

FILOSOFIA AFRICANA:

a recepção de uma teoria na obra *Das Independências às Liberdades*

AFRICAN PHILOSOPHY:

*the reception of a theory in the book *From Independence to Freedom**

DANIEL VASCO NHANTUMBO

DOUTOR EM FILOSOFIA

UNIVERSIDADE EDUARDO MONDLANE

danielnhantumbo@gmail.com (+258) 84 67 39 994 - 82 39 34 620

RESUMO: Severino Ngoenha preconiza uma sociedade onde o indivíduo seja livre e autónomo. O objectivo do artigo é fazer uma análise sobre a recepção de uma teoria, na obra *Das independências às liberdades*, cuja reflexão gira em torno da situação do africano escravizado e colonizado. Essa escravização denegriu a dignidade do próprio africano. A colonização foi aplicável por muitos anos e chegou um dia que os mesmos ficaram saturados e começaram em conjunto a unir forças em busca da sua autonomia e dignidade; nisto surgem as independências africanas. Ademais, tendo-se conquistado as independências, as mesmas não foram acompanhadas pela liberdade. Aliás, a África já conquistou a sua independência, porém, ainda não conquistou a sua liberdade, apesar de a liberdade ser um valor essencial da independência. Ele questiona a persistente situação da pobreza e da fome que se vive no continente negro. O alcance das liberdades passa por construir e elaborar projectos que possam garantir uma autonomia económica, já que, na ausência desta as independências continuam a ser um disfarce do neocolonialismo. E, a conquista das liberdades depende da solidariedade entre os africanos. Um projecto que só poderá ser atingido pela consciência da identidade porque esta exige para além da coexistência um tratamento igualitário entre Homens. Seria esta uma via que superaria tanto as desigualdades como o individualismo.

Palavras-chave: Filosofia Africana; independências; liberdades.

ABSTRACT: Severino Ngoenha advocates a society where the individual is free and autonomous. The purpose of this article is to analyze the reception of a theory in the book *Das independências às liberdades*, whose reflection revolves around the situation of the enslaved and colonized African. This enslavement denigrated the dignity of the African himself. The colonization was applicable for many years and arrived one day that they became saturated and began together to join forces in search of their autonomy and dignity; This is where African independence emerges. In addition, having gained independence, they were not accompanied by freedom. In fact, Africa has already gained its independence, but it has not yet gained its freedom, although freedom is an essential value of independence. He questions the persistent situation of poverty and hunger in the black continent. The scope of freedoms is to construct and elaborate projects that can guarantee economic autonomy, since, in the absence of it, independence remains a disguise of neocolonialism. And, the conquest of freedoms depends on solidarity among Africans. A project that can only be achieved by the awareness of identity because it requires, in addition to coexistence, an equal treatment among Men. This would be a way that would overcome both inequalities and individualism.

Keywords: African Philosophy; independence; freedoms.

INTRODUÇÃO

Apresenta-se um discurso do ponto de vista da Filosofia Africana, o objectivo é fazer uma análise sobre a recepção de uma teoria, na obra: *Das Independências às Liberdades* do Severino Elias Ngoenha¹. A mesma tem uma grande importância nos debates do pensamento Filosófico no contexto Moçambicano e Africano, porque nos ajuda a perceber o lugar da teoria. No centro da análise estão os conceitos de independência e o de liberdade. Por isso, que nossa intenção não é unicamente de e sobretudo, rescrever a história do passado já ultrapassada, mas é de analisar e cruzar ideias alternativas para curar os males e pensar sobre as condições de possibilidades de existência de uma sociedade mais humana e liberta dos males moderno.

A grande preocupação de Ngoenha em toda sua reflexão filosófica é, num primeiro momento, projectar o futuro de todo o povo. No segundo momento, o autor das independências às liberdades, posiciona-se, pensa e escreve como africano, o seu paradigma sobre a necessidade de uma total libertação dos povos escravizados e colonizados pelo neocolonialismo. Diz Ngoenha, que o filósofo é chamado a fazer imergir a questão histórica, do clima cultural e do sentido total da situação específica em que vive. Um tal problema não se desprende no interior de um sistema pan-lógico, mas de uma análise ampla e aprofundada dos resultados da fenomenologia social, da psicologia, da política, da cultura, que informa a mentalidade na actualidade.

Para o autor, à geração actual é responsabilizada a árdua tarefa de participar na elaboração de um futuro diferente do presente que nos é dado viver e observar. Os trinta anos que vivemos o escândalo da fome, da ignorância, da mortalidade infantil, da má nutrição, de um nível de vida que não pára de se degradar, do número de pobres que não cessam de aumentar. Qual é a razão deste insucesso? Questiona, afirmando que, o problema do futuro é complexo, e não comporta simplesmente a construção de novos edifícios ou o cultivo dos campos mas sim e, sobretudo, a tomada de consciência no projecto de futuro.

O artigo é apresentado em partes, precisamente, I. Historicidade e etnicidade; II. Filosofia política como afirmação das liberdades africana; III. Personalidade africana e as independências; IV. Crítica da crítica á liberdade historicizada como conquista da Filosofia Africana; V. O Futuro, a Profecia e a Utopia. No final apresentamos uma conclusão onde a preocupação avançada por Ngoenha tem a ver com a necessidade dos Africanos ou mesmo se quisermos, Filósofos Africanos

¹ Filósofo Moçambicano, Doutor em Filosofia pelas Universidades Urbaniana e Gregoriana de Roma, Director da Escola Doutoral de Filosofia da Universidade Pedagógica em Maputo, Reitor da Universidade Técnica de Moçambique. Tem feitos trabalhos de investigação nas áreas de Antropologia, Pensamento Africano, Filosofia da Educação e Interculturalidade. Autor de várias obras de entre as quais. *Das independências às liberdades: Filosofia Africana*.

e Moçambicanos em particular, afirmarem a superação da humanidade negada, isto é, libertar o negro do papel de objecto da história, e tornarmo-nos fautores da nossa própria história. A Filosofia Africana deve criar condições de conquistar, preservar cada vez mais, a liberdade da África, principalmente a liberdade do africano.

