REVISTA DA ABPN

DOI 10.31418/2177-2770.2023.v17.c.1.p. 17-39 | ISSN 2177-2770
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

A filosofia Africana[1] e os Sistemas de Conhecimento Endógenos

Gregório Adélio Mangana[2]
Universidade Pedagógica/ Maputo/ Moçambique

Resumo

O presente texto retoma a discussão sobre os sistemas de conhecimento endogênos e filosofia. Esta temática continua ocupando grande parte dos debates sobre filosofia africana na contemporaneidade. Em primeiro lugar, descreve como a controvérsia entre os sistemas de conhecimento endógenos e filosofia permearam a tradição filosófica africana. Em segundo lugar, discute sobre a possibilidade desses conhecimentos contribuírem para o desenvolvimento de uma filosofia, e neste caso a filosofia africana. Em terceiro lugar, descreve como estes sistemas estão, cada vez mais, a desaparecer nas sociedades africanas como resultado de um processo de marginalização, *epistemicídio* e expropriação. Por último, defende que o ensino de filosofia africana se configura como meio para a sua visibilização, resistência, e sobretudo diálogo com as outras tradições filosóficas.

Palavras-Chave: Filosofia africana, Conhecimentos Endógenos, Estatuto, Ensino.

African Philosophy and Endogenous Knowledge Systems

[1] Concebemos-a como um conjunto de experiências filosóficas de/sobre África, por isso a sua designação faz mais sentido no plural, Filosofias Africanas.

[2] Doutorado no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco (PPGS/UFPE). Mestre em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco (PPGS/UFPE)-(2017). Bacharel (2010) e Licenciado em Ensino de Filosofia pela Universidade Pedagógica de Moçambique (2011). Membro do grupo de Pesquisa Sociedade Brasileira Contemporânea: Cultura, Democracia e Pensamento Social (PPGS/UFPE). Docente na Faculdade de Ciências Sociais e Filosóficas da Universidade Pedagógica de Moçambique, Departamento de Filosofia, leccionando as seguintes disciplinas: Filosofia Africana, Epistemologia, Filosofia da Interculturalidade e Bioética. Colaborou em pesquisas, na área de Filosofia, no Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane (CEA/UEM) (2011-2013). Colaborou em pesquisas no Centro Henri Junod (2011-2012). Colabora em pesquisa de prospeção de riscos sociais, sob égide da universidade Técnica de Moçambique (2017). Pesquisador Associado do Instituto de Estudos da África da Universidade Federal de Pernambuco (IEAF-UFPE)-(2017) e membro da African Association for the Study of Indigenous Knowledge Systems (2017)Universidade Pedagógica: Maputo, Moçambique, orcid: https://orcid.org/0000-0001-9980-8269

Abstract

This text takes up the discussion on endogenous knowledge systems and philosophy. This theme continues to occupy a large part of contemporary debates on African philosophy. Firstly, it describes how the controversy between endogenous knowledge systems and philosophy has permeated the African philosophical tradition. Secondly, it discusses the possibility of this knowledge contributing to the development of a philosophy, in this case African philosophy. Thirdly, it describes how these systems are increasingly disappearing in African societies as a result of a process of marginalization, *epistemicide* and expropriation. Finally, it argues that the teaching of African philosophy is a means of making it visible, of resistance and, above all, of dialogue with other philosophical traditions.

Keywords: African philosophy, Endogenous knowledge, Status, Teaching.

Philosophie Africaine et Systèmes de Connaissances Endogènes

Résumé

Ce texte reprend la discussion sur les systèmes de connaissance endogènes et la philosophie. Ce thème continue d'occuper une grande partie des débats contemporains sur la philosophie africaine. Premièrement, il décrit comment la controverse entre les systèmes de connaissance endogènes et la philosophie a imprégné la tradition philosophique africaine. Deuxièmement, il discute de la possibilité que ces connaissances contribuent au développement d'une philosophie, en l'occurrence la philosophie africaine. Troisièmement, il décrit comment ces systèmes disparaissent de plus en plus dans les sociétés africaines en raison d'un processus de marginalisation, d'épistémicide et d'expropriation. Enfin, il soutient que l'enseignement de la philosophie africaine est un moyen de visibilité, de résistance et surtout de dialogue avec les autres traditions philosophiques.

Mots clés: philosophie africaine, savoir endogène, statut, enseignement.

Filosofía Africana y Sistemas de Conocimiento Endógenos

Resumen

Este texto retoma la discusión sobre los sistemas de conocimiento endógenos y la filosofía. Este tema sigue ocupando gran parte de los debates contemporáneos sobre la filosofía africana. En primer lugar, se describe cómo la controversia entre los sistemas de conocimiento endógenos y la filosofía ha impregnado la tradición filosófica africana. En segundo lugar, discute la posibilidad de que estos conocimientos contribuyan al desarrollo de una filosofía, en este caso la filosofía africana. En tercer lugar, describe cómo estos sistemas están desapareciendo cada vez más en las sociedades africanas como resultado de un proceso de marginación, epistemicidio y expropiación. Por último, defiende que la enseñanza de la filosofía africana es un medio de visibilización, de resistencia y, sobre todo, de diálogo con otras tradiciones filosóficas.

Palabras clave: filosofía africana, saber endógeno, estatuto, enseñanza.

Fundamentos de uma Origem e Discussão Filosófica Africana

A filosofia africana *ab initio* confrontou-se com a busca de sua autodefinição (Wiredu, 2004). Ou como referiu Masolo (1994), a natureza e particularidade da filosofia africana resumiu-se na busca de elementos que constituíssem sua essência identitária. O caminho em direção a busca pela identidade foi resultado da experiência que o homem africano vivenciou no período colonial. As representações sobre África e o homem africano e as reações a estas representações constituem os fundamentos de uma origem africana de filosofia. Tal como referiu Masolo (1994):

> O nascimento do debate sobre a filosofia africana está historicamente associado a dois acontecimentos relacionados: O discurso ocidental sobre a África e a resposta africana a esse discurso. Esse diálogo assumiu muitas formas e discutiu uma variedade de tópicos e ideias que descrevem o papel e o impacto do indivíduo na formação e no controle de sua identidade e destino. No centro desse debate está o conceito de razão, um valor que se acredita ser a grande divisão entre o civilizado e o não civilizado, o lógico e o místico. O debate evoluiu à medida que reivindicações e contra-reivindicações, justificativas e alienações, passavam entre os dois campos: ocidentais e não ocidentais. Em grande parte, o debate sobre a filosofia africana pode ser resumido como uma contribuição significativa para a discussão e a definição da razão ou o que Hegel chamou de espírito. De fato, ele é comumente chamado de "debate sobre a racionalidade" (Masolo, 1994, p.1 – Tradução Livre).

