

Crítica Unanimista de Hountondji à *Bantu Philosophy* de Tempels e à Etnofilosofia

Hountondji's Unanimist Criticism of Tempels' Bantu Philosophy and Ethnophilosophy

Rosa Alfredo Mechiço¹

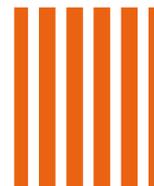
Resumo: A pretensão do presente artigo é apresentar, de forma analítica, um breve panorama reflexivo em torno da incontornável crítica unanimista tecida por Hountondji à etnofilosofia de Placide Tempels patente na sua obra *Bantu Philosophy*. Para tal, de modo sucinto, apresenta a compreensão do que seja filosofia africana como qualquer outra filosofia na perspectiva de Hountondji (não pode ser resultado da unanimidade, isto é, do consenso, fruto da visão e/ou pensamento colectivo do mundo, mas da confrontação de pensamentos individuais, ou seja, da discussão e/ou debate) e, por conseguinte, a razão de ser das críticas tecidas à obra de Tempels, sobretudo os seus pontos fortes que, juntamente com a grande obra de *African Philosophy* de Hountondji, criaram um movimento intelectual e que, nos últimos anos, para além de merecer uma atenção especial, têm incitado debates interessantes e bastantes vigorosos.

Palavras chaves: Crítica, Bantu Philosophy, Etnofilosofia

Abstract: The purpose of this article is to present, in an analytical way, a brief reflective overview of Hountondji's unavoidable, unanimous critique of Placide Tempels' ethnophilosophy in his *Bantu Philosophy*. To this end, he succinctly presents the understanding of what African philosophy is. As any other philosophy in Hountondji's perspective (it cannot be the result of unanimity, that is, of consensus, the fruit of the collective vision and/or thought of the world, but of the confrontation of individual thoughts, that is, of discussion and/or debate). Therefore, the rationale for criticism of Tempels' work, especially its strong points, which, together with Hountondji's great work, *African Philosophy*, have created an intellectual movement which, in recent years, in addition to deserving special attention, has incited interesting and quite vigorous debates.

Keywords: Criticism, Bantu Philosophy, Ethnophilosophy

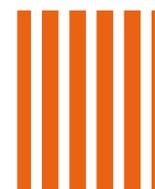
¹ Bacharel em Ciências de Educação (UCM), graduada em Ciências Religiosas (ISMMA), graduada e Mestre em Educação/Ensino de Filosofia e Doutora em Filosofia (UPM). Na Universidade Pedagógica de Maputo leciona as disciplinas de Filosofia da Educação e Didática de Filosofia I, II, III e IV. E-mail: professorarosamechico@gmail.com. Orcid: 0000-0001-7755-5694.



Considerações Iniciais

A presente reflexão tem como pano de fundo a problemática do unanimismo enquanto discussão suscitada e, paralelamente, atizada por Hountondji na crítica à *Bantu Philosophy* de Placide Tempels e à etnofilosofia. Para a melhor compreensão do assunto em questão, antes de mais, apresenta-se uma breve recensão biobibliográfica sobre Paulin Jidenu Hountondji, na qual ao mesmo tempo que sublinha-se os seus mestres também tem-se em linha de conta as suas influências (sobretudo as de Althusser) que, inequivocamente, estiveram na base do seu entendimento no referente à filosofia africana e, por conseguinte, na concepção da mesma e, de modo igual, o situaram na elaboração do seu sistema e/ou pensamento filosófico. De seguida, de forma muito rápida, aduz-se o *Status* da filosofia africana de acordo com a sua perspectiva e, conjuntamente, são referenciados os aspectos básicos que, conforme o autor, julga-os imprescindíveis na manutenção da mesma, porquanto considera-os o prelúdio (consciência preliminar) para o início de um debate sobre a existência de uma filosofia africana genuína, pois, no seu entender, são eles que a fundamentam e sustentam-na. Adiante, entra-se no cerne da reflexão em curso e, em vista disso, são reveladas a origem e as teses da *Bantu Philosophy*. Sucessivamente são citadas as duras e ferozes críticas tecidas por Hountondji à *Bantu Philosophy* de Tempels e à etnofilosofia. É oportuno evidenciar que é neste ponto que reside a questão de fundo e a linha orientadora de todo o seu trabalho de investigação e crítica como filósofo africano cujo interesse e luta árdua voltam-se, prementemente, para a evolução, progresso e reconhecimento da filosofia africana ao lado de outras filosofias e de outros campos do saber e na necessidade do discernimento da missão e/ou papel da filosofia africana para a África. Posto isto, traz-se, ao de cima, algumas vozes que, perenptoriamente se colocaram em desacordo frente às irreverentes críticas de Hountondji. Trata-se de vozes dos críticos à crítica do Hountondji. No entanto, não obstante as deficiências e/ou lacunas que tanto a *Bantu Philosophy* de Tempels quanto a etnofilosofia demonstraram reconheceu-se o facto de que ambas não são, de todo, imprestáveis, porquanto possuem algo de útil e valioso, por isso à terminar, para além das críticas, apontam-se seus aspectos positivos que objectivamente são considerados seus méritos.