HISTORICIDADE E ETNICIDADE

A cerca dos fundamentos sabe-se que a história e a etnologia constituíram-se como disciplinas afins e contraditórias, alimentando, entre elas, relações que derivam de duas categorias principais, nomeadamente: tempo e espaço. Ambas são instrumentos de descrição do universo humano; mas a história faz o inventário do tempo e a etnologia do espaço. Assim, nas classificações da Europa baconiana, o relato de viagens longínquas faz parte dos livros de história, trazendo até aos leitores os costumes das populações distantes, o viajante procura não só vulgarizar o pitoresco e a diferença, mas traz também ao espaço contemporâneo uma imagem do passado. O selvagem é a infância do civilizado. Assim, encontram-se unificadas duas leituras de uma mesma imagem do homem.

O pensamento universal é essencial a toda espécie humana, para Ngoenha, cada homem parte da situação específica, particular. Quem pensa o universal é sempre um homem singular pertencente a um grupo particular, situado no espaço e no tempo. Esta ideia tem validade para quem pensa a partir da Grécia. Como quem pensa a partir de Moçambique, do Chile ou da Indonésia. Questiona Ngoenha (1993), porquê é que o nosso discurso filosófico é etnológico? A tomada de consciência do condicionamento particular-histórico na investigação filosófica particular, ou a reflexão como filosófico e como histórico como diz Voltaire citado por Ngoenha, levou a criação pelo mesmo filósofo francês, da filosofia que Hegel se encarregou de difundir pelo mundo fora. Ngoenha acentua com relevo; a situação do filósofo acidental que faz emergir a questão do sentido total (filosófico), na dinâmica da situação (histórica) corresponde uma reflexão igualmente filosófica, mas sobre uma situação Particular que é o objecto não da História, mas da etnologia.

Para Ngoenha, a filosofia africana começa naquilo que a Hountondji chamou, um trabalho de etnologia com pretensão filosófica. É portanto legítimo que nos interroguemos sobre o estatuto epistemológico e moral da etnologia. Para uma crítica exaustiva do uso etnológico da filosofia, através de exame analítico da relação entre a história e a não-história. Para Europa “civilizada” o chamado novo mundo é outro mundo: costumes selvagens, sem religião, espírito degradado. Os povos sem escrita, sem arquivos e nem Estado. A história não diz respeito a todas as Nações, mas

simplesmente algumas: os que produzem, que trocam, em resumo, as nações que contam. “O resto da humanidade é abandonado a não ser histórico. A etnologia desenvolveu-se como um saber residual, definido negativamente em relação à história da Europa e da América do norte” (Ngoenha, 1993, pp. 8).

O autor questiona sobre o facto de a história recusar a citar nas suas margens sobre os novos ditos “selvagens”, e que tipo de discurso histórico se transformou em etnologia? Ou por outra, que é o estatuto epistemológico da etnologia? Foi uma série de razões ideológicas, mas do que científicas, que empurrou as nações não ocidentais para fora da história. Ninguém pode justificar que a descrição da fauna e da vegetação, que fazia então parte da história, fossem historicamente não dignas, que os povos não ocidentais. O que estava em causa era o estatuto do outro, na relação entre a unidade e diversidade humana. Deste modo, consumava a separação entre o que Claude Lévi-strauss chama sociedades “historiografáveis” e sociedades “etnografáveis”. O que é interessante revelar, é que a etnologia nasceu no século que proclamou os direitos do homem (*idem*:10). Portanto, o homem surge concebido como agente, sujeito dos eventos temporais, com a origem de direito, como produto da educação. Não obstante, a etnologia, foi criada como rejeição do outro.

O discurso antropológico constitui-se no interior de uma filosofia da história que divide os homens em dois mundos diferentes, e reconciliáveis no tempo e no espaço onde a Europa ocupa um lugar preponderante. Na verdade, para Ngoenha a etnologia é o resultado da expansão de dois imperialismos: “o imperialismo mercantil, que se apropriou das terras, dos recursos naturais e até mesmo dos homens. O outro é o imperialismo histórico que se apropriou de um novo espaço conceptual: o homem não histórico” (NGOENHA, 1993, pp. 18).

Heródoto tido como pai da história, é também o pai da etnologia. O seu segundo livro da história é dedicado ao Egito. Contudo, Heródoto é considerado o pai da historiografia Grega, por ter sido o primeiro a considerar a história como âmbito da investigação dos eventos humanos e não das teogonias. Ele investiga sobre os eventos humanos para chegar a uma lei imutável da Natureza humana.

Segundo Ngoenha grupos de aventureiros, militares e comerciantes conquistam a África e transformam os homens mais fortes e válidos em escravos, populações inteiras são exterminadas e outras submetidas a colonização. As culturas do Gana, do Mali, do Zimbabwe e do Monomotapa, morreram para já mais renascer. Estas civilizações eram inferiores? Questiona Ngoenha. E porquê? Em todo o caso, eles viviam de uma outra alma. Ninguém tem direito de matar uma alma. O processo do espírito que a positividade da história deve procurar, é na Morte? Moral é o que promove a vida e uma vida mais humana nem o indivíduo, nem o estado, nem a história pode

subtrair-se a essa exigência comum e aos juízos que dela deriva. Não existem duas morais, uma para o ocidente e outra para o resto do mundo; uma a respeitar no ocidente, outra nos países fracos.

