



UNILAB
UNIVERSIDADE DA INTEGRAÇÃO INTERNACIONAL
DA LUSOFONIA AFRO-BRASILEIRA
CAMPUS DOS MALÊS
INSTITUTO DE HUMANIDADES E LETRAS

MAMADU DJALO

FILOSOFIA BANTU: UMA LEITURA INTRODUTÓRIA

São Francisco do Conde

2017

MAMADU DJALO

FILOSOFIA BANTU: UMA LEITURA INTRODUTÓRIA

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao curso de Bacharelado em Humanidades da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel em Humanidades.

Orientador: Prof. Dr. Cléber Daniel Lambert Da Silva.

São Francisco do Conde

2017

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira
Sistema de Bibliotecas da UNILAB
Catalogação de Publicação na Fonte.

Djalo, Mamadu.

D653f

Filosofia Bantu : uma leitura introdutória / Mamadu Djalo. -
São Francisco do Conde, 2017.
63 f. : il.

Monografia - Curso de Humanidades, Instituto de Humanidades e
Letras, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-
Brasileira, São Francisco do Conde, 2017.

Orientador: Prof. Dr. Cléber Daniel Lambert da Silva.

1. Filosofia Bantu. 2. Civilização. 3. Cultura. 4. Força
vital. I. Título.

CE/UF/BSCL

CDD 199.6

MAMADU DJALO

FILOSOFIA BANTU: UMA LEITURA INTRODUTÓRIA

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Instituto de Humanidades e Letras, como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel em Humanidades.

DATA DE APROVAÇÃO: 26/07/2017

BANCA EXAMINADORA

Cléber Daniel Lambert da Silva – Orientador

Doutor pela Universidade Federal de São Carlos - UFSCAR

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira - UNILAB

Elizia Cristina Ferreira – Examinadora

Doutora pela em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira - UNILAB

Bas ílele Malomalo – Examinador

Doutor em Sociologia pela Universidade Estadual Paulista Júlio Mesquita - UNESP

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira - UNILAB

Dedico este trabalho ao nosso Senhor todo poderoso, por me ter dado a força e empenho para desenvolver esta árdua pesquisa, ao meu pai Alfa Umaro Djalo e a minha mãe Lealdina Monteiro, os meus irmãos e a minha família em geral, aos amigos e amigas, em especial minha esposa Nilda Quenia da Silva.

AGRADECIMENTO

Agradeço de fundo do meu coração ao meu ilustre orientador, professor Dr. Cleber Daniel Lambert da Silva, por me ter ajudado bastante para que esse sonho se torne a realidade.

RESUMO

O presente trabalho tem como foco o estudo filosófico dos Bantu. A filosofia Bantu é uma filosofia que vai apresentar uma cultura filosófica totalmente diferente a concepção filosófica ocidental. Pois a filosofia europeia não admitia a existência dos outros pensamentos que não fosse de ocidente. Entretanto a cosmovisão Bantu vai na contramão com as expectativas europeias. Segundo a concepção Bantu tudo que um ser humano faz está ligado à força; para os Bantu o “ser” é a força é a energia vital. Enquanto para os europeus o “ser” é aquilo que é. A civilização Bantu vai apresentar a sua ontologia, os seus conhecimentos de uma forma nítida, sem que imitasse a filosofia ocidental.

Palavra-chave: Bantu. Civilização. Cultura. Filosofia. Força vital.

RESUMÉ

Cette monographie consiste dans une étude philosophique introductive à propos de la pensée Bantoue. La méthodologie utilisée est celle de l'analyse qualitative des textes de philosophie africaine et, tout particulièrement, de la pensée Bantoue. Le corpus de la recherche est constitué par des textes des penseurs, comme Placide Tempels et Alex Kagame, qui ont proposé d'analyser, de décrire et de présenter l'ontologie Bantoue, mais aussi par des références aux travaux de leurs critiques, comme Paulin Hountondji qui désigne la méthode utilisée par Tempels et Kagame d'ethnophilosophie. Nous soutenons, dans la voie ouverte par Tempels, l'hypothèse selon laquelle la culture philosophique Bantoue considère l'"être" en tant que force, autrement dit, tout ce qu'un être humain fait se trouve lié à la "force", l'être est énergie vitale, tandis que dans la conception philosophique occidentale l'être est la "substance", ce qui permet de montrer clairement la distinction entre ces deux philosophies. Enfin, cette recherche nous permettra de concevoir la différence, concernant le mode de penser, entre ces deux peuples, les Bantous et les Européens.

Mots clés: Bantou. Philosophie. Civilisation. Culture. Énergie vitale.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	CAPITULO I: CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA	12
2.1	QUEM SÃO OS BANTU? O QUE ESSE TERMO SIGNIFICA PARA NÓS?	14
2.2	A CIVILIZAÇÃO E A CULTURA DOS BANTU	15
2.3	A CHEGADA DOS MISSIONÁRIOS	18
3	CAPÍTULO II: APRESENTAÇÃO DE PENSAMENTO BANTU CONTEMPORÂNEO	23
3.1	BREVE DISCURSO DOS MISSIONÁRIOS, FILÓSOFOS E TEÓLOGOS SOBRE A VIDA DOS BANTU	24
3.2	A DIFERENÇA NA CONCEPÇÃO DO SER ENTRE A FILOSOFIA BANTU E A FILOSOFIA OCIDENTAL	29
3.3	A CRÍTICA DE KAGAME AO TEMPELS	39
3.4	A RELAÇÃO EXISTENTE ENTRE A FILOSOFIA BANTU, A RELIGIÃO E A RELIGIOSIDADE DE MATRIZ AFRICANA	46
4	CAPÍTULO III: A CRÍTICA AOS ETNOFILOSOFOS	51
5	CONCLUSÃO	60
	REFERÊNCIAS	62

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho é fruto do nosso grupo de pesquisa geofilosofia, coordenado pelo professor Dr. Cleber Daniel Lambert da Silva. Também a iniciativa, ou seja, a paixão pela filosofia Bantu partiu através da disciplina da filosofia africana ministrada pelo o referido professor. Vamos falar da filosofia Bantu de uma forma não exaustiva, por causa de grandeza de trabalho desse gênero.

A filosofia Bantu é uma filosofia que é diferenciada da filosofia europeia, uma filosofia que é compartilhada pelos todos os Bantu. Segundo alguns autores africanos essa filosofia merecia ser refutada, porque não permitia uma reflexão crítica e esse tipo de filosofia é uma simples semelhança ao outro, ou seja, imitar o colonizador.

Porque é que os Bantu são considerados primitivos? Quais eram os motivos que levou os missionários, os antropólogos de século XIX e os administradores europeus alegarem que os Bantu precisavam de uma educação para que possam transformar num ser humano completo? Como se deu, o problema de reconhecimento anos depois de um dos missionários, Placide Tempels ao reconhecer a cultura, a religião e a filosofia dos Bantu.

Objetivo desse trabalho é de desconstruir as ideias eurocêntricas, ou seja, de apresentar outro olhar filosófico que não seria idêntica ao pensamento filosófico ocidental. A metodologia usada na pesquisa é a leitura e discussão dos textos filosóficos, donde utilizamos textos da filosofia africana, assim como de filosofia ocidental, pois só é possível desconstruir após de saber como é que algo foi construído.

O trabalho é composto por três capítulos, e que é dividido em subtítulo, no primeiro capítulo vamos abordar sobre contextualização histórica dos Bantu. Entretanto, Mostraremos como a história desse povo se desenvolveu ao longo dos séculos.

No segundo capítulo vamos falar do pensamento Bantu contemporâneo, falaremos sobre a cosmovisão Bantu e o modo de enxergar o universo desse povo, além disso, trazemos o objeto de estudo da etnofilosofia que é o “Muntu” e, também vamos abordar a questão da energia vital.

Por último abordaremos a crítica dos filósofos africanos ao etnofilosofos, donde esses vão criticar o modelo da filosofia utilizada pelos etnofilosofos, achando

que aquela filosofia não ajudará no desenvolvimento científico do continente, filósofos como Hountondji e Towa criticando duramente Tempels e Kagame, outros como Boulaga, Appiah e Wiredu vão fazer as críticas mais sutil sobre o modelo filosófico que estes utilizarem, acusando-lhes de fazer a filosofia sem filósofos, para esses autores a filosofia existe só quando é representado por filósofos particulares.

2 CAPITULO I: CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA

No primeiro momento desse capítulo, vamos abordar de forma não exaustiva a história do povo Bantu, iremos trazer alguns relatos da concepção do mundo Bantu, que ao longo dos séculos a sua cultura e civilização foi subestimada. A família da língua banta abrange mais de que quatrocentos variantes das línguas das ancestrais chamadas “protobanta” e dentro desse grupo podemos verificar vários subgrupos étnicos.

No entanto, enxergaremos como é que sociedade negra foi excluída da zona de civilização e da cultura onde o indivíduo negro para pertencer à classe “civilizacional”, ou seja, ser considerado sujeito “culto” ou “civilizado” tem que se afastar da realidade tradicional, para se inserir aos modelos europeias, ou seja, por exemplo, no plano da religião, tem que aderir ao “catolicismo” e abdicando das práticas religiosas dos nativos. As formas de decidir sozinho estão cada vez mais distantes, isto é, que (o discurso europeu) não permitiram os nativos expor o seu raciocínio perante a cultura europeia. Pois o corpo africano era imaginado como uma máquina de produção, e que esses referidos povos não atingiam o status de seres humanos e estão longe da razão, ou seja, da lógica: e ainda o pensamento africano era considerado de mítico-mágico.

Nessa concepção ocidental, para que o indivíduo seja considerado civilizado, era necessário atingir um nível de desenvolvimento técnico. Essa equivocada ideia não toma em consideração que a civilização não é formada só a partir de desenvolvimento tecnológico e também que a civilização não pertence só os povos que conseguiram desenvolver as suas técnicas da Natureza, mas sim, a civilização alberga todas as práticas culturais de um determinado povo.

No segundo momento, exporemos a ideia de negação cultural por parte dos europeus, que construíram conceitos falsos e difamatórios para classificar as culturas africanas, como por exemplo, o chamado pensamento pré-lógico, atribuído a povos considerados primitivos, sem cultura, sem história e sem escrita. Por isso, utilizaram os métodos definidos pela colonização que, segundo eles, seria a forma de ajudar os povos nativos a se civilizarem. Portanto, começaram a enviar missionários, para tentarem converter os negros e os mercadores para criar relações comerciais e, por último, enviaram os militares com pretensão de silenciar a ordem pré-estabelecida no continente africano. Apesar de tudo isso, não se conseguiu

dominar os povos nativos culturalmente e militarmente devido às forças de resistências desses povos. No entanto, iniciaram as subestimações das culturas tradicionais para que esses povos pudessem se alienar ao conjunto das normas estabelecidas pelo poder colonial. Concretizando essa política, as explorações e pilhagens do continente se tornaram mais fácil.

Entretanto, como os negros não aderiam o cristianismo espontaneamente, ou seja, foram obrigados, a maioria continuava as suas práticas tradicionais. Como afirmou Placide Tempels (1945 apud BONO, 2014), que é “difícil convencer um Bantu a deixar a sua prática tradicional, ou seja, de praticar as religiões dos seus ancestrais”. Porque, mesmo convertido ao cristianismo, os Bantu ainda continuam com suas práticas tradicionais, vistas pela igreja católica como ritos diabólicos. A igreja católica considera o indivíduo que se encontra nessa condição como politeísta, ou seja, aquele que adora vários deuses, e como animista, ou seja, aquele que atribui intenções e poderes sobrenaturais a entidades do mundo natural. Além disso, os missionários adotaram o método de aniquilar as línguas nativas dos povos autóctones, que passa pela adoção das línguas estrangeiras.

Todavia, isso acarreta nas populações nativas uma perplexidade total, sem que possa saber qual é o verdadeiro caminho a seguir. Nesta senda aparece Tempels, missionário belga que também chegou às colônias na expectativa de prestar serviço ao Vaticano e aos colonizadores, ajudando-os a converter os povos considerados de “primitivos”. O padre belga acabou por romper com as ideias impostas pelos europeus (segundo esse imaginário, os Bantu são povos que não teriam atingido a maturidade humana, quer dizer, entre outras coisas, que não tinham filosofia). Tempels recusou essa ideia e “defende que o pensamento Bantu é uma filosofia autêntica”. Ele foi considerado primeira pessoa que aceitou a religiosidade dos negros, e que depois teve honra de ser o iniciador da filosofia africana contemporânea. Tempels que se abdicou categoricamente da ideia de que os Bantu são “animalescos e primitivos”, o que podemos entender aqui com essa ideia de achar o “outro” de animal e primitivo, tem a ver com a questão do racismo e da discriminação.

Por fim, podemos ver as diferentes formas de caracterizar as civilizações. De acordo com Norberto Elias (1990) “a civilização refere às diferentes maneiras de viver e das práticas culturais de um determinado povo”, com isso, é verificada em

cada região as diferentes formas civilizacionais. Mesmo nas nações europeias que consideram mais civilizadas do universo, têm diferenças entre elas.

2.1 QUEM SÃO OS BANTU? O QUE ESSE TERMO SIGNIFICA PARA NÓS?

A descoberta do continente africano foi provavelmente a partir do século XV, essa declaração é feita da perspectiva do conquistador. A chegada dos imperialistas no interior do continente levou várias discordâncias entre a população nativa e os colonizadores. Os europeus continuaram com o sistema de tráfico de seres humanos, praticado há um bom tempo na África entre esses povos e os árabes. A partir de 1885, depois da Conferência de Berlim, começa no continente a definida política da ocupação efetiva dos territórios. Razão essa que impulsionou a destruição das culturas e da economia do continente.

Nesses primeiros contatos com o povo Bantu, europeus começaram a fazer suas leituras à volta desse povo. Esses juízos de valores são emitidos de ponto de vista europeu e acabam por minar algumas contribuições que esse povo podia dar para explicar suas realidades. Neste sentido, Valentin-Yves Mudimbe (2013), destaca as narrações de Robert Burton, no seu livro de 1931, intitulado “The Anatomy of Melancholy”, que “África é um lugar de interesses irrisórios cujos habitantes são tão miseráveis como os índios da América” (BURTON, 1931 apud MUDIMBE, 2013, p. 31). Essa narração pejorativa de Burton é exemplar acerca da visão ocidental e pretende mostrar que os africanos tinham a forma de vida inferior em relação aos cidadãos europeus; essa ideia da difamação do continente e de menosprezo levou alguns negros a uma dualidade que passa pela vivência enquanto africano e na tentativa de copiar e reproduzir os modelos europeus. Outrossim, os que continuavam a praticar suas tradições e usos de costumes, eram vistos como incivilizados.

Portanto, é importante trazer para este trabalho, algumas narrações sobre os Bantu. Segundo a reconstrução da palavra, Bantu significa pessoas ou povo, a palavra é formada pela *NTU* para raiz e *BA*, marca o plural, pra prefixo; tem como singular o *MUNTU*, que é a combinação de *MU* com a raiz que é *NTU*, a palavra *MUNTU* passa a significar a pessoa, ou seja, ser no singular.

Em termos linguísticos, “o tronco Bantu, abrange mais de quatrocentos variantes, derivada todas de uma mesma língua ancestral chamada protobanta”,

(LWANGA-LUNYIIGO; VANSINA, 2010, p. 169). Segundo a historiografia, foram os primeiros navegadores portugueses que descobriram o grau de parentesco entre os habitantes do reino de Congo e os daqueles do litoral oriental do continente africano. Porém, só veio a ganhar o nome depois que o linguista alemão, Wilhelm Bleek, identificou pela primeira vez, em 1862, o grupo de população da língua banta e batizou esta família com o nome Bantu (LWANGA-LUNYIIGO; VANSINA, 2010, p. 170).

Termo Bantu foi atribuído para designar a população da África subsaariana, ou seja, os negros africanos. Para a maioria dos autores, eles devem ser provenientes do planalto da Nigéria e de Camarões. Segundo Ismael Girotto (1999), “o vocábulo bantu passou a designar um conjunto de línguas, que variam entre 300 a 450, dependendo dos critérios utilizados para a classificação, com origem comum, o proto-bantu” (GIROTO, 1999, p. 19). Eles começaram a dispersar aproximadamente em ano 300 d.c. alguns por questões econômicas e outros, por causas das guerras étnicas entre os reinos e, começaram a chegar as zonas de lago da vitória, a Tanzânia continental e a floresta do Zaire (atual República Democrática do Congo).