Breve recensão biobibliográfica sobre Paulin Jidenu Hountondji



Paulin Jidenu Hountondji foi cidadão da República de Benin, nasceu aos 11 de Abril de 1942 em Abijdan, Cotê d'Ivoire. Faleceu em 2 de Fevereiro de 2024 em Cotonou, Benin. A causa específica da morte não foi detalhada, todavia a informação do seu falecimento foi amplamente divulgada e lamentada no meio académico e político. Foi académico, escritor, filósofo e político. Estudou na École Normale Supérieure de Paris “uma das escolas mais selectas e prestigiantes do mundo que, no campo da filosofia, gerou alguns dos mais reconhecidos pensadores modernos: Merleau-Ponty, Sartre, Aron, Althusser” (Mudimbe, 2013, p. 198), o que lhe confere grande autoridade intelectual, inegável prestígio e ampla divulgação de seus trabalhos. Fez a licenciatura em 1966 e o doutoramento em 1970, e sua tese foi sobre Edmund Husserl. Graças às influências de seus professores Louis Althusser e Jacques Derrida, sua área de interesse como filósofo é a crítica à natureza da filosofia africana, onde a etnofilosofia de Placide Temples (sacerdote jesuíta e missionário belga) e de Alexis Kagame (sacerdote do Ruanda Belga, filósofo, poeta, teólogo e professor de história) são o principal alvo de sua crítica (Machado, 2012, p. 9).

Hountondji foi professor de filosofia na França e na República do Congo e, durante este período também aceitou trabalhar como professor de filosofia na National University of Benin, em Cotonou, leccionou na University of Louville nos EUA, onde teve a posição de Bingham Professor of Humanities. Por algum período viu-se obrigado a interromper por completo a sua carreira académica para dar lugar à carreira política. Graças à sua coragem, determinação e activismo político teceu duras críticas ao regime da ditadura militar em vigor no seu país, o que permitiu com que a democracia fosse restaurada e voltasse a ser uma realidade em 1992. De 1990 a 1993 foi ministro da educação e ministro da cultura e comunicações, cargos que exerceu até 1994, e depois regressou para as suas actividades académicas. Em 1999, devido ao seu empenho nas questões políticas e sociais ganhou o prémio Príncipe Claus. De 1998 a 2002 foi vice-presidente do Conselho internacional de Filosofia e Estudos Humanísticos (CIPSH), de 2002 a 2005 foi vice-presidente do Conselho para o Desenvolvimento da Pesquisa em Ciências Sociais em África (CODESRIA). Em 2009 foi nomeado presidente do Conselho Nacional de Educação de Benin, e até o período da sua morte desempenhava o cargo de director do Centro Avançado de Estudos Africanos em Porto-Novo, no Benin.

Dentre vários pensadores e analistas africanos, Hountondji é tido como o maior e o mais importante pensador africano da actualidade. É autor de várias obras e ensaios que analisam os mecanismos do mercado, as relações entre o mundo académico e científico ocidental e o mundo

africano (AUGEL, 2007, p. 36). Das suas obras destacam-se as seguintes: *African Philosophy - Myth and Reality* (ganhou o prémio Herskovitz em Los Angeles em 1984 e em 2002 na Feira Internacional do Livro do Zimbabwe foi selecionado na lista dos 100 melhores livros da África do Séc. XX) e *Sur la "Philosophie Africaine" - Critique de l'ethnophilosophie*, entre outros.