A primeira tradição filosófica africana, surge com objetivo de contrapor o discurso ocidental sobre África e os africanos, defendendo a existência de uma racionalidade dentro do contexto sociocultural dos povos africanos. A *filosofia bantu*, de Placide Tempels, é apontada como a obra que marcou o início do debate filosófico africano. Esta obra se propõe a desconstruir a ideia da irracionalidade do homem africano e busca a partir da cosmovisão bantu defender a existência de uma filosofia. A obra foi objeto de vários estudos e críticas. Uma das críticas, por exemplo, refere que a obra foi escrita não para o povo bantu, mas para subsidiar a estrutura colonial de forma a perpetuar os seus objetivos coloniais (Césaire, 2020, Mudimbe, 2013). Aliás, para enfatizar a sua crítica, Césaire chegou a chamar Tempels e os outros intelectuais que serviam os interesses coloniais de “cães de guarda do colonialismo” (Césaire, 2020, p.46). Entretanto, o objetivo de Tempels não era essencialmente de libertar o homem africano das amarras preconceituosas do

ocidente, e sim de continuar a perpetuar a colonização utilizando outras estratégias. Tal como refere Mudimbe (2013):

> Com a sua *Bantu Philosophy*, Temples não rejeita totalmente esta ideologia do domínio natural, não obstante o receio dos seus críticos. Ele propõe sobretudo meios mais eficazes para o seu objetivo declarado, a tarefa de civilizar e evangelizar o povo Bantu. Como Padre fiel aos ideais da sua missão, ele oferece um novo programa para o desenvolvimento social e espiritual dos povos indígenas; ou seja, formas para criar valores cristãos numa base cultural Bantu e construir a civilização que estará em harmonia com os modos de pensar e de ser Bantu. Tempels estava convencido de que a sua Bantu Philosophy, e sobretudo a sua ontologia, seria a melhor ferramenta que os brancos podiam usar para encontrar os africanos e compreendê-los (Mudimbe, 2013, p.174).

Esta visão instrumental da obra pode ser lida, igualmente, no próprio livro de Tempels:

> Uma compreensão melhor do domínio do pensamento bantu é completamente indispensável a todos quantos forem chamados a viver entre os indígenas. O que diz respeito a todos os colonizadores, mas principalmente aos que forem chamados a dirigir e a julgar os Negros, a todos quantos estão atentos a uma evolução positiva do direito clânico, enfim, a todos quantos quiserem civilizar, educar e elevar os bantu (Tempels, 2019, p.42).

Portanto, o estudo e compreensão da cosmovisão bantu seria o caminho para apreender a alma do homem africano e moldá-la em função dos interesses coloniais. Isto porque, para Tempels, o processo de colonização só se realiza verdadeiramente com ações que permitiriam capturar a espiritualidade do bantu. A ignorância sobre a estrutura ontológica do bantu levaria ao fracasso das políticas coloniais. Deste modo, Tempels em seu texto convida a todos que se encontram na empreitada colonial a conhecer a ontologia bantu:

> Todos nós, missionários, magistrados, administradores, e todos os que dirigem ou devem dirigir os negros, não lhes temos penetrado na 'alma'. Pelo menos, não tão profundamente como deveríamos [....]. Por não termos penetrado na ontologia dos *bantu*, nós tornamos-nos incapazes de lhes oferecer uma doutrina espiritual assimilável e uma síntese intelectual compreensível. Por não termos compreendido a 'alma' *bantu*, nós não fizemos um esforço metódico, para que essa alma tivesse uma vida mais pura e mais intensa (Tempels, 2019, p.45).

Se, de um lado, a obra *filosofia bantu* encerra em seu conteúdo uma perspectiva colonial, do outro lado, integra uma abordagem que desencadeou um debate filosófico africano. Aliás, foi a partir

deste texto que Tempels foi acusado de reduzir a filosofia africana à etnofilosofia. Entretanto, porque é que este texto foi considerado etnofilosofia? Qual é a tese defendida por Tempels nesta obra? Tal como avançamos acima, a *filosofia bantu*, tinha como um dos objetivos defender a existência de uma racionalidade bantu, contrariando uma tradição de pensamento, sobretudo a antropologia do século XIX, que considerava o ser africano primitivo e incapaz de desenvolver um pensamento lógico. A cosmovisão bantu, se funda num sistema coerente de pensamento. Desta forma, Tempels analisa o sistema de princípios dos bantus e reconhece neles princípios filosóficos. Para ele, uma vez que os povos não conseguem se libertar das suas raízes, suas identidades, seus valores ancestrais, significa que estes comportam um sistema de princípios coerente, o qual orienta todas as suas ações. O conjunto desses princípios, atitudes e concepções não é universal e nem estático. Este conjunto de princípios é dinâmico e representa comportamentos e saberes contextuais (TEMPELS, 2019). O conjunto de elementos e concepções sobre o mundo bantu, determinam os fundamentos do seu sistema filosófico.

Entretanto, o alcance da *filosofia bantu* só é possível a partir da sua descrição e análise. Tempels propõe um estudo completo da cosmovisão bantu, só com um estudo profundo do sistema ontológico do bantu é possível extrair a sua filosofia. Esta é a única via que nos possibilita adentrar no pensamento filosófico do bantu. Para Tempels, não se pode esperar que um bantu, faça uma exposição sistemática do seu sistema de pensamento ontológico. Esta proposição parte da ideia de que os bantu são incapazes de extrair por eles mesmos a sua filosofia. É tarefa do colonizador "procurar, classificar e sistematizar os elementos do seu sistema ontológica" (Tempels, 2019, p.40)

O fundamento da *filosofia bantu* encontra-se, naquilo que Tempels, chamou de *força vital*. A força vital caracteriza-se como aquilo que fortalece a vida do bantu. É a força interior que orienta a vida do bantu. A força vital é obtida ou reforçada a partir de preces à Deus, aos espíritos, ao uso da "feitiçaria", dos "remédios mágicos", etc. Os bantus, buscam em suas vidas a "maior potência vital", de tal forma que a doença, sofrimento, injustiça, etc. resumem-se na diminuição da força vital. Então há uma luta permanente de manter ou aumentar a força vital. Tudo em volta desta força vital é utilizado de modo a referir ou expressar o "ser eu diário". E dentro desta força vital, existe um sentido, uma explicação racional do micro-mundo onde vivem. A ideia de força vital

 está intrinsecamente ligada à ideia da dinamicidade. Para Tempels, o homem bantu manifesta-se como um ser dinâmico, tal como refere: "noção do ser é essencialmente dinâmica."(Tempels, p.63). Tempels nega a existência de vários sistemas filosóficos dos bantus, para ele os bantu, possuem uma única concepção filosófica do mundo. Tal como refere :

> ...pelo contrário, é necessário admitir racionalmente que todas essas diversas manifestações se ligam a uma concepção única, a uma única idéia do universo, ao mesmo e único sistema metafísico. Todas essas práticas religiosas, como também, por outro lado, a conceção jurídica e a organização das realidades diversas são por eles explicadas e justificadas, a partir da sua única filosofia, a ontologia *bantu* (Tempels, 2019, p.51).