2.2 A CIVILIZAÇÃO E A CULTURA DOS BANTU

Segundo o autor ruandês Alexis Kagame, a “maioria dos autores que trataram os povos da área Bantu, não reconheceu o qualificador africano da civilização, esse termo aos seus, olhos era adequado apenas para classificar a civilização europeia-americana” (KAGAME, 1956, p. 47). Perante essa linha de qualificar uma civilização, vale colocar algumas questões em cheque: quais são componentes que definiriam a noção de civilização? Um povo é considerado civilizado só quando consegue desenvolver as técnicas da natureza?; Porque é que o pensamento dos Bantu foi ignorado no campo filosófico europeu?

Essas questões passam a serem respondidas em contraponto com as falas de Norbert Elias (1994), com base na compreensão europeia sobre a civilização: “a civilização para os europeus refere-se uma grande variedade de fatos: ao nível da tecnologia, ao tipo de maneiras, ao desenvolvimento dos conhecimentos científicos,

ideias religiosas e aos costumes” (ELIAS, 1994, p, 23). Mas, esses elementos sublinhados acima segundo Elias, variam em cada região.

Enquanto que os povos considerados “primitivos” tinham desenvolvidos as suas culturas e civilizações de outra forma, por exemplo, vimos que para os europeus tinham as variedades de fatos, como ao nível tecnológico e científico. Os Swahili são etnia falante dos Bantu, não tinha desenvolvido a tecnologia e a ciência, mas tinham as suas classes sociais diferenciadas, ou seja, tinham uma divisão hierárquica, que era composta pelos clãs. E que vieram a começar a desenvolver as suas relações comerciais com os povos asiáticos através das navegações marítimas:

Os Swahili desenvolveram o comercio ultramarino com os persas, os árabes, os indianos e os indonésios, essa troca comercial levou o acréscimo da língua banta, até que esse comercio veio acabar com a chegada dos portugueses que o substituiu. E ainda, desenvolveram as aldeias que acabaram por se formar as cidades, formarem capitais dos estados e que onde havia a diferença entre os homens dos estados e os subordinados, também eles desenvolveram a agricultura de vários produtos, como: banana, milhete, inhames africanos, cana de açúcar, feijões e amendoim. (GIROTO, 1999, p. 22).

Um dos pilares da civilização é a questão linguística, as línguas bantas são quase idênticas em todas as zonas que os seus subgrupos étnicos se residem, e que acabou por sofrer uma grande alteração com as chegadas dos colonizadores, que os etnofilósofos chamaram de europeização das línguas bantas. Contudo, a língua não é uma coisa estática, e que está sujeito a sofrer alteração com o decorrer de tempo. Kagame mostrou na sua pesquisa de que maneira as línguas bantas são capazes de abstração, e conseguem desenvolver as suas linguagens de uma forma explícita, ou seja, que eles conseguiam aproveitar de uma forma rica o seu património linguístico.

Esta aplicação africanizada de princípios já estabelecidos não segue o caminho dessas opiniões já estabelecidas [acerca dos elementos constitutivos da ideia de civilização]; ela simplesmente recolhe alguns elementos e os relança na trajetória africana. Aqueles que os formularam a partir do lado europeu chegaram, com efeito, à conclusão de que existem povos *não-civilizados*. Ora, colocando-nos do lado africano, devemos demonstrar como, a partir dos princípios enunciados pelos próprios europeus, os iniciadores das Culturas Bantu desde o início e, em seguida, de uma geração a outra até nós, eram *Civilizados*. Devemos mostrar aos seus detratores que suas cogitações envolviam uma confusão, nomeadamente a não distinção entre a entidade *Civilização*, de um lado, e a entidade *Técnica*, de outro. Eles não compreenderam que a *Técnica* é um

dos elementos que compõe a entidade *Civilização*, e que o grau da Técnica pode ser menor ou mais elevado, sem que, no primeiro caso, a entidade *Civilização* seja aniquilada (KAGAME, 1956, p. 47-48).

A civilização na cosmologia Bantu, significa a preservação dos valores que os seus ancestrais tinham como tabu, a reprodução das culturas deixadas por eles, isto é, as formas de preparar os almoços, a forma de habitar numa aldeia, a forma de se vestir e de prestar as reverências aos mais velhos e ao ser superior que é considerado o criador de todas as coisas, os idosos tinham um papel muito importante nas comunidades, eles são considerados orientadores dos mais novos na proteção dos seus hábitos e costumes.

Portanto, a civilização é um conjunto da prática cultural de cada região, manifestada de uma maneira distinta, cada povo tinha a sua civilização, o modo de praticá-la que é diferente. Não é porque os Bantu, não desenvolveram as técnicas das naturezas, que receberão o nome de “primitivo”. Na visão social da maioria dos povos, a civilização é vista só a partir de grande desenvolvimento urbano, os países pobres mesmo com alto índice de desenvolvimento cultural e intelectual, pode ser considerado atrasado e não civilizado. Por isso Kagame concedeu à civilização a seguinte definição:

é a adaptação de um grupo humano, usando a natureza total humano - inteligência, vontade, sensibilidade e atividades corporais, para domesticar e embelezar o meio físico onde ele deve viver (Clima e as estações, minerais, hidrografia, flora e fauna), proteger-se das causas de desintegração interna, defender-se contra grupos similares que tentam absorver-la e transmitir à sua descendência e experiência global recebido dos seus iniciadores (KAGAME, 1956, p. 49).

Os Bantu organizaram as suas aldeias em sistemas de crenças religiosas; da divisão social e administração da justiça, que é chefiada pelos Reis ou chefes das aldeias; também organizam as cerimónias de matrimónio, que sempre é pertinente no desenvolvimento dos casais e dos seus filhos, para que sejam homens preparados para uma sociedade melhor. No entanto, para um Bantu deixar de praticar os seus rituais aos seus ancestrais e, emigrar para as outras religiões, seria a perda da direção das suas obrigações.

Além disso, a civilização Bantu não tinha a cultura da escrita, os nossos ancestrais não conseguiam desenvolver as técnicas de deixar os documentos escritos, a prática comum era oral, que é transmitido de geração a geração. A

escrita é desconhecida para os Bantu em geral. “De acordo com os meus informantes Tonga de médio Zambeze, Deus diz aos Brancos que tinham que aprender a escrever e aos Tonga que eles deveriam apreender a falar” (TORREND, [19--?] apud KAGAME, 1956, p. 52).

Nas tradições africanas uma das realidades principal é a questão de transmissão oral, os mais velhos têm poderes de transmitir tudo o que tinham recebidos dos seus antepassados, tudo era na oralidade. Os sábios tinham poder de expressar, ou seja, de prever o futuro, falando para a sociedade o que vai acontecer daqui a algum tempo, sem que haja uma obra escrita, que serviria de testemunha, ou seja, alicerce para as gerações vindouras trabalharem e questionar.

A justiça na sociedade tradicional funciona através das reuniões nas casas dos chefes tradicionais ou através das libações com os sacerdotes nas *balobas* (terreiros), pois esse tipo da justiça é considerado pelos seus praticantes de mais prática e imediata. Mas, que é feita sem a presença da escrita, ou seja, dos documentos que comprovam ou que serviria das provas, tudo era na base da oralidade.

Essas práticas são transmitidas de gerações a gerações até nos momentos atuais. A palavra tem um papel muito importante nas civilizações africanas, a palavra faz as coisas, a palavra pode nos levar ao bem, assim como, nos levar ao mal, dependendo de como foi expressa. Por tanto, podemos definir a tradição oral “como uma testemunha transmitida verbalmente de uma geração a geração” (VANSINA, [199-?] apud GIROTO, 1999 p. 96).

2.3 A CHEGADA DOS MISSIONÁRIOS

Contudo, o problema da conversão religiosa não foi fácil nas terras dos negros, a chegada dos missionários cristãos e islâmicos nas colônias com as suas religiões, acabou por levar a grande parte da população banta a abdicar das suas práticas culturais, em detrimento dessas religiões. O processo de transcendência à “verdadeira religião”, segundo os mensageiros dessas religiões.

Contudo os convertidos não conseguem escapar totalmente das suas práticas tradicionais, pois acabaram por não se inserir exatamente nas culturas dos “brancos” nem se continuarem como um Bantu. No entanto, acaba por ficar como um sujeito

“entre lugar”, como definiu Homi Bhabha (1998). Para o autor indiano, “o sujeito entre lugar é o indivíduo que está inserido entre as duas culturas”. Portanto, os Bantu com a sua cultura e foram obrigados a seguir, ou seja, a tomar a outra cultura como modelo que lhes acarretavam para as civilizações.

Os missionários levaram alguns Bantu a uma dualidade e numa indecisão total, que obrigou a uma grande dispersão no seio dos que praticavam as suas religiões tradicionais, mas mesmo assim, um Bantu convertido não deixava a sua vida tradicional. Ou seja, rituais da sua cultura, eles tinham a consciência de que a cultura europeia seria uma obrigação à alienação.

O catolicismo europeu começa a pôr as barreiras entre os outros povos, distanciando os católicos dos não católicos (incivilizados), a reprodução dessas ideias de que os nativos, ou seja, os que continuaram a praticar as crenças tradicionais são “primitivos”. De mesmo modo, como podemos ver a ideia dos antropólogos dos finais de século XIX à início XX, Lucien (1947) e Evans-Pritchard (1965) era a mesma que os missionários reproduzia, com isso, é possível afirmar a presença da colonização em diversos aspectos, mas com um só objetivo, que é a colonizar para explorar. Existe a diferença na forma de atuar de um antropólogo, de um missionário, assim como de um Administrador, mas com um só objetivo. Por exemplo, os antropólogos alegam que o pensamento europeu é diferente aos de demais povos, dando a Europa à racionalidade, e os outros povos foram considerados de irracionais. Além disso, os missionários para fazer os nativos aproximarem das suas religiões acusaram as práticas religiosas dos negros de mágica e diabólica.

Por seu turno, os administradores exerciam um poder político com as mesmas intenções, porque exerciam poderes que limitavam os nativos a manifestarem certas culturas. A Europa decidiu dominar os outros continentes politicamente e militarmente, que segundo eles era o método de ajudar os povos “primitivos”, a saber, caminhar e a se desenvolver suas práticas econômicas, religiosas e sociais. Perante essas imposições europeias, os povos revoltavam e o poder colonial passa a utilizar a força para dominá-los.

No entanto, a ideia de Roodney, pode nos ajudar a entender a verdadeira imagem da colonização, quando alguns autores foram questionados sobre o impacto do colonialismo na África:

Historiador inglês D.K. Fieldhouse, chegou a conclusão em sua obra publicada em 1981, de que “parece então que o colonialismo não merece os elogios nem as maldições que comumente lhe lançam, pois que, se fez relativamente pouco para superar as causas da pobreza nas colônias, não foi ele que criou essa pobreza. O império teve importantíssimos efeitos econômicos, alguns bons, outros maus”. Outro autor que sublinhou sobre a influência do colonialismo para o continente africano é o Lloyd, “é fácil questionar hoje a lentidão do desenvolvimento econômico durante os cinquenta anos da dominação colonial. Não obstante, a diferença entre a condição da sociedade africana do final do século XIX e a do final da Segunda Guerra Mundial é espantosa. As potências na época da independência: aparelho administrativo, aliás eficiente, que alcançava as aldeias mais remotas, uma rede de estradas, de ferroviárias e de serviços básicos em matéria de saúde e de educação. As exportações de matérias-primas trouxeram considerável riqueza aos povos da África ocidental”. Walter Rodney: é costume dizer que um lado havia exploração e opressão, mas que, de outro lado, os governos coloniais fizeram muitos pelos africanos e contribuíram para o desenvolvimento da África. Para nós, isso é completamente falso. “O colonialismo só tem um aspecto, um braço: é um bandido maneta” (BOAHEN, 2010, p. 921).

Entretanto, os colonizadores acabaram por fazer tudo ao contrário, a ideia de ajudar o continente a enxergar mais longe, a divisão social, as opressões, as explorações, foram o que a colonização acabou por oferecer nas colônias. A ideia de ajudar passou a ser uma mera ilusão.

Como podemos ver a escravatura, o imperialismo e a colonialismo foram principais fatores da destruição e de exploração do continente africano; antes do colonialismo tinha o imperialismo (que é a forma que a Europa utilizava as ideias e teorias raciais, para dominar politicamente e administrativamente os povos asiáticos e africanos, com base no desenvolvimento das indústrias europeias do século XIX).

Com isso, a imposição da religião e a divisão administrativa e social, tudo cabia à responsabilidade dos homens europeus, e ainda, construíram as ideias falsas e criminosas que obrigaram os nativos ao processo da colonização mental, é um estilo de comportamento que certas pessoas têm de não reconhecer as suas culturas e ideias, olhando a Europa e E.U.A. como as referências.

Contudo, os missionários europeus tinham a ideia de ignorar a religião dos Bantu, o missionário belga Placide Tempels, contrariou os seus conterrâneos sobre as posições que eles tomam sobre os negros, considerados de “animalescos e selvagens”.

Os negros devem construir a sua civilização com base na sua sagesa, que contém necessariamente um núcleo de verdade. Por isso não se deve minar os seus fundamentos, deve-se antes amá-los como são e valorizar tudo quanto seja digno de valor. Vincando com fervor que a civilização não

significa bem-estar económico, mas a posse de uma concepção inteligente do mundo e da vida, de um sentido, Tempels ressalta ainda, que o civilizador branco não pode privar as raças primitivas das suas verdades, pois, tal representaria um ataque à sua humanidade (TEMPELS, 1945 apud BONO, 2014, p. 30).

Essas ideias dos colonizadores continuam de uma forma imparável nas antigas coloniais, a zona “excluída” (as divisões criadas pelos colonizadores e missionários, de os povos civilizados e incivilizados, os religiosos e os não religiosos, etc.) Que foi pensada de maneira a separar e destruir a união dos nativos. Entretanto, essas ideologias continuam a permanecer nas colônias, as desigualdades sociais, as divisões raciais e étnicas, a política de afirmação já não existe nos países que sofreram a colonização, pois a subestimação da cultura africana, por um lado, e a atração da cultura euro-americana, por outro, propõe o sujeito negro a valorizar mais o exterior e desvalorizar o interior, tudo que é de fora é considerado real e verdadeiro.

As igrejas tinham a influência na construção de sistema racial e sócio religioso, que se conseguiu desenvolver através dos trabalhos feitos pelos antropólogos¹ e missionários, os métodos usados pela Europa, para que pudessem penetrar o continente com a forma mais fina de explorar, primeiramente não permitirem os negros contarem a sua própria história e de decidir por si mesmo, considerando que a cultura destes não era de um ser humano completo, que precisavam da educação e da “verdadeira religião” para se tornarem “humanos”.

Por fim, as maiorias dos africanos não conseguiram mudar as ideias europeias impostas desde a fase da escravidão até após as independências, pois continuarem a reproduzir a mesma ideia que eles mesmos lutavam para findar, a divisão étnica tribal, a divisão religiosa e social, sistema colonial se perpétuo nas sociedades africanas, através das guerras étnicas, um sistema de ensino que não coabita com as nossas realidades. Entretanto, O sistema judiciário colonial continue a se verificar nas antigas coloniais, esse conjunto de fato (da discriminação, da divisão e de exploração), levou as etnias que se sentiram injustiçado, ou seja, excluído a criarem revoltas. Além disso, os dirigentes africanos não conseguiram promover a união e a educação de qualidade, para que começam a programar as filosofias que foram subestimadas pelos outros, isto é, até hoje os ensinamentos que a

¹ Os antropólogos de finais do século XIX e início de XX, como: Lucien Levy-Bruhl e Edwar Evan Evans-Pritchard, que estudavam as mentalidades opostas (prelogismo).

colonização criou que é considerado mais adequado nas sociedades como nossa, os métodos de ensino da igreja católica continuem a ensinar e apresentar mais as realidades europeias do que africanas. Os nossos dirigentes não conseguiram criar um sistema educacional da realidade do continente, ou seja, não adaptar os métodos que não seja viável a realidade africana.

No capítulo seguinte, vamos abordar a forma que alguns pensadores africanos tentarem desconstruir a ideia imposta pela Europa, autores como: Tempels, Kagame, Marc Ela, Mbiti, Wiredu etc. Vão mostrar como é possível reconhecer o pensamento Bantu, ou seja, como podia entender o pensamento tradicional banta.

Os pensadores da etnofilosofia vão apresentar um pensamento totalmente diferente com os pensamentos filosóficos ocidentais, esses filósofos vão abordar a questão filosófica através do ponto de vista étnica. Enquanto que os contemporâneos vão pensar a filosofia baseando na concepção filosófica ocidental, ou seja, que o modo de pensar a filosofia como a dogma, que não iria permitir uma reflexão crítica, não seria uma filosofia viável para África, portanto para esses autores os métodos usados pelos etnofilosofos é um método regressivo, e convidaram os seus conterrâneos africanos abdicarem da filosofia deixada pelos nossos ancestrais, pois essa filosofia não permite a reflexão crítica.

