postulado pelas teorias evolucionistas, defendendo a evolução das sociedades primitivas para sociedades industriais altamente desenvolvidas, de acordo com determinados estágios, e em que a sociedade patriarcal é considerada a mais apta à transformação econômica e social rumo a um futuro glorioso.

As sociedades matrilineares ainda existentes não são transitórias, foram capazes de se adaptar a sistemas competitivos e não se desenvolveram do mesmo modo, em direção ao

patriarcado, sendo reveladoras de variadas dinâmicas entre diferentes forças na sociedade. A variedade de sociedades humanas é infinita e tem até agora sido difícil compreender a sua diversidade ‘[...] a partir de quadros teóricos e analíticos que foram construídos pelas ciências sociais hegemônicas noutros espaços geopolíticos [...]’ (Santos 2004).

A literatura feminista permitiu um novo olhar sobre as sociedades matrilineares a partir de três questões: a relação entre matrilinearidade e relações de gênero; o papel da análise histórica; a matrilinearidade como um conjunto de características e não como uma totalidade. Nestes estudos, a organização matrilinear:

- é analisada como um conjunto de características e não como uma totalidade sistêmica;
- postula que o parentesco, a descendência ou o casamento funcionam mais como um conjunto de estratégias discursivas ou de ação, arenas de interpretação, negociação e contestação, e menos como determinantes para a vida social;
- fala de multiplicidade, contingência, indeterminação e contestação, por oposição ao conceito de colapso;
- refere que diferentes princípios, normas e práticas aceitas pela organização matrilinear mudam de diferentes maneiras e que estas sociedades não são sistemas fechados e totalizantes;
- defende que as mudanças em direção à herança pai-filho e à residência virilocal nem sempre ocorrem em detrimento da mulher;
- recorda que a característica mais marcante deste tipo de organização é a flexibilidade, contestação e indeterminação;
- alerta para o fato de que as mudanças associadas ao colonialismo, comercialização e capitalismo não seguiram sempre a mesma direção;
- constata a existência de diferenças consideráveis para as mulheres em sociedades matrilineares comparadas com as sociedades patrilineares e cognáticas;
- observa a existência de definições de gênero que são relativamente independentes dos princípios matrilineares, mas que se interseccionam;
- destaca a necessidade de analisar as ideologias e as práticas da organização matrilinear a partir de condições históricas específicas, dada a sua sujeição a variadas influências, a maior parte das quais pela negativa.

A investigação realizada por antropólogos e sociólogos revelou a manutenção e a prática da matrilinearidade, em ambiente urbano e rural, numa complexidade e interação de situações e mudanças (algumas das quais podendo igualmente beneficiar outros tipos de sociedade), parecendo refletir a necessidade de “reinventar o passado de modo a restituir-lhe a capacidade de explosão e de redenção” (Santos 1996:8). Santos cita Walter Benjamin, referindo que ‘articular o passado historicamente não significa reconhecê-lo “como verdadeiramente foi”. Significa apoderarmo-nos de uma memória tal como ela relampeja num momento de perigo’.

No caso das sociedades matrilineares de Angola, o “momento de perigo” parece estar relacionado com o desaparecimento de determinados valores e normas, o individualismo, a falta de recursos ou a sua perda, o que pode levar as pessoas a recolherem-se no passado matrilinear onde tal não era ou não parecia ser tão acentuado. A matrilinearidade pode estar, pois, a funcionar também como ideologia, como representação cultural dum grupo ou de pessoas, mulheres e homens, perante a necessidade de manter aspectos de equilíbrio e de maior partilha de recursos, em situações de concentração de riqueza para uns poucos e empobrecimento para a maioria.

A pesquisa nesta área é reveladora de situações múltiplas e contingentes, de flexibilidade, indeterminação e heterogeneidade, de processos de negociação e de contestação, de um leque variado de práticas e normas, características da sua diversidade e das mudanças internas que lhes são inerentes, como resultado da sua interpretação e prática por parte dos vários atores e em momentos históricos diversos.

As sociedades progrediram, através de processos sociais que combinam dinâmicas internas e externas, processos de destruição e de adaptação ou integração, em função de fatores relacionados com a avaliação das forças, da capacidade de manobra por parte dos diversos grupos e das suas possibilidades de beneficiar com as mudanças. Mulheres e homens viveram e vivem estas mudanças, procurando manter ou alterar as estruturas em seu benefício, tendo em conta a sua posição social, económica e política, as potencialidades contraditórias que se lhes apresentam no sentido de escolher modos de viver diferentes.

As práticas, saberes e conhecimentos acumulados e reproduzidos ao longo de décadas pelas mulheres, acabaram por ficar ocultos, remetidos ao silêncio do doméstico, ainda que a maior parte das vezes tenham jogado um papel importante nas estratégias de resistência por si adotadas, devido às transformações ocorridas desde o período colonial e que tiveram como consequência a ‘invisibilização’ do papel das mulheres na esfera produtiva, na subvalorização das suas atividades reprodutivas e no reflexo desproporcional dos efeitos da crise económica, social, política e ambiental, para mulheres e homens (Meena 1992b, Elson 1997, Casas et all 1998).

As transformações ocorridas durante a fase estudada, colonialismo, influências das religiões islâmicas e cristãs, a monetarização da economia, a educação, a urbanização, as políticas seguidas depois da independência e a guerra de desestabilização, a democracia representativa, provocaram

alterações nas instituições da sociedade angolana, com implicações para as alianças dentro e entre as linhagens e entre estas e os poderes formais que foram sendo instituídos, mas também provocaram processos contra-hegemônicos, abrindo novos espaços e relações de gênero diferentes, com potencialidades de exercícios diversos de emancipação social. Contrariamente ao que alguns cientistas sociais têm expressado, não existe apenas uma maneira de viver e de pensar que pareça expressar a especificidade das culturas africanas, omitindo o pluralismo interno e a existência de um leque variado de práticas e normas sociais marginais que reflectem a sua diversidade e as mudanças internas que as tornam culturas vivas. “Nenhuma cultura tem apenas um sistema de normas em qualquer momento<sup>46</sup>” (Hountondji 2001:13).

No seu livro *Male Daughters, Female Husbands* (Filhas masculinas, maridos femininos), de 1987, Ifi Amadiume pôs em causa grande parte dos discursos de gênero das décadas precedentes, precisamente porque colocou as dinâmicas sociais dos Nnobi (da Nigéria Oriental), que forneceram os dados de campo, nos seus próprios termos, sem embarcar em inquietações injustificadas acerca do que teriam a dizer ou a pensar sobre este fato, os autores das narrativas universais de gênero.

Embora gozando de uma dualidade sexual, a comunidade Nnobi era predominantemente matricêntrica, aspecto que se alastrava do seu mito de origem até ao agregado familiar, do modo de organização da produção econômica até ao seu sistema de governação. Amadiume identificou uma

forte orientação feminina e matrifocal... [na qual] mãe e filhos formaram unidades sub-compostas distintas, economicamente auto-suficientes, classificadas como femininas relativamente à frente masculina do agregado (Amadiume 1987:27).

Na obra *Mãe, Materno Mar* o personagem Manecas é diversas vezes referido como “menino-feminino”, podemos fazer uma analogia inversa em relação ao papel que um ser andrógino, mesmo que apenas em sua essência, pode representar dentro de uma comunidade política e culturalmente. Ele representa o ‘filho-feminino’. Uma graduação entre o ‘menino-masculino’ e a ‘menina-feminina’. Certamente ‘menino-feminino’ simboliza uma identidade que não é nem uma nem outra das referidas anteriormente.

O livro de Oyeronke Oyewumi, *The Invention of Women* (A Invenção das Mulheres), de 1997, centra-se na sociedade Yorùbá. O livro representa decididamente um diálogo frontal com as

---

<sup>46</sup> No culture has just one system of norms at any time.

narrativas de gênero totalizantes do discurso Ocidental. Como argumenta Oyewumi, ‘a lógica cultural das categorias sociais ocidentais baseia-se na ideologia do determinismo biológico... Uma ‘bio-lógica’ (1977: ix); uma tendência para impor papéis sociais e categorias ao anatomicamente feminino, ou àquilo que ela chama de ‘ana-femininas’ enquanto distintas de ‘ana-masculinos’.

Este ‘raciocínio baseado no corpo’, argumenta ela, foi imposto à leitura das sociedades africanas e dos dados etnográficos, mesmo que nessas sociedades a interação entre o biológico e o social apontasse numa direção diferente. Colocado de forma mais simples,

na sociedade Yorùbá pré-colonial a forma corporal não fundava uma base da hierarquia social: os homens e mulheres não eram classificados segundo distinções anatômicas (1997:xxii).

Na verdade, argumentava ela (contrariando o sentido geral do discurso feminista ocidental), no sub-grupo Oyo-Yurùbá do qual ela extraiu os dados, ‘não havia mulheres na definição estrita de gênero.’ Para Oyewumi, esta situação explica-se porque o conceito tem a sua origem nos ‘discursos filosóficos acerca das distinções entre o corpo, a mente e a alma, e nas ideias acerca do determinismo biológico e das ligações entre o corpo e o ‘social’.’ (1997: xiii). Colocado de uma forma simples,

antes da colonização pelo Ocidente, o conceito gênero não fazia parte dos princípios organizativos da sociedade Yorùbá... Pelo contrário, o princípio fundamental da organização social era a senioridade definida pela idade relativa (Oyewumi 1997:31).

A linguagem Yorùbá não é genderizada, e categorias como ‘masculino’ e ‘feminino’ são de difícil tradução linguística uma vez que há muito pouco sobre a associação de tais categorias socialmente construídas com a masculinidade ou feminilidade anatômicas (1997:33). ‘Okùnrin’ e ‘Obinrin’ (a tradução das noções de masculino e feminino, respectivamente) ‘não se referem a categorias de gênero conotadas com privilégios ou desvantagens sociais... [:] não expressam dimorfismo sexual’ (1997:34-5). ‘Um superior é um superior independentemente da forma do corpo’ (1997:38).

Entretanto, a ‘senioridade é excessivamente relacional e situacional, e ninguém ocupa permanentemente uma posição sênior ou júnior: tudo depende de quem está presente numa dada situação.



Assim, nada é rigidamente fixado ou dicotomizado pelo corpo (1997:43). Tal como nos dados de Amadiume, Oyewumi encontrou também uma matrifocalidade marcante e uma situação de estatuto de senioridade baseado em relações consanguíneas, por oposição a diferenciações biológicas. O princípio da maternidade informa o quadro ideológico da ordem e relações sociais a ponto de serem atribuídos poderes sagrados e míticos à condição da mulher enquanto grávida ou educadora dos filhos (Oyewumi 1997:38). A rede de parentesco baseia-se em princípios idênticos aos dos que compartilham o mesmo ventre; o parentesco uterino definido à volta da maternidade. Mesmo sendo patrilineares na maioria dos casos, os Oyo Yòrúba, tal como a generalidade das sociedades Yòrúbas, são melhor compreendidos numa espécie de linhagem dupla.

No seu artigo intitulado ‘Theorizing matriarchy in Africa’ (Teorizando o matriarcado em África) de 2005, Ifi Amadiume assume a tarefa de teorizar

o enfadonho conceito de matriarcado, não como um sistema totalitário – ou seja, dizendo respeito às regras totais de governação da sociedade – mas como um sistema estrutural em justaposição com outro sistema numa estrutura social (2005:83).