Status da Filosofia Africana em Hountondji

Enquanto “discípulo de Canguilhem e Althusser, Hountondji observa as práticas filosóficas africanas de um ponto de vista estritamente normativo” (Mudimbe, 2013, p. 200). Decerto, isso explica o facto de que em coerência com tal perspectiva percebe e conclui que os alicerces e/ou as bases de todo e qualquer discurso ou produção filosófica, que se quer sério e verdadeiro são a individualidade (subjectividade), a tradição e a escrita. Portanto, em função disso, “dá ênfase especial à importância que tem a escrita na criação de uma tradição filosófica moderna. A filosofia africana, segundo este autor, é um tipo de literatura produzido por africanos e que versa sobre problemas africanos” (Chambisse, 2003, p. 151).

Enquanto um óptimo seguidor e representante da ideologia neo-marxista adianta três acções complementares: (i) a necessidade da promoção da crítica e da clarificação ideológica capaz de fazer face a todo o discurso falacioso (ilusões, mistificações e mentiras) sobre a África e existente em África; (ii) a urgência da realização de estudos rigorosos capazes de permitir a compreensão e assimilação adequada daquilo que há de bom e de melhor na filosofia internacional; e (iii) a assunção da tarefa paradoxal, que é a coragem de sair da filosofia para a realidade social com o objectivo de conhecê-la, dialogar com ela e transformá-la (Mudimbe, 2013, p. 209).

A Bantu Philosophy: Origem e Teses

A *Bantu Philosophy* é uma obra do missionário franciscano e belga Placide Frans Tempels, que trabalhou na África central entre os anos 1933 a 1962. Ora, os factos colocam em evidência que esta obra resultou de um estudo sério e atento da cultura Bantu e das experiências por ele vivenciadas e partilhadas no seio do povo Luba Katanga. Todavia, ela nasceu num contexto de contradições, tensão e “cruzamento de diversas correntes: as teses sobre pré-logismo de Lévy-Bruhl, a missão europeia auto-declarada de civilizar os africanos através da colonização e da evangelização cristã” (Ibid., p. 172). Demais a mais, resulta manifesto, igualmente, que o seu surgimento foi, sobretudo, motivado pelo interesse de perceber a diferença do raciocínio entre o Ocidente e a África, aliado à firme intenção de elevar as culturas africanas à categoria de humanas

e, por conseguinte, atribuir ao africano o estatuto de ser humano completo e, desse modo, contrariar e lançar dúvidas à doutrina colonial e sua estrutura arrogante cujo tese principal estava subjacente na ideia de que a colonização era um direito natural.

Ainda assim, de entre as diversas e possíveis considerações, é essencial realçar que, numa primeira etapa, Tempels esteve ao serviço da missão colonizadora e da tarefa civilizadora do africano a partir da religião, isto é, através da missão de evangelização e/ou evangelizadora a qual, de modo particular, se encontrava empenhado e, por via disso, a mesma, por bastante tempo, constituiu seu projecto de vida e foco central. Concretamente, pode-se afirmar que, de forma escrupulosa,

durante cerca de dez anos Tempels seguiu esse objectivo. À maneira dos administradores coloniais, ele apresentou duas teses a partir da sua experiência: que a natureza vem de Deus e que cabe aos povos superiores civilizar os seus irmãos inferiores. Assim, o direito de colonizar foi duplicado por um direito natural e uma missão espiritual (Ibid., p. 174).