É desta forma que Tempels constrói argumentos para provar a existência de uma filosofia especificamente bantu. Este texto, como referimos acima, desencadeou várias reações no contexto do debate filosófico africano. A *filosofia bantu* de Tempels em conjunto com outros trabalhos, como aqueles, de John Mbiti, Alexis Kagame, Marcel Griaule (Ogotemmêli), foram considerados etnofilosofia. Estes trabalhos foram fontes de várias críticas e controvérsia. Qual foi o fundamento da crítica à etnofilosofia? As críticas à etnofilosofia foram de natureza variada, elas se situaram numa perspectiva terminológica, unanimista, metodológica ou até mesmo num tradicionalismo imóvel. A crítica feita aos etnofilósofos consiste na ideia de que aquilo que defendem como sendo filosofia é algo já estabelecido, estático e inconsciente. A etnofilosofia tem a pretensão de ser coletiva e comunitária. Estas características não permitem a pessoalidade, universalidade que caracteriza a "verdadeira" filosofia. A filosofia, segundo os críticos, só se faz individualmente e não coletivamente como queriam os etnofilósofos. E ela só pode ser feita apenas com o distanciamento em relação aos mitos. Para Hountondji (1996), a filosofia africana deve se libertar deste tipo de discurso e olhar a filosofia como uma projeção futura. A filosofia africana deve consistir no debate de ideias quer entre os africanos, assim como entre os africanos e o mundo (Hountondji, 1996). Para Mudimbe (2013), a filosofia caracteriza-se por ser explícita, analítica e sistemática. E nessa empreitada ela deve ser guiada por um espírito crítico e autocrítico. Ela não pode ser, como a etnofilosofia se apresenta, implícita, imediata e intuitiva (Mudimbe, 2013).

A filosofia africana não pode ser concebida como um conjunto de crenças e mitos que se manifesta de forma inconsciente aos africanos. No sentido profissional do termo a etnofilosofia não pode ser considerada filosofia. Um outro aspecto ligada a crítica empreendida aos etnofilósofos têm que

ver com a questão metodológica. Crahay, refere que os etnofilósofos confundem as cosmovisões com a filosofia. Uma coisa são os sistemas de conhecimento endógeno, outra coisa são as disposições que esses sistemas possibilitam para uma reflexão filosófica (Crahay, 1965 apud Mudimbe, 2013, p.195). Portanto, seguindo esta perspectiva os etnofilósofos reduziram a filosofia a uma visão do mundo. A outra crítica é de ordem terminológica, isto é, para Marcian Towa, citado por Mudimbe, o conceito de filosofia foi alargado, de modo a incorporar em sua abordagem questões de natureza cultural, como sendo elas mesmas filosofia (Towa, 1971 apud Mudimbe, 2013, p.197).

Portanto, a filosofia africana não deve ser concebida como espontânea, homogênea, ou como visão do mundo. Para Hountondji a filosofia africana deve existir enquanto literatura escrita (não obstante tendo se retratado posteriormente, pelo facto dos críticos da crítica terem chamado a sua definição de eurocêntrica). Isto porque a tradição oral apresenta uma forma de saber dogmática e intangível, enquanto que a escrita permite um saber crítico, quer de um indivíduo para o outro assim como de uma geração para a outra. Não que a literatura oral elimine a possibilidade de crítica, mas a sua natureza limita a crítica. A literatura oral caracteriza-se por ser cumulativa, sem abrir espaço para a crítica (Hountondji, 1996).

Outra crítica que se coloca tem que ver com a ideia do lugar comum. A etnofilosofia apresenta-se como um lugar comum, um lugar de características similares, um lugar de unicidade. E refugia-se num passado cultural na busca de autenticidade e peculiaridade ontológica e epistemológica. Sendo uma filosofia étnica, ela é uma filosofia sem sujeitos, uma filosofia sem filósofos. A filosofia está na exterioridade do sujeito, encontra-se no grupo, na etnia, etc. A etnofilosofia encontra-se presa a um conjunto de elementos que se localizam num passado fechado e imóvel (Ngoenha, 2018). Entretanto, De acordo com Binda (1892):

> Devemos criticar Tempels por ter considerado o pensamento luba-shanbakadi como pensamento de todos os Bantus. Porém, devemos também reconhecer a existência de um conjunto de traços e de comportamentos que são manifestamente comuns a todos os homens da área cultural bantu. Traços esses que os singularizam de uma maneira particular em relação a todos os outros grupos culturais (Binda, 1982, apud Ngoenha, 2018, p. 129).

Toda a sociedade tem um campo de partilha de identidades comuns. A existência de elementos que constituem essa identidade comum não retira a pluriversalidade identitária que a mesma sociedade detém. Se de um lado, faz-se necessário empreender uma crítica a ideia de que os bantus, e os africanos no geral, pensam da mesma forma. Por outro lado, é crucial reconhecer *traços e comportamentos* comuns que caracterizam qualquer cultura ou sociedade.

Os críticos, tanto da etnofilosofia assim como os críticos da crítica a etnofilosofia propõem no fundo uma articulação entre o passado e o presente, entre a tradição e o moderno. Sem, no entanto, considerar a tradição como atrasada ou primitiva. Há uma necessidade de explorar a herança cultural africana, que é onde reside a sua sabedoria. O trabalho do filósofo exige essa hermenêutica em relação à tradição em função das necessidades do presente. A tradição é a base para a interpretação e compreensão das complexidades culturais africanas. Sem esta base as nossas interpretações e análises condenam-se a superficialidades. Portanto, os símbolos, os provérbios, os princípios, os costumes, que constituem o arcabouço da tradição são fundamentais para a compreensão do mundo contemporâneo africano. Para Castiano (2021), por exemplo, a filosofia africana definida como reflexão sobre a *presença* e *a experiência* africanas no Mundo, tem como tarefa desconstruir e denunciar os discursos ocidentais sobre África e sobretudo, assumir como postura uma atitude de 'vigilância epistemológica', de um lado, e a construção de referenciais intrinsecamente africanos, numa dimensão teórica e prática, de outro lado. Esta construção faz parte daquilo que Masolo chamou de resposta aos discursos ou representações sobre África. Esta deve ser uma construção crítica, que consiste, igualmente, na reavaliação destas várias tentativas de resposta ao discurso ocidental. Nesta última tarefa, a filosofia africana se preocupa, dentre várias coisas, com a tradição africana. Ela deve ser assumida como um problema filosófico e deve ser interrogada.

> Confrontarmo-nos racionalmente sobre o espírito, da tradição que, em nossa opinião, resistiu e resiste perante as tentativas da sua invisibilização moderna. assim significa problematizar as manifestações – ou seja, o Entfaltung – deste espírito particularmente nas esferas da culturas, da política, da ciência e da educação (Castiano, 2021, p.123).