O ponto de partida de Amadiume consiste em distinguir ‘entre a academia eurocêntrica e uma perspectiva afrocêntrica’, sendo esta última constituída pelos estudos que assumem como ponto de partida o lugar africano. Ela identifica os trabalhos de Cheikh Anta Diop como exemplos de segunda instância, particularmente porque se relacionam com ‘as instituições de parentesco, ideologias de parentesco e o Estado’ (2005:83).

Relativamente à maioria dos trabalhos antropológicos dos séculos XIX e XX sobre parentesco e sua origem, Amadiume argumenta que ‘decorrem especificamente de histórias indo-europeias’ que serviram para mapear experiências não-europeias, onde: ‘outros povos e culturas, foram vistos através de olhos europeus’ (Amadiume 2005:83). O recurso de Fortes à família nuclear patrifocal como norma, a partir da qual os outros foram avaliados, constitui um exemplo desta abordagem eurocêntrica.

A ideia de linearidade da evolução humana – na qual as relações individuais e sociais com raízes familiares no patriarcado constituem a forma mais eminente – é uma ilustração do que acaba de ser afirmado; uma ideologia patriarcal que Cheikh Anta Diop identificou como tendo sido reproduzida ao nível do Estado (Diop, 1991; Amadiume 2005:84). Este é o contexto em que Fortes,

na evolução, deu primazia à família nuclear monogâmica e patriarcal. Embora Smith se oponha ao discurso racialista de Fortes, a sua compreensão dos agregados familiares matrifocais como o Outro não canónico, persiste numa concepção linear típica dos antropólogos.

Em todas as chamadas reconstruções científicas comparativas levadas a cabo pelos teóricos do século XIX, os dados relativos à África foram colocados de lado... [e] foram os dados de África que efectivamente modificaram as teorias da evolução geral do parentesco (Amadiume 2005:85).

Diop demonstrou que, no contexto africano, mais que a patrifocalidade, a norma é a matrifocalidade. Na sua vasta história de África, Diop (1991) mapeou o que aflorou como ‘sistemas justapostos’ de filiação. O sentido que adveio de tal justaposição é o de ‘ausência de patrius oposta a patrius no papel jurídico’ (Diop 1991:121; Amadiume 2005:89). O que muitos dos dados etnográficos sobre África revelam, e estes dados incluem os trabalhos de Fortes, é que ‘a unidade matricêntrica é uma unidade de produção autónoma; é também uma unidade ideológica’ (Amadiume 2005: 88), que gera ‘códigos morais’ distintos. Em muitas sociedades africanas denominadas patrilineares são as lógicas matrifocais que definem as normas das relações sociais.

Ao contrário de Wendy James (1978), Amadiume argumenta que é preciso dar um passo em frente e estabelecer uma ligação com o matriarcado mesmo em contextos patrilineares e patriarcais. É comum perder-se tal ligação. Para perceber o matriarcado e a matrilinearidade, assim como a recusa fácil da “ligação entre género e um tipo particular de descendência, especificamente as possibilidades de autoridade e poder das mulheres na matrilinearidade” (Amadiume 2005:90).

Amadiume sugere que é necessária uma

análise estrutural do simbolismo metafórico de matrilinearidade (conexão biológica entre gerações ou maternidade) e da construção ideológica matriarcal gerada por este simbolismo (2005:95).

Como ela argumenta;

O papel invisível, transitório ou distante do homem enquanto pai, no sistema de parentesco africano, foi extremamente difícil de aceitar pelos europeus. Ao contrário dos europeus, Diop, sendo africano, não teve qualquer dificuldade em falar de um ‘regime matriarcal’. O paradoxo é particularmente evidente no caso de James, uma antropóloga feminista que parece incapaz de ‘compreender a ideia de matriarcado’, naquilo a que Amadiume chamou de ‘recusa de ver o que está em frente aos nossos olhos! (Amadiume 2005:91-2).

O espaço de manobra entre eles é um terceiro sistema classificatório: a humanidade coletiva não genderizada,

Esta é baseada num coletivismo matriarcal não discriminatório com um código moral unificador e uma cultura que gera relações de afetividade opostas à cultura política patriarcal, ao imperialismo e à violência. (Amadiume 2005:94-95).

O paradoxo consiste em que a mesma confusão analítica enraizada numa leitura eurocêntrica específica orienta a maior parte das respostas hostis ao trabalho de acadêmicos como Amadiume, Oyewumi e Nkiru Nzeogwu.

Eis como Amadiume previu tais respostas (1997:153-4):

A matrifocalidade é uma construção cultural, mesmo se a metáfora utilizada deriva do papel reprodutivo feminino. Isto leva-nos à questão da recusa e do descrédito destas ideias por parte das feministas europeias, que as consideram essencialistas e limitativas das escolhas das mulheres. Parece-me que o importante aqui é a mensagem ideológica que gera a noção de um coletivismo de amor, a criação e a proteção derivadas de um simbolismo materno. Como diz James sobre a maioria das sociedades africanas, quer sejam patrilineares ou matrilineares, 'existe um nível mais profundo e historicamente duradouro em que a natureza e capacidade das mulheres têm a primazia na definição da condição humana, ela própria.

Em vez de constituir um desvio da norma da família nuclear, patriarcal e chefiada por homens, os agregados familiares matrifocais e matricêntricos representam a premissa da diversidade das comunidades e formações sociais africanas, sejam elas assentes na patrilinearidade, na matrilinearidade ou numa dupla linearidade. Em muitos destes casos, não é a ausência da pessoa masculina que imprime a matrifocalidade do agregado; é a primazia dada às relações maternas ou uterinas.

É a maternidade partilhada que permite o sentido de uma condição partilhada mesmo entre irmãos de pais diferentes. Nos sistemas de parentesco matrilineares, a figura do pai não é a base igualitária a partir da qual as crianças adquirem o seu estatuto. Nos sistemas matrilineares e matrifocais, a matrifocalidade é ainda mais forte a esse respeito.

O que Diop, Amadiume e Oyewumi pretendem demonstrar é a importância da sociologia histórica; uma sociologia que recua a períodos anteriores ao colonialismo tardio e mostra como as

influências indo-europeias remodelaram profundamente muitas sociedades africanas – um processo que está ainda em curso.

Muito foi já escrito para denunciar os estudos centrados na origem. Todavia, para os povos colonizados, a profundidade e continuidade histórica das quais depende o estatuto não colonial constitui um imperativo fortemente demonstrado por Diop.

A vantagem em olhar o parentesco sob uma perspectiva de origens históricas está naquilo que isso significa para localizar a origem de um conceito ou fenómeno social (Amadiume, 2005:96)

O valor das ideias seminais dos estudos de gênero na África representados pelos trabalhos de Amadiume, Oewumi e outros autores não se limita apenas à ruptura epistêmica no que se refere ao como nós compreendemos as relações de gênero, para além do determinismo biológico ou biológico. Por si, isto já constituiria um notável contributo para os estudos sociológicos universais. Mas a matrifocalidade, nos estudos de gênero na África, tem um valor heurístico que vai para além da forma como teorizamos gênero. Ela oferece um quadro analítico que dá sentido a uma gama de outros fenómenos sociais: repensar o quadro de parentesco, como teorizar a ‘identidade’, etc...

Grande parte dos discursos dos últimos vinte anos, centrados na identidade, procuraram destacar questões de etnicidade, raça, religião, etc., do conceito de classe. Quando se fala em políticas de identidade, por exemplo, refere-se geralmente a formas de construção do Eu (individual ou coletivo) distintas da classe, e às suas implicações para o ativismo social.

Em sua análise a respeito da problemática do homem, Buber enfrentou a atitude do individualismo e do coletivismo, afirmando que o primeiro só entende uma parte do homem e o segundo entende o homem só como uma parte. Para ele nenhum dos dois alcança a totalidade. O individualismo vê o homem em relação consigo mesmo, e o coletivismo nem vê o homem, pois vê apenas a “sociedade”. O primeiro distorce o rosto do homem, o segundo o mascara. Consoante ao nosso filósofo, ambos são a expressão e conclusão da união do abandono cósmico e social, do medo do universo e da vida, que tem por resultado uma constituição existencial de solidão tal como nunca existiu antes.

Mas, para Buber, somente quando o indivíduo conhece o outro em toda a sua alteridade como a si próprio, como homem ou como mulher, experiência a partir da qual irrompe na direção do outro, conseguirá romper sua solidão, em um encontro estrito e transformador. Ele insiste que o fato fundamental da existência humana não é nem o indivíduo, como tal, nem agregado como tal. Cada uma dessas categorias, considerada em si, não passa de uma abstração.

O indivíduo é um fato da existência, só na medida em que ele se coloca em uma relação viva com outros indivíduos. O que é peculiarmente característico do mundo humano é, antes de tudo, que nele algo acontece entre um ser e outro. A característica existencial do mundo humano é enraizada no voltar de um ser em direção do outro para comunicar-se dentro de uma esfera comum, mas que ao mesmo tempo transcende a esfera especial de cada um. Essa categoria existencial é a categoria relacional do entre, que é estabelecida a partir da existência do homem. É essa categoria primordial da realidade humana.

Para exprimir a realidade, que liga o homem à mulher, Buber criou o termo especial inter-humano ou entre os homens (*zwischenmenschlich*). No interhumano um sujeito se defronta efetivamente com o outro, e nesse confronto, que não é simples experiência psicológica, há uma realidade em que os dois sujeitos convivem. Como enfatizamos, a principal característica dessa esfera é a espontaneidade, em que toda aparência, toda “dissimulação” seria fatal. O inter-humano é oriundo de um referencial intersubjetivo de pensamento. No inter-humano a verdade assume uma dimensão quase corpórea, pois, o homem se comunica com a mulher (o outro) naquilo que eles são. Somente assim a intercomunicação existencial se torna possível, isto é, o diálogo autêntico, em que o outro se afirma como aquilo que realmente é e se confirma em sua natureza de criatura.

No pensamento buberiano a existência do homem e da mulher emerge do diálogo, do encontro dialógico, da esfera do interhumano. Consoante essa análise, o diálogo determina a palavra como a interação entre homens, trata-se de uma categoria antropológica, porque instaura o desvelar do entre-dois, do Eu e Tu. No diálogo a palavra não é mais logos, puramente anunciador, pois fundamenta a existência; ela vai além da subjetividade, estabelecendo uma dimensão ontológica; o interhumano. O logos não é simplesmente razão, princípio de ordem, porém em virtude de seu vínculo essencial com a práxis, ele é a palavra responsável pelo desvendar da existência humana como coexistência. O ser humano existe mediante o encontro, a relação.

O homem como ser-ao-mundo não é um ser-em-si, mas essencialmente uma abertura. Ele é abertura graças à palavra originária. O homem instaura o emergir dinâmico de sua existência pela palavra. Como manifestação do si mesmo, o logos torna-se uma abertura ao outro, dia-logos. E somente quem toma a decisão de proferir a palavra da relação, a palavra-princípio *Eu-Tu*, poderá fundar o “nós essencial”, do autêntico interhumano. Aproximação, contatos, experiências e reações comuns definem o social, este implica um estar-um-ao-lado-do-outro, enquanto que proximidade, relação dialógica, responsabilidade, decisão, liberdade, presença no face a face definem o interhumano que é o estar-junto-com-o-outro.