Decerto, parece óbvio que a *Bantu Philosophy* representa uma guinada estratégica, fruto da necessidade de Tempels afastar-se da tradição primitivista vigente em sua época, justificado pelo desejo de criar equilíbrio em torno das interpretações sobre “filosofias primitivas” (Ibid., p. 182). É claro, portanto, que Tempels sem rejeitar totalmente a ideologia de grandeza e aventura coloniais adopta meios subtis, mas eficientes, para almejar os objectivos da sua missão (civilizar e evangelizar o Bantu). Com efeito, por recurso a *Bantu Philosophy*

oferece um novo programa para o desenvolvimento social e espiritual dos povos indígenas; ou seja, formas para criar valores cristãos numa base cultural Bantu e construir a civilização que estará em harmonia com os modos de pensar e de ser Bantu. Tempels estava convencido de que a sua *Bantu Philosophy*, e sobretudo a sua ontologia, seria a melhor ferramenta que os brancos podiam usar para encontrar os africanos e compreendê-los (Mudimbe, 2013, p. 174).

Por isso, partindo do pressuposto explícito em tal convicção, imperativamente afirmara que

apenas o folclore e as descrições superficiais de costumes estranhos não nos podem ajudar a descobrir e compreender o homem primitivo. A etnologia, a linguística, a psicanálise, a jurisprudência, a sociologia e o estudo das religiões apenas são capazes de produzir resultados definitivos depois da filosofia e da ontologia de um povo primitivo ter sido profundamente estudada e descrita (Tempels, 1959, p. 23 *Apud* Mudimbe, 2013, p. 174).

Por conseguinte, no seguimento do que se acabou de referir, afigura-se útil admitir e reconhecer que a *Bantu Philosophy* não é necessariamente um tratado filosófico. Aliás, a bem dizer, Tempels não era filósofo profissional e o seu conhecimento filosófico resulta e corresponde a educação religiosa recebida ao longo da sua formação sacerdotal. Portanto, em virtude desta e outras razões, isso explica, de resto, por que razão, em traços gerais, esta obra deve

ser compreendida simultaneamente como uma indicação de percepções religiosas, a expressão da dúvida cultural sobre o suposto atraso dos africanos e um novo manifesto político para promoção da “civilização” e do cristianismo. Mas esta complexidade não é a comumente discutida quando os especialistas se referem à filosofia de Tempels (Mudimbe, 2013, p. 74).

Ademais, mediante tal compreensão, impõe-se a conveniência da consciência de que esta obra

se baseia em ideias muito simples, a saber: primeiro, que em todas as culturas a vida e a morte determinam o comportamento humano, ou seja, todo o comportamento humano depende de um sistema de princípios gerais; segundo, se os Bantu são seres humanos, há motivos para procurar fundamentos das suas crenças e do seu comportamento ou o seu sistema filosófico básico (Id.).

Basicamente a *Bantu Philosophy* resume-se nas seguintes Teses (Mudimbe, 2013, pp. 174-176):

(i.) De modo geral, os Bantu enquanto seres humanos possuem sistemas organizados de princípios (crenças) e referências (costumes) que constituem a sua filosofia na forma implícita, logo, devido às suas limitações epistemológicas e de vocabulário, determinadamente, jamais foram e serão capazes de formular uma verdadeira filosofia.

(ii.) Em termos teóricos quanto práticos, decisivamente, a *Bantu Philosophy* é uma ontologia, e à medida que dedica especial atenção a noção transcendental do *Ser* sua vitalidade e sua relação com a sua força (força enquanto atributo e elemento necessário e inseparável do *Ser*) permite uma compreensão e interpretação dinâmica da vida e realidade do africano.

(iii.) Essencialmente, na ontologia Bantu *Ser* é igual a *Força vital*. E, de qualquer modo, em consequência, a *força vital* possibilita a hierarquização dos seres existentes no universo, isto é, a ordenação das identidades, diferenças, relações e influências entre os *Seres* (mineral, vegetal, animal, humano, ancestral e divino). Entretanto, a *força Vital* é atribuída por Deus e, no nível de acção, ela pode ser fortalecida (aumentada) ou debilitada (diminuída).

(iv.) Definitivamente, apenas a estrutura conceptual e sistemática da filosofia ocidental pode compreender, interpretar e tornar explícita a ontologia Bantu.

(v.) Indubitavelmente, a ontologia Bantu é a chave para a compreensão das ontologias de todos os povos africanos.