A filosofia africana é um processo de criação contínua, ela não é algo acabado. Ela deve apropriar-se da história africana, como instrumento de articulação hermenêutica para análise do presente. Deve, igualmente, preocupar-se em discutir questões do presente e do futuro africano num

intrínseco diálogo com o mundo. A filosofia africana deve consistir na busca de alternativas às condições em que a África encontra-se a viver (Ngoenha, 2018). Ela deve ajudar a responder às preocupações concretas do continente. Para Lopes (2018), um pouco na senda de Ngoenha, a filosofia africana deve possibilitar uma reflexão sobre a história e historicidade dos países africanos, ela deve se confrontar com os problemas que atormentam o continente africano. Lopes chama a sua filosofia de "filosofia-pés-no chão", ou seja:

> Uma filosofia inserida, pensada 'a partir' do desenrolar da vida diária concreta e tendo em conta, principalmente, os dramas que afetam quotidianamente a vida das populações africanas [...] e que dura desde o período da 'conquista' a esta parte; uma filosofia pensada também 'a partir' daquele imaginário colectivo dos nossos povos, expresso nas variadíssimas formas de 'bricolagens'[...] da economia informal, como respostas das populações aos desafios com que estão quotidianamente confrontadas e que acabam por constituir, quase sempre, a base da macroeconomia em África; uma filosofia pensada 'a partir' das alegrias dos nossos povos, das angústias, das suas esperanças e das suas lutas para o triunfo da vida sobre a morte, nesta nova conjuntura geopolítica mundial e internacional hodierna, cada vez mais hostil aos povos africanos; uma filosofia que seja capaz de herdar o valor e a força propulsora atribuída à palavra (palavra criadora) pela Antiguidade edípcio-faraônica, grega, socrática, e elaborar perspectivas do agir comunicativo endógeno capazes de fazer dialogar o labor filosófico de compreensão e de interpretação do mundo que nos circunda com a tarefa prática da sua transformação (Lopes, 2018, 49).

A filosofia africana não deve se acomodar a uma mera abordagem abstrata e especulativa, não deve se enclausurar no passado, ela deve caminhar junto com a *práxis*, atenta às preocupações locais, sem, no entanto, deixar de dialogar com a sua e as outras tradições filosóficas.

As Dimensões da Filosofia Africana

A filosofia africana, segundo Wiredu (2004), é constituída pelas seguintes dimensões: a dimensão tradicional, a dimensão contemporânea e a dimensão histórica. A dimensão tradicional está intrinsecamente ligada à tradição, aos sistemas de conhecimento tradicionais. E segundo Wiredu, o seu acesso é obtido por meio de provérbios, máximas, contos, mitos, letras, poesia, etc. Dentro desta dimensão tradicional, Wiredu faz uma diferenciação entre filosofia tradicional africana e filosofia comunitária africana. A filosofia tradicional tem uma componente individual e a filosofia comunal, "é uma espécie de pré-histórico das excogitações de pensadores ou filósofos individuais,

geralmente, embora não invariavelmente, de identidade desconhecida" (Wiredu, 2004). A filosofia tradicional africana pode ser acessada estudando os sistemas de pensamento africano, tal como fizeram, por exemplo, Tempels com a sua *Filosofia Bantu,* Senghor com a sua Filosofia da Negritude, Alexis Kagame com a sua *Filosofia Bantu-Ruandess do Ser*, descrevendo, análisando e interpretando filosóficamente esses sistemas. A dimensão contemporânea é uma abordagem crítica da filosofia. Ela faz, por exemplo, uma análise crítica sobre os vários sistemas de pensamento tradicional africanos. A filosofia africana contemporânea é em grande medida uma filosofia comparada pelo fato dos filósofos africanos contemporâneos pertencerem a duas tradições culturais, a africana e a ocidental. Este facto, para Wiredu, pode constituir vantagem na medida em que o filósofo detém uma variedade de opções conceituais, assim como pode constituir um problema, quando, por conta das adversidades coloniais, os filósofos africanos passam a situar-se na tradição ocidental. Relativamente a postura em relação a tradição na contemporaneidade, Wiredu afirma que: "Há necessidade, em primeiro lugar, de trazer à tona o verdadeiro caráter da filosofia tradicional africana por meio de esclarecimentos e reconstruções conceituais e, em segundo lugar, de tentar descobrir o que é vivo ou adequado para ressuscitar na tradição." (Wiredu, 2004). Esta dimensão questiona e chama atenção sobre o uso acrítico das categorias ocidentais de pensamento sobre a realidade africana. Discute variadas temáticas como literatura e filosofia, democracia, violência, descolonização, etc. A dimensão histórica ocupa-se da descrição do pensamento filosófico africano a partir da África antiga, nomeadamente: a filosofia egípcia, filosofia etíope clássica, a tradição filosófica islâmica na África, a filosofia pré-colonial, etc. Tshiamalenga, distingue duas dimensões dentro da filosofia africana: o primeiro domínio é caracterizado pela *filosofia tradicional negro-africana,* que busca referências a tradição oral africana. E a segunda dimensão é a filosofia africana contemporânea, ou seja, a produção contemporânea escrita, que busca de forma crítica analisar a filosofia tradicional, de um lado, ou conduzir reflexões sobre as várias questões contemporâneo (Tshiamalenga apud Mudimbe, 2013).

Portanto, como podemos notar, a temática em torno dos sistemas de pensamento endógenos atravessaram grande parte dos debates sobre filosofia africana. Discutiremos em seguida as condições de possibilidade desses sistemas no processo de construção de uma filosofia essencialmente africana.

As Condições de Possibilidade dos Sistemas de Conhecimento Endógenos Africanos

Os debates sobre os sistemas de conhecimento tradicionais africanos ocuparam grande parte das temáticas abordadas dentro da filosofia africana. Tanto sobre o questionamento em relação ao seu estatuto nas sociedades africanas, assim como, enquanto eles próprios, fundamento para a legitimidade de uma tal filosofia africana. A referência ao lugar associado ao exercício da filosofia, e neste caso de filosofia africana, resultou, em grande medida, da necessidade de destacar a existência e contribuição de uma tradição filosófica particular, com pressupostos e preocupações próprias. Masolo (2009), por exemplo, ao analisar a relação entre a filosofia e o conhecimento indigena mostrou que o conceito "indigena", aplicado a uma forma específica de produção filosófica, geralmente decorre da necessidade de caracterizar a dinámica desta produção filosófica, e sobretudo, da necessidade de conferir-lhe um certo cunho identitário (Masolo, 2009).

Entretanto, o pressuposto usado para diferenciar o local do global, o nativo (indigena) do estrangeiro é, de um lado, negativo e, do outro lado, positivo (Hountondji, 2004, Masolo, 2009). O primeiro, geralmente incorpora um ideal político colonizador, em que o local é sempre tido como primitivo, inferior, tradicional, atrasado, etc.; e o segundo, se apresenta como um discurso que busca ressignificar o que é localmente situado, onde os princípios e sistemas de conhecimentos locais passam a ser revalorizados. Por isso que, para Masolo (2009), a filosofia africana, enquanto discurso que se funda no lugar, se caracteriza como um projeto essencialmente pós-colonial, ou seja, um discurso que empreende uma crítica ao paradigma hegemônico da modernidade ocidental, ao mesmo tempo que busca salvaguardar e promover o que é epistémico e localmente produzido (Masolo, 2009).