Muitas das lógicas subjacentes aos discursos identitários, especialmente quando tratam de raça e gênero, derivam de uma lógica patrifocal e patriarcal. É dentro desta lógica de descendência patrifocal e patrilinear que a obsessão com a certeza da ligação biológico-genética do filho em relação ao pai se transforma na base para a construção das fronteiras de inclusão e exclusão. No quadro destas demarcações raciais, a pigmentação e os atributos fisiológicos tornam-se os sinais de tal certeza genética, e o fundamento de ideologias e práticas sociais racistas.

Os sistemas de parentesco matrifocais e matricêntricos oferecem uma base diferente de pensamento através da identidade. O princípio da matrifocalidade está não só em transcender o biológico (determinismo biológico) que inscreve inexoravelmente os atributos sociais no biológico, mas também nas suas implicações para a identidade e a ordem social inclusivas. Se a criança é uma criança do agregado, ela pertence ao agregado independentemente do seu patrimônio. Isto torna ridículas as categorias de ‘mestiço’ ou ‘bi-racial’, ou pior ainda, de ‘mulato’. Exemplos destes podem ser verificados na África Ocidental, na rede de parentesco afro-americana ou entre diversos povos da África Austral. O princípio da maternidade partilhada – consequentemente, da matrifocalidade – é central para este caso.

Igualmente significativas são as implicações dos trabalhos de Amadiume e Oyewumi, e da ideia de matrifocalidade, para a equidade de gênero. Em primeiro lugar, a biologia não determina a sociabilidade e o patriarcado, a patrilinearidade e a patrifocalidade não são as primeiras formas de associação humana.

Em segundo lugar, desde a unidade primária do agregado familiar e dos sistemas de parentesco, da produção econômica e da propriedade, à administração política da esfera pública, a

matricentricidade sugere uma lógica diferente da patrifocalidade e do patriarcado. A exclusão das mulheres da esfera econômica e pública da política e da sociabilidade, não é inerentemente humana ou africana. Mesmo nos casos em que podemos falar de patrilinearidade, tal não sugere subordinação ou inferioridade ana-feminina. Muitas das chamadas sociedades patrilineares são, de fato, ‘multilineares’, onde as crianças são capazes de obter recursos para o estatuto social e posição a partir das múltiplas permutas de descendência disponíveis em ambos os lados do parentesco – social ou biológico.

Finalmente, as ativistas africanas a favor da igualdade de gênero não necessitam de recorrer a discursos feministas ocidentais para a organização normativa e fontes de códigos desta luta social singularmente importante. Os trabalhos de Amadiume e Oyewumi fornecem a base para a apropriação de um ‘passado útil’ em termos de diversidade de histórias africanas pré-coloniais, para a igualdade de gênero no contexto africano contemporâneo. Fica uma última palavra, dita por Amadiume (1997:23):

Se as feministas europeias procuram maneiras possíveis de se libertarem das suas estruturas familiares patriarcais historicamente opressivas através da invenção da mono-parentalidade e de relações afetivas alternativas, no caso africano não temos de inventar nada. Temos já a história e um legado de uma cultura de mulheres – o matriarcado baseado em relações afetivas – e esta realidade deveria ocupar um lugar central na análise e pesquisa social.

A orientação filosófica representada pelo feminismo criticista das pensadoras e ativistas africanas ou Mulherismo Africano (*Africana Womanism*) certamente é a tendência que melhor representa uma possibilidade real da prática de um pensamento intersubjetivo dentro do ambiente acadêmico profissional africano e de uma prática social consciente mais adequada às comunidades africanas. Perante a incapacidade de resolução dos impasses e questões africanas apenas pelo filosofar, serve de consolo que o desenvolvimento e a articulação desse modelo de pensamento que privilegia a visão feminina negra tradicional pode realmente regenerar o tecido social, cultural, político e filosófico africano, tarefa que tem logrado o insucesso por parte de suas contrapartes masculinas.

Um referencial intersubjetivo na posição de orientador de toda uma realidade ontológica e epistemológica africana é o trabalho em que têm se empenhado diversas carreiras na literatura africana tanto em sua vertente artística quanto no ambiente acadêmico. O reconhecimento por parte da intelectualidade, tanto dos membros da elite quanto das comunidades que formam a nação

angolana e a divulgação desses valores é o mínimo que se podem esperar nas manifestações sociais, políticas e culturais africanas no século XXI.

A existência da filosofia africana é um dado bem documentado e referenciado, não há dúvidas da afirmação do povo africano como um povo que possui um pensamento bem sistematizado e desenvolvido, onde o nível intelectual e discursivo é bastante elevado.

A filosofia africana tem os mesmos estatutos epistemológicos que os da filosofia helênica, já referiu-se Ferreira na sua análise sobre o pensamento do africano. A filosofia africana deve ser vista como as outras filosofias, isto é, as filosofias ocidentais.

O pensamento africano filosófico profissional tem uma referência objetiva, subjetiva, interobjetiva e intersubjetiva pois é preciso desmistificar até para os próprios africanos que a África não possui filosofia ou a negação da funcionalidade da filosofia africana. E este é o tempo de colocar as ideias africanas no centro de qualquer análise que envolve a cultura e o comportamento africano (afrocentrismo). Tal concepção se materializa em diversos aspectos da obra Cardosiana. Por vezes e até em mínimos detalhes podemos remeter nossa atenção a diversas orientações e campos filosóficos africanos que rendem profundos e atuais questionamentos ao praticar-se a hermenêutica do texto investigado por este trabalho. Segundo esta pesquisa constata, o corpo da narrativa é rico em alusões, sugestões, inspirações e divulgações de questões extremamente pertinentes ao pensamento filosófico profissional africano e a questões sociais e culturais profundas e caras à população angolana na sua luta por condições melhores de vida social, cultural, religiosa, política e econômica.

A narrativa atrai a atenção do leitor para uma região onde a visão que é lançada do alto das torres de marfim dos acadêmicos africanos ou das torres de ébano como poderia ser referido o locus de enunciação dos dirigentes de estado africanos, não alcança. As opiniões sobre estas questões carecem de um cuidado que perceba mais relevantes as nuances e descompassos pertinentes à realidade angolana e que são concernentes à situação das mulheres na sociedade, a divulgação das línguas indígenas, a contribuição das práticas e crenças populares e ao valor dos idosos e da sabedoria ancestral africana e suas contribuições científicas que refutam a denominação de subdesenvolvidos dada ao povo africano pelo mundo dito “civilizado”.



Caberia a Filosofia Profissional Africana mediar a profunda e problemática relação entre os valores do cientificismo social ou de qualquer outra tendência, acadêmica ou política e os valores da religião popular e suas crenças tradicionais e práticas culturais com o intuito de produzir uma genuína e equilibrada sinergia entre estes elementos tão importantes e tão prestativos ao serviço do bem comum na África. Boaventura Cardoso em *Mãe, Materno Mar* levanta estas possibilidades com sua obra chamando atenção para elementos e processos que porventura sobreviveram ao colonialismo e atualmente se diluem na globalizante enxurrada científica, cultural, política e econômica neo-colonialista ocidental em que tentam prosperar as nações africanas como Angola.

### 3. TERTIUM DATUR, A FOZ

*Bi omode ba subu, yoo wo iwaju bi agba ba subu yoo w'eyin.*<sup>47</sup>

#### 3. 1. Conclusão

No decorrer da presente investigação da obra *Mãe, Materno Mar* de Boaventura Cardoso, foram encontradas diversas evidências da presença de conceitos, elementos, processos e questionamentos de diversos âmbitos tanto da filosofia africana quanto da religiosidade e da cultura africanas e também da literatura africana. A combinação dessas diversas influências consolidou uma obra que articula muitas vezes noções essencialmente antagônicas em um discurso que aponta para as possibilidades que se localizam na dimensão intermediária entre os extremos do pensamento africano dimensionados sob estes três aspectos. Nem tanto uma torre de marfim que sintetiza o máximo da ocidentalização na educação, na filosofia e na religião e nem uma torre de ébano que representaria o radicalismo ufanista da tradição africana. Nem a oralidade nem literariedade, nem filosofia nem religião, nem ciência nem crença, mas polissemicamente ambas as partes de cada dicotomia em uma síntese moderada pela experiência prática da realidade africana encarnada em um primeiro plano pela figura da personagem do sábio filosófico Ti Lucas, em segundo plano pela figura da personagem Manecas, espécie de alter-ego do autor e em um terceiro plano pelo próprio autor Boaventura Cardoso a quem também podemos relacionar as funções desempenhadas por um sábio filosófico angolano urbano e letrado que tem suas atividades sediadas na área artístico-literária africana e na área política e ideológico-nacionalista angolana.

A lei do terceiro excluído; resumida em latim na expressão *tertium non datur*, é um princípio cujo enunciado consiste no seguinte: "ou A é *x* ou não é *x* e não há terceira possibilidade". É representada da seguinte maneira; exemplo: *Ou este homem é Sócrates ou não é Sócrates*. Uma proposição só pode ser verdadeira se não for falsa e só pode ser falsa se não for verdadeira, porque o terceiro valor é excluído. Este princípio, em Latim *Principium exclusi tertii*, é a declaração, na ordem ontológica, que entre ser ou não ser, não pode existir o terceiro, o médio, que não seria o *ser*, nem seria o *não ser* (CHAUÍ, 1998).

Aplicando tal raciocínio na diferenciação entre as dimensões do trabalho e do autor da narrativa *Mãe, Materno Mar* e aos aspectos tanto congruentes quanto divergentes da formação

---

<sup>47</sup> Se uma criança cai ela olha em frente, mas se o ancião cai ele olha para trás.

científica e religiosa, cultural e acadêmica, tradicional e moderna africana podemos observar que a Filosofia Africana e toda a complexidade de suas orientações ou correntes atuaria como catalisadores na destilação de uma terceira via que pode encaminhar tanto o indivíduo como a coletividade africana a uma compreensão e a realizações muito mais ricas em todos os aspectos do universo humano da população angolana e de toda a África. Tal analogia pode ser também estabelecida com a obra *Mãe, Materno Mar* de autoria de Boaventura Cardoso e as mais variadas dimensões do universo angolano; histórica, política, religiosa, social, etc. O seu texto é literatura africana e também filosofia africana amalgamadas em uma vibrante alegoria de Angola. O discurso da narrativa se fundamenta em diversas noções da Filosofia Africana como a Etnofilosofia e a Sagacidade Filosófica, por exemplo, que refutam as diversas denominações dos discursos ocidentais que relatam o homem africano como primitivo, bárbaro, antidemocrático e subdesenvolvido, desqualificando os valores da tradição oral e os mais antigos membros da comunidade como referencial de pensamento e identidade para as gerações futuras sejam de nacionalidade angolana ou de qualquer nação africana.