A moralidade da política, da razão, do estado, da economia não tem sentido. Nós temos que tomar o ocidente tal como ele é hoje, faz-nos um alerta Ngoenha, sobre atitude da Inglaterra, os Estados Unidos da América, França, Espanha, Portugal nunca hesitaram, no passado e no presente, sobre outras formas e pretexto, de evadir outros países, devemos chegar ao mesmo resultado sem passar pelo mesmo caminho. Diz uma poesia do velho Nyerere, citado por Ngoenha:

Nos estamos no mar alto, estamos livres e independentes mas ainda não alcançamos o objectivo pelo qual o nosso povo lutou, o mar alto tem que ser ultrapassado e à medida que cada passo for dado, surgirão dificuldades e dúvidas por parte daqueles que não querem que a África se desenvolva em liberdade. Tudo isso pode ser ultrapassado, mas só será ultrapassado se lutarmos contra elas, não haverá milagres (*Idem*, pp. 49).

Na verdade, o nosso povo lutou e luta pela liberdade total de África, o que significa a tomada de responsabilidade em todos os processos da vida enquanto sujeitos legítimos da história e do pensamento. Para nos fazermos reconhecer como sujeitos da história, devemos aceitar e valorizar a nossa diferença de posição em relação a história. A nossa não é a história deles, ela não integra necessariamente um processo universal onde a Europa está no centro do pensamento. A Hermenêutica recente, que nos é ensinada por Heidegger e Gadamer, citados por Ngoenha, diz que, o homem se caracteriza, entre outras coisas, como existente, o conhecimento gnosiológico e psicológico devem tomar séria consideração à temporalidade constitutiva do homem, uma vez que ele se encontra sempre mergulhado num círculo Hermenêutico.

FILOSOFIA POLÍTICA COMO AFIRMAÇÃO DAS LIBERDADES AFRICANA

Ngoenha considera que o evolucionismo classificou as sociedades segundo o seu grau de desenvolvimento técnico, confirmando a visão etnocentrista da elite ocidental que facilitou o colonialismo. Os evolucionistas punham particularmente a tónica sobre a unidade do género humano. Eles consideravam as diferenças entre as sociedades e as culturas puramente conjeturais. Principalmente o evolucionismo de Tylor ou de Morgan, o etnocentrismo de Lévy-Brhul não podiam admitir a ideia de que pudessem 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 a suprema perfeição no universo das outras nações. De tal modo, que:

Os grandes impérios colonias, Grã-Britanha e França formaram especialistas e a etnologia passou a fazer parte da bagagem intelectual dos administradores. Quer nos territórios Franceses como britânicos, os funcionários trabalhavam como

“etnólogo do governo”. Formando, deste modo, institutos que pretendiam não fazer política, mas simplesmente fornecer conhecimentos para evitar uma colonização cega. Da parte dos etnólogos, este “compromisso histórico” aparecia como um esforço iluminado para limitar os desgastos e respeitar as culturas autóctones (NGOENHA, 2014, pp. 55).

Malinowski é citado neste trabalho, como expoente maciço ligado ao funcionalismo. Com efeito, ele tentou definir toda realidade socio-cultural e todos os instrumentos antropológicos a partir da teoria desenvolvida por ele. Alfred Radcliffe-Brown aparece sobre a cena antropológica ao mesmo tempo que Molinowski. A etnologia americana surge com a corrente relativista que advoga atónica na diversidade cultural e social. Este movimento tinha sobre tudo uma grande importância ética. O relativismo cultural impõe como normas o respeito nestas diferenças, a tolerância, a crença na pluralidade de valores, a aceitação da diversidade. Isto foi deliberadamente anti-colonialista, o que não impediu muitos etnólogos americanos de trabalhar para a colonização interna.

Para além das críticas que esta teoria juntamente suscita, ela favoreceu uma tomada da consciência sobre a necessidade de considerar as outras culturas de uma maneira mais séria e independente da cultura ocidental. E deu origem a uma nova escola de etnologia, que superando as teorias de Lévy Brhul, de Gobineau, de Morgan, de Tylor, e de Spengler, recusava considerar os povos da África negra como povos sem civilizações. Ngoenha cita o livro *«Les Nègres»* do Maurice Delafosse, que traz lições da história da África ocidental e descobria que a Época medieval africana era sob muitos aspectos comparável a Época medieval europeia. Ele concluía, que não só a pretensa inferioridade intelectual do negro nunca tinha sido demonstrada, mas que se podia encontrar, ao invés, muitas provas do contrário.

Césaire, descrevendo este movimento disse que, ele foi de tal maneira geral, que se fala da grande traição da etnografia ocidental a tal ponto, com uma deteriorização deplorável do sentido da sua responsabilidade e cita a por dúvida a superioridade unilateral da civilização ocidental sobre as civilizações exóticas. Senghor faz sobressair os percursos da negritude dos escritores negros americanos dos anos 20, criadores dos movimentos pan-africanos e new negro: “se nos anos 31-35, lançamos o movimento da negritude, é porque os negros anglófonos, precisamente os negro-americanos, tinham lançado antes de nós, o movimento do negro-renascimento” (NGOENHA, 1993, pp. 65).