Os debates contemporâneos em torno da filosofia africana se questionam sobre até que ponto podemos considerar os sistemas de conhecimento tradicionais filosofia, ou até que ponto através desses sistemas é possível construir uma filosofia. Mudimbe ao se interessar pelo estudo da *gnose*[3] africana, e como Foucault, empreendendo sobre ela uma análise arqueológica, reflete sobre a

[3] G*nose* entendinda como um conjunto de conhecimentos ("estruturados", "comuns", "esotéricos") guiados por métodos próprios.

possibilidade dos conhecimentos africanos se apresentarem como sistemas de pensamento. É nestes sistemas de pensamento africanos que surgem, acredita Mudimbe, as reflexões e indagações filosóficas.

Entretanto, o recurso ou não a tradição tem se constituído como um elemento de dissenso entre os filósofos africanos. Aliás, foi em torno disso, como discutimos acima, que os etno-filósofos foram duramente criticados, assim como os seus críticos, estes últimos acusados de se enclausurarem numa definição eurocêntrica de filosofia, sem, no entanto, assumirem uma sensibilidade para uma forma plural de fazer filosofia. Hountondji (2000), quando questiona se a tradição poderia constituir *obstáculo ou inspiração,* chega a conclusão que ela pode remeter-nos a duas tentações. A primeira que é o desprezo, quando as culturas africanas são consideradas inferiores pela tradição ocidental, fundamentado na sua pretensão de superioridade e no seu imperialismo cultural. E a segunda tentação, refere-se a justificação geral, ou seja, quando há uma reação defensiva e acrítica em relação ao discurso de desprezo e desqualificação das culturas africanas. A resposta a este discurso é feita a partir de uma apologia e identificação da tradição, sem no entanto, questioná-la.

> [...]Por exemplo, pelo fato de alguns de nossos usos ancestrais terem sido ou ainda estarem sob ataque externo (digamos, ocidental), ainda hoje os defenderiamos ou procuraríamos justificá-los como parte de nossa identidade, embora estejamos conscientes de como estão desatualizados e pouco adaptados às condições atuais de vida [...] (Hountondji, 2000, p. 6).

Portanto, para Hountondji, embora conscientes da fragilidade de alguns aspectos da nossa cultura, quando marginalizados e desprezados, partimos, mesmo assim, para autodefesa das mesmas. Por isso que a nossa posição em relação às nossas culturas é tendenciosa. Deste modo, torna-se necessário abandonarmos a obsessão pela justificação e orientarmos o nosso debate de forma crítica sobre as nossas culturas a partir de nós mesmos, sem interferência das outras culturas sobre a nossa. Tal como refere (2000):

> O que é necessário, portanto, nas circunstâncias atuais, é livrar-se dessa necessidade de autojustificação perante o tribunal de outras culturas para desenvolver o debate interno em nossas próprias culturas. Precisamos questionar nossas culturas de dentro para fora, ou seja, do nosso próprio ponto de vista, em vez de presumir que elas só podem ser questionadas de fora para dentro. [...] Em vez de tentar impor normas importadas de outras culturas, seria mais eficaz, argumentei, recorrer ao dinamismo interno de cada cultura, ao potencial interno de autocrítica e autoaperfeiçoamento.

> Todas as culturas desenvolveram no passado práticas sociais que hoje são totalmente reprovadas pelo senso comum. O que parecia normal ontem não parece mais hoje: por exemplo, a Inquisição na Europa Ocidental e, mais tarde, o tráfico de escravos e o racismo contra os negros na Europa Ocidental e na América. Em segundo lugar, não apenas as culturas são dinâmicas e estão sujeitas a mudanças ao longo do tempo, mas, além disso, nenhuma cultura admite apenas um sistema de normas ao mesmo tempo. Em vez disso, em uma determinada cultura, sempre há vários sistemas competindo entre si. Portanto, em vez de dar como certa a alegação de universalidade de um determinado modelo em um determinado momento, deve-se sempre, além do modelo social dominante, procurar cuidadosamente a ampla gama de modelos secundários ou marginais (Hountondji, 2000, p.8)

Portanto, Hountondji convida-nos a questionarmos as nossas culturas a partir delas mesmas sem a interferência ou imposição de normas de outras culturas sobre as nossas. Chama atenção ainda sobre o dinamismo das culturas e refere que este dinamismo permite mudanças nas práticas, de forma que algumas prevalecem, e outras são censuradas e deixam de existir. Não obstante isso, há um reconhecimento, por parte de Hountondji, de que dentro dessas culturas existem vários paradigmas de conhecimentos e normas e que é necessário fazê-los emergir de forma a contrapor a ideia de universalidade de um sistema sobre os outros. É necessário que se considere a disposição plural das culturas, uma vez que é a partir da consciência deste pluralismo que é possível compreender as tensões e mudanças no seio das culturas. Estes sistemas de pensamento africanos possibilitam reflexões filosóficas.

O Estatuto dos Sistemas de Conhecimentos Endógenos Africanos

Muitas vezes, quando se discute sobre o estatuto dos sistemas de conhecimentos endógenos africanos, tem sido em relação a sua coexistência com os vários sistemas de conhecimento, sobretudo o sistema de conhecimento ocidental. Os modos de coexistência com o sistema de conhecimento ocidental deram lugar, entre outros aspectos, a processos ligados à marginalização, exclusão, a extraversão, a expropriação, *epistemicídio,* silenciamentos, etc. Este processo resulta da pretensão à dominação, universalização e naturalização da racionalidade moderna ocidental.

A racionalidade moderna ocidental, geralmente, estabelece e define normas e regras no processo de produção do conhecimento, determinando os critérios de validade e delimitando o que deve ou não ser considerado conhecimento (Santos et all, 2005). A condição em que se encontram os

sistemas de conhecimentos endógenos africanos, têm a sua gênese na experiência colonial europeia e sobretudo, naquilo que Mudimbe chamou de etnocentrismo epistemológico. Com a colonização e sobretudo com o auxílio da antropologia no século XIX, de um lado, e do discurso missionário, de outro lado, iniciou-se um processo de construção de discursos e representações sobre a África e o homem africano.

O sistema colonial compreendeu três cenários: primeiro, a conquista e exploração do território (lugar), segundo, o processo de "civilização" dos nativos, que consistiu no discurso de desqualificação das culturas africanas e na negação do homem africano como homem racional, e terceiro, no estabelecimento, nestes contextos, de formas de vida essencialmente ocidentais. Portanto, esta estrutura resultou na constituição de "sociedades, culturas e seres humanos marginais" (Mudimbe, 2013, p.18).