O discurso engloba ainda aspectos que podem ser extrapolados e associados às discussões e questionamentos da Filosofia Ideológico-Nacionalista, da Filosofia Literário-Artística e das vertentes da Filosofia Profissional Africana em alguns de seus enfoques mais importantes. Uma das fontes mais ricas de questionamento é a inutilidade de algumas crenças e costumes ancestrais e de práticas ocidentalizadas mais recentes também além da já relacionada perda do valor da sabedoria rural africana e dos membros mais velhos da comunidade como referências do adulto urbano e especialmente dos jovens angolanos e como merecedores de respeito e destaque em sua própria cultura. Há a valorização e divulgação das línguas indígenas e de suas possibilidades linguísticas e semânticas para o desenvolvimento da cultura, da religião e da filosofia em prol da independência em todas as áreas do conhecimento e a reafirmação da identidade histórica do povo negro africano como fundamentais para a civilização mundial não somente como objeto do ocidente, mas pelo seu próprio histórico de atividades intelectuais e contribuições científicas tanto teóricas quanto práticas desde tempos imemoriais. O apagamento e a invisibilidade das mulheres africanas como retransmissoras da cultura tradicional, da religiosidade nativa e como sujeitos de seu próprio pensamento e protagonistas de sua própria história tornando-as objetos passíveis de significação, definição e manipulação pela estrutura social angolana e pelas tendências de pensamento patriarcalista, machista e ocidentalizante africano.

O livro *Mãe, Materno Mar* e a viagem relatada nele podem ser comparados ao fluir de um rio que tem fonte na história angolana, desenvolve seu fluxo nas correntes da filosofia africana e sua foz deságua em um mar maternal da sabedoria oral ancestral africana que Boaventura Cardoso registra em uma obra singular da literatura angolana onde a intenta possível de uma reunião positiva às influências da modernidade ocidental. Este desenvolvimento narrativo nos conduz principalmente através de uma série de questionamentos práticos e soluções extremamente pertinentes e que só de longe podem ser vislumbrados das torres de ébano e marfim, onde se alternam as absortas elites intelectuais e políticas africanas e das alheadas palhoças rurais e musseques urbanos que simbolizam o atual cenário do pensamento africano e da realidade social angolana.

## 3.2. Referências:

ABDALA JUNIOR, B.. *Estudos comparados de literaturas de língua portuguesa: perspectivas político-culturais*. Metamorfoses. Revista da Cátedra Jorge de Sena da Faculdade de Letras da UFRJ, Rio de Janeiro/Lisboa, v. 1, p.114-123, 2000.

ALDRIDGE, Delores P. “Towards Integrating Africana Women into Africana Studies” *Out of the Revolution: the Development of Africana Studies*. Lanham MD Lexington Books, p.191-203, 2004.

ALLEN, James P. *Middle Egyptian: an introduction to the language and culture of hieroglyphs*. Cambridge: Cambridge University Press. 2001.

AMADIUME, Ifi, “Theorizing Matriarchy in Africa: Kinship Ideologies and Systems in Africa and Europe”, in Oyewùmí Oyèrónké, ed., *African Gender Studies. A Reader*, New York: Palgrave, Macmillan, 2005.

AMADIUME, Ifi, *Reinventing Africa. Matriarchy, Religion, Culture*, London: Zed Books, 1997.

AMADIUME, Ifi, *Male Daughters, Female Husbands. Gender and Sex in an African Society*, London: Zed Books, 1987.

ANDRADE, Bárbara. *Dios en medio de nosotros*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1999.

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da Cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

APTHECKER, Bettina F. *Woman's Legacy: Essays on Race, Sex and Class in American History*. Amherst, MA: University of Massachusetts Press, 1982.

ARENDT, H. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 249 p. 2003.

ARENDT, H. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, Brace and Company, 1951.

ARNFRED, Signe, *Land, food and sexuality. Gendered power and land tenure in Ribaué*, Roskilde: Roskilde University, 1999.

ASANTE, Molefi Kete. *Kemet, Afrocentricity, and Knowledge*, Trenton: Africa World Press, 1990.

ASANTE, Molefi Kete. *Afrocentricity*, 3rd edition, Trenton: Africa World Press, 1987.

AYITTEY, George. *Africa Unchained: The Blueprint for Africa's Future*. Palgrave Macmillan; First Edition, September 1, 2006.

- BÂ, A. H. & CARDAIRE, M. 1957. *Tierno Bokar, le sage de Bandiagara*. Paris, Présence Africaine, 2010.
- BACHELARD, Gaston. *Lautréamont*. Lisboa: Litoral Edição, 1989.
- BACHELARD, Gaston. *A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação do movimento*. São Paulo: Martins Fontes, 1989a
- BACHELARD, Gaston. *O ar e os sonhos: ensaio sobre a imaginação do movimento*. São Paulo: Martins Fontes, 1990a.
- BACHELARD, Gaston. *A terra e os devaneios do repouso: ensaio sobre as imagens da intimidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1990b.
- BACHELARD, Gaston. *Fragmentos de uma poética do fogo*. São Paulo: Brasiliense, 1990c
- BACHELARD, Gaston. *O materialismo racional*. Lisboa: Edições 70, 1990d.
- BACHELARD, Gaston. *A terra e os devaneios da vontade: ensaio sobre a imaginação das forças*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- BACHELARD, Gaston. *A psicanálise do fogo*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- BACHELARD, Gaston. *A dialética da duração*. São Paulo: Ática, 1994a.
- BACHELARD, Gaston. *A poética do devaneio*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- BAINES, John; Malek, Jaromír; Speake, Graham. *Cultural Atlas of Ancient Egypt*. New York: Checkmark Books, 2008.
- BALA, A., & JOSEPH, G. G. *Indigenous knowledge and Western science: the possibility of dialogue*. In: *Race & Class*, Vol. 49, (1), p. 39–61, 2007.
- BARADAT, Leon P. *Political Ideologies: Their Origins and Impact*. New Jersey: Prentice Hall. 2003.
- BATSÍKAMA, Patrício. *Leitura antropológica sobre Angolanidade*. Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana Ano VI, Nº XI, p.51-70, Agosto/2013.
- BATTESTINI, S. *African writing and text*. New York, Ottawa, Toronto: Legas, 2000.
- BATTLE, Michael Jesse. *Reconciliation: The Ubuntu Theology of Desmond Tutu*, Pilgrim Press; Rev Upd edition July 1, 2009.
- BAUMANN, R. *Verbal arts as performance*. In: Duranti, A. (ed.). *Linguistic anthropology: A reader*. Malden: Blackwell Publishers, p. 165-188, 2001.

- BECK, U. and E. BECK-GERNSHEIM. *The Normal Chaos of Love*. Cambridge: Polity Press. 1995.
- BERGER, P., & LUCKMANN, T. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes. 1985.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- BONATE, J. K. Liazzat, “*Matriliny, Islam and Gender in Northern Mozambique*”, *Journal of Religion in Africa*, Vol. 36, No. 2, 2006.
- BONATE, J. K. Liazzat, “*Matriliny, Islam and Gender in Northern Mozambique*”. Maputo: Eduardo Mondlane University, mimeo, 2005.
- BONATE, Liazzat J. K., “*The Ascendance of Angoche: The Politics of Kinship and Territory in Nineteenth Century Northern Mozambique*,” *Lusotopie*, 2003b.
- BONATE, J.K. Liazzat, “*Women’s Land Rights in Mozambique: Cultural, legal and Social Contexts*”, in L. Muthoni Wanyeki, ed., *Women and Land in Africa: Culture, Religion and realizing Women’s Rights*. London: Zed Books, 2003a.
- BONATE, J. K. Liazzat, “*The Expansion of Angoche. Politics of Kinship and Territory in the Nineteenth Century Northern Mozambique*”, Chicago: Northwestern University, mimeo, 2002.
- BONDY, A.S., *The meaning and problem of Hispanic American Thought*, in GRACIA, J. J., (ed.) *Latin American philosophy in the twentieth century*, pp 242-243, New York: Prometheus Books, 1986.
- BOYER, Carl B. *História da matemática*. São Paulo: Edgard Blücher, 1994.
- BROOKS, N. "Gendering Knowledge." *Theory, Culture, Society*. 23 (2-3) March – May. 211- 214. 2006.
- BROSSES, Charles de. *Du culte des Dieux Fétiches, ou Parallèle de l'ancienne Religion de l'Égypte avec la Religion actuelle de Nigritie*, 1760.
- BROSZINSKY-SCHWABE, E. *Kultur in Schwarzafrika: Geschichte, Tradition, Umbruch, Identität*. Leipzig, Jena, Berlin: Urania-Verlag, 1988.
- BUATU, Batubenge, Omer, *Elementos historico-culturales en la construccion de la democracia para Africa y su importância para America Latina. El caso de la Conferencia Nacional Soberana Africana*, tesis doctoral en Estudios Latinoamericanos, FFyL/UNAM, 2003.
- BUBER, Martin. *Do diálogo e do dialógico*. São Paulo, SP: Perspectiva, 1977.
- BUBER, Martin. *Eu e tu* (8ª ed.) São Paulo: Centauro. 2001, Originalmente publicado em 1923.

CABRAL, Amílcar. “*Guiné-Bissau: a nação africana forjada na luta*”. Lisboa: Nova Aurora. Lisboa: Iniciativas Editoriais, 1974.

CARDOSO, Boaventura. *Mãe, Materno Mar*. Porto: Campo das Letras, 2001.

CARVALHO, Ruy Duarte de: *Ana a Manda. Os filhos da rede*, Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1989.

CASTELLS, M, *O poder da identidade*. Trad. K. B. Gerhardt, São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CARROLL, Peter N; NOBLE, David W. *The free and the unfree: a new history of the United States*. Universidade de Michigan, Penguin Books, 1977.

CARRUTHERS, I.E. *Africanity and the Black Woman*, in Black Books Bulletin, 6, 14-20:71, 1980.

CASTIANO, José P. *Referenciais da Filosofia Africana: Em busca da Intersubjetivação*. Revisão: Hipólito Segulane, José Tomo, Nilza, Gerson Muchevo. Tiragem: 1500 exemplares. Kadimah, Cape Town. 1ª edição, Agosto 2010.

CASTRO-GOMEZ, Santiago. *La Hybris del Punto Cero: Biopolíticas imperiales y colonialidad del poder en la Nueva Granada (1750-1810)*, 2003.

CEIA, Carlos. *Alegoria*. In: E-dicionário de termos literários, 1998. Disponível em: <http://www.nsrío.com/arquivo/redens/projetoperegrino/projetos/texto1/Copy%2>. Acessado em: 05 maio 2014.

CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Trad. Carlos S. Pereira. Porto: Cadernos para o Diálogo, 1971.

CESAR, Rafael. *A alegórica Mãe, materno mar angolana e a importância da obra de Boaventura Cardoso na escrita da história angolana*. Abril (Niterói), v. 3, p. 185-189, 2010.

CHALLAYE, Félicien. *Pequena História das Grandes Religiões*. Paris, 1940; São Paulo IBRASA, 1962.

CHATTERJEE, Partha. *The Politics of the Governed: Reflections on Popular Politics in Most of the World*. New York: Columbia University Press, 2004.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. SÃO PAULO: Ática, 2003.

CHICOADÃO. *As origens do fenómeno Kamutukuleni e o direito costumeiro ancestral angolense aplicável*, Lisboa: Instituto Piaget, 2005.

CHUKWUMA, Helen. “*Voices and Choices: The Feminist Dilemma in Four Africa Novels*”. *Literature and Black Aesthetics*. Eds. Dele Orisawayi (et al). Ibadan: Heinemann 131-142, 1990.



COELHO, Virgílio. *La place des jumeaux dans le système religieux des Ndongo (Ambundu), Angola*, Paris: École Pratique des Hautes Études (trabalho de licenciatura), 1987.