Foi em 1903, que o primeiro promotor do movimento W.E.B. DuBois proclamava *«sou negro e tenho glória deste nome. Sou orgulhoso do sangue que mi corre nas veias»* (*ibidem*). Em 1926, quando Césaire, Damas e eu próprio nos sentávamos ainda nos bancos do liceu, escreve Senghor, Lanston Hughes escrevia já na revista *«the Nation»* de junho de 1926, em seguintes palavras:

Nós, criadores da nova geração negra, queremos exprimir a nossa personalidade negra sem vergonha nem temor. Se isto agrada os brancos, ainda bem. Se não lhes agrada não importa. O tam tam chora e o tam tam ri. Se isso agrada agente de cor, ainda bem. Se não lhes agrada não importa. É para amanhã que construímos os nossos templos, templos sólidos, como nós sabemos edificar, e permanecemos erectos em cima da montanha, livre em nós mesmos (*Idem*, pp. 67).

O problema principal de DuBois era integração do negro no contexto americano; e esta luta devia ser combatida, em primeiro lugar na alma do negro, que devia encontrar uma autêntica identidade própria. Nos três fundadores do movimento da negritude, havia três diferentes tendências. Para Damas tratava-se de negar a assimilação e de defender a própria qualidade de negro. Para Césaire era a constatação de um facto que resolve no regresso e na assunção do destino da raça. Para Senghor a negritude delineava-se como descoberta, defesa e ilustração do próprio património social e do espírito da própria civilização.

No seu discurso sobre o espírito da civilização ou as leis da cultura negra africana Senghor sustenta que a libertação cultural é a condição preliminar da libertação política e faz uma brilhante análise da civilização africana tradicional, vista como um complexo unitário de concepção comum a todo continente. Este conceito de unidade cultural africana era reafirmado pelo senegalês Cheik Anta Diop, que lhe tinha ligado, a um livro intitulado “Nações negras e cultura” uma origem histórica comum: a civilização egípcia. Já Frobenius tinha avançado esta tese, mas Cheik Anta Diop superava-o e, fundamentando-se por um lado, nos estudos do nigeriano Olumide Lucas, e por outro lado, nos antigos testemunhos, sobre tudo de Heródoto, que sustentava a pertença dos egípcios à raça negra, (testemunhado por elementos de unidade num passado mais recente: a escravatura, a segregação racial, administração colonial, etc.).

Ngoenha faz menção a Senghor, afirmando que a negritude engloba todos os movimentos culturais iniciados por uma personalidade negra ou por um grupo de negros, como o movimento de Niagara ou a negro-Renascente, nos E.U.A; o movimento da escola Haitiana nas Antilhas; o movimento african personality na África anglófona e finalmente o movimento da negritude na África de língua francesa e nas Antilhas.

PERSONALIDADE AFRICANA E AS INDEPENDÊNCIAS

Para Ngoenha o conceito de «África personality», que se opõe ao conceito de negritude, está estritamente ligado a Kwame Nkrumah, que por sua vez, depende de uma tradição de pensamento que remonta a Edward Wilmont Blyden personagem de grande importância para a cultura negra do século XIX, segundo Ngoenha, pode ser considerado o pai do permanente político

africano. Considerando que o ponto de partida do Blyden, como para os escritores da negritude, será a procura de um passado sobre o qual funda a própria dignidade humana. Com as suas obras queria provar que a raça negra tinha uma história e uma cultura das quais podia orgulhar-se.

Blyden fazia uma lista dos negros ilustres, como o teólogo e linguista, J.E.J Capitein, o libertador do Haiti Toussaint Louverture, e o líder abolicionista americano, Frederick Douglass. Numa outra obra Blyden refuta as teorias acerca da inferioridade racial do negro, e numa outra, sustentava que os negros tinham desempenhado um papel importante na edificação da civilização Egípcia. Ngoenha diz que “o papel da raça negra na história da civilização não se deveria procurar unicamente no passado, pois grande parte da grandeza da Europa e da América derivam da exploração da raça negra (África’s service to the world, 1980)” (NGOENHA, 1993, pp. 68).

Blyden via a personalidade africana segundo a mesma perspectiva dos criadores da negritude: como antítese da civilização Europeia. “Se esta era dura, individualista, competitiva, materialista e fundada sobre o culto da ciência e da técnica, aquela é doce e humana” (*ibidem*). Considera Ngoenha que, ao contrário dos que precederam Blyden não tomava a Europa como ponto de referência para explicar a África, mas pensava-a como uma entidade autónoma, como referência imediata ao negro. Ele acreditava numa civilização africana milenária e viva, por valores morais e espirituais elevados.

Porém, quando o advogado da Trindade, Sylvester Williams reúne em Londres, em 1900, o primeiro congresso pan-africano, Blyden não deu o seu apoio. Não obstante o seu pan-africanismo, ele não podia admitir, que o tal movimento aderisse mulatos como W.E.B Dubois. Queria que no movimento participassem simplesmente os «Negros puros» atingindo assim posições racistas de matiz ocidental.

Quanto a Kwame Nkrumah, a sua posição em relação à negritude foi-se evoluindo, antes de ser um nacionalista africano, Nkrumah, foi militante pan-negro. Quando em 1947, se encontrou com Senghor, a sua acção política fundamentava-se num nacionalismo cultural muito semelhante ao nacionalismo dos fundadores de negritude. Depois de 1957, depois da independência de Gana Nkrumah é levado a dar prioridade à questão de unidade continental africana em relação aos movimentos pan-negros. A África deixava de ser o coração de todo mundo negro, perdia o seu aspecto racial para se tornar uma identidade geo-política. As preocupações de Nkrumah não eram tanto culturais quanto políticas.

No campo social, o pensamento de Nkrumah partia das mesmas premissas que Senghor, que tal para Nyerere, o socialismo africano resultava da integração de valores deste humanismo na vida moderna. K. Nkrumah é sobre tudo o grande teórico da unidade africana, a qual dedicou um

livro: «a África deve unir-se». A unidade que ele reclama é bem unificação política, que faria da África uma só nação com único governo central. Com inspiração na constituição americana.