Críticas de Hountondji à *Bantu Philosophy*

Em virtude da importância intrínseca ao papel e peculiaridades destas críticas de Hountondji à *Bantu Philosophy*, há que considerar, neste contexto, tão-somente as mais relevantes, sobretudo as seguintes:

(i.) Assume-se que o conceito *Bantu Philosophy* de Tempels é uma elaboração sistemática que resulta de uma abstracção colectiva, que usa categorias etnológicas tradicionais com bases metafísicas. Porém, contrariamente, conforme Hountondji onde não há filósofos individuais não pode existir filosofia. Assim, a partir desta perspectiva, a colectividade da *Bantu Philosophy* é uma generalização de um sistema de pensamento que supõe consenso e unanimidade, o que peremptoriamente, sob o ponto de vista de Hountondji, contrasta com a essência da filosofia que intrinsecamente supõe a individualidade, o debate, a discussão, o confronto de ideias, a crítica e a contradição (perspectivas diferentes e por vezes divergentes). Assim sendo, a *Bantu Philosophy* cientificamente não é e nem pode ser uma filosofia, mas uma etnofilosofia que, em seu âmago, favorece o “mito da unanimidade primitiva”. Trata-se, sim, de uma unanimidade imaginária ou, se quisermos, de um concordismo exacerbado, onde todos estão de cordo entre si (por via de um suposto discurso coeso e uniforme), procedimento que negligencia e anula a individualidade a partir da qual se torna possível a filosofia.

A esse respeito, observe-se que

(...) essa pretensa unanimidade era vista como uma virtude, e o desacordo como algo mau ou perigoso. A este duplo pressuposto dei o nome de ilusão unânime. Em contraposição a isto, chamei a atenção para a virtude do pluralismo enquanto factor de progresso e para o facto de não só a África moderna como também a chamada África tradicional terem vivenciado o pluralismo ao longo dos tempos e em vários domínios. No que diz respeito à filosofia, este tipo de pluralismo pareceu-me ser algo muito valioso e frutífero (HOUNTONDJI, [2002] 2008, p. 154).

Ora, na realidade, a tomada de consciência do facto de a filosofia africana conter

escritos que criticam ou põem em causa a etnofilosofia, é um indício claro de que não existe qualquer unanimidade em África sobre esta questão concreta. Identificar filosofia africana com a bibliografia ou literatura filosófica africana permitiu ter noção das contradições e dos debates internos, das tensões intelectuais que dão vivacidade a esta filosofia e que fazem da cultura africana, no seu todo, uma cultura viva e não morta (Hountondji, 2008, p. 154).

Desse modo, efectivamente, a filosofia africana deve deixar de ser um conjunto e/ou um sistema de crenças, colectiva, espontânea, irreflectida, inconsciente, implícita e passar a ser criativa, possuidora de um carácter dinâmico, porém, sempre impregnado por um discurso coerente e lógico, posta em literatura (textos) capaz de ser interpretada e debatida. Dito em outras palavras, a filosofia africana deve ser resultado de um conjunto de discursos e textos filosóficos individuais, imbuídos por um teor capaz de gerar contradição, confronto, debate e não apenas colher consensos.

(ii.) Paradoxalmente, num certo sentido, *a priori*, a *Bantu Philosophy*

trata-se para Tempels de reabilitar o homem negro e a sua cultura, de que ambos tinham sido até aí as vítimas. Mas, olhando de mais perto, o equívoco salta à vista: esse livro não se dirige aos africanos mas sim aos europeus; mais especificamente a duas categorias de europeus: os coloniais e os missionários (Hountondji, 1977, p. 11 *Apud* Torres, 2012, p. 9).

(iii.) É precisamente quando se procura entender a essência da *Bantu Philosophy* que, inequivocamente, descobre-se que ela é um mito estrangulado entre três orientações centrais: a) a *Filosofia* propriamente dita, que é, para ser Filosofia, um conjunto de textos e de discursos explícitos, ou seja uma literatura de intenção filosófica; b) a “*Filosofia*” no sentido impróprio, que não passa de uma visão do mundo, colectiva e hipotética, de um determinado povo; e c) a *Etnofilosofia*, investigação que repousa, no todo ou em parte, sobre a hipótese de uma tal visão do mundo, ou seja, um ensaio de reconstrução de uma suposta “filosofia” colectiva (Hountondji, 1977, p. 33 *Apud* Torres, 2012, p. 13).