E ainda, é convém ressaltar as falas dos missionários antes da colonização assim com as realidades que alguns autores evocaram sobre o povo Bantu, uns o acusam de estar a abordar a etnografia e os outros acusando a mentalidade africana de infundada, ou seja, que eles não conseguem expor as suas filosofias nos campos científicos.

Por outro lado, o teólogo camaronês Jean Marc Ela, questionou que é necessário analisar se a religião constitui um obstáculo ao progresso do homem na África negra. Segundo Marc Ela, a forma de receber o cristianismo na tradição nativa tem a ver com a forma de rejeitar a nossa africanidade, para se tentar europeizar.

3 CAPÍTULO II: APRESENTAÇÃO DE PENSAMENTO BANTU CONTEMPORÂNEO

Aproximação do continente africano por navegadores europeus nos meados do século XV, que começaram com as negociações entre eles e os reinos, nesse caso começaram as trocas de produtos, e quando se estabilizarem, começaram a impor ordens aos nativos, que depois culminou com a guerra entre os reinos e os invasores, que mais tarde vieram a considerar essa invasão da descoberta.

Porém, perguntamos se o continente foi ocupado ou descoberto? Se antes da chegada dos imperialistas não existia a vida no interior do continente? Como tinham organizado a sociedade? Qual era a filosofia dos africanos nessa altura? Como era estruturado o poder político, assim como administrativo?

Robert Burton, era um homem da igreja, ele é inglês que nasceu em Lidley (Leicestershire), afirmou no seu livro *The Anatomy of Melancholy* que:

Nesse sentido, África é um “continente renegado” e um local de extremos negativos, mesmo no concernente aos seus feitos que seriam a promessa do equilíbrio e da salvação noutros destinos: basta pensar no confronto do Cristianismo de preste João na África Oriental e nos horrores da poligamia, da circuncisão, dos jejuns rigorosos, de um culto aberrante a S. Tomé, etc. E, paradoxalmente, este “espaço renegado” é, ainda assim, susceptível de ser convertido noutro organismo e encontrar um sentido através da chegada das colônias de imigrantes, como foi o caso da América e da terra Australis (BURTON, 1931 apud MUDIMBE, 2013, p. 32).

Essas ideias medíocres e, de difamações sobre o continente africano, que o Burton elencou acima, pode ser na verdade, uma das formas e as intenções que levou a colonização do continente. Como podemos ver as ideias invocadas pela Europa, ou seja, os requisitos que eles usaram para colonizar a África, não foram posto na prática, tudo que eles alegarem se transformou, ou se resumiu em dois fatores principais, “opressão” e a “exploração”.

Além disso, as formas utilizadas pelos colonizadores pra que podem penetrar continente com mais facilidade, por isso, utilizaram os métodos de três M.M.M (mercadores, missionários e militares), primeiramente eles criaram as relações comerciais com os Reis africanos, depois vieram como missionário e por último acabaram por enviar dispositivos militares; que Walter Roodney resumiria em três M.M.M, como podemos enxergar, que tudo centralizava nas duas coisas que apontei a cima, que são: exploração e a opressão. Começaram a explorar os

recursos humanos transformando-os em escravos, tirarem dos seus respeitosos continentes para outros, abuso de poder, e obrigando os nativos a deixarem as suas práticas pra se alienar as práticas dos outrem, os negros são obrigado a se converter ao catolicismo, até o ponto de mudar-lhes os seus respetivos nomes e sobrenomes, os nativos que alistavam a civilização europeia, ou seja, os que coabitarem com as práticas imposta por eles, receberam o título de “civilizados” ou “cristãos”, os que recusaram foram torturados e transformados em escravos.

Por isso, essa pratica se radicalizou no continente quase 400 anos, a África continuou sob jugo colonial, ou seja, a reprodução das práticas dos colonos é verificada até nos dias presentes. Alguns negros desnortearam e alienaram aos modelos ocidentais, e os mais conservadores continuam com as suas práticas tradicionais. No entanto, os Bantu são povos que têm as suas ideologias, vivem a sua ontologia, manifestam a sua crença religiosa e a sua filosofia. É difícil conseguir convencer um Bantu a converter, porque para eles a tradição necessita de ser protegida de geração a geração.

3.1 BREVE DISCURSO DOS MISSIONÁRIOS, FILÓSOFOS E TEÓLOGOS SOBRE A VIDA DOS BANTU

Entretanto, a chegada de Tempels nas colônias bantas, concretamente no Congo Belga, na cidade de Katanga atual (República Democrática do Congo), ele tinha a ideia de que os negros eram primitivos, que depois veio a mudar de opinião quando vivenciou a diferença cultural e modo de pensar e de agir dos Bantus.

Tempels que chegou a África em 1933, como missionário, segundo um dos seus interpretes, A.J. Smet, sugeriu que “a influência de Levy-Bruhl é evidente nos primeiros textos tendiam a apresentar uma perspectiva etnográfica e que ele publicou antes da Bantu Philosophy” (SMET, 1977b, p. 77-128 apud MUDIMBE, 2013). Nos primeiros textos de Tempels, ele tinha a mesma visão que os antropólogos e os missionários tinham na altura sobre a África, os textos eram dedicados a missão de liderar os negros, “a quem segundo ele não atribuíra o estatuto de ser humano completo, no que diz respeito a civilização e da verdadeira

religião”; os estilos dos negros era o de um bulamatari² (destruidor de rochas) (TEMPELS, 1953 apud MUDIMBE, 2013, p. 37).

É evidente que Tempels foi instruído para pensar assim, pois esse tipo de pensamento que a Europa produzia aos seus conterrâneos sobre os demais continentes, ou seja, um tipo de ideologia que era usada para manter a superioridade entre os outros povos. E ainda, usarem os mecanismos da difamação e de negação das civilizações tradicionais, com o intuito de que os Bantu vão se alienar com a facilidade a cultura europeia.

Quais são motivos das subestimações das ideias africanas? E por que é que a África é considerada um continente sem a história, sem a cultura e a filosofia? Qual era a ideia do Bispo Jean-Mix de Hemptinne, que exercia o poder de controlar a circulação do livro *Bantu philosophy* e que a Roma condenar o livro de herético e depois para que o Tempels ser expulso de Katanga? Como era visto Tempels no meio dos funcionários coloniais e os antropólogos depois da publicação do livro?

Para Mudimbe (2013, p. 173-174):

O motivo residia no fato de o livro traz dúvidas, no meio colonial, o sobre a grandeza da própria aventura colonial. Havia na altura teóricos bastantes respeitáveis que consideravam o direito a colonizar como um direito natural. De acordo com esta doutrina, cabia aos humanos mais evoluídos intervir nas “regiões adormecidas” de África e explorar a riqueza entendida por Deus como sendo de toda humanidade.

Tempels abdicou da ideia retrograda e de exploração que os colonizadores impuseram nas suas colônias, porque conseguiu penetrar na vida dos negros e compreendeu o incompreensível que a Europa tinha dos Bantu. Tudo aquilo que os europeus não valorizavam nos negros, ou seja, a imagem inventada da África, por exemplo, como Mudimbe intitulou num dos seus livros “ *A Invenção Da África*” que os africanos são seres “irracionais” que são seres inferiores, que não tinham a condição de sistematizar a sua progressão sozinho.

Como podemos ver a intenção de Bispo da igreja católica na altura. Hampetinne admitiu que no seu olhar fosse normal colonizar, e permitir a humilhação dos europeus sobre os Bantu. Portanto, se a igreja existe para salvar, para libertar, para solidarizar e fraternizar. Porque é que a Igreja não condenava a

² Bulamatari: um mestre espiritual e medico autoritário.

colonização? Entretanto, com essa ideia do Bispo Hampetine mostra que a igreja na altura tinha um objetivo, que é de ajudar a colonizar, a oprimir e explorar.

E ainda, apresentaram as imagens denigrada de África e dos negros, contaram as histórias a partir das suas visões. Por exemplo, a declaração de Burton que o continente africano é “Um pedaço da terra quente onde vivem seres patéticos”. Podemos ver ainda, inúmeros discursos medonhos que o povo negro é atribuído. Mas por outro lado, Tempels desconsiderou essa insuportável humilhação dos seus compatriotas, para ele os negros têm tudo que um ser humano possuía, como a racionalidade, a civilização, a cultura e, não eram “primitivos” tudo era uma simples invenção, eles tinham a sua ontologia, tinham a sua forma de cultuar a Deus e de ver o mundo.

Devo referir que com este estudo sobre os Bantu tencionava sentir-me eu próprio “Bantu” pelo menos uma vez. Queria pensar, cair, viver como este povo, ter uma alma Bantu. Tudo isso com a intenção de me adaptar. Obviamente que a minha atitude dizia algo mais, ou outra coisa mais além do simples interesse científico de um antropólogo que se questiona perante o objeto da sua ciência, o homem vivo que apresenta à sua frente, sendo necessariamente este o objetivo das suas investigações. Talvez a minha atitude tenha incluído elemento de empatia em relação a este indivíduo vivo e tenha despertado nele uma reação de confiança em relação a mim. (TEMPELS, 1953 apud MUDIMBE, 2013, p. 37).

Portanto, nesse caso a ideia de Tempels seria paradoxal a de Husserl um filósofo alemão de século XIX à XX, que considerava nas suas anotações que o povo europeu tinha algo que atrai os demais povos a se querer europeizar, enquanto que se um europeu entendesse a si mesma, nunca se sente atraído por outros povos, para se quiser indianizar ou para se chineizar. As intenções de Husserl nos tornam evidente que nunca um “superior” se sente orgulho com a ideia de um “inferior” mesmo que este faz uma das grandes invenções, ou seja, produzir reflexões pertinentes, o dito superior ficaria sempre orgulhoso a si mesma, isto é, desde que a Europa se considerou o centro de tudo, nunca se contentará com as ideias vindas de exterior, então na visão deles, o ocidente se continuará sempre no topo como cérebro do universo:

A humanidade histórica não se articula de um modo sempre igual de acordo com esta categoria. Sentimos isso precisamente na nossa Europa. Há nela qualquer coisa singular, que todos os outros grupos humanos sentem também em nós como algo que, abstraindo de todas as considerações de utilidade, se toma para eles um motivo para sempre se europeizarem, apesar da vontade inquebrável de autopreservação espiritual, enquanto

nós, se bem nos compreendermos a nós próprios, jamais nós queremos, por exemplo, indianizar, quero com isto dizer que sentimentos (e, apesar de toda a falta de clareza, este sentimento tem plenamente a sua razão de ser) que, na nossa humanidade europeia está inata uma enteléquia que rege de uma ponta a outra, a deveniência das formas europeias e lhes confere o sentido de um desenvolvimento para uma forma de vida e de ser ideias, como para um polo eterno (HUSSERL, 2006, p. 19-20).

Nessa ótica, a ideia de missionário europeu vai contra a fala do filósofo alemão. Tempels quer “bantuizar”, ele reconheceu que ele gostaria de ter nascido como um Bantu, pois o pensamento deste povo é uma filosofia autêntica e que se sentia atraído pela cosmovisão dos negros, querendo nascer e ter alma Bantu.

A ideia de Husserl persistia na hegemonia europeia, o ocidente quer sempre continuar com o privilégio de ser o centro do universo, ou seja, detentores da racionalidade, que permitiria a continuidade da hegemonia da Europa sobre outros povos. A concepção husserliana é de continuar a fechar a porta da universalidade, de não permitir a entrada filosófica dos outros povos (dos bantus, dos chineses, dos indianos etc.), considerados como particularidade a serem superadas. Por exemplo, como Ngoenha abordou sobre como alguns autores tentaram enaltecer a hegemonia europeia:

O evolucionismo de um Tylor ou de um Morgan, o etnocentrismo de um Levy-Bruhl não podia admitir a ideia de que pudesse existir culturas que não fossem europeias; eles só podiam pensar a vida cultural das outras sociedades, como estados arcaicos de um único processo cultural, na qual a Europa representava o estádio mais completo (NGOENHA, 1993, p. 53).

Considerando os pensamentos dos povos não europeus (africanos, asiáticos e americanos) como “atitude natural” (HUSSERL, 2006), ou seja, uma atitude mítico-mágico. Enquanto a Europa tinha a “atitude teórica”, (atitude voltada para as ideias, para o conhecimento teórico), Husserl atribuía aos outros povos à atitude natural (atitude essa de coisas imediatas, irracionais e naturais). Essa é a forma que a Europa utilizou para produzir o universalismo europeu, ou seja, o eurocentrismo, a concepção de que a Europa é o centro do universo, onde tudo é produzido: a ciência, a tecnologia, a filosofia, a religião, entre outros.

A persistência europeia de achar superior a demais povos, acarretou um fechamento e impasse na questão da ciência, tecnologia e a filosofia. Continuaram cientificamente presas, ou seja, não compartilham os conhecimentos com os outros povos. Como apontou Achile Mbembe sobre abertura do mundo, no seu livro

<<Sair da Grande Noite>> que o mundo necessita de uma abertura, a Europa já não é mais o centro de mundo. Por isso, a Europa precisa abrir a porta da modernidade, permitindo sair ao encontro dos pensamentos dos outros e acolhendo em seu seio o pensamento dos outros povos, por exemplo, a entrada da filosofia Bantu, filosofia chinesa, filosofia youruba, filosofia ameríndia, entre outros, ou seja, reconhecendo os pensamentos dos outros continentes.

Tempels conseguiu superar tudo que era imbuído na mente sobre os pensamentos dos Bantu e acabou por ter a coragem de mudar de vida, de rejeitar a igreja católica o termo que eles caracterizaram os negros, e de criticar as ideologias dos colonizadores e das igrejas na altura que é de explorar e de oprimir.

Que também, proibiam os seguidores das religiões tradicionais á praticar os seus ritos e as cerimônias, considerando que os fies cristãos não podiam fazer as cerimônias, pois as cerimônias vão contra as normas cristões.

Um cristão só podia acreditar no “Cristo” “eles não podiam acreditar em vários “deuses”, ou seja, que os Bantu deviam abdicar das práticas dos seus ancestrais.” Essas ideias mal colocadas pelos europeus e mal transmitidas nas colônias, obrigaram os Bantu que frequentavam as escolas cristãs na altura, a abdicarem das suas realidades tradicionais, pois a sua cultura é renegada na nova sociedade criada pelos colonizadores. E ainda, alegando que o comportamento dos Bantu é mítico-magico, e que não podiam adorar as divindades.

É nesse sentido que Teólogo e sociólogo camaronês Jean Marc Ela, exortou que é necessário analisar se a religião constitui um obstáculo ao progresso do homem na África negra.

Além disso, Marc Ela critica a forma de uso da filosofia greco-romana, indica o aspecto alienante dentro das celebrações eucarísticas, que o teólogo africano deve abandonar para recuperar a própria africanidade, a própria visão da vida, a própria cultura, a própria sapiência e originalidade.

Marc Ela, teólogo africano e homem influente da igreja. Não obstante, se ele sugeriu que é necessário que o ser africano procurar a sua africanidade? É porque no espaço eucarístico não tinha lugar para os negros, ou seja, que na teologia cristão não existia a representação da cultura negra, pode se concluir que mesmo dentro da igreja existia alienação.

Igualmente a assunção do rito único romano imposto a todas as comunidades, este rito é marcado por uma cultura estrangeira e, por via disso, a Eucaristia torna-se lugar de alienação dentro da igreja. Por fim, critica o uso de produtos europeus na celebração eucarística, menosprezando os produtos locais, e ajunta que, deste modo “nos encontramos diante de um exemplo concreto de colonialismo que instala paulatinamente através da vida cristã (MARC ELA, [200-?] apud BONO, 2014, p. 58).

No entanto, a ideia de missão cristão na África é a forma mais fina de colonizar, um tipo de colonização que está presente até hoje nos países africanos, proporcionam as imagens dos santos com as características europeias, e a forma que o altar é constituído, não representa a tradição que compõe o povo que estava a evangelizar, além disso, a questão de ofertório e de dizimo, que acabam por tirar dos pobres um pouco que eles tinham, para sustentar os ricos na Europa (Vaticano).

Embora, alguns dos missionários construíram as escolas e ambulatórios nas comunidades, que de algum modo contribuiu em ajudar nas educações e salvações das vidas das populações nativas, (sobretudo das mulheres e crianças, que são classes mais vulneráveis nas comunidades tradicionais). Porém, esses projetos atuavam muito nas evangelizações, ou seja, de mobilizar as populações africanas a se converter ao cristianismo, pois antes do início das aulas ou de diagnóstico, os visitantes têm obrigação de rezar, e no fim de tudo, tem que receber a outra benção.