A colonização trouxe discursos novos sobre as cosmovisões africanas. As sociedades africanas foram designadas primitivas, estagnadas, tradicionais, subdesenvolvidas, em oposição a sociedades ditas civilizadas, modernas e desenvolvidas. O mundo colonial, ao estabelecer novas formas de vida, novos cânones nas sociedades africanas, permitiu a desintegração de mundos africanos (Achebe, 2009). Para Césaire (2020), a colonização permitiu a reificação do homem africano e a destruição das suas *admiráveis* civilizações. Tal como refere:

> Ouço a tempestade. Falam-me do progresso, das 'realizações', das doenças curadas e dos níveis de vida elevados além de si mesmos. Mas eu falo de sociedades esvaziadas de si mesmas, culturas pisoteadas, instituições solapadas, terras confiscadas, religiões assassinadas, magnificências artísticas destruídas, possibilidades extraordinárias suprimidas. Eles me jogam na cara os fatos, as estatísticas, os quilômetros de estradas, canais e ferrovias. [...] Falo de milhões de homens arrancados a seus deuses, suas terras, seus costumes, sua vida, a dança, a sabedoria. Estou falando de milhões de homens em quem foram inteligentemente inculcados o medo, o complexo de inferioridade, o tremor, o ajoelhar-se, o desespero, o servilismo (Césaire, 2020, p.24, 25).

A influência de modelos de conhecimento ocidentais sobre os sistemas de conhecimento africanos têm desencadeado o desaparecimento das categorias que tornam estes conhecimento essencialmente africanos. Isso resulta que

> [...]...tanto intérpretes ocidentais como analistas africanos têm vindo a usar categorias de análise e sistemas conceptuais que dependem de uma ordem

> epistemológica ocidental. [e] Mesmo nas mais evidentes descrições 'afrocêntricas', os modelos de análise utilizados referem-se directa ou indirectamente, consciente ou incoscientemente, à mesma ordem (Mudimbe, 2013, p.10).

Diante disso, interroga-se Mudimbe, se o facto das cosmovisões e sistemas de pensamento africanos recorrem a uma normatividade epistêmica ocidental para sua interpretação, significará que elas são inconceptíveis no âmbito dos seus pressupostos de racionalidade. Entretanto, o certo é que até então os pressupostos teóricos e metodológicos usados para interpretar estas cosmovisões "pressupõem uma legitimidade epistemológica não-africana" (Mudimbe, 2013, p.10,13). E a consequência disso é que as teorias e métodos ocidentais, não oferecem uma inteligibilidade concreta das cosmovisões africanas. E é a partir desses discursos que se têm explicado as cosmovisões africanas, por isso que para Mudimbe, os discursos sobre África são discursos não efetivamente africanos, mas discursos elaborados a partir de uma visão ocidental. Portanto, os sistemas de conhecimento endógenos africanos encontram-se subordinados a uma dependência silenciosa em relação à racionalidade moderna ocidental.

Esta marginalização reflete também a negação ao direito de existência de outros mundos e outras culturas. É uma negação a diversidade e pluralidade de mundos. A marginalização nega o compartilhamento de um mundo no qual diferentes formas de conhecer esse mundo coexistem e se complementam. Nega a pluralidade epistêmica. A marginalização, reconhece a existência de uma única forma de conhecimento sobre o mundo, que é a racionalidade moderna ocidental. Todas as outras formas de conhecimento foram relegadas a crença, a não ciência, a primitividade, e muitas vezes consideradas entraves para o conhecimento e desenvolvimento do mundo (Castro-Gómez, 2006). A marginalização tornou a racionalidade moderna ocidental como a única forma possível de produção e validação do conhecimento. E criou hierarquias entre os diferentes sistemas de conhecimento no mundo, produzindo a ideia de superioridade de um tipo de conhecimento sobre os outros. A não existência de diálogo e intercâmbio enriquecedor no que concerne a métodos, teorias, etc. empobrece esses sistemas, sobretudo porque os sistemas de conhecimento tradicionais, por conta da lógica da marginalização, encontram-se nas margens da ciência. Para Hountondji, é necessário submeter estes sistemas de conhecimento tradicionais a questionamentos, e é necessário, igualmente, perguntar até que ponto são válidos. E para validá-los é necessário testá-los continuamente (Hountondji, 2004).

Contudo, mesmo com a lógica de marginalização, os sistemas de conhecimentos endógenos ainda sobrevivem e têm se tornado úteis para os povos africanos. Com muita recorrência, por conta dos fracassos da ciência moderna, têm se voltado para esses sistemas de conhecimento tradicionais como alternativa para a resolução de problemas sociais, a maioria das pessoas dependem desses sistemas de conhecimento tradicionais, sobretudo em áreas como a saúde e agricultura. E, muitas vezes, os conhecimentos intrínsecos a esses sistemas têm se revelado muito mais produtivos e eficazes comparados aos modelos de fora (Hountondji, 2002).

Este último ponto, tem sido a causa para uma outra forma de coexistência entre a racionalidade moderna ocidental e os sistemas de conhecimento endógenos africanos, que é a expropriação. Se de um lado, há uma contínua marginalização, silenciamento, exclusão etc. dos sistemas de conhecimentos endógenos, paradoxalmente, nota-se, de outro lado, um fluxo inverso, o da expropriação.

Os países do norte tem considerado os países do terceiro mundo como reservatórios de "matéria-prima", que tem como destino final as suas indústrias e laboratórios, estes tem se colocado como produtores únicos de conhecimento, estabelecendo-o como hegemônico e universalmente válido, e colocando os sistemas de conhecimentos africanos numa posição de objeto, carecendo sempre de estudos e pesquisas e nunca considerados como conhecimentos ou ciência em si (Hountondji, 1989, 1994).

> O Saber assim constituído, o saber sobre a África e o Terceiro Mundo, escapa inteiramente à África e ao Terceiro Mundo, sendo sistematicamente levado para a Europa, repatriado, capitalizado, acumulado no Centro do sistema. Não existe, por conseguinte, qualquer extraversão no movimento Norte/Sul, mas simples desvio táctico ao serviço de uma autosuficiência e de um controle tecnológico reforçados (Hountondji, 1989, p.117).

Desta forma, os conhecimentos endógenos, uma vez expropriados, são capitalizados para o benefício das sociedades ocidentais. São considerados matérias-primas e são processados em laboratórios dos países ocidentais e transformados em novos produtos. Estes produtos são patenteados e tornam-se propriedade das indústrias farmacêuticas (Hountondji, 2004). Os conhecimentos endógenos são reduzidos a matéria-prima, ou seja, a um nível elementar de informações sem constituírem conhecimentos *per si*. Assim, a expropriação é realizada tendo

como estratégia a utilização de um discurso de desclassificação dos sistemas de conhecimento local (Alonso, 2005). Os estudos pós-coloniais mostram, por exemplo, como os sistemas de conhecimento endógeno dos países em via de desenvolvimento são expropriados a partir da ideia de desenvolvimento sustentável promovido por países do norte, estabelecendo convenções em volta dos direitos de propriedade intelectual (Shiva, 2001, 2005, Escobar e Pardo, 2005, Alonso, 2005, Castro-Gómez, 2006, Hountondji, 1989, 1994). Com a ideia de desenvolvimento sustentável a biodiversidade e os sistemas de conhecimento não ocidentais passam a ser revalorizados e a ocupar lugares centrais nas políticas de desenvolvimento. Os sistemas de conhecimento tradicionais ganham uma nova significação e os sujeitos proprietários desses saberes tornam-se seus protetores (Castro-Gómez, 2006, Escobar e Pardo, 2005).