COELHO, Virgílio. *Imagens, símbolos e representações “Quiandas, quitutas, sereias”:* imaginários locais, identidades regionais e alteridades. *Reflexões sobre o quotidiano urbano luandense na publicidade e no universo do marketing*, Ngola–Revista de Estudos Sociais, nº 1, pp. 127-191, 1997.

COELHO, Virgílio. “Os objectos/símbolos sinistros ou as «marcas portadoras de desgraça e do mal»: notas esparsas para uma sociologia do conhecimento sobre a noção do «bem» e do «mal» nos miseke de Luanda”, Prefácio a Jacinto de Lemos *O pano preto da velha Mabunda*, Luanda: Instituto Nacional do Livro e do Disco, pp. 7-16, 1997a.

COOPER, Anna Julia. *A Voice From the South*. Oxford University Press, 1990.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Trad. de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Munõz. Rio de Janeiro: 34, 1991.

DEPELCHIN, J. *Silences in African history: Between syndromes of discovery and abolition*. Dar Es Salaam: Mkuki na Nyota Publishers, 2005.

DEVÉS-VALDÉS, Eduardo. *O Pensamento Africano Sul-Saariano: Conexões e paralelos com o pensamento Latino-Americano e o Asiático (um Esquema)*. Brasil, São Paulo, Clacso - EDUCAM, Septiembre de 2008.

DIAGNE, Mamoussé, *De la philosophie et des philosophes en Afrique Noire*, Paris, Karthala, (Préface de Paulin Hountondji). 2007.

DIOP, C. A. *Origem dos antigos egípcios*. In: História Geral da África, A África antiga, vol. II, São Paulo/Paris: Ática/UNESCO, Org. G. Mokhtar, 1983.

DIOP, C.A. *Relação genética entre o egípcio faraônico e as línguas da África negra*. Dakar: Institut Fondamental d'Afrique Noire, 1977.

DU BOIS, W. E. B. *The Education of Black People: Ten Critiques. 1006-1960*. Ed. Herbert Aptheker. New York: Monthly Review Press, 1975.

DUFOUR, Dany-Robert. *Uma nova condição humana: os extravios do indivíduo-sujeito*. Tradução de Selvino J. Assmann. Le Monde Diplomatique, Paris, Fevereiro de 2001.

DULCE, Pedro Lucas. *A filosofia como ponte entre a religião e a ciência na obra de Bertrand Russell*. Ciberteologia - Revista de Teologia & Cultura - Ano VI, n. 29, 2010.

DURAND, Gilbert. *O imaginário: uma introdução à filosofia e às ciências da imagem*. Rio de Janeiro: DIFEL, 1998.

DURAND, Gilbert. *Estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa: O sistema totêmico na Austrália*. (Paris: Alcan.1912). São Paulo: Paulinas,1978.

DUSSEL, Enrique D. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*; Trad. Ephraim Ferreira Alves, Jaime A. Clasen, Lucia M. E. Orth. Petrópolis RJ: Vozes, 2007.

DUSSEL, Enrique D. *Historia de la Filosofia e de la Filosofia de la Liberación*. Colombia: Editora Nueva America, 1994.

DUTRA, Robson Lacerda: “*Entre Cassandra, carmina e kianda, feminino e nação*”, *Revista Eletrônica do Instituto de Humanidades*, vol. VI, nº 22, pp. 132-146, [http://publicacoes.unigranrio.br/index.php/reihm/article/view/351/336] 2007.

EBOH, Marie P. *The Woman Question: African and Western Perspectives. African Philosophy. An Anthology*, ed. Emmanuel Chukwudi Eze. Malden, Mass. and Oxford: Blackwell. Pp. 333-337. [This paper was also published in the collection: *Postkoloniales Philosophieren: Afrika*, eds Herta Nagl-Docekal and Franz M. Wimmer. Vienna and Munich: Oldenbourg, 1992. Pp. 206-214.], 1998.

EDWARDS, L. & ROCES, M. (ed.), *Contesting Gender Narratives 1970–2000*, In: *Woman in Asia: Tradition, Modernity, Globalization*. St. Leonards, Australia, Allen & Unwin, 2000.

ESTES, Clarissa Pinkola. *Mulheres que Correm com os Lobos: Mitos e Histórias do Arquétipo da Mulher*. Editora: Rocco, Rio de Janeiro, 1992.

EZE, E. Chukwudi (Org). *Pensamiento africano: ética y política*. Biblioteca de Estudios Africanos. Barcelona: Ed. Bellaterra, 2001.

EZE, Emmanuel, & LEWIS, Rick. “*African Philosophy at the Turn of the Millennium: Rick Lewis in Dialogue with Emmanuel Chukwudi Eze.*” *Polylog: Forum for Intercultural Philosophizing* 1.1: 1-28, 2000.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*; tradução de Renato da Silveira; Salvador: EDUFBA, 1967.

FERREIRA, Guadalupe Estrelita dos Santos Menta. *Literatura e História em Boaventura Cardoso*. Cadernos CESPUC Belo Horizonte; nº. 19, 2010.

FERREIRA, Lucas S. *Introdução aos Hieróglifos*, disponível em: <http://antigoegito.org/introducao-aos-hieroglifos/>, 2011.

FERREIRA, Manuel. *Literaturas africanas de expressão portuguesa*. 1ª ed. Lisboa. Instituto de Cultura Portuguesa V. 2, 2010.

FERREIRA, Manuel. *Negritude, Negrismo, Indigenismo*. In. *O Discurso do Percurso Africano*. Lisboa: Plátano, Pp. 57-83, 1989.

FERRIS, Elizabeth. *Women, War and Peace*, Life & Peace Institute, Uppsala, 2006.

FINNEGAN, R. *Communicating the Multiple Modes of Human Interaction*. London: Routledge, 2002.

FORESTER, A. Dion. *Validation of individual consciousness in strong artificial intelligence: An African Theological contribution* [Tesis de doctorado en Teología sistemática], University of South Africa, June 2006.

FORDE, Gustavo Henrique Araújo. *A presença africana no ensino de matemática: análises dialogadas entre história, etnocentrismo e educação*. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Espírito Santo – UFES, Vitória, 2008.

FOUCAULT, Michael. *Microfísica do poder*. 15ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 2000.

FOUCAULT, *Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*, 2005.

FRAZER, James George. *Le rameau d'or*. Tome I, Le roi magicien dans la société primitive. Paris, Laffont, 1890

FREEMAN, J. *Women: A Feminist Perspective*. Ed. California: Mayfield. 1995

FREYRE, Gilberto. *O mundo que o português criou*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1940.

GALLO, Sílvio. *Filosofia, Experiência do Pensamento*. 1ª edição. Editora: Scipione, 2013.

GENTILI, Anna Maria. *O leão e o caçador. Uma história da África sub-sahariana dos séculos XIX e XX*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1999.

GINZBURG, Carlo. *Relações de Força: História, Retórica, Prova*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GOLE, N. 'Islam in Public, New Visibilities and New Imaginaries', *Public Culture* 14(1):173–90, 2002.

GÓMEZ, M. B. *Educação moçambicana: História de um processo: 1962-1984*. Maputo: Livraria Universitária Universidade Eduardo Mondlane, 1999.

GONÇALVES, António Custódio: "Rituais tradicionais de solidariedade: Religião e tensões entre finitude e infinitude", Luís A. O. Ramos et al. (org.) *Estudos em homenagem a João Francisco Marques*, Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, vol. II, pp. 9-17 [Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2815.pdf>, 2001.

GRAMSCI, A. *Cadernos do cárcere* – coletânea em vários volumes de textos escritos por Gramsci durante os 8 anos que passou na prisão como preso político – Caderno 11 (1932-33): *Introdução ao estudo da filosofia*. ed. Civilização brasileira, Rio de Janeiro, Vol.I, p.93, 1999.

GRANESS, A., & KRESSE, K. *Sagacious reasoning: Henry Odera Oruka in memoriam*. Frankfurt am Main, P. Lang, 1997.

GROSFUGUEL, Ramón. *Dilemas dos estudos étnicos norte-americanos: multiculturalismo identitário, colonização disciplinar e epistemologias descoloniais*. In: *Ciência e Cultura*. São Paulo: v. 59, nº. 2, p.32-35, 2007.

GYEKYE, Kwame. *Tradition and Modernity – Philosophical Reflections on the African Experience*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

HALLEN, B. & WIREDU, K. (s. d.). *Science and African culture*. URL: [www.princeton.edu/~hos//Workshop%20%20papers/Hallen\\_Wiredu.doc.pdf](http://www.princeton.edu/~hos//Workshop%20%20papers/Hallen_Wiredu.doc.pdf) (acesso 15/08/2014).

HAMPATÉ BÁ, A. *A tradição viva*. In: KI-ZERBO, Joseph (org.). *História Geral da África – vol. 1*, São Paulo: Ática/UNESCO, 1982.

HANKE, L., *Pope Paul III and the American Indians*, in: *The Harvard Theological Review*, Volume XXX, 1937.

HARE, Julia. quoted in "*Feminism in Academe: The Race Factor*," Ellen Crawford in *Black Issues in Higher Education* vol. 10, no.1 (11 March 1993).

HARRISON, Paul Carter. *The Drama of Nommo and Totem Voices: Plays From the Black World Repertory*. New York: Grove, 1972.

HEGEL, G.W. Friedrich. *Filosofia da História*. Brasília, Editora da UnB, 1999.

HEYWOOD, Linda. *Contested Power in Angola, 1840s to the Present*, p. 92-93. University of Rochester Press, Rochester, 2000.

HOBBSAWN, Eric. *O declínio do império do Ocidente*. In: *O novo século: entrevista concedida e Antonio Polito*. São Paulo: Cia das Letras, 2009.

*HOBBSAWM*, Eric. *Tempos Fraturados: cultura e sociedade no século XX*. São. Paulo: Companhia das Letras, 2013.

HOFSTEDE, Geert. *Culture's Consequences: comparing values, behaviors, institutions, and organizations across nations*. 2.ed. Califórnia: Sage Publications, 2001.

HOOKS, B. *Black women: shaping feminist theory*. (In Eze, E.C., ed. *African philosophy: an anthology*. Massachusetts: Blackwell. p. 338-345.) 1998.

*HORKHEIMER*, Max. *Eclipse of Reason*. Oxford University Press. 1947.

HOUNTONDJI, P. J. "*Remarques sur la philosophie africaine contemporaine*," *Diogène*, 71,120–140, 1970.

HOUNTONDJI, P. J. *Sur la "philosophie africaine". Critique de l'ethnophilosophie*. Paris: François Maspero, 1977.

HOUNTONDJI, P. J. *African Philosophy: Myth and Reality*. Bloomington: Indiana University Press, 1983.

HOUNTONDJI, P. J. *African Philosophy. Myth and Reality*. Indiana University Press. Bloomington and Indianapolis. (2 ed., original: 1976) 1996.

HOUNTONDJI, P. J. *The Struggle for Meaning. Reflections on Philosophy, Culture and Democracy in Africa*. Ohio University Center for International Studies. Africa Series. Athens, Ohio. 2002.

HOUNTONDJI, P. J. *Duas Perspectivas sobre os Estudos Africanos*. In: Epistemologias do Sul: Revista Crítica de Ciências Sociais. Nr. 80 (Março). Centro de Estudos Sociais. Coimbra, Portugal. (149-160) 2008.