Para terminar a primeira parte desse capítulo, realçaremos que a filosofia europeia de subestimar o modo de ser Bantu, ou seja, que são seres incompletos que necessitavam de apoio dos que já sabiam andar para lhes ensinar a caminhar, era a ideia caótica para desenformar as populações bantas, assim para que possam ter mais campos para as explorações.

3.2 A DIFERENÇA NA CONCEPÇÃO DO SER ENTRE A FILOSOFIA BANTU E A FILOSOFIA OCIDENTAL

Nesse segundo momento do capítulo abordaremos a ideia do ser na concepção Bantu em contraposição à ideia de ser na filosofia ocidental, de modo ao qual nessas duas filosofias a noção do “ser” é distinta. Para as concepções ocidentais o ser é aquilo que “é”, enquanto para os Bantu é a “força”. Nesse caso, significam coisas diferentes para esses dois povos, os Bantu acreditem que o ser é a força, é a energia vital.

Porém, essa força é encontrada em qualquer ser, por exemplo: vegetal, mineral, animal, humano, ancestral assim como divino, essas forças se interligam. Mas, só que nas concepções Bantu os únicos ser vivos que possuem a força vital é o homem e o animal, segundo as indicações do Kagame, que vou tratar mais à frente.

Concebemos a noção transcendental de ser ao separá-lo do seu atributo, “força”, mas os Bantu não conseguem fazê-lo. “Força”, no seu pensamento, é um elemento necessário no “ser” e o conceito de “força” é inseparável da definição do “ser”. Entre os Bantu não existe a ideia do “ser” separada da ideia da “força” (TEMPELS, 1959 apud MUDIMBE, 2013, p. 175).

Segundo ele a força vital é acrescentada ou diminuída, dependendo da maneira que cada pessoa ou, seja, “*Muntu*” se respeitem os seus defuntos e antepassados, os Bantu venera os seus ancestrais e o ser superior.

O termo *Muntu* que significa pelos Bantu ser da inteligência, a pessoa no singular. Um *muntu* tem por obrigação de exercer o maior reconhecimento aos seus ancestrais e também ao ser considerado superior, ou seja, criador das todas as coisas. O fortalecimento das forças dependerá das reverências aos mortos, através das adorações aos seres superiores e praticam cerimoniais em nome dos parentes mortos. Pois na ontologia Bantu todos os seres humanos após a morte, se passa a ser um ser existente, não mais um ser vivo, mas sim, um existente, porque a sua alma se permaneça nos meios dos vivos.

A peculiaridade de um *muntu* emerge, sobretudo, quando ele atravessa os momentos de particular dificuldade: mesmo “civilizado” e cristão, retornam sempre as suas origens tradicionais. Isto deve-se ao facto de os antepassados terem deixados soluções práticas aos grandes problemas humanos como a vida, a morte, a salvação e a destruição (BONO, 2014, p. 20).

Todavia, essa prática permanece na maioria das sociedades africanas até os tempos recentes, qualquer cidadão considerado “civilizado”, ou seja, “cristão” nas sociedades africanas, sempre se continua como um “*muntu*”, pode passar um bom tempo longe da família ou no estrangeiro, mas quando está passando momentos difíceis, nas questões do trabalho ou na saúde, voltam as casas dos seus parentes, para lhes ajudarem a sistematizar a sua ontologia, ou seja, para que consiga entender melhor o seu verdadeiro caminho.

Além disso, podemos constatar nas sociedades africanas de hoje, vários cristãos civilizados ou islamizados, que praticam a dupla crença, ou seja, que está num profundo dilema, logo ao sair das igrejas pode ser visto nas *balobas* (terreiros) ou nas casas dos videntes (Sábios), a fazer cerimônias. Isto nos deixa nítido, que maioria dos africanos que aderiram o cristianismo não foi por vontade própria, existe imposição para adesão ao cristianismo.

Porém, as imposições europeias não foram aceites com vontade e o amor nas sociedades africanas, à civilização e a cultura Bantu continua de uma forma preservada e coesa. Podemos escutar alguns discursos antropológicos ou filosóficos que consideram o continente africano de sem a história, sem a filosofia e a verdadeira religião, como sublinhou Hegel:

A África está fora do movimento da história universal, porque nela e dela não emergiram nem a razão, nem a liberdade. A África, diz Hegel, << é o país da infância>> e o negro representa a natureza no seu estado mais selvagem, para entendê-lo, tem que ser abstrair de toda a moralidade de todo o sentimentalismo. Hegel precisa, << no seu carácter não podemos encontrar nada que nos recorde o homem>> (HEGEL, [199-?] apud NGOENHA, 1993, p. 79).

E ainda, afirmarem de que o continente africano é um campo onde vive os seres “selvagens”, mas os Bantu não eram selvagens e nem primitivo, pois tinha a sua forma de enxergar o universo e também praticava o culto ao Deus, embora não desenvolveram as suas práticas culturais e filosóficas como os europeus, ou seja, desenvolveram a sua filosofia numa outra perspectiva.

Entretanto, a filosofia estudada pelo Tempels é uma filosofia de retribuir os Bantu a sua ontologia, de fazer-lhes voltar a pensar de modo que eles pensavam antes da chegada dos colonizadores. Para Tempels, os negros não se convertem e não se abandonam às suas práticas “mágicas” porque tal significaria o distanciamento da força natural que do vigor à vida (BONO, 2014, p. 23).

Nessa perspectiva que a questão da energia vital é muito importante na cosmologia Bantu, na concepção ontológica desse povo, o conceito da força vital é essencial. Porque a “força” é que sustenta o “ser”, a interpretação do ser para Bantu é totalmente diferente com o pensamento ocidental de “ser”. Segundo a concepção de ser em Parmênides, “ser” é e “não ser” não é. Isto é, para Parmênides ser é aquilo que é, e não podemos falar do que não existe, porque não ser não existe.

Consequentemente, o ser é também imutável e imóvel, porque tanto a mobilidade quanto a mudança pressupõem um não ser um para o qual deveria se mover ou no qual deveria se transformar. Assim o ser de Parmênides é “todo igual”, pois o ser se amalgama com o ser, sendo impensável “um mais ser” ou um menos de ser, que pressuporia uma incidência do não ser: De alcançar, com efeito, não há não ser para lhe impedir-lhe de alcançar o igual, nem é possível que, em relação ao ser, seja o ser mais de um lado e menos do outro, porque é um todo inviolável, com efeito, igual por toda parte, de modo igual nos seus limites se encontra. (REALE; ANTISERI, 1990, p. 53-54).

No entanto, isso mostra que as concepções do ser entre esses dois povos são diferentes, para a filosofia grega é aquilo que é. Enquanto para os Bantu é a força, mas que essa força pode ser enfraquecida ou fortificada. Porém, os motivos que possam levar essa força enfraquecer é quando um Bantu não prestar as reverências aos seres superiores, ou seja, que não está em colaboração com os seus familiares mortos, nesse caso a pessoa fica num estado de risco, porque uma pessoa com maior força vital pode causar danos e males a outra pessoa com menor força.

No entanto, voltaremos agora explicitar a ideia da força vital na concepção de Kagame, como já apresentei algumas indicações sobre a força vital de uma forma introdutória, agora aprofundarei um pouco sobre ela. Segundo Kagame todo ser humano possui essa força, mas de modo diferentes alguns com maiores e outros com menores, os que possuem mais, possam ser chamados de mágicos ou sábios, porque eles conseguem enxergar mais distantes em relação aos outros, ou seja, onde os não são capazes de ver, e também tem poder para defender as suas aldeias, dependendo da pessoa que possui essa força maior. Porém, essa pessoa deve fazer coisas benéficas nas sociedades, como a cura, como a proteção das crianças e jovens, que são considerados inocentes nas sociedades tradicionais.

A doutrina dos seres é universalmente conhecida entre esses povos: cada Bantu conhece a sua filosofia das forças. Esta filosofia é universalmente aceita por todos e nunca posta em discussão. É uma filosofia que se funda na evidência externa e interna. Os antepassados sempre possuíram esta força e estiveram em altura de conservar as suas comunidades até aos dias de hoje. Ademais, esta filosofia responde a todas as questões da vida e para os Bantu “está é uma força a mais do fundamento realista da sua filosofia”. Quando não se encontra a solução, a força vital se empobreceu ou se dissolveu (BONO, 2014, p. 23).

Esses fatos que Tempels ilustrou são evidentes nas sociedades que a vida é considerada em comum, em qualquer região ou setor podemos enxergar esse

modelo cultural. Por exemplo, na Guiné-Bissau essa prática aconteça nos momentos recentes nas nossas comunidades, os anciões, ou seja, Reis é considerado chefe tradicional das aldeias, eles têm por obrigação de cuidar e defender os seus conterrâneos, e também têm o poder de impedir os atos da bruxaria nas referidas aldeias, assim como fazer as cerimônias para banir diversas doenças perigosas que de vez em quando se dá nas regiões.

Portanto, isso mostra que nas comunidades tradicionais, nada aconteça da forma alheio, tudo tem a sua explicação, mesmo que tivesse uma praga de gafanhotos, que os estragou as suas plantações, os chefes tradicionais devem tentar saber por quê. Os trabalhos e as atividades econômicas são compartilhados por todos e todas, é exatamente esse tipo de pensamento que os críticos da etnofilosofia, questionam nos Bantu, afirmam que eles vivem a filosofia sem filósofos, porque todos compartilham a mesma ideia.

Para a corrente crítica, existe a filosofia simplesmente onde existem filósofos individuais e ser filósofo significa, lançar-se pela via da procura livre e permanente da verdade que deve ser expressa e não completada. A dedicação livre responsável ao discurso racional, exige uma ruptura com os mitos, com as ideias simplesmente recebidos, com as ideias já feitas. Este tipo de sistema filosófico leva simplesmente a procurar justificação das ideias, das opiniões, morais ou políticas que são todas aceites como valores autênticos e indiscutíveis (NGOENHA, 1993, p. 89).

E ainda, quando Tempels foi questionado se os “Bantu são primitivos puros?” “Podemos falar de uma filosofia Bantu?” A resposta de Tempels, sobre essa questão, é não, “eles não são primitivos puros, porque eles praticam, por exemplo, um culto evoluído ao ser supremo, e conclui laconicamente que não são os negros, mas os brancos é que devem aprender a pensar um pouco mais filosoficamente” (BONO, 2014, p. 22).

No entanto, Tempels se mostrou a sua inquietude com as ideias eurocêntricas e também, com a filosofia cristã, por isso, pediu a administração colonial uma reflexão sobre a cultura negra, ou seja, a cultura dos Bantu. Tempels tinha a visão de que os colonizadores utilizavam métodos de difamação e de preconceito aos Bantu, que levam estes a sentir inferiorizado perante a cultura dos administradores coloniais.

Com isso, Tempels afirmou que a cultura Bantu era civilizada, não basta ter a cultura diferente dos outros é que deve ser considerado primitivo, ou seja, não ter

nada de semelhante às normas ditos padrões, por isso, seria considerado de incivilizado, segundo Tempels os Bantu não são primitivos, porque eles tinham a noção sobre a civilização. O que os europeus consideram de “mito” na cultura dos Bantu, para eles não é, porque conseguem explicar a existência nos fatos que eles acreditavam.

Por isso, Tempels recorreu ao exemplo que a civilização europeia tinha alguns pensamentos, que não conseguia explicar cientificamente. Segundo Tempels, acontecia com os nossos progenitores europeus que perante uma determinada desgraça recorriam às explicações populares.

A culpa de tudo isso é “nossa”, nós homens “brancos missionário, administradores”, etc., que nunca entrou profundamente na alma dos negros. Quando ridicularizarmos os seus costumes, nós os brancos matamos o “Homem” que está nos Bantu (BONO, 2014, p. 21).

Nesta senda, Tempels reconheceu que os colonizadores e os missionários estavam no caminho errado, e que estava a criar a dualidade nos pensamentos das suas coloniais. Quando ele sublinhou:

ser inútil convencê-los de que a morte da determinada pessoa seja causada por uma referida doença, porque eles têm à partida a sua própria explicação. É um exemplo infeliz porque nega aos Bantu a possibilidade de acesso a explicações diversas e racionais a respeito de quanto acontece em suas vidas (BONO, 2014, p. 22).

Entretanto, veremos que nas sociedades negras tinham a semelhança filosófica e cultural entre si, à razão pela qual, o que Tempels estudou nos anos de 1933 e que vem publicar em 1945, é o que passa nos momentos recentes em diversas etnias da Guiné Bissau, quando uma pessoa se encontra doente, antes de ser levado a um tratamento médico, se recorre à origem para ver se é uma simples doença ou se tem casos subjetivos por detrás. Pois se é causado por um ser maligno, ou seja, um feiticeiro, mesmo fazendo tratamento médico a pessoa permanecerá doente.

Como podemos ver no trabalho de Mbiti ele nos mostra que nas sociedades tradicionais tudo tem as suas explicações, para os Bantus nada se aconteça por natureza, tudo que aconteça tem a sua explicação. “Mesmo no caso evidente de uma morte por malária causada pela picada do mosquito Anopheles; é necessário

descobrir quem enviou aquele mosquito para que picasse aquela determinada pessoa” (MBITI, 1969 apud BONO, 2014, p. 80).

Além disso, no caso da morte funciona da outra forma, antes do funeral, o cadáver é julgado. Como funciona julgamento da pessoa morta? *Djon-gago*, é uma pratica na Guiné-Bissau, que é feita para saber da morte da pessoa, ou seja, é uma tradição que é feita para julgar o cadáver. Pegam nos panos e alguma roupa de defunto para se formar uma maca, que possui dois cabos para que seja erguida por quatros pessoas. Já carregado, *djon-gago*, deve ter um responsável que fica a frente de *djon-gago*, para lhe interrogar sobre a morte da pessoa.

E ainda, podemos ouvir algumas perguntas como essa: *quim cu matau?* (Quem é responsável da sua morte?) *Bu mortu e tem haver cu casa, ou é prublema familiar?* (A sua morte tem a ver com o problema da casa, ou é o problema familiar?), além disso, podemos ouvir a questão frequente que é *bu mortu ina djorson?* (A sua morte é causada por problema da linhagem?)

Esse conjunto de questão é respondido pelo cadáver detalhadamente, quando a pergunta não tem nada a ver com a morte da pessoa, ou seja, se não é nada relacionado com a morte da pessoa, *djon-gago* fica parado. Mas se for a contrário, *djon-gago* sai andando mostrando qual é origem da morte da referida pessoa. Contudo, essa pratica é vulgar na sociedade guineense, porém, é considerada pratica dos “incivilizados” por parte dos “cristões”. Mas, para os responsáveis étnicos isso é a forma nítida de descobrir uma determinada morte.

Porém, há algo idêntico que podemos comparar também na filosofia dos Bantu, com a nossa sociedade contemporânea. A questão de nascimento, segundo Kagame, cada indivíduo que nasce, “renasce um dos antepassados.” A questão de dizer que o fulano é a alma de beltrano, em cada família isso é algo em comum.

No entanto, a criança começa a ser protegida e venerada, porque ele deve ter nascido com a sabedoria. Pois, ele é alma de um ancestral renascido na família, contudo, ninguém pode explicitar esse conhecimento de uma forma científica, mas a questão é abordada no problema da alma, que a “alma” de um ser existente voltou a nascer.

Todavia, a ideia de explicação da alma na concepção tradicional africana, apresenta algumas semelhanças com a interpretação da alma na igreja católica. Quando se falem que um ser humano deve preocupar mais com a sua parte interior do corpo, em vez de preocupar com a sua parte exterior, porque vimos de areia e de

areia voltaremos, devemos-nos preocupar mais com o espírito, isto é, fazer coisas boas para que a sua alma alcançar a vida eterna na terra prometida. Enquanto os católicos acreditam na vida após a morte, na tradição Bantu ninguém se morre, mas sim, se desapareça na classe de seres vivos para se encaixar no grupo dos seres existe.

Contudo, a psicologia Bantu é derivada da sua filosofia. A ideia de explicação do Homem na filosofia Bantu é diferente com a ideia da explicação europeia, que divide o homem em duas partes: corpo e alma. Enquanto, para os “Bantu” a “explicação do Homem deve começar de tábua rasa para que esteja em altura de acolher a sua diversa concepção do Homem” (BONO, 2014, p. 26). Nessa ótica, que os jovens são considerados de inocentes nas culturas tradicionais, para que sejam sábios devem necessitar das ajudas dos velhos. Começando de tábua rasa, a vida do ser humano tem diferentes fases, que começa de criança, depois passa na fase de crescimento, para que depois se tornar um ser consciente.