Desta forma, as comunidades dos países subdesenvolvidos são enganadas ou seduzidas por órgão supranacionais com o objetivo de lhes expropriar os seus conhecimentos, de forma que esses órgãos obtenham patentes desses conhecimentos locais (Castro-Gómez, 2006). As formas de proteção desenhadas por organizações internacionais surgem como mecanismos de controle de modos de vida e de territórios onde se encontram essas cosmovisões. As convenções foram estabelecidas ou servem para que as multinacionais exerçam controle monopolístico sobre os recursos genéticos do mundo. Nesta busca de direitos de propriedade sobre os recursos da biodiversidade, constata-se que os direitos/patentes tornam-se propriedade exclusiva da "lógica dominante" (Alonso, 2005). Entretanto, ainda que se tenha reconhecido a importância destes sistemas, o paradigma moderno ocidental reconstrói outras formas de hierarquizar os conhecimento, de modo que os sistemas de conhecimentos locais permaneçam numa posição subalterna. Neste sentido, esta política de patente faz com que os conhecimento e a diversidade dos países periféricos tornem-se propriedade dos países do norte. Tal como refere Castro-Gómez (2006):

> As empresas multinacionais estão de olho nos recursos genéticos, que podem ser manipulados graças ao conhecimento especializado, cuja maior diversidade se encontra nos países do sul. Com esse objetivo, essas empresas iniciaram uma verdadeira campanha de lobby para obter patentes sobre esses recursos, com base nos Direitos de Propriedade Intelectual (DPI).(Castro-Gómez, 2006, p.40).

Estas empresas agem por cima da autoridade dos países subdesenvolvidos, e ignoram o direito soberano que os mesmos detêm sobre os seus recursos. Este cenário se impôs, sobretudo, como refere Alonso (2005), com as negociações do GATT (Acordo Geral sobre Tarifas e Comércio), dando poder às multinacionais com vista a estabelecerem os direitos de propriedade intelectual (Alonso, 2005). O direito de propriedade intelectual se configura em certa medida como uma intenção de privatizar cosmovisões (formas de vida), colocando-as reféns das grandes multinacionais e empresas.

> ...o conhecimento que se reivindica ter sido 'inventado', e é, por isso, 'patenteado' e convertido em 'propriedade inteletual', é frequentemente uma inovação já existente nos sistemas de conhecimento das comunidades indígenas" (Shiva, 2005, p.322)

A ideia de patenteamento é uma ideia colonial, é uma ideia de conquista dos novos territórios e das suas riquezas. Para Shiva (2005) as convenções e demais dispositivos sobre o direito de propriedade intelectual tem em sua base toda a lógica de expropriação e espoliação assente nos objetivos dos descobrimentos e da colonização. Portanto, são instrumentos de recolonização. A conversão do conhecimento em propriedade é a nova configuração da colonização e o patenteamento das formas de vida não apenas elimina as riquezas epistêmicas que essas comunidades dos países do terceiro mundo foram coletivamente acumulando, assim como se transforma num mecanismo de aprisionamento dessa biodiversidade e dos conhecimentos tradicionais (Shiva, 2005).

Portanto, diante dos processos de marginalização, exclusão, extraversão, expropriação, *epistemicídio*, silenciamentos, como é possível estabelecer uma tradição de debate a partir dos conhecimentos endógenos intrinsecamente africanos? Como é possível produzir uma filosofia essencialmente africana num contexto em que os sistemas de conhecimento endógeno tendem a desaparecer? Não que com isso estivéssemos a promover a ideia de uma filosofia africana que se reduzisse apenas aos sistemas de conhecimento endógenos (cosmovisões e formas de vida locais), mas pretende-se apenas pontuar a importância desses sistemas no processo de produção de uma filosofia africana. Como é possível estabelecer uma discussão a partir das nossas culturas num contexto em que há uma grande influência dos sistemas de conhecimento ocidentais sobre os sistemas de conhecimentos tradicionais, por via de uma imposição cultural? Como desenvolver

 um pensamento filosófico africano, numa situação em que, como refere Mudimbe, os pressupostos teóricos e metodológicos não conferem uma legitimidade africana? Estas são questões complexas que atravessam não apenas a filosofia africana, mas todo o campo dos estudos africanos.

Alguns filósofos africanos apontam saídas para esta complexidade de problemas. Hountondji, por exemplo, defende que os africanos precisam apropriar-se dos conhecimentos que foram acumulando durante séculos. Ou seja, defende a reapropriação do nosso passado filosófico ou se quisermos dos nossos conhecimentos pré-coloniais, ao mesmo tempo que devemos nos reapropriar sistematicamente do patrimônio filosófico internacional. Defende, igualmente, a necessidade de desenvolver uma tradição própria de pensamento capaz de solucionar os vários problemas com os quais os africanos têm se confrontado. Defende o desenvolvimento de uma ciência orientada para o contexto africano, por que, segundo Hountondji a produção do conhecimento até então esta orientada aos interesses essencialmente externas (Hountondji, 1989, 1994, 2008)

O Ensino de Filosofia Africana como uma Forma de Visibilização, Resistência e Diálogo

A filosofia africana como uma área que se ocupa das experiências e contribuições filosóficas particulares, encontra-se diante de várias problemáticas e desafios. Primeiro, a que referir que ela encontra-se numa condição marginal, e por isso, está em busca de uma autolegitimação diante de várias tradições filosóficas já consolidadas, sobretudo a tradição filosófica ocidental que outrora negou-lhe existência. Segundo, ela encontra-se num processo de autocrítica e de descolonização. Ou seja, ela se auto interroga sobre os pressupostos teóricos e metodológicos que orientam o seu percurso. Neste sentido, há um reconhecimento, neste percurso, da influência da tradição ocidental sobre a filosofia africana, fato que coloca esta última em contínua busca de referências próprias. Terceiro, é que a filosofia africana durante este percurso de auto afirmação, auto interrogação e de autocrítica, empreende, em contrapartida, uma crítica em relação à pretensão hegemônica da filosofia ocidental e abre possibilidades para a pluralidade de filosofias e de racionalidades.