(iv.) Bem analisado, revela-se assim que, a *Bantu Philosophy* apresenta dupla problemática, por um lado, insere-se na ideologia do imperialismo triunfante, que de forma subtil mantém o africano refém da europa e, por outro lado, permite que a europa tome precaução contra os abusos da sua própria civilização ultra-técnica e ultra-materialista, (Hountondji, 1977, p. 42 *Apud* Torres, 2012, p. 16). Hountondji assevera que, em razão disso, “o etnofilósofo africano assume o papel de porta-voz da África global perante a Europa global no encontro imaginário do “*dar e do receber*” (Hountondji, 1977, p. 35 *Apud* Torres, 2012, p. 14).

(v.) Entretanto, de um exame mais rigoroso, incontestavelmente, percebe-se ainda que a *Bantu Philosophy* confunde o discurso etnográfico com o discurso filosófico e, por conseguinte, ao seguir os traços do etnocentrismo europeu aliena os africanos sob o pretexto de preservar a sua autenticidade cultural (Hountondji, 1977, p. 47 *Apud* Torres, 2012, p. 17).

Até aqui, o importante a reter, por ora, e que está contido, implícita ou explicitamente, no interior das críticas acima citadas e, portanto, reveste-se de importância fundamental na perspectiva de Hountondji é a ideia segundo a qual, em sua essência, a filosofia não admite aprioristicamente consensos colectivos, isto é a unanimidade.

Etnofilosofia: Origem e Críticas

No tocante a crítica filosófica à etnofilosofia, antes de mais e, de um modo particular, interessa referir que ela desenvolveu-se em forma de um discurso político sobre a filosofia, com o intuito de analisar os aspectos metodológicos (requisitos e critérios) que devem ser observados para a prática da filosofia em África, visto que a filosofia enquanto ciência e disciplina, desde os primórdios, teve fortes ligações com a tradição ocidental, o que, de certa forma, permite o reconhecimento do seu estatuto e, conseqüentemente, garante que a prática filosófica institucional (académica) seja reconhecida (Mudimbe, 2013, p. 193).

Concomitantemente, Appiah considera *La Philosophie Bantoue* como sendo o texto fundador da etnofilosofia (Appiah, 1997, p. 138) e, em função disso, afirma que “a mais original das objecções de Hountondji aos etnofilosófos decorre de uma visão essencialmente althusseriana do lugar da filosofia” (Ibid., p. 152).

No entanto, há que salientar o facto de que, Hountondji inicia a segunda fase da crítica à etnofilosofia, porquanto a primeira etapa havia sido iniciada por F. Crahay em uma lição filosófica, concretamente no seu famoso discurso de 19 de Março de 1965, cuja palestra era dirigida aos intelectuais de Kinshasa, e posteriormente veio a ser publicada na Revista *Diogenes* com o título *Le ‘Décollage’ conceptuel: Conditions d’une philosophie bantue* (1965) (Mudimbe, 2013, p. 194, 198). Outrossim, é importante ter em linha de conta que, Hountondji ao tornar-se o maior crítico da etnofilosofia contribuiu amplamente para a sua divulgação e internacionalização do debate em torno da mesma.

Ora, para Hountondji o facto de os etnofilosófos nunca terem manifesto alguma espécie de inquietação, ou seja, desassossego, que lhes encaminhassem no sentido de colocar em questão

a natureza, o estado e a posição técnica da análise por eles encetada permite com que tal análise ao invés de ser tomada como filosofia seja, ironicamente, tomada como metafilosofia. Contudo, trata-se de uma metafilosofia de categoria menor, isto é, do pior tipo possível, à medida que não prioriza a confrontação, ou, se quisermos, a contradição, mas ao contrário o dogma da unanimidade. Assim, a metafilosofia seria “a reflexão filosófica sobre os discursos que são por si mesmos, abertos e de forma consciente filosóficos” (Hountondji, 1996, p. 63). Por sua vez,

etnofilosofia é uma pré-filosofia que se confunde com a metafilosofia, uma filosofia que ao invés de apresentar sua própria justificação racional, abriga-se duma forma includente por detrás da autoridade duma tradição e projecta suas próprias teses e crenças sobre aquela tradição (Id.).