J.P. Sartre afirmou no «Orphée Noir», que a negritude era um momento negativo de uma progressão dialética, e portanto um momento histórico, destinado a resolver-se e destruir-se, numa síntese mais vasta. O Martiniquês, Franze Fanon confessara ter lido tal definição com desdém e dor: “quando li aquelas páginas, senti que me privavam da minha última possibilidade... J.P. Sartre, neste estudo, destruiu o entusiasmo negro” (NGOENHA, 1993, pp. 72).

Fanon faz um valor da negritude como ideologia capaz de criar uma base de luta comum para toda raça negra. Os intelectuais africanos não querem continuar aceitar a ideia que a Europa é o centro último da cultura e o pensamento da sua forma mais completa. O objectivo é acabar com os preconceitos a fim de fazer reconhecer o mundo africano por aquilo que é. Mostrando que o africano é um ser de «razão», através de uma filosofia «autenticamente africana», destruímos o argumento principal da ideologia colonial. Um dos fundamentos da história desde o momento da «filosofia africana» foi a reivindicação da soberania política do continente.

CRÍTICA DA CRÍTICA Á LIBERDADE HISTORICIZADA COMO CONQUISTA DA FILOSOFIA AFRICANA

Na crítica radical, Ngoenha considera que deve haver uma discussão séria entre Olabiyi Babalola Yai com o Hountondji, por causa da sua definição eurocêntrica da filosofia, e que recusa á questão da existência de uma filosofia africana.

A questão fundamental é saber se o caminho que a filosofia tem percorrido desde a Grécia platónica deve erigir-se como universal. Diante do facto, levando a questão ao fundo, podemos utilizar os trabalhos de Cheikh Anta Diop sobretudo “Nações Negras e Culturas”, mostrar as influências das culturas africanas e asiáticas na formação da civilização grega que deu origem à filosofia?

Para Towa “os textos disponíveis sobre o antigo Egipto permitem afirmar a existência de uma autêntica filosofia que floresceu nas margens do Nilo, milénios antes de Tales, o primeiro pré-Socrático” (NGOENHA, 1993, p. 101). É mais que verdade dizer que, neste domínio, como em muitos outros, sobre a ciência e artes, foi o Egipto quem abriu o caminho. A crítica que Hountondji e Towa fazem da etno-filosofia é salutar no quadro da luta contra a negritude, porém não é radical. A definição que eles dão a filosofia é parte integrante de uma orientação eurocêntrica da filosofia que é considerada a única possível. Portanto, a filosofia envolve a responsabilidade pessoal de um autor.

Para a corrente hermenêutica é urgente elaborar um pensamento, que possa responder as exigências e às preocupações da África actual. Toda a teoria que não tivesse em conta a tradição seria segundo esta corrente, inconsciente, uma vez que refutaria a única coisa que a África tem de particular. Eles vão contra a corrente críticos, acusando-a de não ter tomado minimamente em conta o património das sabedorias africanas, que são os símbolos, os provérbios, as instituições, etc.

A corrente hermenêutica, tal como a corrente crítica é também contra á ideia da filosofia Africana elaborada pela etno-filosofia. Também recusam falar de uma filosofia Africana já elaborada, que é necessário simplesmente revelar. A filosofia Africana é um projecto do futuro. “Para realizar este projecto, eles recorrem à hermenêutica, onde o sujeito deve implicar-se. Trata-se de uma releitura pessoal da tradição” (NGOENHA, 1993, pp. 105). Não para reconstruir o pensamento antigo como tal, mas para reactualizá-lo dentro do contexto dos novos sistemas de maneira a torná-lo presente de uma maneira eficaz.

Para Lalêye, a forma de pensamento que caracteriza o homem africano pode dizer-se religiosa. A religião tradicional africana é um verdadeiro culto da vida, e portanto, o religioso tem aqui um sentido verdadeiro do culto a vida. Mas para tal, é necessário reler a filosofia bantu de Tempels.

O facto de Tempels ter intitulado a sua obra de filosofia, tinha como objectivo demonstrar a existência de um pensamento estritamente rigoroso no seio do povo Bantu. “Não se tratava por conseguinte de fundar uma filosofia africana enquanto tal” (NGOENHA, 1993, pp. 107). É nesta visão que é necessário reler a obra do Tempels.

A falta de literatura escrita não autoriza a afirmação da existência da filosofia no pensamento tradicional africano. Assim, a questão da falta de escrita não é em si um problema, se tivermos em conta a etimologia da palavra filosofia. A segunda observação diz respeito á questão do Mito. Lalêye diz que, seria relevante observar o papel que o mito desempenhou sobretudo nos diálogos de Platão. O Mito tem um lugar de capital importância na especulação filosófica.

A terceira consideração conforme o problema da língua. Fala que é necessário criar uma língua de cultura válida para toda a África, se quisermos filosofar em África. Para Lalêye é um puro mito. A língua não resolve nenhum problema, para além daqueles que põe os homens que a falam. O que condiciona o acesso a filosofia não é a língua mas o pensamento. Porém, a língua não deve constituir essa dificuldade que lhe foi atribuída por pensadores como Tshiamalenga Ntumba e toda a corrente hermenêutica. O que conta finalmente é a simples procura da verdade, válida para todo o homem. A partir de uma prática sistemática de filosofar com plena consciência e autonomia. Ngoenha diz que “o substrato de filosofia africana é a questão da liberdade, a liberdade que já

conquistamos mas acima de tudo da liberdade que ainda devemos conquistar e preservar, da liberdade da África, mas sobretudo da liberdade do homem negro” (Ngoenha, 1993, pp. 11).