Os Bantu não podem dar uma explicação científica sobre a alma, ou seja, na concepção Bantu a alma é imortal. Após a morte a alma da pessoa é considerada como elo entre Deus e os vivos.

Além demais, o homem pode ter os seus poderes sobrenaturais, e a sua força vital crescida, por sacrifícios, cultos ou através das ofertas aos seus defuntos e os seres superiores, mas sempre fica hierarquicamente embaixo de Deus. “Defronte ao mal, os Bantu dirigem-se a Deus para intervenha com um ato de reparação final”. (TEMPELS, 1945 apud BONO, 2014, p. 28)

Com isso, um Bantu não pode desprezar os seus antepassados ou defuntos, como nessas duas etnias da Guiné Bissau, nas culturas *papeis* e *manjaco*, o indivíduo que não fez a cerimônia de *toca-tchur* (**reverências aos defuntos**) não pode participar em qualquer outra cerimônia desse tipo, porque está sujeito a levar golpe dos seus antepassados que ainda não receberam esse ato considerado obrigatório para essas etnias. Como apontou Tempels no seu trabalho:

Os erros contra as forças superiores (Deus, antepassados, progenitores) são desordens ontológicas, um atentado à hierarquia da vida. Os antepassados nunca prejudicam a sua descendência, mas os progenitores e chefes de clãs podem colocar em perigo a força do clã. (TEMPELS, 1945 apud BONO, 2014, p. 29).

No entanto, nas filosofias Bantu o respeito aos progenitores e a qualquer pessoa idosa, é muito importante, porque eles podem pôr em causa as suas forças vitais, com intuito de causar dano no individuo desobediente, mas dificilmente um pai causa o tal dano ao filho, porque ele será o seu sucessor, ou seja, o seu herdeiro, as filhas são repugnada nas linhagens, ou seja, não podem substituir o pai no caso da morte, pois elas podem ser casadas numa aldeia distante, e elas terão que formar a sua família com a pessoa que não é da sua linhagem.

Além disso, a outra coisa que é associada com a cultura dos negros, ou seja, nas sociedades tradicionais, é a questão da violência, brutalidade e selvageria. Porém, os Bantu condenavam a poligamia, o matrimônio entre adolescentes, os abusos sexuais e adultério. Contudo, essa ideia está sendo desconstruída, continue a permanecer no seio de muitas pessoas racistas e separatistas, que ficam a reproduzi-la, ou seja, a utilizar essas ideias difamatórias e de exclusões dos negros.

Qual é a imagem da África negra que temos no mundo hoje? Será que os negros têm noção do que eles fazem, ou seja, do que é ruim ou do que é bom?

O padre belga vai nos proporcionar algumas ideias do pensamento e a ética bantu:

Como todos os “primitivos” (ou semi-primitivo), para elaboração dos princípios e normas do bem e do mal, os Bantu recorrem à sua ontologia, filosofia e teodiceia. Há quem afirme que os Bantu não dispõem de tais noções, pois para eles o furto não é um mal, bastando que não seja descoberto; as mentiras e enganos são sinais de fineza do espírito; o adultério não é imoral, sendo que alguém é encontrado em flagrante basta que pague uma indemnização. Tempels não concorda com esta análise porque todos os males elencados acima são condenados pelos Bantu. Eles condenam a poligamia, o matrimônio entre adolescentes, os abusos sexuais: em suma, conhecem e reconhecem a Lei natural formulada no decálogo (BONO, 2014, p. 27).

Todavia, até hoje esses atos podem acontecer em qualquer região ou zona habitada pelos Bantu, mas não implicam que é a cultura dos negros. Pois várias civilizações foram introduzidas no continente após a chegada dos colonizadores, que acabaram por deixar algumas culturas europeias no seio dos africanos, por isso, a cultura ou a civilização se tornou híbrida, ou seja, o processo intercultural nas antigas colônias. Não podemos renegar a presença da cultura ou a filosofia europeia nas nossas vidas, mas também não quer dizer que temos que abdicar das culturas deixadas por nossos ancestrais, porque não é uma coisa alheio, é um patrimônio deixado há séculos por eles.

Por outro lado, existem africanos que não acreditem que existe uma filosofia africana que pode ser abordado sem que utilizássemos nenhum método da filosofia ocidental, ou seja, que existem os africanos que duvidem se podemos falar do continente no que tange nas questões das ciências ou tecnologias, pois existe tanta subestimação do ser africano nesse campo, um exemplo concreto: “a razão branca e a emoção negra” de Senghor, pois o lugar dos africanos devia ser restrito só nos campos culturais como: as danças e artes, etc... No campo literário não existe o “ser negro”, é um equívoco; podemos afirmar sim, e já estamos no campo acadêmico ao longo do tempo.

No entanto, veremos as alegações do pastor anglicano e também filósofo de origem queniana John Samuel Mbiti (1969 apud BONO, 2014, p. 82), afirmou no seu trabalho *African Religions and Philosophy*, Mbiti, “defende a existência de fenômenos que não têm explicação científica e conclui que não existe sociedade africana que não acredite num outro tipo de poder místico”.

Pois, todas essas ideias podem ser explicadas de uma maneira detalhada, por responsáveis tradicionais, só que de uma forma não científica, e foi através da introdução da religião dos brancos nas coloniais negras, que começou a desviar atenção dos negros, sob o engano de que a cultura negra é incivilizada e também, que as religiões tradicionais não eram “verdadeira religião”, a verdadeira religião era dos colonizadores, ou seja, a religião trazida do ocidente.

Entretanto, algumas pessoas se optarem por converter e, de se tornarem “civilizados”, mas nunca se usufruírem dos privilégios dos brancos, ou seja, acabou por não se permanecer um “*muntu*”, ficou como um simples alienado. Quando Tempels foi questionado se os negros “pagãos” parecem muito mais equilibrados do que os negros “civilizado”, ou seja, cristianizados? Ele responde “sublinhando que os primeiros vivem a sua ontologia e teodiceia segundo os fundamentos tradicionais que resolvem todos os problemas da vida” (BONO, 2014, p. 21).

Todavia, os que fizeram esses tipos de filosofia não foram reconhecidos pelos alguns filósofos africanos, que acham que é uma filosofia comum, que é compartilhada por todos, e que as filosofias dos Bantu precisavam de pensamentos particulares, pois a filosofia necessita de rompimento com o senso comum, porém, os Bantu vivem a sua filosofia sem filósofos.

Não obstante, os povos que vivem esses tipos de filosofias herdadas dos seus antepassados, sempre têm por direito de proteger esses conhecimentos e

depois transmiti-la para a geração vindoura. Os velhos têm por direito de ensinar, ou seja, ajudar os jovens a sistematizar as suas ideias³.

Porém a fala de Mbiti sobre as religiões tradicionais africanas que ele abreviou como (RTA), pode nos levar a entender ainda mais essa explicação:

Mbiti concebe a filosofia africana como “a compreensão, a atitude mental, a lógica e a percepção ínsitos no modo em que os africanos pensam, agem ou falam nas várias circunstâncias da vida. A religião acompanha sempre o africano, pelo que não existe diferença entre sacro e o profano. Mbiti ousa afirmar que em África não existem africanos não religiosos. “Na religião tradicional africana” (RTA) não existem dogmas, apenas tradições ativamente transmitidas, não existem credos por professar, nem escrituras sagradas, nem missionários, nem fundadores. Existe a crença na vida após a morte, embora não constitua uma esperança no futuro, numa vida melhor. Não existe paraíso ou inferno. O culto é pragmático (BONO, 2014, p. 66).

3.3 A CRÍTICA DE KAGAME AO TEMPELS

O filósofo africano, etnólogo, linguista e também missionário Ruandês, e faz dura crítica a filosofia do Tempels, o Abbé Alexis Kagame, nasceu em 1912 e faleceu em 1981.

Kagame acusa Tempels de ter abordado a cultura luba numa perspectiva mais etnológica do que filosófica. “Une méthode gravement deficiente”, pois Tempels “ne connaissait que la tribu des Baluba qu’il évangélisait” e deste modo “ne peut prétendre à la découverte de la philosophie Bantu à travers le comportement d’une seule tribu”⁴ (KAGAME, 1956 apud BONO, 2014, p. 34-35).

³ Por isso, vamos suscitar um pouco de semelhança da filosofia compartilhada por todos, etnia Manjaco (pecixe), da Guiné-Bissau, vivem esse mesmo tipo de filosofia, não é preciso detalhar um (Manjaco da ilha de pecixe), no momento de óbito, o que deve fazer, ou seja, que deve saber se o sujeito é limpo ou sujo, isto é, se o malogrado é feiticeiro ou não, se é feiticeiro, não pode ser vestido no momento da cerimônia fúnebre, ele deve ser sepultado nu; porque após a morte, logo é chamado às pessoas idosas para fazer o ato de questionamento da galinha, se o defunto é limpo para que o umbigo da galinha fique branco, e se for a contrário, que fique preta. Isto é, a decisão é tomada só após umbigo da galinha apresentasse uma determinada cor. Essa filosofia não é ensinada, é vivida em cada momento que ouve óbito nas aldeias pertencentes a essa etnia, são fundamentos tradicionais muito rigorosos e, é vivido com tanto respeito no seio dos manjacos.

A outra coisa na filosofia Manjaco (pecixe), que é imutável é questão de Toca- Tchur, que não pode ser feita fora da sua origem, porque para eles a alma da pessoa se tranquiliza só quando essa cerimonia é feito lá em Pecixe, mesmo não nascido em Pecixe, mas, a sua origem vem de lá, tem que voltar às origens, é por isso, que se diz filho de um Manjaco não se perde, tem tanta coisa idêntica na filosofia de várias etnias da Guiné-Bissau, é difícil ver um Manjaco converter, porque a sua conversão seria só um simples conversão, mas no fundo ele nunca deixa de praticar a religião dos seus ancestrais.

⁴ Um método gravemente deficiente, pois Tempels não conheceu se não a tribo dos Baluba que ele evangelizou, deste modo não pode reivindicar a descoberta da filosofia Bantu através do comportamento de uma única tribo.

Porém, a sua filosofia não acabou por distanciar tanto a dele. Existe uma semelhança na filosofia dos dois, ou seja, porque os dois compartilham o mesmo campo de pesquisa que é a etnofilosofia. No entanto, Kagame faz crítica ao Tempels, achando que ele não podia falar da filosofia dos Bantu a partir de uma pesquisa que ele fez só com a “tribo Baluba”, que é a etnia que o padre belga evangelizava. Tempels um missionário da Bélgica, vindo para o Congo belga (atual República Democrática de Congo), em 1933 e Kagame um missionário ruandês pertencente a uma etnia de grupo Bantu (*kinyarwanda*), que nasceu numa família de historiadores de corte e logo se familiarizou com a tradição oral do povo *tutsi*, obteve o seu doutoramento em filosofia, em 1955, pela Universidade Gregoriana em Roma.

Entretanto, Kagame faz assertiva dizendo que Tempels não pegou nenhum documento palpáveis para dizer que é filosófica, ou seja, para falar de uma filosofia dos Bantu, pois para esse autor, Tempels fala em generalização a partir de uma vista particular, sobre um povo somente.

A diferença no pensamento filosófico de Tempels com Kagame parte na interpretação do termo *mntu*, o primeiro definiu-o como o ser da inteligência (pessoa), e considerando que é improprio atribuir, ou seja, interpretar o termo *mntu* pelo “Homem”, porquanto “o *mntu* vive num corpo certamente visível, mas o tal corpo não é *mntu* em si” (TEMPELS, 1945 p. 62 apud BONO, 2014, p. 20).

Por outro lado, sublinha que “Um indígena explicava a um coirmão: o *mntu* é o aproximativamente aquilo a que vós designais em francês com a palavra “pessoa” e não aquilo que designais com a palavra Homem” (TEMPELS, 1945, p. 62 apud BONO, 2014, p. 20).

Entretanto, de acordo com Kagame, o termo *mntu* é aquilo que é ser da inteligência (Homem), ou a pessoa, não ignorou a pessoa, mas Kagame definiu o *mntu* como (Homem), ser da inteligência, que após a morte recebe o nome de (“ser de inteligência privado de vida”) e não será mais um “ser vivo”, mas um existente”.

Quando é que o Homem se torna um ser de inteligência? Algumas regiões “bantu” afirmam sê-lo desde a concepção, outras desde a imposição do nome, outras ainda (zona meridional) desde o alcance da idade da razão. Entre a faculdades internas do Homem, Kagame nomeia a “intelligence”, “couer” e “mémoire”, (inteligência, coração e memória) e nota que “ le couer, qu’il ne faut pas confondre avec l’organe matériel de ce nom, represente ce que l’aculture eurpéo-americaine appelle la volonté, C’est à lui que reviennent les fontions du vuloir (chercher) et du choix” e onde reside a “liberte” (liberdade) e a “concupiscence” (luxuria) (KAGAME, 1956 apud BONO, 2014, p. 38).

E ainda, Kagame ilustrou que não tem como afirmar que Deus é grande *muntu*, porque “Deus não é uma essência, um ntu, mas é um Pré-existente colocado fora do ntu”. Enquanto para Tempels (1945 apud BONO, 2014, p. 24):

O muntu é excelência do ser, é a pessoa. Deus é grande muntu. As coisas são forças inferiores. A força “o ser” pode crescer ou diminuir. As forças podem interagir entre elas. Esta interação entre forças é denominada magia. Deus concede tais forças ao Homem (antepassados dos diversos clãs, defuntos): terra (Homens, animais, plantas). Dentro de cada classe de forças existe uma hierarquia ulterior. Todas as forças estão relacionadas com os vivos que são o centro de toda a humanidade, incluindo os defuntos. Existem igualmente leis que regulam tais forças: um ser inferior não pode influenciar um ser superior.

As postulações anteriores mostram algumas distinções entre os dois etnofilosofos, e também eram homens influentes da igreja católica, ou seja, os missionários.

Além disso, Kagame vai fazer as pesquisas linguísticas através da cosmovisão Bantu, onde ele vai usar método de estudos baseado nas 10 categorias que o Aristóteles tinha usado nas análises gramaticais da língua grega. A análise feita da língua *Kinyarwanda*, que é uma língua banta falada na Ruanda, ele fez abordagem de que maneira ela é capaz de abstração.

Aos que acusam as línguas bantu de falta da capacidade abstrativa, Kagame demonstra que na língua Kinyarwanda é capaz de abstração: basta substituir ao prefixo mu (que exprime o concreto) o prefixo bu (que exprime o abstracto), de modo que u-um-ntu significa Homem e u-bu-ntu humanidade (BONO, 2014, p. 36).

Ele quis mostrar que a língua banta podia render abstração. Contudo o termo utilizado por Kagame é o método que foi usado na filosofia ocidental. Baseado mais na filosofia de Aristóteles, mas Kagame consegue mostrar a compatibilidade da língua banta, pois para ele a língua pode ajudar a entender a realidade da concepção do pensamento Bantu.

Posto isto, o etnofilosofo recorreu ao método ocidental para chegar à realidade na ontologia Bantu. As categorias, a saber: *Muntu*, *Kintu*, *Hantu* e *Kuntu*, que ele vai desenvolver de seguinte forma: Muntu = ser da inteligência (Homem); Kintu = ser sem inteligência (coisa); Hantu = ser localizador (espaço e o tempo); Kuntu = ser modal (modo do ser).

Embora seja acusado por alguns filósofos africanos de que para mostrar a abstração da sua língua é obrigado a recorrer ao termo da filosofia europeia, ou seja, baseando em 10 categorias que Aristóteles tinha usado na língua grega, que são: Substância, Qualidade, Quantidade, Quando, Onde, Posição, Posse, Ação, Paixão e Relação. As quatro categorias da língua *kinyarwanda* resumiriam os dez da língua grega que Aristóteles desenvolveu.

Essa mesma ideia, de para falar da nossa realidade temos que procurar alicerce, ou seja, temos que apoiando no outro para conseguirmos desenvolver certo algo, isso não nos pode levar na imitação? Como Tempels mesmo indicou, para desenvolver o seu discurso tinha que recorrer à terminologia da filosofia ocidental, alegando que “Será este drama vivido por vários filósofos africanos que, para falarem de si e da sua cultura devem recorrer a uma “língua” estrangeira” (TEMPELS, 1945 apud NGOENHA, 1993, p. 22).