Com efeito, num certo sentido, sem dúvidas, pode-se afiançar então que, a crítica à etnofilosofia

pode ser entendida como abarcando dois géneros principais: por um lado, uma reflexão sobre os limites metodológicos da escola de Tempels e de Kagame e, por outro (...), as práticas africanas e os trabalhos que suportam os assuntos ocidentais e os tópicos da tradição mais clássica da filosofia (Mudimbe, 2013, p. 193).

Ora, de alguma forma, há que considerar que, não tão-somente parece legítimo mas, até certo ponto, também indispensável destacar que Hountondji usou o conceito etnofilosofia para “referir-se aos antropólogos, sociólogos, etnógrafos e filósofos que trabalham com as colectivas filosofias de vida dos povos africanos” (Machado, 2012, p. 19), concebendo a África como uma categoria unificada e coerente, rejeitando, deste modo, a sua diversidade e heterogeneidade. Por isso, conforme o seu entendimento o cerne da etnofilosofia é a sabedoria colectiva, tida, por um lado, como o lugar/espço ontológico de hipótese geral e, por outro lado, como visão global e profunda do mundo, seja das tribos ou grupos étnicos africanos que têm a filosofia como seu código. Destarte, trata-se de uma mundivisão implícita que é partilhada inconscientemente pelos africanos e que encerra uma filosofia com um carácter colectivo e irreflectido. Assim, prontamente, a etnofilosofia baseando-se em mitos, ritos, provérbios, contos morais, lendas didácticas, aforismos (sabedoria popular) quer constituir-se em um sistema de pensamento que toma as múltiplas cosmovisões africanas como a única forma de conhecimento dos mesmos.

Aparte isso, Hountondji neste enfoque

reconhece que os etnofilósofos africanos tiveram, é certo, o mérito de defender a sua identidade cultural contra o assimilacionismo colonial. Mas a argumentação deles é equívoca porque, na sua exigência legítima de uma filosofia africana, acreditaram que essa filosofia assentava num passado a exumar e esqueceram que a filosofia africana só pode prevalecer com atenção no presente com os olhos voltados para um futuro a criar (Torres, 2012, p. 19).

Com base nesse entendimento, igualmente

observa ainda que a filosofia **dos** bantu é sobretudo a filosofia **de** Tempels, tal como a filosofia dos bantu-rwandeses não é a filosofia dos bantu-rwandeses mas de Alexis Kagamé, até porque nem um nem outro se interrogaram sobre a natureza e o estatuto científico das suas próprias análises ao construírem não uma filosofia “mas essencialmente uma meta-filosofia”, produto da imaginação destes autores. Diz Hountondji, com razão, que a etnofilosofia é “uma pré-filosofia” preguiçosamente refugiada sob a “autoridade da tradição” que projecta nessa tradição as suas próprias teses e crenças (Hountondji, 1977, p. 66 *Apud* Torres, 2012, p. 21).

Isto posto, impõe-se salientar agora que em uma das suas importantes advertências, de modo categórico, Hountondji sustenta a ideia da necessidade da literatura filosófica africana, que deve colocar por escrito tudo o que é literatura oral, pois enquanto não se fizer este exercício a tradição oral (contos morais, lendas didácticas, aforismos, provérbios, etc.) permanecerão uma sabedoria popular e não filosofia.

De certo modo, a advertência da necessidade da existência de tal literatura estabelece um princípio de grande valia à medida que

transcrevendo-os, podemos conferir-lhes o valor de documentos filosóficos, isto é, podem servir de suposto para uma reflexão crítica e livre, e marcar com isso, o início de uma revolução no interior do problema da filosofia africana: uma nova estrutura teórica para a história da nossa filosofia (Ngoenha, 1993, p. 92).

Por idênticas razões, Hountondji defende a ideia segundo a qual “a filosofia só pode desenvolver-se plenamente escrevendo as próprias memórias: conservando o seu jornal” (Ibid., p. 92), uma vez que o escrito, a partir da anotação que lhe é intrínseca, cria arquivo, garante memória, transmissão e difusão do conhecimento, abre espaço para crítica, debates e discussões futuras.