O objectivo era fundamentalmente, libertar o Negro do papel de objecto da história. "O facto colonial desapareceu oficialmente, mas prevalece ainda entre nós através duma cultura que se opõe e se impõe às culturas autóctones, oposição e imposição que está na base da aspiração a liberdade" (*ibidem*). O autor diz ainda que, ideia segundo a qual só seremos livres se formos fautores da nossa própria história, mas sobretudo, criando uma projecção para frente, sentido de futuro, como atestado da liberdade, uma liberdade que rompe com os esquemas fixos do progresso e regresso apontado por Tempels, Senghor, Towa, Hountondji e outros. Ngoenha assevera em reabilitação a tradição que:

a nossa aspiração á liberdade deve assim realizar-se num conflito permanente de culturas, onde em todos os planos a modernidade parece opor-se á tradição. A questão que se debate hoje é saber em que medida é intrinsecamente histórica a compreensão que o homem africano tem de si mesmo, vice-versa, em que medida, na compreensão de si mesmo, tem modificado a sua compreensão da história (NGOENHA, 1993, pp. 112).

Na verdade não há dúvidas que o interesse da filosofia africana se transferiu de uma valorização mítica do passado, como faziam os poetas americanos do negro-renascimento os etnólogos, a negritude e a etno-filosofia, para um interesse sobre os problemas reais da África de hoje. Entretanto, Ngoenha salienta que a liberdade e a independência não são qualquer coisa de dado, mas sim, algo que se conquista na existência paciente de descondicionar de um mundo que se estrutura sobre a dominação em vez de se estruturar sobre as dependências da solidariedade e da criatividade. Assim, “a independência e a liberdade são a luta por uma interdependência criadora, e conquistam-se, legitimam-se, a firmam-se da estratégia de solidariedade” (*idem*, pp. 118).

Para Castiano a liberdade é a condição única que o homem possui, a de agir livremente. É por causa desta “consciência da necessidade” que o ser humano tem a possibilidade de ser livre. Este aspecto da liberdade é o que está em causa da opressão do outro quando o Eu não reconhece ao outro enquanto ser humano, (falta de humanismo, citando ubuntuismo). Podemos falar da liberdade, quando nos referimos da possibilidade do ser humano poder agir sem coerção ou impedimentos, por determinar-se a si mesmo, com base na sua consciência e, acima de tudo, após a sua reflexão. Em suma, é por causa desta “consciência da necessidade’ que o ser humano possui a possibilidade de liberdade” (CASTIANO, 2010, pp. 192). Um dos elementos importantes da liberdade é o da consciência que normalmente consubstancia-se na capacidade e no direito natural que o ser possui de poder expor e defender as suas opiniões, sejam elas de ordem religiosa, política ou de outro tipo.

Mudzenguerere na sua abordagem sobre a liberdade afirma e, assume que a história da liberdade ou análise da existência a partir de factos históricos (análise do homem como agente da sua história), como a razão de ser de toda a filosofia do presente ou da actualidade. Neste contexto, não há dúvidas de que a liberdade se manifesta mais livre na história do que na existência, ela é mais uma liberdade ainda por se viver ou realizar, do que aquela vivida actualmente. “*A liberdade historizada é desejável enquanto ainda não realizada, mais sim, por conquistar*” (MUDZENGUERERE, 2012, pp. 71). No paradigma libertário de Ngoenha é fácil perceber que lança um desafio ao homem africano, onde afirma que o homem africano tem um projecto, que é de criar uma comunidade livre e próspera, contra a violência e arbitrariedade. Assim, a liberdade como responsabilidade implica responsabilidade com o futuro dos homens africanos de hoje, mas também com os homens africanos do amanhã.

Ézio Bono, como pensador tem caminhado em via da reabilitação do *Muntuismo: A ideia de Pessoa na filosofia africana moderna* (2010), o autor expõe a ideia da pessoa, considerando neste âmbito o que Ngoenha coloca nos seus discursos, como a grande preocupação face as suas inquietações. Bono faz da obra na qual se refere à preocupação de Ngoenha com o futuro do País e ao papel do filósofo na identificação dos problemas reais de Moçambique e no seu desenvolvimento. Esta situação implicou que, mesmo com a revelação, o povo não foi implicado ou envolvido na programação do seu futuro. Deste modo, a filosofia africana deve reflectir sobre o que nós somos e, sobretudo, o que devemos ser. “Os nossos projectos deverão ser históricos e pessoais porque cada um de nós é responsável, e não os factos, da própria vida e da própria história” (BONO, 2010, pp. 105). Nesta asserção, pode se perceber que o conceito de história articulado por Muzenguerere e por Bono coloca o homem e, sobretudo o homem livre como responsável da sua vida e do próprio decorrer do momento histórico, por esta razão, este deve necessariamente participar de modo criativo e activo na elaboração do projecto do futuro.

O FUTURO, PROFECIA E UTOPIA

Ngoenha considera que, o pensamento de Marcus Garvey em 1919 era uma palavra de ordem que declarava: “*A África deve ser libertada, e todos devemos consagrar as nossas vidas, as nossas energias e o nosso sangue a esta causa sagrada*” (NGOENHA, 1993, pp. 137). No decorrer da convenção internacional por ele organizado em 1920, afirmou: “Nós somos descendente de um povo que sofreu, somos descendentes de um povo decidido a não voltar a sofrer” (...). Vamos mobilizar os quatro milhões de Negros do planeta e plantar sobre o solo de África o mastro da liberdade (...). Se a Europa é dos Europeus, então a África deve ser de todos os Negros do mundo” (*ibidem*).