Vou-me recorrer mais uma vez ao exemplo da realidade que se vive dentro do meu país (Guiné-Bissau), pois, temos vários grupos étnicos e cada um deles possui a sua língua étnica, além do crioulo que é a língua da unidade nacional. Cada indivíduo além de falar a sua língua tradicional, tem que falar o crioulo para que possa entender com as outras pessoas que não compartilham o mesmo grupo étnico. Não obstante, será que é fácil pensar ou filosofar sem a presença da filosofia europeia? Ou seja, sem filosofar na língua portuguesa? Filosofar na língua *manjaco* e depois traduzir para o crioulo e depois para português seria a mesma coisa que penso em *manjaco*? Muitas ideias acabaram por desaparecer na cosmovisão étnica tradicional da Guiné-Bissau, por causa da ideologia cristã e colonialista. Como apontou Clebert Daniel Lambert da Silva (2016) no seu artigo “Uma só ou várias fontes cosmopolitas”:

Isso atesta uma dimensão profunda, propriamente cosmológica, da colonialidade, na medida em que os saberes referem-se a mundos ou cosmos distintos, na medida em o plano epistêmico implica necessariamente a dimensão cosmológica. Assim, a descolonização deve questionar não somente a dimensão epistêmica, porém mais profundamente a dimensão cosmológica, abrindo a possibilidade de uma outra geografia da filosofia, um pluriverso para além do universalismo da filosofia europeia.

Os conservadores com valores culturais foram subestimados e ignorados pelos colonizadores e missionários; as religiões tradicionais foram menosprezadas,

visto que as ideologias da civilização trazidas do Ocidente viraram a moda. A preservação do que era tabu não existe agora, os convertidos, ou seja, os “civilizados” na era colonial foram coagidos a adotar os nomes europeus em detrimento dos nomes “tradicionais”. No entanto, esse tipo de situação nos países que falam mais do que uma língua sempre tem que acabar por recorrer a um método considerado “maioritário” para poder sustentar o seu discurso.

Com isso, Kagame vai mostrar de uma forma explícita, como é que interliga essas categorias e as relações existentes entre elas, todas partem da mesma raiz, “*ntu*” que se refere ao ser e também, simultaneamente, a ideia da energia. E ainda mostra que os Bantu distinguem o concreto do abstrato.

Relativamente ao pré-condição para filosofar, eles separam o abstrato ligado ao acidental (expressando entidades que não existem) independentemente na natureza, como bu-gabo (virilidade, coragem, força) do abstrato ligado à substancialidade (que expressa entidades que existem independentemente na natureza, como bu-muntu (humanidade) (KAGAME, 1956, p. 148 apud MUDIMBE, 2013).

Qual era o impacto da igreja católica nas pesquisas desses missionários e filósofos perante a religião tradicional Bantu? Que tipo da filosofia que estes sustentavam para denominar as religiões nativas?

A filosofia Ocidental sempre apresenta um estilo fechado em que não permite as outras ideias se manifestarem, ou seja, não reconhece nenhuma cultura vinda do exterior, isto é, que vem dos outros continentes; com efeito, tal fato leva o fechamento entre o universo e a Europa considerando que é centro de tudo como as ciências, as histórias, as filosofias, as religiões, as tecnologias, entre outras. Quem não é europeu fica sempre restrito, ou seja, fica distante da Europa; a Europa dividiu o mundo em duas partes, até no pensamento, como se constata no prelogismo de Levy Bruhl, sobre as mentalidades opostas.

Segundo Mbembe, não se pode estranhar que descolonização seria o principal intuito do pensamento a abertura do mundo. As ideias raciais foram às formas de excluir os outros, a política da civilização devia ser endereçada aos nativos.

O propósito da descolonização e do movimento anticolonialista poder-se-ia epilogar numa única palavra que a possibilitou: a abertura do mundo. Segundo Jean Luc-Nancy, a abertura <<designa o levantamento de uma clausura, o descerramento de uma vedação>>. A ideia de abertura inclui a de eclosão, de nascimento do aparecimento de alguma coisa nova, de

desabrochamento. Logo, abrir é libertar aquilo que estava encerrado para que possa nascer e desabrochar. A questão da abertura do mundo-pertencer ao mundo, habitar o mundo criar o mundo, ou ainda as condições sob quais nos constituímos como herdeiros do mundo-é o fulcro de pensamento anticolonialista e da noção de descolonização (MBEMBE, 2014, p. 58).

É possível afirmar, que a ideia de fechamento de mundo pela Europa, não vai contribuir para um intercambio científico cultural, pois o mundo necessita de um conhecimento diversificado, uma globalização cultural que vai permitir a entrada de toda sociedade, não só um único estilo de conhecimento centralizado que ocidente sempre produz.

A pesquisa do Congolês Vicent Mulago (2014 apud BONO, 2014) sobre o estudo da fenomenologia da união vital Bantu, que envolve três grupos africanos Bantu: Bushi, Rwanda e Burundi. Nesta acepção, Mulago apresenta as aspirações da alma Bantu como pedras fundamentais para a unidade eclesial.

A exortação de Pio XII na sua encíclica *Evangelii Praecones* ao respeito e a adaptação as diferentes culturas a fim de alcançar a plena unidade, isto é, a unidade ou diversidade na unidade. Mulago interroga toda ação missionária católica em África com vista a evitar os perigos do paganismo primitivo e do novo paganismo moderno. Quanto a religião, esta é “um vínculo de união entre Homens ou entre Homens e deuses ou o conjunto cultural de ideia, sentimentos e ritos” estes povos não são nem fetichistas, nem idólatras, nem naturalistas, nem animistas, mas “ancestralistas”, porque ligados aos espíritos dos seus “ancestrais”, antepassados defuntos e antigos heróis, tais como Lyangombe. E sobre esses espíritos criados reconhecem um Criador: Imana entre os Bashi. Mulago conclui é a última palavra da filosofia e da religião dos nossos bantus (MULAGO, 2014 apud BONO, 2014).

A igreja católica aniquilou filosoficamente as religiões africanas e as tradições dos ancestrais. Nestes termos, fez tanta pressão aos negros para que abandonassem as suas práticas que eram tachadas de “magias” e de “feitiçaria”, motivo pelo qual muitos acabaram por se perder com a linhagem e desvincular com as suas tradições, porque não era permitido explicar a sua realidade, ou seja, a sua cosmologia. As ideias da colonização acabaram por apagar o espírito do *muntu* vivido no homem negro; além disso, as filosofias devem partir de fora para dentro e a ideologia dos negros era imprópria à tradução, por isso tem que adaptar a língua dos estrangeiros, que seria outra forma de neocolonialismo.

Todavia, não é porque os Bantu ignoram a existência de Deus, mas eles o adoram de uma forma diferente dos católicos, ou seja, eles acreditam de forma diferente aos brancos.

Os Bantu têm a noção do bem e do mal, pois acreditam que os mortos, os ancestrais e os defuntos são o elo entre eles e Deus. E os seus cultos são endereçados aos espíritos dos antepassados e de Deus.

No que concerne à noção da energia vital, para Kagame o único ser vivo na filosofia “Bantu” é o Homem e Animal, pois, o homem tem um duplo princípio vital enquanto que o princípio vital do animal é a sombra, no caso da morte desaparece. Além do mais, o Homem com os dois princípios, um que é comum entre ele e os animais: a sombra. O outro princípio que é exclusivamente dele é a inteligência a razão (racionalidade).

A energia vital pode ser acrescida ou debilitada dependendo da maneira que a pessoa faz o seu culto para os seres superiores, as plantas não têm princípio vital, mas sim de vegetal verde.

Aos olhos da cultura bantu, o Homem é também uma espécie animal, com um princípio vital análogo aquele dos seres puramente sensória. Existem, porém, “regiões bantu” que destacam uma diferença fundamental entre a sombra das puramente sensórias e a do homem. E será desta diferença que se ocupará Kagame. (A vida vegetativa) não é senão uma analogia (desde que a planta não tem o princípio vital, mas de vegetal verde). Algumas tribos falam da alma (muya) como de algo pertencente ao homem e o animal, outras como de algo próprio do Homem (princípio vital imortal). O termo muya (o moyo) em outras tribos é substituído por mutima, que quer dizer coração, não apenas como centro da vontade-liberdade e outras qualidades humanas. Com a morte, a alma separa-se do corpo e começa uma grande viagem. Vida e espírito (alma) não são a mesma coisa, porque o espírito é o princípio vital e a sua união com o corpo constitui a vida. Em muitas tribos, o espírito é chamado moyo, “princípio vital de inteligência. Em quase todas as tribos bantu, os sentidos externos restringem-se a dois, vistas e audição. Que correspondem analogamente a uma capacidade, a de compreender. É o mesmo termo condensado a percepção auditiva, do tacto, do paladar e a olfativa: “dos cinco sentidos externos cujas percepções são denotadas cada uma por um termo especial, ela (a cultura bantu) concentrou em dois, então os dois fundamentais foram finalmente reduzidos à unidade, o estágio final da inteligência. Entre os Bantu, não existem sentidos interno: existe a memória e a imaginação que podem ser consideradas faculdades integráveis nas atividades da inteligência e do coração, que corresponde à vontade-liberdade da filosofia europeia. (BONO, 2014, p. 41-42).

O pensamento Bantu sobre o espírito é entendido como imortal, porém quando a pessoa morre é que alma sai do seu corpo, e segundo a tradição de várias etnias da Guiné-Bissau, após a morte da pessoa a alma fica permanentemente nos meios dos vivos, e nas etnias que tem tradição da cerimônia de *toca-tchur*, eles têm por obrigação de fazê-lo, segundo essas pessoas só depois desse ato que a referida alma se repousa; mas que essa mesma alma vai renascer na linhagem. É nesse

sentido, que se considera que a alma é imortal, porque após a morte da pessoa, a alma sai logo no corpo e continue entre as famílias, esperando as cerimônias das reverências. Em função disso, Mbiti afirma que para os Bantu a alma que ainda não nasceu pode ficar no fortalecimento da força vital dos seus parentes, isto é, ela ficará ligada entre a sua família e o seu superior. Portanto, segundo Mbiti não existe a vida após a morte para os Bantu, ou seja, na cosmovisão Bantu não existe paraíso que os católicos alegam.

Além do mais, a família que não consegue procriar, ou seja, um casal que não faz filho vive na sociedade africana de uma forma oprimida, pode receber vários tipos de nome, e há os que chamam de feiticeira ou bruxa uma mulher que não tem filho sem levar em consideração o possível problema de saúde que o casal pode ter. Porém, se o problema é descoberto na mulher, a família do homem concede-lhe a outra mulher, ou se a mulher é estéril pode ser expulsa da casa, caso contrário, o irmão do marido é convencido para engravidar a noiva do irmão. É considerada pior desgraça uma família que não consegue deixar a descendência, e ainda, um casal que tiver um número de filho elevado é visto com orgulho, ou seja, é uma riqueza, porque além de deixar uma descendência grande, os filhos ajudam no crescimento econômico e sustentável da família, pois eles servem de mão de obra nos trabalhos de campo, da pesca e da caça.

Além disso, no caso do casal que não consegue fazer filhos, necessita de um tratamento tradicional, por isso procuram curandeiros, sábios ou videntes, para ver se consegue procriar; esses curandeiros têm que ser as pessoas que possuem uma elevada força vital, para que consigam ver profundamente o problema do seu paciente. Estas pessoas ocupam um lugar de topo na hierarquia da sociedade tradicional, e podem ser: régulos, *balobeiros* (sacerdotes) ou curandeiros.

3.4 A RELAÇÃO EXISTENTE ENTRE A FILOSOFIA BANTU, A RELIGIÃO E A RELIGIOSIDADE DE MATRIZ AFRICANA

Abordaremos de uma forma não exaustiva as questões das semelhanças e das diferenças entre a prática religiosa Bantu e a religião de matriz africana. Sabemos que tem uma similaridade entre as religiões tradicionais africanas e candomblé do Brasil. Segundo a história, candomblé foi trazido aqui no Brasil pelos escravos africanos transportado na sequência do comércio triangular no século XVII.

Vamos explorar alguns pontos de reflexão entre essa realidade tradicional africana com a religião de matriz africana, com a principal comparação sobre as matanças dos bichos, e a diferença entre o terreiro e balobas, que são coisas tão idênticas. Embora tenham pontos das diferenças, mas tem várias coisas de semelhanças.

A religião tradicional africana, como Mbiti definiu, (RTA) tem vários conhecimentos preservados, por exemplo, caso um membro da família de um curandeiro adoça deve ser encaminhado para o outro curandeiro, porque ele não pode atender o membro da sua família. Dessa forma, inferem-se as postulações abaixo:

Em África existe mais de três mil povos, cada um dos quais com o próprio sistema religioso. Ignorar a religião africana implica não pode compreender os comportamentos e problemas dos africanos, uma vez a religião ser a maior influência da vida e do pensamento destes povos (BONO, 2014, p. 66).

A propósito, entender o pensamento africano supõe compreender o papel decisivo que a religião africana desempenha nele, Visto que a sociedade tradicional africana está intimamente ligada à religião dos seus ancestrais que é cultuar seres considerados místicos pelos eurocêntricos; efetivamente, isso significa não permitir o ser africano auto definir o seu próprio caminho, sob as tentativas de subestimar o “*muntu*” que está no homem negro, sem levar em conta que as religiões tradicionais africanas antecederam o cristianismo.

Como é que o culto é feito nessa religião? Qual é símbolo de uso de aguardente e de sacrifício dos animais nas cerimônias nas *balobas* (terreiros)? É evidente que em várias *balobas*, tanto em África como aqui no Brasil, o uso de bebidas alcoólicas, matanças dos bichos, oferendas de tecidos, etc., servem para cultuar e/ou adorar os ancestrais ou os seres considerados superiores para fortalecer as suas forças vitais, porém essas práticas têm alguns efeitos econômicos, pois, algumas vezes para fazer essas práticas é obrigatório em alguns momentos, quando aparece alguns sinais, os responsáveis da família tem que recorrer aos sábios, ou seja, os videntes para saber do referido sinal, porque nas sociedades tradicionais tudo o que acontece tem um porquê.

No entanto, na Guiné-Bissau, país que o presente autor pertence, os velhos são considerados como os responsáveis para descobrir o que é que a família

precisa de fazer, e que tipo de cerimônia ou culto que ela devia fazer, e nessa cerimônia é sacrificado os animais para restaurar a força vital da família a fim de ficar mais consistente e também alegrar os seres superiores, onde são feitos pedidos para a proteção da família e progressão social e econômica. Igualmente, é concedida aguardente para libação em nome da família, onde a pessoa bebe e derrama no terreiro pedindo o que quiser, mas sempre evocando nome de Deus, mesmo os sacerdotes (balobeiros), fazendo a petição a Deus, pois acham que Deus está acima dos espíritos, defuntos e ancestrais, segundo eles Deus é que dá à força aos seres.

Por outro lado, constatei a mesma coisa numa visita a um dos terreiros de Santo Amaro-BA (Brasil), onde vivi a mesma situação em que a Mãe do Santo da religião de Candomblé evocou o nome de Deus afirmando sem ajuda dele, os Orixás não podiam ter a força, também explicou que as matanças dos bichos significa para eles uma troca de vida para vida, dão a vida dos animais a fim de salvar as suas vidas, e que a matanças dos bichos não são feitas em vão, pois os bichos sacrificados são usados nos alimentos, eles não jogam para fora os referidos bichos abatidos.

Através destas práticas não se pode afirmar que é uma existência filosófica e tampouco refutar qualquer que seja o pensamento tradicional africana, ou seja, não se compara a filosofia tradicional africana com o pensamento contemporâneo europeu, mas sim, pode ser comparado com o pensamento grego antigo, antes do seu rompimento com o senso comum.

Como afirmou o filósofo ganês Kwasi Wiredu (1984) no seu trabalho intitulado “How no to compare African thought with Western thought” (como não comparar o pensamento africano com o Ocidental) do livro “Philosophy and African culture” publicado em 1984.

Uma vez que o processo inverso tem sido o único que parece possível para os antropólogos, não é de se admirar que tenham produzido comparações errôneas entre o pensamento tradicional africano e pensamento científico ocidental. Ao meu modo de entender, como já insinuei antes, o pensamento tradicional africano e o pensamento científico ocidental, para este propósito, é claro, os antropólogos ocidentais deveriam conhecer primeiro, em detalhes, o pensamento popular de seus próprios povos. O pensamento popular africano pode ser comparado com a filosofia somente com o mesmo espírito que poderia se comparar o pensamento, ou seja, unicamente com o objetivo de descobrir as senhas que distinguem o pensamento popular em geral da filosofia individualizada. Então, se houver alguém ansioso por comparar a filosofia ocidental, terão de examinar a filosofia ocidental, terão

de examinar a filosofia que os africanos estão produzindo hoje (WIREDU, 1984).