HUDSON-WEEMS, C. *Africana Womanism in Call and Response: The Riverside Anthology of African American Literary Tradition*. Liggins Hills et al. (eds). Boston: Houghton Miffling Company, 1998.

HUDSON - WEEMS, C. *Africana Womanist Literary Theory (A Sequel to Africana Womanism: Reclaiming Ourselves)*, Africa World Press: Trenton. 2004.

HUDSON - WEEMS, C. *Nommo/Self-Naming, Self Definition and the History of Africana Womanism*. In "Contemporary Africana Theory, Thought and Action: A Guide to Africana Studies", ed. C. Hudson - Weeems 289 -308, Africa World Press: Asmara. 2007.

INWOOD, M. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

JAHN, Janheinz. *Muntu: An Outline of the New African Culture*. Marjorie Grenee Grove Press, 1961

JAHN, Janheinz. *A History of Neo-African Literature* (trans. Oliver Coburn and Ursula Lehrburger, pp. 265-6) London: Faber, 1968.

JANZ, Bruce B. *Philosophy in an African Place*. Lexington Books, 2009.

JAMES, George G. M. *Stolen Legacy*. New York: Philosophical Library, 1954.

JAMES, Wendy. *Matrifocus on African Women*, in Shirley Ardener, ed., *Defining females: the nature of women in society*, New York: John Wiley & Sons, 1978.

JAMES, W. Martin. *Historical Dictionary of Angola*. New ed. - Lanham : The Scarecrow Press, 2004.

KANDJIMBO, Luiz. *Mãe, materno mar - caos, incerteza e religiosidade*. Disponível em <http://www.nexus.ao/kandjimbo/recensoes/incerteza.htm>, acessado em 05/06/2013.

KANDJIMBO, Luiz. *Boaventura Cardoso: A voz representativa da geração de 70*. [www.2ebonet.net/arte-cultura/kandjimbo/breve-historia.htm](http://www.2ebonet.net/arte-cultura/kandjimbo/breve-historia.htm). Em 23/01/2004.

KANDJIMBO, Luiz. *Apologia de Kalitangi: ensaio e crítica*. Luanda: INALD, 1997.

KAGAMÉ, Alexis. *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*. 1956.

KAGAME, Alexis *La philosophie Bantu comparée*, Paris, Présence Africaine, 1976.

KANT, Emmanuel. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*: São Paulo: Papyrus, 1993.

KAPHAGAWANI, Didier N. "The Philosophical Significance of Bantu Nomenclature" in *Contemporary philosophy: A new survey*, ed. Guttorm Floistad, 121-52, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987.

KARENGA, Maulana Ron. In *Love and Struggle: Towards a Greater Togetherness*, In: *The Black Scholar*, 6, 6 pg.16-28. March, 1975.

KAZEEM, Fayemi Ademola. *H. Oruka e a Questão da Metodologia em Filosofia Africana: A Crítica*, In: *Pensamento e Prática: A revista da Associação Filosófica do Quênia* nº 4 : 185-204, 2 dezembro 2012.

KING, Peter J. *Filósofos: Um Guia dos 100 Pensadores Mais Importantes do Mundo*. Tradução de Fernanda Semedo. Editorial Estampa. Impresso e Acabado na China. Junho de 2005.

KIPLING, Rudyard. "The White Man's Burden". McClure's Magazine 12, Feb. 1899.

KLUCKHOHN, C. *Culture and behavior; collected essays*. New York: Free Press of Glencoe. 1962.

KODJO-GRANDVAUX, Séverine. *Philosophies Africaines*, Présence africaine, Paris, France. 2013.

KROEBER, A. L., & Kluckhohn, C. K. *Culture: A critical review of concepts and definitions*. New York: random house, 1952.

KROG, Antjie. *I speak, holding up your heart ... Cosmopolitanism, Forgiveness and leaning towards Africa*. Van der leeuw-lezing, vrijdag, 3 november, 2006.

KWAMI, M. *Die Herstellung eines Adinkra Umschlagtuches*. In: *Adinkra Symbole aus Ghana* (Begleitinformationen zur Adinkra-Ausstellung). Berlin: Haus der Kulturen der Welt, 1997

LARUE, Linda J.M. "Black Liberation and Women's Lib." *Transaction* 8 (November--December): 59--64. 1970.

LAUAND, Luiz Jean. *Tomás de Aquino e a Metafísica das Línguas Bantu e Tupi*. In notandum ano III, nº6 julho-dezembro, 2000. São Paulo: Mandruvá 2006, Acessível em <http://www.hottopos.com/notand6/jean.htm> disponível em 22 de março de 2009.

LENKERSDORF, Carlos. *Aspectos de educación desde la perspectiva maya-tojolabal* Reencuentro, núm. 33, pp. 66-74, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco Distrito Federal, México, mayo, 2002.

LÉVY, Pierre, *As Tecnologias da Inteligência: o futuro do pensamento na era da Informática*, São Paulo: Editora 34, 13a. Edição, 2004.

LOOMBA, Ania. *Colonialism/Postcolonialism*. London: Routledge, 1998.

LOPES, Nei. *Bantos, malês e identidade negra*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

LORBER, J. *Paradoxes of Gender*, New Haven: Yale University Press, 1994.

LOTMAN, Yuri M. *Cultura y explosión: lo previsible en los procesos de cambio social*. Barcelona: Gedisa Editorial, 1999.

LYONS, Tanya. *Guns and Guerrilla Girls: women in Zimbabwean liberation struggle*, Trenton, NJ, and Asmara, Eritrea: África World Press, 2004.

MABE, J. E. *Schriftliche und mündliche Formen philosophischen Denkens in Afrika: Grundzüge einer Konvergenzphilosophie*. Frankfurt a. Main: Peter Lang, 2005.

MACHADO, Adilbênia Freire. *Filosofia Africana e Currículo: Aproximações*. Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação, Brasília, Vol.0, N.18, maio de 2012. Disponível em: <http://seer.bce.unb.br/index.php/resafe/article/view/7027/5552>

MACHADO, Adilbênia Freire. *Filosofia Africana para descolonizar olhares: Perspectivas para o ensino nas relações étnicorraciais*. Tear: Revista de Educação Ciência e Tecnologia, Canoas, v.3, n.1, 2014. Disponível em: <http://seer.canoas.ifrs.edu.br/seer/index.php/tear/article/view/197/93>

MAFFESOLI, Michel. *No fundo das aparências*. Petrópolis: Vozes, 1996.

MAFFESOLI, Michel. *O imaginário é uma realidade*. In: Revista FAMECOS. Porto Alegre. Nº15 ago. (74-82), 2001.

MAIHOFER, Andrea. *Ethic of Care*. In: JAGGER, Alison, M. and YOUNG, Iris. *A Companion to Feminist Philosophy*, pp. 383-392, Oxford: Blackwell Publishers, 1998.

MALDONADO-TORRES, Nelson. “*Thinking from the Limits of Being: Lévinas, Fanon, Dussel and the ‘Cry of Ethical Revolt’*”, tese de doutoramento, Brown University, 2001.

MARTIN, W. G. *1957 whitewash: Africanist and black traditions in the study of Africa* (Paper prepared for the conference on “Black liberation and the spirit of 1957”, November 2-3, 2007). New York: Binghamton University, 2007.

MARTINEZ, João Flávio. *Culto aos antepassados*, 2007, (acessado em 15/04/2014) disponível em: <http://www.cacp.org.br/estudos/artigo.aspx?lng=PTBR&article=917&menu=7&submenu=4>

MASOLO, D. A. *African Sage Philosophy*. In: Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2006. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/african-sage> (acessado em 15/02/2014)

MASOLO, D. A. *Die Konstruktion einer Tradition: Afrikanische Philosophie im neuen Jahrtausend*. In: Polylog, 6 ,2005. URL: <http://them.polylog.org/6/amd-de.htm> (acessado em 11/12/2014)

MASOLO, D. A. *Logocentrism and emotivism*. In: Masolo, D. A. *African philosophy in search of identity* Bloomington and Indianapolis, London: Indiana University Press and Edinburgh University Press, p. 1–45, 1995.

MAZRUI, Ali A.; AJAYI, J.F. *Tendências da Filosofia e da Ciência na África*. In: História Geral da África, VIII: África desde 1935. Editado por Ali A. Mazrui. 2.ed.rev. – Brasília: Unesco, 2010.

MBITI, J. S. *African religion and philosophy*. London: Heinemann, 1969.

McCLUSKEY, A. T. *Multiple consciousness in the leadership of Mary McLeod Bethune*. NWSA Journal, 6 (1), 69-81, 1994.

MEYERS, Diana Tietjens. *Self, Society, and Personal Choice*. New York: Columbia University Press. 1989.

MEYERS, Diana Tietjens. *Agency*, in: *A Companion to Feminist Philosophy*, edited by Alison Jaggar and Iris Young, Blackwell, 1998.

MIGUEL, Pedro Francisco. *Da Foz à Fonte: A Literatura Angolana como Antropologia Filosófica*. União dos Escritores Angolanos - Críticas e Ensaios. Luanda, 22 de Maio de 2002. Em <http://www.ueangola.com/criticas-e-ensaios/item/59-da-foz-%C3%A0-fonte-a-literatura-angolana-como-antropologia-filos%C3%B3fica>

MIKELL, G. (1997). *Introduction. African Feminism: The Politics of Survival in Sub-Saharan Africa* (pp. pp10-26). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

MOHANTY, Chandra Talpade. *"Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses."* In Williams and Chrisman (eds.) *Colonial Discourse and Postcolonial Theory*. 196-220. 1994.



MOITA LOPES, Luiz Paulo da. *Discursos e identidades: discurso como espaço de construção de gênero, sexualidade, raça, idade e profissão na escola e na família*. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2003.

MOMOH, Campbell Shittu. "Philosophy in African Proverbs" in: *The Substance of African Philosophy*, C.S. Momoh ed. Auchi: African philosophy project publications, 1989b.

MOMOH, Campbell Shittu. The logic question in African philosophy. In C. S. Momoh (Ed.), *Substance of African philosophy* (pp. 175-192). Auchi: African Philosophy Projects Publication. 1989a.

MOMOH, Campbell Shittu. *The Substance of African Philosophy*. Ver esp. "Issues in African Philosophy" by Momoh. Auchi, Nigeria: African Philosophy Projects, 1989.

MOODY-ADAMS, M. *Self/other*. In A. Jaggar, & I. M. Young (Eds.), *A Companion to Feminist Philosophy*. Malden, MA: Blackwell. 1998.

MOORE, Carlos. *Racismo e Sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007a.

MOORE, Carlos. *O racismo através da história: da antiguidade à modernidade*. 2007. Disponível em: <http://www.abruc.org.br/sites/500/516/00000672.pdf>. Visitado em maio de 2014.

MORRISON, T. *Beloved*. New York: Alfred A. Knopf. 1987.

MOSSE, Julia Cleves. *Gender & pembanguna*, Hartian Silawati, Muhammad Miftahudin, 2002.

MOSSE, Julia Cleves. *Half the World, Half a Chance: An Introduction to Gender and Development*. Oxford: Oxfam. 1993.

MUDIMBE, V. Y. *The idea of África*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.

MUDIMBE, V. Y. *The invention of África: Gnosis, philosophy, and the order of knowledge*. Bloomington: Indiana University Press, 1988.

MUNANGA, Kabengele, *Origens africanas do Brasil contemporâneo. História, línguas, culturas e civilizações*, Ed. Global, São Paulo, pg. 88-90, 2009.

MVENG, E. *L'Afrique dans l'Eglise. Paroles d'un croyant*. Paris, L'harmattan. 1985.

NAGL-DOCEKAL, Herta. 1998. *Modern and political philosophy*. In: *A companion to feminist philosophy*, ed. Alison Jaggar and Iris Young. Malden, Mass.: Blackwell Publishers.

NASCIMENTO, Abdias do. *O quilombolismo*. Rio de Janeiro: Vozes, 1980.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. *Introdução às antigas civilizações africanas*. in Sankofa: matrizes africanas da Cultura Brasileira, Org. E. L. Nascimento, Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 1996.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. *O legado de Osíris*. In: NASCIMENTO, Abdias do. Revista Thot – escriba dos deuses. Brasília: Gabinete do Senador Abdias do Nascimento, 1998.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. *O sortilégio da cor: identidade, raça e gênero no Brasil*. São Paulo, Selo Negro, 2003.

NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org). *A matriz africana no mundo*. São Paulo: Selo Negro, 2008.

NASCIMENTO, Elisa Larkin; GÁ, Luiz Carlos (Orgs). *Adinkra: Sabedoria em símbolos africanos*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

NASSEEM, Z. *African Heritage and Contemporary Life: An Experience of Epistemological Change*. In A.T. Dalfovo, E.K.M. Beyaraaza, P. Kaboha, J.K. Kigongo, S.A. Mwanahewa, E. Wamala, Z. Nasseem (Eds.), *The Foundations of social Life: Ugandan Philosophical Studies I (Cultural Heritage and Contemporary Change. Series II. Africa, Vol. 2, Chap I)*. (1992). Acessado em 7 de Outubro de 2014, em The Online Books Page: [http://www.crvp.org/book/Series02/II-2/Chapter\\_i.htm](http://www.crvp.org/book/Series02/II-2/Chapter_i.htm)

NDABA, W.J. *Odera Oruka's Sage Philosophy: Individualistic vs. Communal Philosophy. Beyond the Question of African Philosophy: A Selection of Papers Presented at the International Colloquia*. UNISA, 1994–1996. Ed. A. P. J. Roux and P. H. Coetzee. Pretoria: U. of South Africa P., 1996.

NETO, Agostinho. *Introdução a um Colóquio sobre poesia angolana*. In: LARANJEIRA, Pires. (Org.). *Negritude africana de língua portuguesa: textos de apoio (1947-1963)*. Coimbra: Angelus Novus, 2000, p. 53.

NGOENHA, Severino Elias. *Das independências as liberdades, Filosofia Africana*, edições paulistas: Maputo, 1993.

NIEKERK, Marlene Van. “Understanding Trends in 'African Thinking'—A Critical Discussion.” In Pieter H. Coetzee and Abraham P.J. Roux (Eds.), *The African Philosophy Reader*, pp. 52-85 New York, Routledge, 1998.

NKRUMAH, Kwame. *Consciencism: Philosophy and Ideology for Decolonisation and Development with Particular Reference to the African Revolution*. London: Panaf Books. 1970.

NKRUMAH, Kwamé. *Le Consciencisme*. Paris: Présence Africaine, 1976.

NTIRI, D.W., *One Is Not a Woman, One Becomes: The African Woman in a Transitional Society*. Troy, MI: Bedford. Ed. 1982.

NYERERE, Julius K. *Man and Development*. Oxford University Press, 1974.

NZEGWU, Nkiru. "*Feminism and Africa: Impact and Limits of the Metaphysics of Gender.*" In Kwasi Wiredu (ed.). *A Companion to African Philosophy*. Malden, Oxford and Victoria: Blackwell Publishing Ltd. 2004.

OBENGA, T. *Fontes e técnicas específicas da história da África: panorama geral*. In: KI-ZERBO, J. *História Geral da África: metodologia e pré-história da África*. vol. I. Trad. Beatriz Turquetti et alii. São Paulo: Ática; Paris: Unesco, 1982. (p. 91-104).

OBENGA, T. *La Philosophie Africaine de la Période Pharaonique (2780-330 a.C.)*. Paris: L'Harmattan, 1990.

OBENGA, T. *L'Égypte, la Grèce et la École d'Alexandrie*. France: Khepera, 2005.

OCHIENG'-ODHIAMBO, F. *African Philosophy: An Introduction*, revised edition. Nairobi: Consolata Institute of Philosophy Press. 1997.

OCHIENG'-ODHIAMBO, F. "*The Tripartite in Philosophic Sagacity*", in *Philosophia Africana*, Vol.9 No.1, March 2006, pp.17-34. 2006.

OCHIENG'-ODHIAMBO, F. "*Philosophic Sagacity: Aims and Functions*". *Caribbean Journal of Philosophy*, Vol.1 No.1. <http://ojs.mona.uwi.edu/index.php/cjp>. 2009.

OCHIENG'-ODHIAMBO, F. *Trends and Issues in African Philosophy*. New York: Peter Lang. 2010.

OLIVEIRA, Luiz Claudio Vieira de. *Ave, palavra*. CALIGRAMA, Belo Horizonte, 13: 139-153, dezembro 2008.

OLUWOLE, Sophie B. *Witchcraft, Reincarnation and the God-Head: (Issues in African Philosophy)*. Excel Publishers, 1992.

OLUWOLE, Sophie B. *Philosophy and Oral Tradition*. African Research Konsultancy, 1997.

ONDJAKI. In "*Na pluralidade das línguas*". Actas do VIII Congresso da Associação Internacional de Lusitanistas, Santiago de Compostela, 18 a 23 de Julho de 2005, Reunidas e Editadas por Carmen Villarino Pardo, Elias J. Torres Feijó, José Luís Rodríguez, Santiago de Compostela: Imprenta Universitária, Universidade de Santiago de Compostela, 2008.

ORUKA, H. Odera. "*The Philosophical Roots of Culture in Kenya*". Unpublished research proposal presented to the Ministry of Culture and Social Services, Government of Kenya, 1976.

ORUKA, H. Odera. "*Four Trends in Current African Philosophy*". Alwin Diemer ed. *Philosophy in the Present Situation of Africa*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH. 1978.

ORUKA, H. Odera. "*Sagacity in African Philosophy*". *International Philosophical Quarterly*, Vol.XXIII No.4. 1983.

ORUKA, H. Odera. "African Philosophy: A Brief Personal History and Current Debate". *Contemporary Philosophy: A New Survey*, Vol.5. 1987.

ORUKA, H. Odera. *Trends in contemporary African Philosophy*. Nairobi: Shirikon Publishers. Odera Oruka, H. ed. 1991. *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*. Nairobi: Acts Press. 1990.

ORUKA, H. Odera. *Practical Philosophy: In Search of an Ethical Minimum*. Nairobi: East African Educational, 1997.

OSHA, Sanya. *Ernest Wamba-dia-Wamba: Profile of a guerrilha intellectual*. In: CODESRIA Bulletin, Nos 1&2, p. 28-32, 2005.

OYEWUMI, Oyeronke. *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. University of Minnesota Press, 1997.

PAPOULIAS, Constantina. "Transgender." *Theory, Culture, Society*. Vol. 23, Nos. 2-3, March – May. 2006.

PEIRCE, Charles S. *Semiótica*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.

PEIRCE, Charles S. *Semiótica e Filosofia*. 9. ed. São Paulo: Cultrix, 1993.

PETERS, Pauline E. *Revisiting the Puzzle of Matriliney in South-Central Africa. Introduction, Critique of Anthropology*, Vol. 17, No. 2, Junho. 1997a.

PETERS, Pauline E. *Against the Odds. Matriliney, land and gender in the Shire Highlands of Malawi*, Critique of Anthropology, Vol. 17, No. 2, Junho, 1997b.

PRAXEDES, W. L. *Eurocentrismo e racismo nos clássicos da filosofia e das ciências sociais*. Revista Espaço Acadêmico, 2008.

Quayson, Ato. *Postcolonialism: Theory, Practice or Process?* Cambridge and Oxford: Polity Press and Blackwell Publishers Ltd. 2000.

RAMOSE, M.B. *Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana*. Ensaios Filosóficos, Volume IV – Outubro / 2011.

REINACH, S. *Cultes, mythes et religions*. Editado por H. Duchéne. Paris: Robert Lafont, pp.54-68 e 651-5, 2009.

ROBERTS, P. A. (1997). *From oral to literate culture: colonial experience in the English West Indies*. Kingston: The Press University of the West Indies

ROCES, M. and EDWARDS, L. "Contesting Gender and Narratives 1970-2000." In L. Edwards and M. Rocés (eds.). *Women in Asia: Tradition, Modernity and Globalization*. St. Leonards, NSW: Allen and Unwin. 2000.

RODRIGUES MAGDA, Rosa Maria. *El placer del simulacro: feminismo e transmodernidad*. In: FEMENIAS (comp.). *Perfiles del feminismo iberoamericano*. Buenos Aires: Catálogos, vol 3, p. 139/160. 2007.

ROIG, A. A. *Historia de las ideas, Teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*. Bogotá: Universidad de Santo Tomás, 201 p., 1991.

ROMANO, Roberto. *A mulher e a desrazão ocidental. Lux in tenebris: meditações sobre filosofia e cultura*. São Paulo; Campinas: Cortez; Ed. Da Unicamp, p. 123/132, 1987.

ROUANET, S. P. *Fato, Ideologia, Utopia*. Caderno Mais, p. 14-15. Folha de São Paulo, São Paulo, 24 mar. 2002.

RUSSELL, Bertrand: *What I Believe*. Routledge Classics, Paperback, 2009. 8vo. xvii, 48 pp. Preface to the Routledge Classics Edition by Alan Ryan, 2003 [vi-xvi]. Preface by Bertrand Russell, 1925 [xvii]. Index [pp. 43-48]. First published, 1925.

SÁ, Ana Lúcia Lopes de. *A Ruralidade na Narrativa Angolana do Século XX Elemento de Construção da Nação*. Universidade da Beira Interior, Departamento De Sociologia, 2012.

SALGADO, Marcio. *Alegorias da modernidade: uma leitura de Walter Benjamin*. Revista Filosofia, disponível em: <http://filosofia.uol.com.br/filosofia/ideologia-sabedoria/37/artigo263461-1.asp> acessado em fevereiro, 2012.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Do pós-moderno ao pós-colonial e para além de um e outro*. VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, Coimbra, 2004.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências*. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org). *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado*. São Paulo, Cortez, 2002.

SANTOS, Boaventura de Sousa, *A Queda do Angelus Novus*, Revista Crítica de Ciências Sociais, No. 45, Maio, 1996.

SANTOS, Olimpia Maria dos. *Alegórica “materna mãe” angolana – uma reescrita da história e das tradições pelos romances de Boaventura Cardoso*. Rio de Janeiro: Faculdade de Letras da UFRJ, 2008.

SARTRE, Jean-Paul. *The Search for Method (1st part). Introduction to Critique of Dialectical Reason*, trad: Hazel Barnes, Vintage Books, 1960.

SARTRE, Jean-Paul. *Reflexões sobre racismo*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1965.