De entre os meios propostos por Garvey apud Ngoenha (2014, pp. 151), a finalidade de atingir estes objectivos, avança a possibilidade de cada grupo étnico visualizar Deus à própria imagem: embora Deus não tenha cor, é todavia humano ver todas as coisas através das próprias lentes brancas, nós começamos somente agora a ver Deus através das próprias lentes. Significa isto que, a luta pela emancipação dos povos negros, contra o racismo e a opressão, serve-se também da teologia, que reflete a revelação.

Diz nos Ngoenha que: o futuro a construir, o futuro diferente, terá de ser alcançado através de muita reconciliação, muito perdão, de uma enorme capacidade de sacrificar o passado e os mortos, em nome do futuro e dos vivos:

se o futuro se resumisse à construção pura e simples de fábricas, de hospitais e escolas, dificilmente o filósofo teria sobre isso uma palavra a dizer. Mas se a escola não é simplesmente o edifício, as salas, as carteiras mas é sobre tudo os alunos, que são os cidadãos de amanhã, implica que a escola vai ser antes de mais um sistema de valores-educação à liberdade, à democracia, à solidariedade, à tolerância, ao diálogo, a iniciativa, ao trabalho, à abnegação que a sociedade queira transmitir aos seus futuros cidadãos, isto é, O tipo de homens que queremos que sejam os moçambicanos amanhã; e este é um problema filosófico (NGOENHA, 1993, pp. 9).

A constatação é clara sobre as implicações que um sistema de valores para a escola africana ou ainda a moçambicanidade deve constituir para a libertação do homem e a democratização do nosso país. Assim a democracia é antes de mais uma questão filosófica. Na existência tudo se faz em função do futuro. O Filósofo nesta colocação deixa dois desafios incontornáveis, a educação consciente para a cidadania, porque é somente com um homem educado que se alcançará a verdadeira democracia, O passado é campo de recordações e nostalgias, de factos e de necessidades. O futuro é o conjunto de projectos, de possíveis, de esperanças, de liberdade, por que temos de escolher entre os diferentes possíveis ou criar outras. Se não formos capazes disto, o nosso futuro não será diferente dos nossos passados. É importante analisar e discutir a nossa história para que se abra um novo futuro.

Deste modo, a partir de 1970, James Cone publica “A Black Theology of liberation” que constitui a primeira obra sistemática da teologia da libertação. Precedendo deste modo a Teologia de libertação (1971) de Gustavo Gutiérrez, que é a primeira elaboração sistemática da teologia da libertação. Foram obras importantes que deram impulso ao pensamento africano iluminado. O filósofo não é um profeta. Ensina Ngoenha, que a profecia existe simplesmente nas religiões reveladas, nas quais Deus faz conhecer a sua vontade por meio de um homem por ele escolhido. Mas a filosofia africana não pode permitir-se ignorar a dimensão profética, sobretudo, quando esta pretende trazer a sua contribuição á causa das massas africanas, razão pela qual a filosofia africana nasceu. “É pena que não tenhamos um profeta que nos indique o caminho. Se tivéssemos, teríamos

evitado cometer erros que nos têm custado caro em termos de vidas humanas, de destruições materiais, de atraso em relação ao ritmo actual da humanidade” (NGOENHA, 1993, p. 146).

Portanto, o papel profético das igrejas de Moçambique e da África Austral em geral, em favor da paz e da reconciliação entre grupos políticos, étnicos e tribais tem sido de uma importância crucial. Todavia, o futuro a construir, o futuro diferente terá de ser alcançado através de muita reconciliação, de muito perdão, de uma enorme capacidade de sacrificar o passado e os mortos, em nome do futuro e dos vivos. Deste modo, o papel dos “profetas”, dos reconciliadores dos espíritos vai ser primordial. Uma das maneiras de pensar o futuro é a utopia, afirma Ngoenha que ela é de facto um dos géneros literário mais antigo e responde a duas tendências profundas, radicada no espírito humano. A primeira é a curiosidade do futuro e a segunda tem a ver com a necessidade de esperar.

A utopia é o reino da luz, da ortodoxia. Não se pode lutar nem esperar numa utopia melhor. Ngoenha traz os exemplos de fundadores dos partidos africanos das independências, aos vários Samoras Macheis, Kaundas, Yhereres, Cabrais, Netos, Sekou Taoures, etc. Afirmando que foram homens que tiveram sonhos valiosos, e sobretudo tiveram coragem de lutar para transformar os próprios sonhos em realidade. Simplesmente tiveram as independências, na esperança de realizar os sonhos, transformaram muitas vezes os próprios povos em instrumentos de realização das suas utopias.

Contra toda a expectativa há em Moçambique, e em todos os países da África, uma grande distância entre a realidade social e a realidade política. A reconstituição do fundamento moral da política passa necessariamente através da construção da comunicação entre os participantes da associação política.

O problema principal das sociedades africanas de hoje, não é a escolha entre um partido de esquerda ou um partido de direita, não é o capitalismo ou o socialismo não é a tradição ou o progresso, não é a justiça ou a liberdade. O problema real consiste em dar ao povo a possibilidade real de escolher os próprios ideais, os próprios fins não por intermédio de um partido, de um presidente, mas de a apropriar-se do próprio destino, e de assumir e guiar a própria história, rumo a uma sociedade democrática e justa. O ponto central das teorias democráticas é, normalmente, a análise dos sistemas políticos como competições destinadas a conquista do poder.

Em fim, o único domínio que o homem pode influenciar ou, mesmo mudar, é o futuro. O presente é em si mesmo o passado no momento em que se realiza; e o passado, ainda que ofereça dados para o futuro, não pode ser alterado. Por sua vez, partindo dos dados do passado e do presente, podemos influenciar o futuro, que constitui o único espaço susceptível de se sujeitar às nossas decisões.