A comparação da filosofia tradicional africana com a filosofia científica Ocidental é uma espécie de insulto e de discriminação em vários sentidos, a subestimação do pensamento do africano. Como referido anteriormente sobre a ideia de prelogismo de Levy-Bruhl, de que os ocidentais produziam o pensamento lógico enquanto que os não europeus tinham um pensamento pré-lógico; essa ideia de comparação só podia ser perversa, ou seja, de achar que os africanos não pertencem à zona do raciocínio e que também se considera o ser africano de atrasado em sentido do desenvolvimento social, assim como econômico.

Adicionalmente, os africanos recebem os nomes dos “mágicos”, porque a sua crença é considerada mítica e mágica, e as suas línguas têm sido ignoradas porque não são consideradas línguas, mas sim, simples dialetos. A sociedade africana é associada com a marginalidade e afastada da zona civilizacional por seres europeus, que construíram uma história vaga e preparada a partir do seu ponto de vista.

A filosofia Bantu demonstra como pode haver descentramento na concepção filosófica, os Bantu têm a sua filosofia e que pode ser apresentada de uma forma explícita, embora os europeus tivessem oprimido os outros povos nas questões científicas, sob as discriminações, as imposições contra o não europeu até a chegada das independências nas colônias.

A forma de autodeclarar e de se afirmar de uma filosofia dos negros, vê-se de forma nítida em Kagame, a relação existente na interpretação da gramática da língua Bantu de Ruanda é ao que Aristóteles tinha feito com a língua grega. Baseando em 10 categorias citadas pelo Aristóteles na cosmologia grega. Kagame vai fazer um estudo na língua Kinyarwanda, uma língua Bantu falada em Ruanda.

Portanto, ele vai encontrar quatro categorias que resume as 10 categorias de Aristóteles, nessas quatro categorias que são: Muntu, Kintu, Hantu e Kuntu, vão expressar a cosmologia Bantu, e que vai apresentar as semelhanças com a cosmologia grega. Com essa ideia pode-se entender que embora haja a diferença no modo de expressar as referidas categorias, mas se resumia na mesma coisa, ou seja, que temos um só universo somos todos humanos e pertencentes a uma só humanidade. Podemos ter uma explicação diferente da realidade, com isso, ocidente

precisa de desfechamento como apontou (MBEMBE, 2014) ou seja, a Europa necessita de compartilhar o conhecimento e a ciência para os outros povos.

Neste sentido, pode-se constatar que a etnia Manjaco da Guiné Bissau expressa um pensamento filosófico inédito, mas não o transmite em termos científicos, assim como a questão do julgamento dos defuntos (*djon-gago*) que é uma prática comum em várias etnias guineenses, porém, como a cultura africana se baseia mais na oralidade, estas práticas são transmitidas de uma forma oral de geração em geração, por isso aceitamos que cada vez estamos a perder um pouco com a nossa etnofilosofia.

No próximo capítulo vamos abordar a crítica que os filósofos africanos contemporâneos fazem aos etnofilosofos, que optam mais para a particularidade na filosofia, pois pensam que a etnofilosofia tem um olhar filosófico comum e que necessitava de uma filosofia mais científica, visto que a filosofia é uma ciência que rompe com o senso comum, neste caso a etnofilosofia é uma filosofia sem filósofo.

4 CAPÍTULO III: A CRÍTICA AOS ETNOFILOSOFOS

A maioria dos filósofos africanos formados nas universidades ocidentais optou por aconselhar os pensadores africanos para mudar os seus métodos de pensar, pois conforme eles a filosofia deve ser feita individualmente; nas sugestões desses pensadores, a filosofia africana está carente dos filósofos, ou seja, o modelo abordado pelos etnofilosofos não seria viável para a sociedade africana, porque todos compartilhavam o mesmo pensamento e na concepção de Severino Ngoenha (1993) filósofo moçambicano, é a filosofia sem filósofos.

No olhar dos críticos da etnofilosofia para que a filosofia africana seja considerada, era necessário que os filósofos africanos produzissem textos escritos que não sejam uma cultura permanentemente oral que vai passar a ser transmitida e discutida através dos textos escritos, e que a nova geração vai ter acesso depois. Nas assertivas de Paulin Hountondji (1993 apud NGOENHA, 1993) para que haja uma verdadeira filosofia africana, esta deve contém “[...] um conjunto de textos escritos pelos próprios africanos e descritos por seus próprios autores”. A ideia de Hountondji nesta frase é de convidar os africanos a se alienarem aos modos europeus, mas como África não tinha há a cultura escrita, Hountondji não considera a existência da filosofia africana, isto é, porque a sociedade possui uma sociedade ágrafa, esta sociedade vive compartilhando os seus valores culturais e dentro desta sociedade não há individualismo.

O sistema ontológico negro foi elaborado através dos tempos. Ele escapa ao pensamento conceptual, pessoal, consciente dos bantu actuais. A ordem ontológica dos bantus é, portanto, direta, coletiva e imediata. As estruturas ontológicas bantus não podem ser apreendidas pelo próprio bantu, cabe o europeu fazê-lo através dos estudos que têm o bantu como objeto de estudo: conhecimento profundo da língua, um estudo avançado e sério da etnologia, etc. em todo caso, o acesso a visão bantu do mundo, pressupõe uma grande familiaridade com as matérias que têm o Bantu como objeto de estudo (NGOENHA, 1993, p. 82).

Ngoenha assinala que a filosofia atribuída aos Bantu, além de ser coletiva, também carece de compreensão pelos próprios Bantu, pois os “outros” (europeus) é que devem sistematizar as suas filosofias, de fazer os Bantu entender que eles estão filosofando, isto é, que eles não têm a noção de que os seus pensamentos pertencem os conhecimentos filosóficos. Segundo Ngoenha, a filosofia Bantu

precisa de conhecimento conceptual e pessoal, os Bantu vivem a filosofia sem filósofos, então a filosofia existe só quando usufrui dos filósofos particulares e não de pensamento coletiva.

No entanto, a intenção de Ngoenha é semelhante à de Hountondji, que nos seus primeiros textos, convidam Tempels e Kagame, os pais da etnofilosofia, a fim de possam pensarem a filosofia de uma forma particular, usando os métodos filosóficos ocidentais. Como apontou Wiredu “a filosofia africana, pode tomar emprestado e aprimorar os métodos da filosofia ocidental e aplica-los à análise dos problemas conceituais da vida africana” (APPIAH, 1997, p. 134).

A etnofilosofia é um modelo que ninguém discutia, porque é método deixado pelos nossos ancestrais há milenares e que fica a ser transmitida em simultâneo. Porém, se os praticantes dela se abdicassem das suas normas para produzirem as da Europa, isso não seria uma neocolonização? Na concepção de Hountondji (1993 apud NGOENHA, 1993) e de Marcien Towa (1993 apud NGOENHA, 1993) é de seguir os métodos europeus para que o continente possa escapar do senso comum, ou seja, para que façamos reflexões críticas sobre por que é que isso funciona assim? Ou como funciona? E por que é necessário para sociedade?

Existe uma filosofia popular na África? A África tem povos e culturas vivos e, portanto, necessariamente, filosofias populares. Mas, se a filosofia africana tiver a intenção de distinguir uma espécie local, não parece haver nenhuma razão tremendamente boa para supor que resposta seja sim. Por que haveria os zulus, azandes, os haussás e os achantis de ter os mesmos conceitos ou as mesmas crenças sobre os assuntos a respeito dos quais os conceitos são usados para pensar e discutir? A rigor, eles parecem não tê-los. Se houver uma expectativa de semelhanças, há de ser com base nas similaridades entre as economias e as estruturas sociais das sociedades tradicionais, ou como resultado dos intercâmbios culturais: mas o intercâmbio cultural em todo o continente, no plano das ideias, tem sido limitado pela ausência de textos escritos, e é frequente se exagerarem as semelhanças socioeconômicas. Muitas sociedades africanas têm tanto em comum com as sociedades tradicionais não africanas quanto entre si. (APPIAH, 1997, p. 135).

O pensador ganês Kwame A. Appiah (1997) foi muito cauteloso na forma de enquadrar essas duas formas de pensamentos diferentes, conforme ele existe dois tipos da filosofia para todas as sociedades, nomeadamente: a filosofia popular e a filosofia acadêmica; nesse sentido, a etnofilosofia pode ser considerada uma filosofia popular, para que ela torne a filosofia acadêmica necessita de alguns requisitos, como de ter uma reflexão crítica e também sistemática. Segundo o autor as

sociedades tradicionais africanas não têm nada em comum nas questões dos conceitos, se podemos encontrar a similaridade entre esses povos, deve ser no plano econômico ou social. Nesse caso Appiah, não concorda com a fala do Tempels que falou da filosofia Bantu, a partir de um estudo que ele fez só com Baluba, uma etnia banta, e Tempels acabou por generalizar a todos os Bantu, afirmando a semelhança filosófica entre eles.

Conforme Appiah, o intelecto não está restrito a um continente ou a uma zona, ou seja, a uma raça, toda parte do universo possui os intelectos, em todas as raças e povos, como ele mesmo um negro acadêmico africano que mora na Europa, que foi confrontado com a questão de inteligência, porque ele estava cursando a filosofia. Appiah afastou do erro de afirmar que a sabedoria e a racionalidade pertencem a uma determinada raça ou povo, como fez Senghor na sua declaração da “razão branca” e a “emoção negra”.

Pois, que razões poderia haver, na situação africana, para supor que devamos lidar com a filosofia de um modo particular? O máximo que se pode dizer é que a natureza de nossos problemas determinarem os métodos que lhes são apropriados: e talvez os problemas que nos dizem respeito sejam tão diferentes dos problemas filosóficos europeus que tenhamos que desenvolver uma metodologia radicalmente diferente. No entanto, se a filosofia africana não compartilha nem os problemas nem os métodos da filosofia ocidental, é fatal que nos indaguemos de que adianta chamar essa atividade “filosofia”. Sem a dúvida, não há mais razão para supor que toda atividade intelectual do Ocidente deva ter um gêmeo africano do que para supor que devamos ter clavecinos africanos ou sonetos africanos (APPIAH, 1997 p. 136).

A ideia de ter uma filosofia africana baseada no método filosófico Ocidental, um dos grandes erros feitos por alguns críticos da etnofilosofia. Pois a situação econômica e social que o continente africano depara é muito diferente com a realidade europeia. É óbvio que a África precisa sistematizar a sua filosofia, mas basta que seja na realidade cultural africana.

Portanto, a intenção dos críticos da etnofilosofia como Hountondji e Towa, não passa de uma obrigação à alienação, Hountondji pediu que dos filósofos africanos produzissem textos escritos e descritos como filosóficos pelos próprios autores, mas segundo Amadou Hampaté Bâ (1965) a escrita é uma coisa e o conhecimento é outra coisa, que a tradição oral africana é uma forma de arquivo também, porque é conservado no cérebro do homem e que é transmitida de uma geração a outra. Talvez seja por causa disso que levou a nossa história a ser

chamada de sem a escrita, pois os nossos ancestrais permanecem com as culturas orais até os últimos anos, outros em vez de deixar as cartas no momento da sua viagem preferem deixar a gravações.

Quando falamos da tradição em relação à história africana referimo-nos à tradição oral, e nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito dos povos africanos terá validade a menos que se apoie nessa herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos. Essa herança ainda não se perdeu e residente na memória da última geração de grandes depositários, de quem se pode dizer são a memória viva da África (HAMPATÉ BÂ, 2011, p. 167).

No entanto, a ideia de fazer uma filosofia africana científica não se resume só em fazer texto escrito pelos pensadores africanos, exige um rompimento com o senso comum, assim também como criar os métodos e fundamentos baseados na realidade africana, pois não é necessário que passem a ver a Europa como espelho para progressão filosófica africana. “Este defeito é mais nítido em Towa, que não hesita em convidar os seus compatriotas a europeizar-se e a deixarem assimilar pelo Ocidente. ” Como recorda Assane Sylla, “imitar um modelo não é filosofar” (BABALOLA YAI, [199-?] apud NGOENHA, 1993, p. 102), as ideias de Marcien Towa exigem que os africanos se afastem das ideologias dos etnofilosofos.

No entender de Towa, é que a negritude e etnofilosofia, tinham mais o carácter da luta pela liberdade dos negros, ou seja, de afirmação dos negros. Nesse caso, já independente, os negros têm que mudar os métodos de pensar. Deixar os modelos de pensamentos que não permitem questionamentos, ou seja, contos e mitos devem ser banidos na sociedade africana contemporânea.

Segundo Towa, “o fato dos nossos antepassados terem na sua época pensado os seus problemas, não nos dispensa de pensarmos a nossa situação histórica, nem de sermos senhores do nosso destino” (TOWA, 1993 apud NGOENHA, 1993, p. 94). No entanto não discordo com Towa, pois muitas pessoas nascem e crescem vendo os seus pais a praticarem certas crenças, já se torna um grande crente, sem saber do que se trate tal crença? Porque me alistei nessa pratica? Temos que começar a questionar, e desconstruir algumas crenças que está fora contexto atual.

E ainda indagamos por que é que nas nossas sociedades se gastam muito dinheiro no caso das mortes e dos enterros das pessoas. Qual é o impacto

econômico desse prática? Essa prática é comum em vários países africanos, a nossa inquietação não vai à mesma linha com os críticos da etnofilosofia, como Wiredu, de que precisamos tomar a filosofia europeia e aprimorá-la em nossa realidade, a nossa intenção não é de abdicar dessas práticas, porque não funciona na cultura europeia, mas sim, é bom que tentemos sistematizar algo desnecessário na atualidade africana.

Tomemos como exemplo a instituição dos funerais em Gana. Por conta de todo tipo de superstição sobre a suposta trajetória dos espíritos dos parentes falecidos, luto dos mortos adota a forma complexas cerimoniais sociais, que em consequência disso, consomem muito dinheiro. Quando uma pessoa morre o enterro tem que acontecer no terceiro dia; no oitavo dia celebra-se o funeral com realização dos ritos de costumes: depois de quarenta dias, haverá a celebração do quadragésimo dia (aduanan). Estritamente, a coisa não acaba aí. Há celebração como a do octogésimo dia ou do primeiro aniversário. Todas essas coisas envolvem congregações com abundante consumo de álcool. Diferentemente do que poderia pensar, o fato de que muitas pessoas na Gana abraçaram o cristianismo não significou a celebração dos funerais; pelo contrário, surgiram novas complicações. O cristianismo também ensina sobre uma complexa hierarquia de espíritos, começando com santíssima Trindade e espírito santo, e abaixo aos espíritos inferiores dos mortais mortos. Além disso, a conversão ao catolicismo em nossas terras geralmente não significou a troca da religião indígena pela nova, mas sim amalgama de ambas, o que era mais factível, dada a comum orientalista. Deste modo, somando-se a todas as celebrações tradicionais, existe na atualidade, o serviço funerário neocristão, repletos de serviços da igreja e estendidas refeições, uma fase particularmente cara do processo de funeral. O resultado, é que se morre alguém próximo de um homem, digamos pai ao menos que aquele seja rico, sofrerá certamente tempos muitos difíceis para a sua economia. Deverá pedir vários dias livres no trabalho e pedir emprestada uma respeitável soma em dinheiro para custear os inevitáveis gastos (WIREDU, 1984, p. 6-7).

Como vimos acima, esses gastos nas sociedades africanas são constantes que não facilita o continente a desenvolver economicamente, temos por obrigação de questionar alguns atos como as cerimônias que são feitas no momento do falecimento e de enterro, como apontou Wiredu. Essa prática que autor apontou na cultura ganesa, é idêntico com a cultura guineense, mas só que no nosso caso existem etnias que gastam muitos panos (tecidos) nesses cerimoniais, tanto para colocar no defunto como para cobrir a família que perdeu o indivíduo.

Além do mais, o dinheiro começa por ser gasto durante o momento da morte, e após sete dias do enterro todas as despesas que são feitas rondam uma estimativa de um dinheiro muito elevado, após estes sete dias, se fazem a virada do dia que acaba no almoço que é também acompanhado com consumo bastante das

bebidas alcoólicas e refrigerantes, que é feito para todas as pessoas que estão presente no ato da solidariedade com a família enlutada, a partir dessa data as pessoas se dispensam, ou seja, cada qual volta para a sua casa. E ainda, começa a prepara a cerimônia de *toca-tchur*, estes gastos no momento do falecimento de um membro da família acabam por deixar o responsável da família com uma dívida tremenda que além de perder a pessoa, acaba por perder também uma soma de dinheiro elevadíssimo.