SECCO, Carmen Lucia Tindó, *Entre mar e terra: uma polifônica viagem pelo universo ‘mágico-religioso’ de Angola*, In: CARDOSO, Boaventura. *Mãe, materno mar*. Porto: Ed. Campo das Letras, 2001.

SEGREDO, Manuel, *Organização Social dos Bantu*. Luanda/Angola. 2013, disponível em: <http://ilabantu.inzotumbansi.org/organizacao-social-dos-bantu/> acessado em fevereiro de 2014.

SENGHOR, L. S. *Pourquoi une idéologie negro-africaine?* In: Senghor, L. S. (1977). *Liberté 3: Négritude et civilisation de l'universel*. Paris: Éditions du Seuil, p. 290-313, 1977.

SENGHOR, L. S. *Pour un histoire authentiquement africaine*. In: Senghor, L. S. (1977). *Liberté 3: Négritude et civilisation de l'universel*. Paris: Éditions du Seuil, p. 405-411, 1973.

SENGHOR, L. S. *Problématique de la Négritude*. In: Senghor, L. S. (1977). *Liberté 3: Négritude et civilisation de l'universel*. Paris: Éditions du Seuil, p. 268- 289, 1971.

SENGHOR, L. S. *Négritude et modernité ou la Négritude est un humanisme du XXe siècle*. In: Senghor, L. S. (1977). *Liberté 3: Négritude et civilisation de l'universel*. Paris: Éditions du Seuil, p. 215-242, 1970.

SENGHOR, L.S. *La Négritude est un humanisme du XXe siècle*. In: Senghor, L. S. (1977). *Liberté 3: Négritude et civilisation de l'universel*. Paris: Éditions du Seuil, p. 69-79, 1966.

SENGHOR, L.S. *Éléments constitutifs d'une civilisation d'inspiration negroafricaine*. In: Senghor, L. S. (1964). *Liberté 1: Négritude et Humanisme*. Paris: Éditions Seuil, p. 252-286, 1959.

SENGHOR, L.S. *Ce que l'homme noir apporte*. In: Senghor, L. S. (1964). *Liberté 1: Négritude et Humanisme*. Paris: Éditions Seuil, p. 22-38, 1939.

SEREQUEBERHAN, T. *Africanity at the end of the 20th century*. In: *African Philosophy*, Vol 11, N°. 1, p. 13-21, 1998.

SEREQUEBERHAN, T. (ed.). *The hermeneutics of African philosophy: Horizon and discourse*. New York: Routledge, 1994.

SILVA, Luzia Batista de Oliveira. *Homeopatia e imaginário: uma abordagem filosófico-educativa das manifestações do corpo na relação natureza e cultura, corpo e saúde*. Artigo apresentado no XIV CICLO DE ESTUDOS SOBRE O IMAGINÁRIO – Dimensões Imaginárias da Natureza. Congresso Internacional, Recife, Pernambuco, 30 de outubro a 01 de novembro de 2006.

SMART, J.J.C. *Sensations and Brain Processes*. In: *The Mind-Brain Identity-Theory*. Ed. C.V. Borst. p.52-66, 1970.

SMITH, L. T. *Decolonizing methodologies: research and indigenous people*. London: Zed Books; Dunedin: University of Otago Press, 1999.

SOFOLA, Z. Quoted in *Africana Womanism: Reclaiming Ourselves* by Clenora Hudson-Weems. Troy, MI: Bedford. 1993.

SONTAG, S. *Introduction*. In: BENJAMIN, W. *One-way Street and Other Writings*. Nova York, 1997.

- SONTAG, S. *Introduction to Temptation to Exist* by E.M. Cioran, London New York: Quartet Encounters. 1987.
- SOUZA, Irene Sales de. e MOTTA, Fernanda P. de Carvalho. *Discutindo sobre a diversidade étnica e cultural nas práticas pedagógicas*. In : Cadernos de Formação - Fundamentos Sociológicos e Antropológicos da Educação, Org. Dagoberto José Fonseca, São Paulo: Programa Pedagogia Cidadã, PROGRAD, UNESP, 2003.
- SOYINKA, Wole. *A Dance of the Forests*. Oxford and London: Oxford University Press. 1963.
- SOYINKA, Wole. *Morality and Aesthetics in the ritual archetype*. p. 7-25, 1976.
- SOYINKA, Wole. *Samarkand and Other Markets I Have Known*. Lagos: Crucible Publishers Limited. 2002.
- SPIVAK, Gayatri. *French Feminism in an International Frame*. *Yale French Studies*. 62. 154-184. 1981.
- STEADY, F.C. *The Black Woman Cross-Culturally*. Cambridge, MA: Schenkman. (ed.). 1981.
- STEADY, F.C. *Women in Africa and the African Diaspora*. Terborg-Penn, Rosalyn, Sharon Hardley, Andrea Benton Rushing (Eds). Washington, D. C.: Howard University Press. (ed.). 1987.
- STRUICK, Dirk. J. *História concisa das matemáticas*. Lisboa, PT: Gradiva, 1997.
- TEMPELS, Placide. *Bantu Philosophy*. Paris: Presence Africane, 1969.
- THIAM, Awa. *Le Parole aux Négresses*. Paris: Denöel Gonthier, 1978.
- THIAM, Awa. *Speak out, black sisters: feminism and oppression in Black Africa*. Michigan University, 1986.
- THIAM, Awa. *Women's fight for the abolition of sexual mutilation*. *International Social Science Journal*, Volume 50, Issue 157, pages 381–386, September, 1998.
- THOMAZ, Omar Ribeiro. *Tigres de papel: Gilberto Freyre, Portugal e os países africanos de língua portuguesa*. In: Bastos, Cristina ET all (Coord.). *Trânsitos coloniais*. Lisboa: ICS, 2002.
- TOCQUEVILLE, Alexis. *A democracia na América*. Belo Horizonte, Editora Itatiaia / São Paulo, Editora da USP, 1977.
- TOWA, M. *Léopold Senghor: Négritude ou servitude?* Yaoundé: Éditions Clé, 1971.
- TRAVANCAS, Isabel Siqueira. *O mundo dos jornalistas*. São Paulo: Summus (Novas Buscas em Comunicação; v. 43), 1993.

- TUAN, Yi-Fu. *Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência*. São Paulo: Difel, 1997.
- TUAN, Yi-Fu. *Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente*. São Paulo: Difel, 1980.
- TUTASHINDA, N. *As mistificações da “autenticidade” africana*. Lisboa: Ulmeiro, 1978.
- TYLOR, Edward Burnett. *Primitive Culture*. Original Publication Year:1871 Cambridge University Press, 2010.
- VAN SERTIMA, Ivan. *They came before Columbus*. Nova York: Random House, 1976.
- VERHAREN, C. “*Sage Philosophy, Rationality and Science: The Case of Ethiopia*” In: African Philosophy Now: African Philosophy in Ethiopia. Addis Ababa: Addis Ababa University Philosophical Studies. 2012.
- VIEIRA, Luandino. *A vida verdadeira de Domingos Xavier*. **(Originalmente publicado em 1961)**. São Paulo: Editora Ática, 1975.
- VIEIRA, Luandino. *Nós, os do Makulusu*. **(Originalmente publicado em 1967)**. Lisboa, Caminho, 2001.
- WALKER, Margaret Urban. *Moral Understandings: A Feminist Study in Ethics*. By. New York: Routledge, 1998.
- WALLERSTEIN, I. *O fim do mundo como o concebemos: ciência social para o século XXI*. Rio de Janeiro: Editora Revan, 2002.
- WAMBA-DIA-WAMBA, E. *Introduction: “I, too, am a researcher in African philosophy”*. 2003. In: Journal of African Philosophy, Issue 2. – URL: <http://www.africanphilosophy.com/issue2/diawamba.html> (acesso 30/03/2013)
- WAMBA-DIA-WAMBA, E. *Beyond elite politics of democratisation in África*. In: Quest, Vol. VI, No. 1, p. 28-42, 1992.
- WAMBA-DIA-WAMBA, E. *Das Palaver als Praxis von Kritik und Selbstkritik*. In. Peripherie 9, p. 189-216, 1989.
- WAMBA-DIA-WAMBA, E. *Experiences of democracy in Africa: Reflections on the practice of communalist palaver as a method of resolving contradictions among the people*. 1985. [Originalmente in: Philosophy and Social Action. XI, 3]. – URL: <http://otabenga.org/files/wamba1.pdf> (acesso 30/03/2013)
- WAMBA-DIA-WAMBA, E. *L’histoire oui mas quelle histoire?* 1984. In: Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines, Vol. 18, No. 1, p. 61-65. – URL: <http://www.jstor.org/stable/48499> (acesso 12/05/2013)



- WAMBA-DIA WAMBA, E. *La philosophie en Afrique ou les défis de l'Africain philosophe*. 1979 .In: Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines, Vol. 13, No. 1/2, p. 223 + 225-244. – URL: <http://www.jstor.org/stable/484645> (acesso 12/05/2013)
- WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Vol 1. Brasília, Editora da UnB, 1991.
- WEED, J. J. *Wisdom of the Mystic Masters*. Wellingborough, Prentice Hall Press, 1978.
- WHITE, L., & MIESCHER, S. F., & COHEN, D. W. (eds.). *African words, African voices: Critical practices in oral history*. Bloomington: Indiana University Press, 2001.
- WILLIAMS, R.A. *The American Indian in western legal thought*, Oxford: Oxford University Press, 1990.
- WILMOT, Patrick. *Nigeria: The Nightmare Scenario (Interventions VI)*. Ibadan and Lagos: Bookcraft and Farafina. 2006.
- WIREDU, J. E. (Kwasi). *Philosophy and authenticity*. In: *Shibboleths: A Journal of Comparative Theory*, 1.2, p. 72-80, 2007.
- WIREDU, J. E. (Kwasi). (ed.) *Companion to African Philosophy*. Malden: Blackwell Publishing, 2004.
- WIREDU, J. E. (Kwasi). *Some comments on contemporary African philosophy*. In: *Florida Philosophical Review*, Vol. III, Issue 1, p. 91-94, 2003.
- WIREDU, J. E. (Kwasi). *Toward descolonizing African philosophy and religion*. In: *African Studies Quarterly*, Issue 4 – URL: <http://web.africa.ufl.edu/asq/v1/4/3.htm> (acesso 30/07/2008) 1998.
- WIREDU, J. E. (Kwasi). *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*. Bloomington: Indiana UP, 1996.
- WIREDU, J. E. (Kwasi). *Conceptual Decolonization in African Philosophy*, 4 essays, Ibadan: Hope Publications, 1995.
- WIREDU, Kwasi and GYEKYE, Kwame. *Person and Community: Ghanaian Philosophical Studies*. Washington, D.C.: Council for Research in Values and Philosophy, 1992.
- WIREDU, J. E. (Kwasi). *Philosophy and an African Culture*. Cambridge: Cambridge UP, 1980.
- WIREDU, J. E. (Kwasi). “*What is Philosophy?*” *Universitas* (Accra) 3.2 (March 1974).
- WIREDU, J. E. (Kwasi). “*On an African Orientation in Philosophy.*” *Second Order: An African Journal of Philosophy* 1.2: 3-13, July 1972.

ZASLAVSKY, Claudia. *Africa Counts: Number and Pattern in African Culture*. Third revised ed., 1999. Chicago: Lawrence Hill Books. 1973.