A pertinência de um ensino de filosofia africana possibilitaria, neste sentido, a visibilização da própria filosofia africana e consequentemente das várias temáticas e discussões abordadas dentro

 da

filosofia africana. Neste ponto, por exemplo, ela se tornaria um veículo para a visibilização dos debates contemporâneos africanos sobre os sistemas de conhecimento tradicionais e filosofia. Em Castiano (2021), por exemplo, consideraríamos o ensino de filosofia africana como uma forma específica de assinalar a "presença [filosófica] africana" no mundo (Castiano, 2021, p.122- Grifos acrescidos). Como referido anteriormente, as pretensões de dominação, universalização e naturalização do paradigma de conhecimento ocidental tornaram invisíveis outras formas de vida as quais outros sistemas de conhecimento encontram-se inseridos (Nascimento, S. L. do; Oliveira, J. M. de., 2016) . Os processos de marginalização, extraversão, expropriação, *epistemicídio*, silenciamentos, etc. estão vinculados a invisibilização de paradigmas epistêmicos peculiares a determinados lugares.

Neste sentido, a filosofia africana compartilha perspectivas comuns com a teoria pós-colonial. Ela desencadeia processos que tornam as estruturas de conhecimento produzidas nas margens mais visíveis. Ao mesmo tempo que ela crítica as perspectivas dominantes, ela busca defender a pluralidade e a heterogeneidade que marca os espaços periféricos. Santos (2009), por exemplo, ao descrever o pensamento moderno ocidental como pensamento abissal, mostra como este sistema de pensamento caracteriza as outras realidades sociais (e sobretudo as formas de conhecimentos inseridos nessas realidades) como *inexistentes, invisíveis e ausentes,* refere ainda que a visibilidade do pensamento moderno ocidental se fundamenta na invisibilidade das outras realidades (Santos, 2009).

O ensino de filosofia, se configura, também, como forma de resistência ao apagamento, ao silenciamento ou marginalização das filosofias contextuais, que muitas vezes, não encontram espaço no centro do debate filosófico. A resistência se caracteriza, por conseguinte, como uma forma de luta para a visibilização e autoafirmação dos mundos negados pela racionalidade moderna ocidental. Portanto, a resistência se refere, também, à desconstrução crítica sobre o pensamento moderno ocidental. Por fim, a filosofia africana, ao se estabelecer no centro do debate filosófico, por via do seu ensino, abre possibilidade para o diálogo com várias tradições filosóficas e com vários contextos. Isto significa que os sujeitos, não obstantes imbuídos de referências identitárias distintas, se predispõem a conviver e trocar experiências mutuamente (Fornet-Betancourt, 2004, Castiano, 2010). Este processo conduz a uma necessidade de "reaprendizagem

recolocação cultural e contextual" (Fornet-Betancourt, 2004). O diálogo se predispõem para uma aprendizagem mútua, sem que haja, no entanto, qualquer pretensão de hegemonia entre as partes.

Referências Bibliográficas

ACHEBE, Chinua. O mundo se despedaça. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ALONSO, Margarita Flórez. Proteção do Conhecimento Tradicional? In: SOUZA SANTOS, Boaventura de. (Org.) Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais. Coleção Reinventar a Emancipação Social: para Novos Manifestos, v. 4. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

CASTIANO, José P. Referenciais da Filosofia Africana: em busca da intersubjectivação. 1ª ed. Maputo. Ndjira. 2010.

_____Do Espírito da Tradição ao Espírito da Reconciliação. Editora Educar/Edi-Line, 1 edição, 2021.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. "Le Chapitre manquant d'Empire. La réorganisation postmoderne de la colonisation dans le capitalisme postfordiste". Multitudes, núm. 26, otoño. Editions Amsterdam, París, pp. 27-49, 2006.

CÉSAIRE, Aimé. Discurso Sobre o Colonialismo (Tradução de Claudio Willer). São Paulo: Veneta, 2020.

FORNET-BENTACOURT, Raul. Interculturalidade: Críticas, diálogo e Perspectivas. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.

HOUNTONDJI, Paulin J. Investigação e extraversão: elementos para uma sociologia da ciência nos países da periferia. In: Soronda- Revista de estudos Guineenses- n8, p.107-118, 1989.

_____ "Démarginaliser." In Les savoirs endogènes: pistes pour une recherche, edited by Paulin Hountondji, 134. Dakar: CODESRIA, 1994.

_____.African Philosophy: Myth and Reality. Indiana University Press, 2 edition, 1996.

_____. Tradition, Hidrance or Inspiration? Quest Vol. XIV, No. 1-2, 2000.

_____. Knowledge appropriation in a post-colonial context. In: Catherine A. Odora Hoppers (Org). Indigenous Knowledge and the integration of Knowledge Systems: Towards a Philosophy of Articulation. South Africa: New Africa Books Published, 2002.

_____. Knowledge as a development Issue. In: Wiredu, K., (Org). A Companion to African Philosophy, Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2004.

_____. Conhecimento de África, conhecimento de Africanos: Duas perspectivas sobre os Estudos Africanos, Revista Crítica de Ciências Sociais, n° 80, p. 149-160, 2008.

ESCOBAR, Arturo e PARDO, Mauricio. Movimentos sociais e biodiversidade no Pacífico colombiano. In: SOUZA SANTOS, Boaventura de. (Org.) Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais. Coleção Reinventar a Emancipação Social: para Novos Manifestos, v. 4. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

LOPES, Filomeno. Filodramática. Os PALOP, entre a filosofia e a crise da consciência histórica. Paulinas, Maputo: 2018.

MASOLO, Dismas A. African philosophy in search of identity. 1. ed. USA: Indiana University Press, 1994.

_____ Filosofia e conhecimento indígena: uma perspectiva africana. In: SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula (orgs.). Epistemologias do sul. São Paulo: Cortez, 2009.

MUDIMBE, Vumbi Yoka. A invenção de África: Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento. Mangualde. Luanda: Edições Pedago, 2013.

NGOENHA, Severino. Filosofia Africana: Das independências às Liberdades. 3ª edição revista, Paulinas, Moçambique-Maputo, 2018.

NASCIMENTO, S. L. do; OLIVEIRA, J. M. de. A Construção do Legado: a negação de uma epistemologia filosófica africana. In Revista ABPN, vol. 08, nº 19. Associação Brasileira de Pesquisadores Negros, março a junho de 2016. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/site/article/view/31/28>.

SANTOS, Boaventura. Para Além do Pensamento Abissal: Das Linhas Globais a uma Ecologia de Saber. In: SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula (orgs.). Epistemologias do sul. São Paulo: Cortez, 2009.

SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula; E Nunes, João. Introdução: Para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo. In: Boaventura de Sousa Santos(Org). Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SHIVA, Vandana. Biopirataria: a pilhagem da natureza e do conhecimento. Tradução de Laura Cardellini Barbosa de Oliveira. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. Biodiversidade, direitos de propriedade intelectual e globalização. In: SOUZA SANTOS, Boaventura de. (Org.) Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais. Coleção Reinventar a Emancipação Social: para Novos Manifestos, v. 4. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

TEMPELS, Placide. A Filosofia Bantu. Paulinas editora, Maputo-Moçambique, 2019.

WIREDU, Kwasi. Introduction: African Philosophy in Our Time. In: Wiredu, K., (Org). A Companion to African Philosophy, Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2004.