Se o futuro é o único espaço que podemos influenciar com as nossas decisões, os diversos futuros possíveis não podem reduzir-se a um único futuro determinado. Principalmente, nas sociedades actuais que optam pela democracia. Os futuros são mitos alternativos entre eles, ligados a decisões possíveis e aos eventos. Neste sentido, cada um de nós é responsável; ninguém deve responsabilizar os factos, sobre a política ou sobre os outros, pelo que acontece: cada um de nós é protagonista da sua própria vida pela fé. Esta é nossa percepção, de que Deus é infalível, ele é fiel. Deus não falha, pode parecer que as coisas estão a demorar a chegar, mas quando o convocamos pela via da fé, ele responde a nossa preocupação. Sem fé é impossível agradar a Deus.

Todavia, juntamente com estes significados conceptuais, os termos utopia, futuro e profecia são de certo modo, de uma mesma aceção semântica. Eles são de facto usados para significar a capacidade de antecipar conteúdos concretos que se realizarão certamente num futuro mais ou menos distante no tempo. Assim sendo, definem-se como uma fé racional numa realidade não existente, mas potencial, que representa – numa perspectiva não imediata – num bem para quem a sustenta; esta não deve ser contrária ao que conhecemos da natureza humana em particular, pode mesmo fazer-se referência àqueles que podem ser os previsíveis futuros desenvolvimentos da tecnologia actual, e deve mesmo prescindir-se da ordem social existente.

Ora, a fé é o firme fundamento das coisas que se esperam e a prova das coisas que se não veem. Porque, por ela, os antigos alcançaram testemunho. Pela fé, entendemos que os mundos, pela palavra de Deus, foram criados; de maneira que aquilo que se vê não foi feito do que é aparente.

Segundo filósofo negro americano William Jones, citado por Ngoenha, 2014, pp. 153, “a primeira questão de uma teologia negra deve ser o *porquê* do sofrimento do negro?” assevera que a questão deve ser de tal maneira radical, ao ponto de parecer blasfema. Será, Deus um racista branco? Pelo contrário, os ensaios de teologia negra carecem desta questão fundamental, pois eles partem do tácito pressuposto que Deus esta do lado dos negros, e que é solidário com os seus sofrimentos e as suas lutas. Do que percebemos, das preocupações, é que permanece inexplicável a longa história do sofrimento do negro. William Jones imputa ao homem a plena e total causalidade e responsabilidade da história. Por conseguinte, racistas são os homens, e não Deus. Cabe, portanto, ao povo negro libertar-se da opressão dos brancos e do neocolonialismo moderno.

CONCLUSÃO

Em formas de considerações finais, diríamos que o trabalho é pertinente pelo facto de nos trazer à tona algumas das melhores reflexões sobre a história da filosofia africana em geral, mas também, a ideia do nascimento do paradigma libertário proposto por Ngoenha e as várias

interpretações em forma de reacção, no sentido positivo à obra *Das Independências às Liberdades*. A grande preocupação avançada por Ngoenha tem a ver com a necessidade dos africanos ou mesmo se quisermos, filósofos africanos e moçambicanos em particular, afirmar uma humanidade negada, isto é, libertar o negro do papel de objecto da história, e tornarmo-nos fautores da nossa própria história. A filosofia africana deve criar condições de conquistar, preservar cada vez mais, a liberdade da África, principalmente a liberdade dos africanos.

Um outro aspecto importante que conseguimos perceber do autor é que, os filósofos africanos têm uma grande missão ou responsabilidade de formar as gerações presentes e futuras por forma a ter uma consciência civil, isto pressupõe, olharmos para o futuro da nossa liberdade, da nossa historicidade, sem termos que abandonar os valores da nossa cultura que são a base para a nossa identidade e desenvolvimento em todas vertentes.

Outra preocupação de Ngoenha tem em vista a ideia de reivindicação do nosso Eu primário como o primeiro momento crítico, uma vez que somos nós mesmos os maiores historiadores do nosso passado e que com ele tornamos o futuro como base do nosso interesse pela história. Isto significa que, na impossibilidade de nos fazermos valer da profecia para atingir estes meios, somos obrigados a recorrer a outros meios. Contudo, mesmo sabendo que a profecia não pode resolver o problema de alimentação, do desenvolvimento, e até da guerra, o filósofo não pode ignorar a mensagem profética sobre o futuro, utopias e, ainda menos, as actividades proféticas.

Finalmente, o que está por de trás do paradigma libertário do Ngoenha é o futuro do africano, ou seja, o futuro da nossa liberdade e da nossa historicidade, enquanto um projecto consciente que olha para frente, para uma liberdade que rompe com os esquemas fixos do progresso, aliás, é ela mesma, a liberdade que se transforma no elemento chave para a possibilidade de auto-afirmação e auto-estima, que é a verdadeira independência, por isso, sugere Ngoenha que a existência de uma filosofia Africana depende da existência de filósofos africanos. Estes, se não escreverem as suas obras, não poderão fundar uma verdadeira filosofia.

BIBLIOGRAFIA

BONO, Ézio. **Muntuismo: A ideia de Pessoa na filosofia africana moderna.** Bergamo-Itália. Tese de doutoramento pela Universidade de Bergamo, 2012.

CASTIANO, José P. **Referenciais da Filosofia Africana: em Busca da Intersubjetivação.** Maputo. Ndzira editora, 2010.

MUDZENGUERERE, David. **Da Liberdade Ontológica Sartriana à Liberdade Historicizada, Ngoeniana.** Maputo. Dissertação de Mestrado, 2012.

NGOENHA, Severino Elias. **Filosofia Africana: Das Independências às Liberdades.** Maputo. Editora Paulinas, 1993.

_____. **Filosofia Africana: Das Independências às Liberdades.** Maputo. Paulinas Editora, 2014.