Além disso, temos a questão do *fanado* (rito de iniciação) que acaba por consumir muitos dinheiros, e às vezes eles fazem-no no momento das aulas e vários meninos acabam por abandonar as aulas, indo cumprir a tradição.

No entanto, não podemos negar a nossa africanidade, mas pode-se pôr de lado algumas coisas que, não contribui no desenvolvimento social e filosófica atual do continente. Como sublinhou Imbo “na filosofia africana teríamos a orientação etnofilosófica como à busca por descrições da africanidade, pressuposições de uma essência africana a-histórica e unanimista que poderia ser decantada a partir dos saberes e religiosidade tradicional” (IMBO,1998, p. 1).

Podemos começar a questionar o porquê desses gastos, a nossa cultura não vai mudar para alienar as outras, mas podemos começar a reduzir estes gastos, como por exemplo, diminuir as cerimônias em que consomem tantos animais, assim como aguardentes. Em uma cerimônia de *toca-tchur* em vez de sacrificarmos 20 a 30 bois, podemos sacrificar só um ou dois, os restos se economiza para a família, e num enterro em vez de colocarmos tantos panos que são caríssimas, colocaremos 3 ou 4, em vez de 30 a 40.

Temos que começar a meditar profundamente sobre as sociedades africanas, porque as vezes desperdiçamos dinheiros nas coisas desnecessárias, a nossa África tem que mudar várias coisas em termos da filosofia, não é que vamos parar de praticar as nossas culturas por causa do ocidente, ou seja, porque a Europa não tem a cultura de *toca-tchur* ou de *fanado*, temos que acabar com essa cultura também, mas é preciso que analisemos porque fazemos tantos gastos, se podemos fazer menos. Recorremos outro exemplo do pensador ganes:

“Não é incomum, por exemplo, ver um cientista ocidental com total compreensão sobre universo das leis dos fenômenos naturais, rogando a Deus, um espírito, que traga a chuva, uma boa colheita e outras coisas também” (WIREDU, 1984, p. 4).

Portanto, para Wiredu (1984) a questão de superstição tem que ser combatida, porque acreditamos em várias crenças infundadas, ou seja, acreditamos nas coisas que não podemos explicar profundamente. Só podemos desconstruir esse tipo de pensamento quando revolucionarmos o nosso sistema de ensino, ou seja, necessitemos de acreditar num tipo de ensino qualificado, com o intuito dos alunos africanos poderem diferenciar as superstições das tradições e das culturas.

Segundo Wiredu (1984) a superstição não é uma coisa ligada especificamente ao pensamento africano e tem vários homens na Inglaterra que se proclamam de feiticeiro, e duvidou se a África alcançasse o nível de feitiçaria que houvesse na Europa entre o século XVI e XVII.

Contudo, a prática de superstições e da feitiçaria é conectada com o continente africano, mas isso não implica que os nossos homens não podem desconstruir essas ideias.

Por isso, necessitamos de um debate sério sobre esses assuntos para que possamos corrigir várias práticas que existem desde o tempo dos nossos antepassados. A nova geração de intelectuais africanos deve começar a pensar de uma forma diferente com o objetivo de podermos alcançar o nível de desenvolvimento social, econômico e científico, só assim podemos enfrentar os desafios de milênio, sem que alienemos e ver o outro como espelho, mas sim, de agirmos na base da nossa cultura.

Não obstante, conforme Wiredu (1984), ser tradicional não implica que tem que ser analfabeto, porque pode ser tradicional e ao mesmo tempo acadêmico, como referenciou a Índia; além disso, os indianos têm um nível do desenvolvimento acadêmico muito elevado, embora sejam tradicionais.

Os filósofos críticos da etnofilosofia reprovaram as ideias colocadas pelos etnofilosofos, acharam que os esforços destes são regressivos, pois a etnofilosofia faz a filosofia que opõe a si mesma. Portanto, os métodos que deviam ser usados para se oporem a filosofia europeia deviam ser do filósofo com caráter particular. Por outro lado, um dos críticos de Hountondji, Olabiyi Babalola Yai fiz duras críticas ao Hountondji e os outros críticos da etnofilosofia, segundo Babalola Yai é necessário fazer uma discussão radical com Hountodji pela sua definição eurocêntrica da filosofia, que responde negativamente a questão da existência de uma filosofia africana. A interrogação de Hountondji é a negação afirmada da filosofia africana.

Pois, de modo que Hountondji considera a existência de uma filosofia africana, exige uma mudança no tipo de pensamento africano, segundo ele a filosofia africana existirá só quando os autores africanos deixarem obras escritas e expostas pelos próprios autores que os seus textos são filosóficos. No entanto, como a sociedade africana é ágrafa, razão pela qual Hountondji não considera a existência de uma filosofia africana, e considerou os pensamentos tradicionais de mitos que não contêm fundamentos.

Existe aqui uma mudança teórica fundamental. A filosofia deixa de ser uma visão coletiva de mundo, espontânea, irrefletida e implícita como afirma os etnofilosofos. A filosofia africana deixa de ser um sistema de crenças à qual aderem consciente ou inconscientemente todos os africanos em geral, ou mais especificamente os membros de uma etnia particular ou sociedade africana. É neste sentido que todas aquelas formas de filosofia, como a filosofia dogon, a filosofia diola, a filosofia yoruba, a filosofia serere, etc. São consideradas pura e simplesmente mitos (HOUNTONDJI, 1993 apud NGOENHA, 1993, p. 90).

Nesse sentido, Hountondji acaba por nos convidar a pôr de lado o nosso pensamento para seguirmos os métodos ocidentais. Contudo, a filosofia Ocidental começou por desenvolver textos escritos há muito tempo, mas teve grandes problemas nas suas evoluções, pois na antiga Grécia os pensamentos filosóficos eram compartilhados também, houve uma luta para que alcançassem um rompimento com o senso comum, os primeiros filósofos fizeram um trabalho árduo a fim de acontecerem várias transformações na filosofia europeia. Com isso, a filosofia necessita sempre de crítica inovadora, visto que os primeiros filósofos foram criticados pelos seus sucessores e assim sucessivamente.

Podemos afirmar que a filosofia africana está na sua progressão, porque está a percorrer vários caminhos como o do rompimento com o senso comum, hoje existem vários filósofos particulares e agora está aberta ao questionamento e a crítica. Conforme Boulaga (1993 apud NGOENHA, 1993, p. 98-100):

falar da tradição como utopia crítica significa combater uma tradição que leva a morte e à alienação do <<Muntu>>. A tradição não é inimiga da modernidade; ela pode ser transportada no projeto da modernidade e, portanto, da autenticidade africana. Neste modelo torna-se modelo de cultura de unidade, no esforço de construção de um modelo comum do <<Muntu>>. Ela não está simplesmente na origem, mas está também a fim de oferecer modelos utópicos para agir atual.

A ideia de Boulaga é de que a filosofia africana não pode sustentar o seu argumento sem a presença da tradição, porém, a concepção filosófica de Boulaga é de saber como podemos equilibrar a tradição com a modernidade, para esse autor a etnofilosofia não pode reivindicar a uma filosofia autônoma, porque o Muntu é uma coisa, enquanto que a etnofilosofia é outra coisa, pois para ele a etnofilosofia ainda apresenta em si vários métodos etnológicos, ou seja, apresenta nela as ideias eurocêntricas que os antropólogos de século XIX tinham abordado acerca das sociedades tradicionais. Nesse sentido, para Boulaga, a etnofilosofia é uma filosofia sem filósofos, a etnofilosofia não apresenta nada em si de filosofia, mas sim é mais semelhante com a etnologia e sociologia.

Além disso, Boulaga considera que o termo “muntu” que os etnofilosofos têm como objeto de estudo, de estar em crise, como ele intitulou o seu livro: “La crise du Muntu”, para ele o *muntu* está estático, nesse caso, o muntu precisa ser separada da etnofilosofia e ser trabalhado como o método de afirmação dos negros, criando os seus temas sobre a questão da colonização, para que possa retomar a sua historicidade que é diferente com o desenvolvimento histórico europeu.

Segundo Boulaga, a construção de um modelo comum do *muntu* só acontecerá quando os tradicionalistas africanos abrirem a porta da tradição deixando entrar a cultura europeia.

Temos de pensar da forma diferente o nosso projeto de futuro, mas para tal, temos que proclamar o fim da etnologia, e começar pelo próprio Muntu pela sua situação concreta e dirigir-se em direção do seu possível <<devir livre>> (BOULAGA, 1993 apud NGOENHA, 1993, p. 98).

Boulaga mostra que com a reivindicação do Muntu a filosofia africana, não seria mais, uma filosofia de apresentar os outros que estamos a pensar a filosofia, mas sim é de afirmar que estamos a produzir a filosofia que vai desenvolver os conhecimentos dos negros, sem que alienassem a Europa.

Por fim, a ideia de Boulaga é muito diferente ao de Hountondji, e Towa que mostram clara a negação da filosofia africana. Embora os três criticassem os etnofilosofos, mas Boulaga acredita que se trabalharmos o *muntu*, conseguiremos modelos puramente africanas, enquanto que Hountondji e Towa afirmam que é preciso abandonar os conhecimentos tradicionais e adotar para a filosofia africana hoje o modo de pensar europeu.

5 CONCLUSÃO

A ideia de negação cultural e da exclusão social por parte dos colonizadores europeus sobre os Bantu levou as sociedades negras numa grande indecisão, alguns acusam os Bantu de não civilizado, de que não tem a filosofia, a história e que são desumanos. Porém, os Bantu não são primitivos! Tem a sua filosofia e a sua civilização, embora que tenham o modo de enxergar o mundo diferente dos ocidentais, isso não pode lhes levar a receber o título de primitivo.

Esses pensamentos utilizados pelos colonizadores nas áreas bantas eram de fazer os nativos a abdicar das suas práticas tradicionais, para se alistarem aos métodos europeus. Então, os negros que recusavam alienar eram vistos como incivilizados. Com o surgimento da etnofilosofia deu uma oportunidade aos que abdicarem de alienar a cultura europeia. O método iniciado pelo Tempels, o missionário belga que reconheceu a religiosidade dos negros e as suas filosofias. Que, mais tarde o seu discípulo Kagame o outro missionário que vai aprofundar os estudos iniciados pelo Tempels. Podemos afirmar que a pesquisa desenvolvida pelo Kagame sobre as categorias em língua Bantu, nos permite ter um olhar diferente, pois, as línguas bantas eram acusadas de incompatibilidade. E, Kagame vai desenvolvê-la de uma forma nítida.

A etnofilosofia é um estilo de pensamento que vai apresentar um estilo de pensamento totalmente diferente ao modelo filosófico ocidental, que apresentava um só estilo que é considerado universal, ou seja, que era único modelo certo de enxergar o universo. Mas, quando os etnofilosofos apresentarem a sua cosmologia com o principal objeto a ser estudado que é o “Muntu”, o ocidente começou a subestimar esse estilo de pensamento.

O problema de aniquilamento linguístico por parte das línguas dos colonizadores, as nações colonizadas não se sofreu só das explorações dos recursos, mas adoção da língua europeia faz com que perdemos algumas reflexões que seria puramente no sentido que pensamos, isto é, suponho que quero filosofar em língua manjaco, para que o meu raciocínio seja traduzido para crioulo e depois transcrever em língua portuguesa, ao chegar nesse última língua, o raciocínio mudará de sentido completamente, pois existem coisas que não têm significado mesmo traduzido de manjaco para crioulo, de manjaco para português o discurso mudará por completo.

Acredita-se que a ideia de Husserl filósofo alemão, que afirmou quando um europeu intendesse a si mesma, nunca irá sentir-se vontade de querer ser outra nacionalidade, ou seja, de pertencer ao outro continente, por exemplo, de querer chineizar-se, indianizar-se ou bantuizar-se. Nesse sentido, Tempels um europeu quer nascer e ter alma Bantu, ou seja, ele quer bantuizar-se, Tempels acabou por contrapor a ideia de Husserl. Como já mencionei na introdução que o objetivo desse estudo, é de apresentar outra visão, uma outra perspectiva que não seja o modelo considerado universal, ou seja, apresentar uma outra cosmovisão, que não seja ocidental.

Além disso, constatemos a diferença na concepção de ser entre os Bantu e os ocidentais, a interpretação para esses dois povos é totalmente diferente, para os ocidentais o ser é aquilo que a pessoa é. Enquanto que para os Bantu é a força, é a energia vital, para eles não podemos separar a força na concepção do ser para os Bantu. O acréscimo ou decréscimo das energias vitais pode acontecer dependendo de como a pessoa venera ou desrespeita os seus ancestrais.

Por outro lado, os críticos da etnofilosofia criticarem os métodos usados pelos etnofilosofos pedindo esses que a saibam lidar com o que é tradicional e o moderno, pois o continente pode superar as questões dos mitos, dos contos e da superstição, para alguns crítico a etnofilosofia é um simples método de assemelhar os padrões. Além disso, a etnofilosofia é um pensamento que reproduz os estudos deixados pelos etnólogos, com isso, dentro da etnofilosofia si encontra conceitos eurocêntricos.

Concluimos esse estudo com um conhecimento amplo, um estudo que é tão pertinente na minha formação acadêmica e profissional, como africano, em particular guineense, nunca teve a oportunidade de ler livros desses autores africanos, ou seja, primeira vez que ouve falar da filosofia africana foi aqui na UNILAB. No entanto, isso despertou em mim uma grande atenção e paixão de continuar a aprofundar esses estudos, só assim podemos desconstruir as invenções ocidentais sobre os outros povos em particular os negros.

REFERÊNCIAS

APPIAH, Kwame A. **Na casa do meu pai: África na filosofia da cultura.** Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

BHABHA, Homi K. **Local da cultura.** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2012.

BOAHEN, Albert A. O colonialismo na África: impacto e significação. In: BOAHEN, Adu Albert; UNESCO. **História geral da África VII: África sob dominação colonial, 1880-1935.** 2. ed. São Paulo: Cortez, 2010. Brasília, DF: UNESCO.

BONO, E. L. **Muntuísmo: a ideia de pessoa na filosofia africana contemporânea.** São Paulo: Paulinas, 2014.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador.** Tradução Ruy Jungman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. **Theories of primitive religion.** [S. l.]: Clarendon, 1965.

GIROTO, Ismael. **O universo mágico-religioso negro-africano e afro-brasileiro: Bantu e Nagô.** 1999. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.

HAMPATE BÂ, Amadou. A tradição viva. In: JAYI, J. F. Ade; UNESCO. **História geral da África VI: África do século XIX à década de 1880.** 2. ed. São Paulo: Cortez, 2011. Brasília, DF: UNESCO

HUSSERL, Edmund. **Europa: crise e renovação: a crise da humanidade Europeia e a Filosofia.** Lisboa: Centro de Filosofia; Universitas Olisiponensis, Phainomenon; Clássicos de Fenomenologia, 2006.

IMBO, Samuel O. **An introduction to african philosophy.** Lanham, EUA: Rowman & Littlefield, 1998.

KAGAME, Alexis. **La philosophie Bantu comparée.** Paris: Présence Africaine, 1956.

LUCIEN, Lévy-Bruhl. **La mentalité primitive.** Paris: Labu Press, 1947.

LWANGA-LUNYIIGO, Samwiri; VANSINA, Jan. Os povos falantes de banto e a sua expansão. In: FASI, Muhammad; UNESCO. **História geral da África III: África do século VII ao XI.** São Paulo: Cortez, 2010. Brasília, DF: UNESCO.

MBEMBE, Achille. **Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada.** Mangualde: Pedago; Luanda: Mulemba, 2014.

MUDIMBE, Valentin. Y. **A ideia de África.** Luanda: Pedago; Mangualde: Mulemba, 2013.

_____. **A invenção de África:** gnose, filosofia e a ordem do conhecimento. Luanda: Pedago; Mangualde: Mulemba, 2013.

NGOENHA, Severino. **Filosofia africana:** das independências às liberdades. Maputo: Edições Paulistas-África, 1993.

REALE & ANTISERI. **História da filosofia.** São Paulo: Paulus, 1990.

SILVA, Cleber Daniel Lambert da. Uma só ou várias fontes cosmopolitas?

Climacom, Campinas, v. 3, n. 6, 01 jun. 2016. Disponível em:

<<http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/?p=5507>>. Acesso em: 20 maio 2017.

WIREDU, Kwasi. **How not to compare African thought with Western thought:**

philosophy and an African culture, 1984. Tradução de Marcos Carvalho Lopes 2016 para uso didático (na disciplina Filosofia africana da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira).