



## FILOSOFIA AFRICANA ENTRE ENCONTROS E DESENCONTROS: IDENTIDADE OU RECUSA

ARMINDA FERNANDO FILIPE<sup>1</sup>

**RESUMO:** Este artigo apresenta uma pesquisa sobre Filosofia Africana. Nosso objectivo é reflectir sobre os conceitos de encontro e desencontro. Ambos são conceitos que postulam identidade ou recusa da África. Com um olhar crítico, torna-se possível reconstruir o sentido identitário dos africanos, mas isso exige uma educação de cidadania contra a corrupção, por ser um mal que enferma o continente considerado «Berço da Humanidade». Pois, a corrupção é um grande desencontro, do ponto de vista de civilidade e cidadania, impede a reconstrução da identidade pura de África. É necessário trazer para o contexto contemporâneo africano o rigor sobre a gestão dos bens que pertencem a todos e se evitar as incongruências na redistribuição da riqueza ou dos recursos financeiros face às políticas sociais dos cidadãos. Pensar desta maneira implica enfrentar o subdesenvolvimento e confrontar-se com as forças antagónicas contra o desenvolvimento de África. É imperiosa necessidade reflectir sobre o sentido identitário e emancipatório dos africanos, a partir da temática *Filosofia Africana entre encontros e desencontros: Identidade ou Recusa*. Com este tema pretendemos evidenciar a negritude como símbolo de não identidade, uma vez que revela um certo preconceito ligo à raça, encontros e desencontros como sinal de resiliência e persistência, mas também confrontos entre os avanços e recuos, e corrupção como desencontro da reconstrução de África, que desvela a falta de honestidade e civilidade políticas.

**PALAVRAS-CHAVE:** Encontros; Desencontros; Recusa; Reconstrução; Identidade.

**ABSTRACT:** This article presents research on African Philosophy. Our aim is to reflect on the concepts of encounter and disagreement. Both are concepts that postulate identity or refusal of Africa. With a critical eye, it becomes possible to reconstruct the sense of identity of Africans, but this requires an education in citizenship against corruption, as it is an evil that plagues the continent considered “Cradle of Humanity”. Well, corruption is a big mismatch, from the point of view of civility and citizenship, it prevents the reconstruction of the pure identity of Africa. It is necessary to bring rigor to the management of goods that belong to all to the contemporary African context and to avoid inconsistencies in the redistribution of wealth or financial resources in the face of citizens' social policies. Thinking in this way implies facing underdevelopment and confronting the antagonistic forces against the development of Africa. It is imperative to reflect on the sense of identity and emancipation of Africans, based on the theme of African philosophy between encounters and disagreements: Identity or Refusal. With this theme we intend to highlight blackness as a symbol of non-identity, since it reveals a certain prejudice linked to race, matches and disagreements as a sign of resilience and persistence, but also clashes between advances and setbacks, and corruption as a mismatch in the reconstruction of Africa, which reveals the lack of political honesty and civility.

**KEYWORDS:** Encounters; Disagreements; Refuse; Reconstruction; Identity.

---

<sup>1</sup> Docente do Instituto Superior de Ciências de Educação do Uíge (ISCED – UÍGE), Angola, com a categoria de Professora Associada. Doutora em Filosofia pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto. E-mail: akilf.filipedct@gmail.com.

A reconstrução do sentido identitário de África passa por múltiplos desafios considerados como encontros e desencontros, marcados por múltiplos desafios como independência política e económica, corrupção activa e passiva. Diante desses múltiplos desafios, a África situa-se entre encontros e desencontros que contribuem para recuos e avanços da reconstrução do conhecimento de sentido, da emancipação e do desenvolvimento humano. Isso implica o envolvimento de todos e a criação de estratégias para uma gestão crítica e honesta. Para o efeito, é urgente que se crie políticas de estabilidade cultural, social e económica que eleve o continente africano ao patamar almejado. Pelo que, é importante tirar o Africano da sua escravidão intelectual, a fim de se sentir plenamente livre e poder decidir o seu futuro e ser dono do seu destino. Se, para o africano, ser totalmente livre é necessário partir de certos valores culturais que os edifique com rigor, transparência, responsabilidade e responsabilização dos cidadãos como valores essenciais que podem contribuir para a emancipação tão desejada.

### **Negritude como símbolo de não identidade**

Dois conceitos desenvolvem-se entre enfrentamentos e confrontos: identidade e negritude. A identidade emerge da consciência e da dinâmica cultural através da lógica de múltiplos desafios, que se consubstanciam nos vários desencontros e encontros, mas que remetem para a construção de sentido do africano contemporâneo e dos seus espaços públicos. Isto implica um processo de emancipação dos africanos, quer nos domínios da Ciência, da Técnica e Tecnologia, quer nos domínios político, económico, financeiro e social.

O conceito de negritude, hoje, nos remete a uma reflexão sobre «a singularidade dos africanos como uma realidade que deve ser assumida, como coerência intelectual e como manifestação da vontade de acção política para mudar o sentido do rumo do desenvolvimento do continente africano» (FILIPE, 2018, p. 93). Foi na confrontação dos conceitos de negritude e de liberdade que Senghor procurou afirmar a sua própria libertação enquanto africano:

Eu procurava, então, nestes anos a Libertação, minha própria 'libertação' (...). Era a de encontrar, através de e por minha Negritude, minha 'identidade de homem'. Era, em uma palavra, não mais ser um consumidor, mas um produtor de civilização: o único modo, em última instância, que havia 'de ser' (SENGHOR, 1964, p. 30).

Aferir que a civilização em si tem por finalidade cultivar, desenvolver e proteger o ser humano do dito não civilizado. O conceito de *negritude* foi cunhado por Aimé Césaire, no poema intitulado, “Caderno de um regresso ao país natal”, de 1939. Neste sentido, Makumba esclarece que este conceito serve para

indicar a dignidade ou humanidade do povo negro. Césaire procurava, pelo seu *regresso ao país natal*, chamar todo o povo negro a unir-se à volta da sua origem comum, de modo a defender a sua identidade e afirmar a sua cultura contra a arrogância do eurocentrismo. Manifestada nos horrores do colonialismo, da escravatura e do tráfico de escravos, por ele perpetrados. O *regresso* era, para ele, tanto um evento geográfico como conceptual, cujo cume esperava que viesse a ser o reencontro do eu autêntico (MAKUMBA, 2014, p. 159-160).

Com Makumba corroboramos com a concepção de negritude como defesa da identidade de filosofias africanas descolonizadas do ocidentalismo, para estarem mais comprometidas com a construção de filosofias correspondentes com os vários contextos e culturas. Efectivamente, não é possível uma filosofia que não esteja vinculada à cultura, ao espaço e à criatividade dos seus produtores, mas dentro da rigorosidade e logicidade que esta impõe. É evidente que, a «negritude sentiu o impulso inicial para identificar a natureza essencial do africano, e para edificar um sistema de pensamento com base nos sistemas de crenças e nos conceitos normativos implícitos nas instituições e práticas culturais africanas pré-coloniais». (MAKUMBA, 2014, p. 148). Daqui se depreende que o africano precisa encontrar e assumir a sua negritude, que é a maneira dialéctica, ou a negação da injustiça, causada por uma história do passado e entender que o seu desenvolvimento humano e intelectual se radica na consciência responsável de se ser cidadão. Porém, Mbembe (2014, p. 238) entende que a vida se desenrola “como um espectáculo onde o passado se encontra no futuro, num presente indeterminado”, na medida em que o futuro é construído no presente, por ser o já e o ainda não.

A negritude não é um fim em si mesmo, apenas meio para construir-se uma nova sociedade, sendo uma espécie de mal necessário no processo de emancipação dos oprimidos. Na verdade, defender a questão da negritude tem em vista a superação da negação da cultura negra, permitindo uma visão dialógica intercultural a partir do oprimido, em direcção a humanização que integre diferentes nacionalidades. Nesses múltiplos desafios dos africanos, a superação consiste não tanto em possuir razão, mas querer ser a própria razão. Logo, a superação passa por dominar o homem natural, ou seja, superar o estado natural do homem africano, tornando-o razão, “em face do que ele é: olhos abertos para o mundo presente, belo e verdadeiro, que lhe dá a existência e a possibilidade de ser sempre mais ‘*Presença*’, porque a ‘*Presença*’ é contentamento”, defende o filósofo Artur (2012, p. 142).

Ainda, recordar que a negritude se apresenta como um movimento que procurava recriar e reconciliar a humanidade da *raça branca* e da *raça negra*, de modo a contribuir para um diálogo intercultural que propicie o desenvolvimento de uma civilização universal mais humana e aceitável. Hoje, a negritude deve preocupar-se muito mais com a defesa de vários aspectos de condição humana e do *contentamento* do africano, de modo que o conceito de humanidade não

seja apenas uma simples abstracção, mas abarque todos os seres humanos com as suas singularidades e expressões naturais, culturais, sociais e políticos, a fim de serem assumidos e articulados através da intelectualidade e, sobretudo, da consciência que nasce da cidadania de cada povo. Nesta óptica, aferir que “a negritude abriu o seu destino na grande aposta da renovação das relações com todos os povos” (MATUMONA, 2011, p. 53). Então, diríamos que “a negritude procurou consolidar um conjunto de reflexões, questionamentos e procedimentos sobre a capacidade do desenvolvimento integral e sustentável da África e a sua humanização a partir dos próprios africanos” (FILIPE, 2018, p. 94).

Quanto ao conceito de raça, evoca a recusa da identidade africana, isto é, o reconhecimento da sua singularidade. O conceito de raça, no passado, tinha como finalidade nomear os povos cuja origem não era europeia. “A noção de raça permite que se representem as humanidades não europeias como se fossem um ser menor, o reflexo pobre do homem ideal de quem estavam separadas por um intervalo de tempo intransponível, uma diferença praticamente insuperável”, aponta Mbembe, (2014, p. 39). Desse modo, entende-se que a expressão raça e identidade africana, significa que esta identidade postula com conceitos subjacentes aos de social, política e económica, uma vez que instauram uma nova consciência de se pensar sobre a liberdade social, política e económica que a África começou a construir. No entanto, não existe identidade social, política e económica se não houver liberdade de pensamento e de práxis, para reconhecimento do outro dentro dessas políticas de encontro e desencontro de modo a estabelecer o reencontro com o outro. Daqui defendermos que “a raça só existe por “aquilo que nós não vemos”. Para além “do que não vemos”, não existe raça (...). É a expressão da resistência à multiplicidade” (MBEMBE, 2014, p. 193-194). A raça exprime, em última instância, a negação à pluralidade e à identidade do que é diferente, é recusa e fechar-se àquilo que é diferente.

A identidade dos africanos implica a consolidação “da natureza, da especificidade e das formas dos seres vivos, das qualidades, traços e características dos seres humanos e, até, de populações inteiras, que são especificadas em termos de espécies, géneros ou de raças classificados ao longo de uma linha vertical”, defende Mbembe (2014, p. 37) e acrescenta: “A raça é o meio pelo qual os reificamos e, baseados nessa reificação, nos transformamos em senhores, decidindo desde logo sobre o seu destino, de maneira a que não sejamos obrigados a dar qualquer justificação” (2014, p. 70). Assim, a identidade, além de expressar o carácter individual, exprime a dimensão existencial de cada povo ou comunidade cultural, como um corpo colectivo único. Essa colectividade deixa de ser a unidade de base de uma história

conduzida, na medida em que, segundo a compreensão de Mbembe, o alargamento do horizonte da espacialidade contemporânea “decorre juntamente com o controlo e a contracção da sua imaginação cultural e histórica e, até, em alguns casos, com um relativo enclausuramento do espírito (...). Enclausuramento do espírito não significa necessariamente a extinção da curiosidade propriamente dita” (2014, p. 38). Pelo que, a comunidade é o espaço da construção e da desconstrução das filosofias africanas, é o espaço ideal para a projecção do indivíduo como membro participativo e interactivo.

É na comunidade que o africano se reencontra consigo mesmo e se realiza como um ser vivente e existente, onde também se encontra com os outros para pensar, analisar, sistematizar e projectar o seu pensamento. Essa realidade obriga-o a viver em comunidade, pois é um ser social integrante, o que lhe confere uma identidade como africano. Na cultura tradicional Bantu, a comunidade é constituída por um grupo, cujos membros procedem do mesmo ancestral. Nela acolhemos os nossos irmãos, educamos os nossos filhos, “apoiamos os jovens, curamos e damos conforto aos doentes”, (BITTAR, 1999, p. 58). De facto, a identidade do africano que temos vindo a reflectir implica *superar a animalidade* para produzir e erguer uma África consistente e unificada, por causa da resiliência dos africanos. Desse modo, a identidade reclama contra o nome imposto: o de negro.

O Negro, na sua magnífica obscuridade, representa a síntese destas duas figuras. O Negro não existe, no entanto, enquanto tal. É constantemente produzido [a partir de preconceitos]. Produzir o Negro é produzir um vínculo social de submissão e um *corpo de exploração*, isto é, um corpo inteiramente exposto à vontade de um senhor, e do qual nos esforçamos para obter o máximo de rendimento (MBEMBE, 2014, p. 40).

Assim, este conceito de negro é também nome de injúria e símbolo do ser humano que enfrenta a desumanização na sua humanidade e singularidade social, política, económica, cultural, educacional, entre outros aspectos. É um conceito que cria a ideia de povos fragmentados e estereotipados. A negação da identidade, ontem, não se radicava apenas sobre

as formas fragmentadas de submissão, a desconfiança, as intrigas, as rivalidades e os ciúmes, o jogo movediço das alianças, as tácticas ambivalentes feitas de cumplicidades, esquemas de toda a espécie e feitio, as condutas de diferenciação num pano de fundo de posições reversíveis. É também o facto de o vínculo social de exploração não ser dado logo de uma só vez. Vai sendo constantemente posto em causa e é incessantemente produzido e reproduzido por meio de uma violência de tipo molecular que sutura e satura a relação servil (MBEMBE, 2014, p. 41).

Do exposto, aferimos que a identidade é comprometimento com a emancipação de África e dos africanos, quer do ponto de vista social, político e cultural, quer do ponto de vista

científico, tecnológico, social e económico. Logo, negar a identidade dos africanos é uma violência, é diluí-los a arbitrariedade sem possibilidades de reconhecimento como seres humanos. É violência diluir a identidade de cada africano como se tratasse de uma coisa ou objecto ou farrapo humano. “O farrapo humano” fala da violência alucinatória, sustentando que a violência alucinatória se baseia na negação de qualquer singularidade essencial. Nesse olhar redutor existe uma compreensão de coisidade do africano, o outro, cuja essência não se deveria colocar em causa. Assim, coisificação é pura negação do valor intrínseco e da essencialidade do africano. “Trata-se de diluir a identidade com a coisa em ínfimas identidades sem ligação directa com a coisa originária” (MBEMBE, 2014, p. 243). Tal procedimento resulta do não reconhecimento do outro diferente de mim, cuja singularidade se constitui em ameaça ou espanto desmedido.

Considerar o reconhecimento do outro diferente de mim é caminho para a construção da identidade, ou seja, caminho como construção do conhecimento e de sentido, nas encruzilhadas entre encontros e desencontros. Porém, reconheço que o “caminho nem sempre conduz ao lugar desejado (...). Trata-se, portanto, de prestar atenção ao próprio caminho e aos itinerários mais do que ao destino” (MBEMBE, 2014, p. 246). Aqui reside a importância da identidade e do seu respectivo reconhecimento. Daí que, na contemporaneidade, a identidade implica descontinuidade no modo de pensar e repensar a práxis de encontros com os africanos e ou com o(s) outro(s), tendo em conta que a identidade, na sua dinâmica, impõe atitude e determinação que podem contribuir para a construção de novos espaços públicos humanizados, que não nega nem dilui a existência do outro na sua singularidade essencial. Nesses encontros, África desempenharia o papel de uma força capaz de transformar e assimilar o passado, de reconstituir a sua história, reparar as perdas e de fazer uma história nova com os acontecimentos do passado e do presente, por meio do respeito mútuo e do reconhecimento, da partilha e da reciprocidade, como vias de superação dos múltiplos desafios. Logo, os conceitos de negritude e raça não são dados adquiridos, mas imputados e impostos pelos sistemas extra-africanos.

A existência da cultura africana reinventa no próprio continente a sua forma de perceber e fazer filosofias. A Filosofia Africana deve ser sempre entendida e interpretada no plural e, levando-se em conta o desenvolvimento de suas particularidades no continente e na diáspora, como novo campo de investigação, para além da sua própria dinâmica interna, fazem parte dela as construções culturais, a partir dos novos campos de estudos, como é o caso do Ubuntu e Ondjango, que constituem outras metalinguagens filosóficas. A fim de compreender esses elementos na produção filosófica e científica, estou a trabalhar com o conceito de ondjango,

uma ideia que significa que, ao olhar e perceber a cultura africana, o pensamento africano é elaborado mediante as suas diversas manifestações. A sua compreensão é a partir das suas diversas expressões culturais, revelando, desse modo, a sua singularidade e identidade filosóficas.

A Filosofia Africana deve, portanto, ser entendida como um espaço onde os filósofos e as filósofas africanos/as revelam a compreensão que se tem acerca do que se pensa e como se pensa, a partir do qual se realizam debates na sua mais variada transversalidade e multiculturalidade vertical e horizontal. Dentro do leque dos filósofos é preciso, igualmente, ter em consideração as particularidades de experiências de vida dos africanos residentes e os da diáspora, cujas identidades foram forjadas pela negação e recusa de identidade, que teve o seu apogeu através do tráfico do Atlântico e da escravidão. A Filosofia Africana entendemo-la ainda como espaço africano contemporâneo, interessa aos filósofos africanos e os da diáspora estudar este espaço africano em suas conexões com o modo de se pensar a África, sendo ela inegavelmente parte da história mundial, apesar dos seus encontros e desencontros.

### **Sobre encontros e desencontros**

Reflectir sobre a identidade de África e dos seus múltiplos desafios, é reflectir sobre o pensamento marcado entre encontros e desencontros desse vasto continente. Esses encontros e desencontros do filosofar africano passam por vários momentos que dificultam a marca da identidade e evolução do pensamento sistematizado. Achille Mbembe aponta três momentos que marcam a identidade do africano: espoliação, escrita e globalização.

Espoliação é desencontro por quanto é considerada recusa do direito ao nome, à língua própria e à identidade singular. A não identidade passa pela recusa de se atribuir um nome. Deixar de ter nome e língua próprios significa espoliação de seres humanos “transformados em homens-objecto, homens-mercadoria e homens-moeda” (MBEMBE, 2014, p. 12), pois considera que ser espoliado de nome ou língua é estar interdito de relações co-humanas com quem convives e trabalhas e, sobretudo, trabalhas para ele, mas te considera um estranho ou melhor um “homem-objecto, homem-mercadoria e homem-moeda”, ou ainda “corpo-objecto ou objecto-corpo” (MBEMBE, 2014, p. 12; 141), o que impunha uma distância social entre o espoliador e o africano espoliado. Isso reflecte a forma de tratamento do africano sem humanidade. Logo, é desencontro e recusa do que ele é e venha a ser.

A identidade se conquista pela dinâmica do pensamento lógico e não pela inactividade linguística e racional. Esta dinâmica do pensamento implica a articulação da linguagem e da

escrita que caracterizam a identidade do africano e do seu pensamento filosófico. Logo, o nome e a língua são identidades, reconhecimentos, pertença, integração, coexistência e cidadania. A ausência de nome e da língua próprios implicam a não identidade e o não reconhecimento recíprocos. O nome caracteriza o contexto, o local e as circunstâncias em que o indivíduo nasce e o espaço que lhe possibilita o seu desvelamento como pessoa. Efectivamente, a língua não é apenas uma manifestação da expressão oral, mas visibiliza a dimensão cultural e o modo de sentir e pensar de um povo. Por isso, as Filosofias Africanas e Afrodiaspóricas identificam os povos e as suas culturas.

Não ter nome nem língua própria que identifique e autodetermine o africano é possuir “uma identidade alienada e quase inerte”, defende Mbembe (2014, p. 139). É ser expropriado da própria identidade; é ser submetido ao empobrecimento ontológico. Este empobrecimento ontológico reflecte intrinsecamente a ideia da degradação do homem africano exposto ao rebaixamento e, sobretudo, à negação da dignidade e essencialidade. A África continua a ser este espaço de livre concorrência e circulação, porque quem quer e pode, impõe a sua lei, quer do ponto de vista económico como estrutural.

O segundo momento que Achille Mbembe nos aponta é o acesso à escrita. A não identidade ou recusa de identidade é negação de ter acesso à escrita; é não conseguir articular uma linguagem para ti e para os outros (2014, p. 12). Deste enunciado se depreende que se reduz o outro, o africano, a nada. Isto porque o outro te considera inferior ou, sobretudo, objecto insignificante, mão-de-obra. Aqui, também, se denota o grande desencontro dos africanos.

Mbembe indica a globalização dos mercados e a privatização do mundo como o terceiro momento. “O terceiro momento (início do século XXI) refere-se à globalização dos mercados, à privatização do mundo sob a égide do neoliberalismo e do intrincado crescimento da economia financeira, do complexo militar pós-imperial e das tecnologias electrónicas e digitais” (2014, p. 13). Tudo isso revela grande desencontro, porque nessa globalização sobressai o neoliberalismo que continua a ofuscar a identidade do africano, uma vez que, a África continua a depender desta terceira posição para expressar a sua total afirmação identitária. O neoliberalismo caracteriza-se pela produção da indiferença, da codificação da vida social, da estratificação de categorias dos seres humanos, pois procura multiplicar-se por si mesmo. A África enquanto no aspecto tecnológico e digital continua a depender do ‘outro’ ou dos ‘outros’, expressa a não identidade, porque, hoje, a tragédia da multidão “é não ser objecto de humilhação numa humanidade supérflua, entregue ao abandono” (MBEMBE, 2014, p. 14). Logo, é um outro desencontro notável, na medida em que a perda de identidade é o não

alinhamento com “a ficção de um novo ser humano” (2014, p. 14). Isto porque o “novo homem, sujeito do mercado e da dívida, acha-se um puro produto do acaso natural” (2014, p. 14). A identidade, portanto, exige proteger ou salvaguardar a essência do ser humano em todos os contextos e culturas.

A essência produz identidade e a identidade é resultado da essência reconhecida e afirmada. Numa primeira instância, a identidade do africano e do seu pensamento filosófico passam por transformá-los num pensamento real para redescobrir os diversos desencontros que o desqualificam em criar o novo espaço público africano contemporâneo para a criação de si mesmo enquanto sujeito pensante e não objecto do(s) outro(s). É de referir, ainda, que a identidade do continente africano passa pela criação dos espaços autónomos através do comprometimento consciente e não numa mera fragmentação dos territórios e na sua divisão, bem como na criação de espaços mais ou menos autónomos, que exigem de outros autonomia política, económica e financeira, sem a subjugação às multinacionais.

O carácter da identidade de pensamento e do eu africano é repulsa ao desapossamento da autodeterminação e, sobretudo, das duas matrizes do possível, que se resumem no futuro e no tempo. Neste sentido, Mbembe diz: “A este novo carácter descartável e solúvel, à sua institucionalização enquanto padrão de vida e à sua generalização ao mundo inteiro, chamamos o *devoir negro do mundo*” (2014, p. 18). A autodeterminação dos africanos é um encontro e reencontro, por ser o modo de presença em si num olhar interior, uma vez que exige restituir aos africanos a sua história e cultura, ontem negadas pelo(s) outro(s). Daí que o encontro nos remete à reconstrução de sentido da África.

A identidade de África está alicerçada no “signo luminoso da possibilidade de redenção do mundo e da vida num dia de transfiguração” (MBEMBE, 2014, p. 19), por ser o ponto de encontro. Ter identidade é ser transfigurado e a transfiguração tem a ver com a nova atitude que o ser humano adquire diante de si e dos outros. A identidade é esse ser transfigurado e entendida a partir das filosofias africanas e afrodiaspóricas por se tornarem “o símbolo de um desejo consciente de vida, força pujante, flutuante e plástica, plenamente engajada no acto de criação e até de viver em vários tempos e várias histórias ao mesmo tempo” (MBEMBE, 2014, p. 19). Pela identidade, o ser humano cria um sistema de signos que edifica o espaço comum e nele se espelha como abertura à alteridade. Esta alteridade deve proporcionar um verdadeiro diálogo com o outro e, ainda, exige do homem o respeito pela identidade do outro, o outro que é diferente de mim. A alteridade é a expressão do próprio ser humano que busca sua identidade que o singulariza.

Identidade é negação da prática da discriminação. Para salvaguardar a sua identidade, o seu pensamento e os seus espaços, a sua força em relação ao que é falso, é necessário tomá-lo a partir do “seu carácter luminoso, fluído e cristalino – este estranho sujeito escorregadio, serial e plástico, constantemente mascarado, firmemente colocado nos dois lados do espelho” (MBEMBE, 2014, p. 20). A identidade se reveste de dois conceitos: liberdade e igualdade. Estes dois conceitos acontecem num “pensar a diferença e a vida, o semelhante e o dissemelhante, o excedente e o em comum” (MBEMBE, 2014, p. 21). Neste contexto, Mbembe exige “o sonho de regresso a uma identidade que se declina a si própria em função da essencialidade pura” (2014, p. 21). É evidente que a nossa consciência contemporânea deve preservar “o lugar de um limite fugaz de uma espécie de espelho móvel”, defende Achille Mbembe (2014, p. 22).

Isso nos faz perceber que a razão negra designa “várias coisas ao mesmo tempo: imagens do saber; um modelo de exploração e depredação; um paradigma da submissão e das modalidades da sua superação e, por fim, um complexo psiconírico” (MBEMBE, 2014, p. 25). No fundo, designa “uma complexa rede de desdobramentos, de incertezas e de equívocos, tem a raça como enquadramento” (MBEMBE, 2014, p. 25). Do ponto de vista das Filosofias Africanas e Afrodispóricas, a razão negra traduz uma inadequação da linguagem, na medida em que remete ao sentido da raça e sobretudo do racismo, representando e interpretando a ausência de identidade do africano e do afrodescendente. O racismo resulta do ódio e do terror ao ponto de constituir “o Outro não como *semelhante a si mesmo*, mas como objecto intrinsecamente ameaçador, do qual é preciso proteger-se, desfazer-se, ou que, simplesmente, é preciso destruir” (MBEMBE, 2014, p. 26), porque talvez não consiga nem controlar nem assegurar.

A ausência de identidade leva a rotular o outro diferente de mim, alcunhando-o um nome inadequado: raça negra. Neste sentido, a raça é também o nome que se deve dar ao ressentimento amargo, ao irrepreensível desejo de vingança, isto é, à raiva daqueles que lutaram contra a sujeição e foram, não raramente, obrigados a sofrer um sem-fim de injúrias, todos os tipos de violações e de humilhações, ou seja, expropriados de tudo. A raça, portanto, não existe enquanto facto natural físico, antropológico ou genético. A “raça não passa de uma ficção útil, de uma construção fantasista ou de uma projecção ideológica cuja função é desviar a atenção de conflitos antigamente entendidos como mais verosímeis” (MBEMBE, 2014, p. 27). Daí que, erguer a identidade em detrimento do racismo é edificar uma sociedade livre de preconceitos e

assente na construção de sentido humano. É evidente que, nas Filosofias Africanas e Afrodiaspóricas, a sociedade é

compreendida como um espaço público de reciprocidade do direito. Só ele deu origem a uma ideia de ser humano com direitos civis e políticos (...) Só ele codificou um rol de costumes, aceitos por diferentes povos, que abrangem os rituais diplomáticos, as leis da guerra, os direitos de conquista, a moral pública e as boas maneiras, as técnicas do comércio, da religião e do governo (MBEMBE, 2014, p. 28).

A Filosofia Africana faz espoletar ou emergir uma nova consciência sobre a identidade e acção dos africanos nos seus espaços públicos. E isso firma-se na identidade enquanto sentido de pertença e comprometimento. Daí que o filósofo deve ser diligente na compreensão das vicissitudes do ser humano que busca o sentido de construção da sua identidade, enquanto cidadão que pertence à determinada sociedade e à Humanidade em geral. Por isso, a identidade do pensamento africano assenta na pertença tal como o assegura Matumona:

A actividade filosófica africana aparece assim como uma conduta do processo de identificação do africano que se afirma por si e em si, analisa os grandes temas do pensamento, restabelecendo, contudo, para a clareza da exposição, a sucessão lógica que exige a reflexão sobre os temas da unidade, da tecnologia, da educação, da religião, do desenvolvimento, da política, da justiça, da paz, etc., no contexto africano (2011, p. 136).

A afirmação da identidade africana depende dos próprios africanos, considerados mestres da própria cultura. Obviamente, se ‘a cultura fortalece a nação’, é lógico afirmar que, a identidade cultural dos africanos é resultado das suas filosofias, pois não se pode ter uma cultura sem ter o ser humano e, da mesma maneira, impossível é possuir um ser humano sem filosofia ou filosofias sem a devida intervenção da razão humana no tempo e no espaço.

Entendemos que esta inseparabilidade, entre o ser humano, as culturas e as filosofias, no contexto africano e na diáspora, no tempo e espaço, justifica o carácter racional da ontologia do ser humano e a sua realização. Assim, o ser se torna mais evidente. Por isso é fundamental reconhecer que as Filosofias Africanas e Afrodiaspóricas são as articulações racionais rigorosas da sabedoria africana. Na sua peculiar maneira de conceber as coisas e a realidade em si, os africanos e afrodescendentes elaboram filosofias com base os seus contextos culturais e as suas cosmovisões. Nesta óptica, Matumona afirma:

Um dos elementos principais ao qual se pode recorrer, imediatamente, para realçar a capacidade racional e a legitimidade de considerar o seu esquema mental como uma filosofia é o seu mundo cultural, cuja complexidade representa um conjunto de valores que só foi possível estruturar mediante o uso da razão: o negro-africano tem a sua visão própria sobre o mundo, homem e Deus (2011, p. 29).

Essa afirmação corrobora com a concepção de que a identidade filosófica proclama uma humanidade africana bem precisa que afirma o estatuto ontológico do ser humano africano enquanto um ser racional, histórico, social, político, cultural e religioso. Reflectir sobre esta identidade é construir uma consciência em torno do progresso humano, científico e social, numa era em que se torna imperioso o reposicionamento do africano na busca da consciência crítica sobre o seu sentir, pensar e agir filosófico coerente. Neste âmbito, ter consciência corresponde com o desenvolvimento cultural e o fortalecimento das sociedades africanas.

Aferir que o pluralismo na filosofia traz uma abertura para a interpretação crítica dos contextos, conhecimentos e do progresso significativo das sociedades. Pensar, desse modo, é despertar a consciência, é resistir e contrapor-se a alienação mental e ao obscurantismo intelectual, imposta aos africanos por alguns filósofos muito extremistas do Ocidente, recusando o que ele é, sente e pensa, fechando-se à possibilidade do outro poder vir a ser através do seu contexto e da sua diversidade cultural.

### **Corrupção como desencontro da reconstrução de África**

O continente africano está mergulhado em múltiplos desafios sociais, culturais, políticos, económicos e recursos humanos, que resultam de vários factores e de múltiplos desafios. Entre os múltiplos desafios destacamos a corrupção como um problema que destrói e atrasa o desenvolvimento sustentável de África, e sua instabilidade política, social, económica e cultural. A corrupção é um desafio e desencontro humano, técnico-profissional, político, social, cultural e económico que impede o desenvolvimento humano e ratifica as desigualdades sociais e económicas entre os cidadãos.

A corrupção implica ausência de civilidade por parte do corrupto, porque assim como o corrupto é um indivíduo com a ausência de racionalidade e personalidade, reflectindo a pura animalidade resultante da má formação da consciência, assim, também, as suas acções estão perpetradas de falsidade por causa da sua imoralidade. Aferir que a corrupção reflecte a negação da vontade do agir moral do indivíduo, cuja personalidade está destituída de sentido ético-moral e a consciência está destruída de valores, o que inviabiliza a sua acção moral, porque um corrupto é um perturbado em estado de decomposição, na medida em que está envolto em fatalidade total.

A corrupção é o acto de corromper ou ser corrompido por alguém, cuja finalidade é obter vantagens em relação aos demais, por meios ilegais e ilícitos, destruindo vidas, valores sociais, culturais, patrióticos, éticos, morais, cívicos, laborais e espirituais. A corrupção

corrompe não aquilo que a pessoa tem, mas a dignidade da própria pessoa, por corroer a dignidade moral da pessoa e a sua liberdade de escolha. Por isso, para Caetano,

a liberdade de escolha não constitui a essência da moralidade, mas é a matéria da moral, porque só os actos livres são capazes de uma ordem moral. E é a razão que lhes dá a medida e a forma. Portanto, a liberdade de escolha é um pré-requisito necessário para a moralidade; mas ela não a constitui, porque ela é constituída formalmente pela regulação vital do acto livre por parte da razão (2000, p. 82).

A reconstrução deste vasto continente exige um verdadeiro sentido de amor e bondade, estas são características identitárias que criam disposições legais e lícitas para uma boa governação capaz de conduzir os Povos Africanos à verdadeira liberdade moral, à emancipação humana e ao agir político ético do cidadão. Um governante corrupto é um fraco. Então, a corrupção desqualifica o ser humano e corrompe-o. A corrupção é a perda da liberdade de autonomia, porque

consiste em fazer aquilo que se deve fazer, mas sem ser constringido a fazê-lo, para a realização da própria natureza através da cultura. Portanto, existe uma dialéctica da liberdade, para que o homem exercitando correctamente o seu livre-arbítrio, confrontando-se com a regra, isto é, com o bem, que colhe nas profundidades da sua consciência, possa passar continuamente da liberdade de escolha à liberdade de autonomia (...) A liberdade vem considerada como uma propriedade essencial da pessoa no âmbito do agir (CAETANO, 2000, p. 101-102).

A liberdade de autonomia exige uma educação ética e racional e a “educação ética e racional no cidadão deve ser o começo do começo de qualquer educação que se deve chamar educação social, política e humana” (ARTUR, 2018, p. 33). A corrupção é perda de liberdade e autonomia, por isso constitui um grande desencontro entre africanos por impedir a construção de identidade africana assente na civilizada e independência. Daí a importância do amor e da bondade pela pátria. O amor e a bondade são capazes de evitar a corrupção na acção governativa. Se a má governação e a corrupção dos princípios de governos viciados corrompem o Estado, é o amor pelo povo que garante as boas práticas de governação e a bondade que mantém tais princípios sadios, impedindo a corrupção do Estado. Sobre o agir político do cidadão, Artur diz:

O agir político de um cidadão autêntico não deixa de ser um agir político humano, filosófico, ético e cristão. Mas este agir político do cidadão autêntico não pode ser humano sem que antes seja racional nem racional sem que antes seja humano (...) No entanto, o agir político de um cidadão autêntico político, enquanto cidadão por direito natural ou positivo, deve ser humano, ético e político-racional (2018, p. 32).

A acção do corrupto é ineficaz na comunidade e na sociedade, porque com a corrupção, a bondade dos seres humanos é facilmente corrompida, na medida em que os homens são

capazes de assumir uma natureza completamente diferente, ao ponto de abandonarem a boa moral e se entregarem aos vícios. Assim, a corrupção é o acto do cidadão recusar-se em optar por uma escolha de livre-arbítrio. A corrupção é um atentado à justiça. Logo, ela é um acto injusto; é um crime contra as pessoas, a humanidade, aos Estados. Para os africanos, a corrupção é um olhar desencontrado sem um sentido identitário, sem uma identidade humana, social, cultural, política e económica próprias. O corrupto é um irracional. Por isso, a corrupção impede

o progresso da justiça social, o desenvolvimento orgânico das instituições de direito, o acesso à vida política de um considerável número de pessoas, à criação de condições que favoreçam para cada um a igualdade de oportunidade, à participação mais elevada de todos nos bens da cultura e do espírito e na liberdade interior (CAETANO, 2002, p. 97).

Assim, a corrupção torna vulnerável os Estados e destrói as estruturas governativas e sociais dos estados africanos. O combate à corrupção exige a construção do valor de uma igualdade que se conquista como o fruto da justiça e do amor. O corrupto é tirano, vive dos instintos e para os instintos, num estado de regressão e de fatalidade. É urgente tornar o africano independente, quer no modo de pensar como no seu agir, na medida em que a independência faz parte de uma vida civilizada por garantir direitos políticos, através das virtudes cívicas, pois, a política deve ser essencialmente uma tarefa de civilização e de cultura, que se propõe ajudar o ser humano a conquistar a sua autêntica liberdade política

O corrupto é *herege* e totalitário face às leis que regem um Estado Democrático e de Direito. O herege é aquele que quebra a unidade na gestão da *coisa pública*. E totalitário é negar a liberdade do outro. Contra o herege a comunidade política e o político educado devem defender-se. E o corrupto é um bárbaro, por ser um indivíduo desumano, age com brutalidade, pois, os seus princípios destroem, escarnecem e desonram a reconstrução da África.

O corrupto é desestabilizador do desenvolvimento humano, do crescimento económico e de estabilidade social. Esta desestabilização regride o verdadeiro sentido identitário da soberania dos países africanos. O sentido identitário exige do filósofo africano o comprometimento que deriva de um vínculo profundo com a liberdade de autonomia. Esta está alicerçada na racionalidade de um autêntico político ético. Se a gestão da coisa pública exige um agir racional, então, “a participação política do cidadão político autêntico no acontecer político do seu país deveria ser consciente, racional, humana e ética” (ARTUR, 2018, p. 33), que o conduziria a um comprometimento político social.

A corrupção traduz e desvela a fragmentação interior do indivíduo, por ser um acto irracional. A reconstrução do indivíduo fragmentado requer virtude que o estabeleça e

reencontre do ponto de visto cultural, social, político, ético e moral. Como nos faz pensar Artur, o agir político do autêntico cidadão político nunca aceitaria leis irracionais, cuja acção não reflecta a sua racionalidade, evitando a animalidade, para encontrar a liberdade e a identidade da sua própria humanidade (ARTUR, 2015, p. 71). Daí que um olhar de encontro implica mudanças profundas na vida individual, colectiva, nacional, regional e continental dos povos africanos, cujos direitos estão nas mãos de uma minoria corrupta enriquecida de maneira desonesta e injusta. Este olhar reencontrado implica uma certa igualdade de vida dos indivíduos, na medida em que “tudo isto requererá um heroísmo moral por parte de todos membros”, defende Caetano (2000, p. 139). Um indivíduo reencontrado é um cidadão organizado e racional, que prima pela cultura interior e pelas virtudes intelectuais e morais. A corrupção é, portanto, a inclinação da vontade desviada e destruturada do indivíduo para destruir os seres humanos, as estruturas políticas e a coisa pública. Nesta óptica, o indivíduo dividido, incompleto, bárbaro, deve ser educado pelo cidadão racional, a fim de negar a animalidade em troca da racionalidade, a fragmentação em prol da unidade (ARTUR, 2015, p. 72). E para se evitar a corrupção requer-se político educado, “numa civilização ética e política racional” (ARTUR, 2018, p. 58). O combate à corrupção em África passa por uma (re)construção de uma unidade pluralista que crie diversidade económica, política, cultural, cuja unidade social seria revestida de uma moralidade indiscutível.

A reconstrução do sentido identitário de África passa pelos múltiplos desafios considerados como encontros e desencontros são marcados por colonização, escravidão, analfabetismo, guerra e guerrilha, fome e vulnerabilidade, corrupção activa e passiva, independência política e económica, progresso e retrocesso, liberdade e opressão. É evidente que a literatura oral africana está repleta de provérbios que mostram a natureza dialógica do conhecimento e o valor da consulta em determinadas culturas (WIREDU, 2004, p. 458). Os provérbios devem ser entendidos e interpretados como primeira elaboração do pensamento reflexivo dos povos africanos. Daí que a “filosofia seria o discurso justo e verdadeiro sobre as coisas, legitimado pelo seu rigor e racionalidade” (NGOENHA, 2015, p. 55). Este seria o verdadeiro olhar de encontros que conduziria a reconstrução da identidade de África. Portanto, diante dos múltiplos desafios, a África está posicionada entre encontros e desencontros que contribuem para recuos e avanços da reconstrução do conhecimento de sentido, da emancipação e do desenvolvimento humano em África.

Nesta conformidade, a filosofia africana, hoje, orienta-se através de três grandes pressupostos fundamentais: a *ruptura*, a *constatação* e a *construção*. Os filósofos africanos

agem com o espírito de constatação e de crítica para centrar o modo de pensar filosoficamente “no enraizamento africano, na abertura sobre o universal, e na eficácia ao serviço da dignidade e da liberdade humanas” (ELUNGU, 2014, p. 117). Através da filosofia africana, procura-se o progresso de como libertar o Africano e o seu continente, por se tratar do ponto de partida (ruptura) sobre os novos modos de questionamentos dessa libertação (constatação) e o despertar filosófico que impõe um repensar consciente sobre o caminho de se fazer uma filosofia africana cada vez mais consistente que conduza a África à sua emancipação (construção). Elungu, (2014, p. 143), evidencia os três pressupostos enunciados (ruptura, construção e constatação) quando refere que

a origem do despertar filosófico reside sobretudo na ruptura do ser, na sua dispersão no espaço e no tempo – no âmbito da procura da verdade e na aspiração aos valores, a indagação acerca da unidade e do ser mantém-se para sempre concomitante com a constatação da pluralidade e da descontinuidade dos seres, precisamente graças a esse despertar filosófico.

Daqui o apelo e o imperativo que são dirigidos aos filósofos africanos para que nas suas reflexões e produções filosóficas sejam rigorosos:

É necessário que se distancie deliberadamente do mito, das formas das filosofias tradicionais de natureza etnológica que situam o Absoluto fora do discurso, fora da consciência actual, fora do âmbito da análise e da crítica. O Absoluto só é acessível dentro e através do discurso “atual”, dentro e através de procedimentos simultaneamente teóricos e práticos de uma comunidade (ELUNGU, ANO, p. 149).

A filosofia africana deve estabelecer uma ruptura com o passado rígido e intransigente que não viabiliza um modo de pensar diferente. Segundo a mesma filósofa, esta ruptura engendrou entre muitos uma consciência filosófica e exigente, em contacto com a Filosofia em sentido restrito (2014, p. 112 e 148). A filosofia no sentido restrito, constitui uma necessidade da persistência em despertar a consciência crítica dos pensadores africanos para a construção de uma filosofia coerente, a partir da realidade antropológica do nosso *modus essendi et vivendi*. Essa ruptura impõe um devir da mentalidade dos africanos, pois, o que hoje deve ser questionado não são os múltiplos desafios que permitem certos desencontros é, sobretudo, o seu campo de actuação, e como refere Kajibanga: “o que deve ser questionado destas definições é a não inclusão de autores não africanos, sobretudo aqueles que produziram reflexões filosóficas a partir do olhar dos africanos” (2015, p. 30), uma vez que o caminho seguro para a reconstrução do sentido identitário dos africanos reside na sua pluralidade.

A ruptura com o passado intransigente, com o socialismo tradicional e com a dependência económica e técnico-científica para uma progressão no modo de pensar filosófico

africano deve implicar uma ambição cada vez maior porquanto revelador “de crenças mais ou menos sinceras, mais ou menos evidentes” (ELUNGU, 2014, p. 117), veladas na pluralidade dos africanos. Nesse caso, “o essencial não é descobrir e revelar aos outros aquilo que nos singulariza, mas sim determinar a nossa possibilidade existencial, e chamá-la à existência” (ELUNGU, p. 118). Para o efeito, é urgente e imperioso

conservar uma postura crítica a respeito a tudo aquilo que é dado: tradições, contributos e influências externas, à luz daquilo que, no discurso – análises e discussões –, determina a nossa situação fundamental e nosso projecto essencial. Por esse motivo (...), a filosofia africana deve ser colocada à prova e desenvolvida no *plural*, através do diálogo, discussões e debates, e jamais através do monólogo, da pregação ou do doutrinação (ELUNGU, 2014, p. 149-150).

A constatação exige uma abertura às questões contemporâneas, de modo que, os encontros e desencontros da África passam, necessariamente, pela reflexão crítica sobre as questões fundamentais acerca do sentido da nossa existência como africanos. Este procedimento poderá inverter o quadro actual do continente africano, despertá-lo e projectá-lo para as questões relacionadas com a coerência política, com o desenvolvimento cultural e humano, com a estabilidade política, social e económica, com o progresso da Ciência e da Técnica. A estabilidade política assenta em dois indicadores: “*a legitimidade e a eficácia decisória*” (MORLINO, 2007, p. 398). E Morlino esclarece:

A legitimidade é a medida em que um sistema político democrático é considerado merecedor de apoio por parte dos seus membros (...) Trata-se (...) de um conceito que leva em conta o total dos sentimentos positivos dos cidadãos quanto às instituições democráticas, tidas como as mais aptas a disciplinar os conflitos e a proteger os direitos dos membros do sistema (...) A *eficácia decisória*, a outra das condições da estabilidade democrática, apresenta problemas empíricos ainda mais difíceis de solucionar. Eficácia se define como a propriedade que um sistema político tem de tomar e executar *com prontidão* decisões importantes, em resposta a desafios políticos (...) Existem, aliás, estreitas relações entre eficácia decisória e legitimidade, quando menos por uma tríplice ordem de factores. É claro, antes de tudo, que um só sistema político eficaz, que saiba responder e dar satisfação às exigências dos seus membros, conseguirá, com o tempo, manter ou ampliar a sua legitimidade (2007, p. 399).

É evidente que, a legitimidade política implica uma eficácia decisória na execução das políticas públicas, do combate à corrupção e às práticas que são atentados à dignidade humana dos povos africanos.

## Conclusões

Para concluirmos a reflexão sobre a problemática *África e seus Múltiplos desafios: Identidade ou sua Recusa*, ocorre-nos sustentar que a nossa preocupação é contribuir e pensar na reconstrução de novo sentido de autodeterminação humano, ético, intelectual, cultural,

político, social e económico dos africanos. Só a fecundidade intelectual dos africanos será possível buscar a liberdade e autonomia como ponto de encontro que refuta os desencontros que vedam a consciência do Africano e de gerir a coisa pública segundo os princípios internacionais de uma boa governação política. A responsabilidade racional e política deve redefinir o espaço público contemporâneo africano, onde a vida política seja articulada entre o pensar e o agir racional.

A Filosofia Africana continua a ser o meio conceptual pelo qual se proporciona um ambiente reflexivo, onde a construção do conhecimento e de sentido se pensa como forma de atender às necessidades humanas. Assim, o conhecimento deixa de ser a construção de uma doutrina ou sistema e passa a ser reconstrução, reorganização e desenvolvimento cultural, intelectual, político, social, económico e humano, que conduza a África à emancipação. A África, portanto, precisa ser redefinida, para que a sua emancipação seja gradual e positiva, para se aferir uma consciência moral e uma responsabilidade social ao cidadão.

#### **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

ARTUR, Pina. *A Superação do Ser Violento*. Luanda: Mayamba, 2012.

\_\_\_\_\_. *O Homem e a Cidadania*. Luanda: Mayamba, 2015.

\_\_\_\_\_. *Convergências Dialécticas entre Ética e Política*. Luanda: Mayamba, 2018.

BITTAR, E. C. B. *A justiça em Aristóteles*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

CAETANO, Siro Francisco, *A Pessoa Humana e a Sociedade na Filosofia Política de Jacques Maritain*. Roma: LEBERIT, 2002.

ELUNGU, Pene Elungu Alphonse. *O Despertar Filosófico em África*. Narrativa Traçada, Portugal: Edições, 2014.

FILIPE, Arminda Fernando. *ONDJANGO*. Filosofia Social e Política Africana. Luanda: ECO7, 2018.

KAJIBANGA, Víctor. Notas sobre a “problemática” da filosofia africana. In: COLOCAR ORGANIZADORES/AS. *O que é Filosofia Africana?* Lisboa: Escolar Editora, 2015, 11-38.

MAKUMBA, Maurice Muhatia. *Introdução à Filosofia Africana*. Trad. Mário de Almeida,.Águeda: Paulinas, 2014.

MATUMONA, Muanamosi, *Filosofia Africana na linha do tempo*. Implicações epistemológicas e práticas de uma ciência moderna. Lisboa: Ed. ESFERA DO CAOS, 2011.

MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.

MORLINO, Leonardo (2007), «Estabilidade Política», in *Dicionário de Política*, vol. 1, 13ª ed., Norberto Bobbio; Nicola Matteucci; Gianfranco Pasquino (coord), Brasília: Editora UnB, 394-401. (REVER COMO CITAR).

NGOENHA, Severino Elias. *Terceira Questão*. Maputo: Publifix Edições, 2015.

SENGHOR, Léopold Sédar. *Liberté I: Négritude et humanisme*. Paris: Seuil, 1964.

WIREDU, Kwasi. *A Companion to African Philosophy*. United Kingdom: Blackwell, 2004.