Note-se que a insistência de Hountondji na necessidade da passagem da oralidade para a escrita é produto e, obviamente, sinal inequívoco das influências de Althusser como revela Appiah, “o discurso oral é incompatível com as exigências do que Althusser chama de “ciência”: escrever libera a mente do indivíduo “para fazer inovações capazes de abalar as ideias estabelecidas e até

derrubá-las por completo” (Appiah, 1997, p. 153). Evidentemente, enquanto a tradição oral tende a ser um sistema rigorosamente dogmático e repetitivo, é sujeito ao esquecimento e a ser viciado conforme os interesses de quem a invoca e, por conseguinte, fecha as oportunidades para a crítica, porquanto propende a ser mais tradicionalista e conservadora.

Escrupulosamente, Hountondji recusa-se a atribuir cunho filosófico a todas as obras etnofilosóficas que versam sobre tradições africanas, a menos que elaborada por africano. Das duas obras etnofilosóficas que ele toma como exemplo tem-se a *Bantu Philosophy*, do missionário belga Tempels e *African Religions and Philosophy*, do africano Mbiti. Contudo, assevera que a obra de Mbiti pode conter alguns elementos relevantes que podem ser aceites como parte da filosofia africana mas, em contraposição, a de Tempels carece completamente de tais elementos (Chambisse, 2003, p. 151).

Decerto, isto explica por que razão, em suas lucubrações, continuamente defende a ideia de que é necessário pensar a filosofia a partir do contexto em que se está inserido, pois cada tradição e cultura possuem sua forma peculiar de pensar, apreender e interpretar a realidade e, igualmente, de produzir conhecimentos. Então, em função disso, a nenhum filósofo é permitido desarticular e/ou mover o seu lugar de discurso filosófico do seu lugar de origem. Logo, “para Hountondji a filosofia africana pode ser resumida numa série de textos escritos por africanos e qualificados como filosóficos pelos próprios autores filosóficos” (Machado, 2012, p. 12).

Conforme se pode depreender, a sucessão de argumentos acima expostos concorre e contribui, de forma ímpar, para que a filosofia crítica reprove e critique duramente os etnofilósofos. Praticamente, têm-nos como aquele grupo de pensadores africanos que “caíram na mesma armadilha, assumindo a interpretação do sacerdote belga de que havia uma visão do mundo que seria subjacente a todas as tradições africanas e a todo comportamento” (Augel, 2007, p. 89). Paralelamente,

consideram o esforço dos etnofilósofos regressivo, pois fazem uma filosofia que se ignora a si mesmo (...). Este tipo de filosofia, não teria, segundo os filósofos críticos, um carácter pessoal que toda a investigação filosófica deve comportar (...) acusam os etnofilósofos de terem reduzido a filosofia, subordinando-a incondicionalmente, à religião e à política (Ngoenha, 1993, p. 89).

Críticos de Hountondji

É, necessário, no entanto, evidenciar que ao ler e reler os escritos de Hountondji “é possível detectar referências explícitas a esquemas ocidentais (...) sobre a prática da ciência africana, que se baseia em Althusser (...), inspirada em Ricouer e Lévi-Strauss (...)” (Mudimbe, 2013, p. 217). A constatação de tais referências, de uma e de outra forma, levam-no a apresentar “o sonho ambíguo dos filósofos africanos de forma provocadora” (Id.) e, concomitantemente, o tornam alvo de críticas não menos severas as que ele teceu a Tempels e a etnofilosofia.

Com efeito, dos críticos de Hountondji, há que ressaltar os seguintes:

Anthony Kwame Appiah, filósofo e escritor anglo-ganês, em sua crítica a Hountondji apontou o erro crasso no que se refere a recusa da possibilidade de haver temas e conceitos especificamente africanos que possam merecer um estudo filosófico. Afirma que, provavelmente, terá sido por essa razão que terá extraído uma conclusão precipitada e demasiadamente radical em relação à etnofilosofia. Para Appiah se, de facto, os filósofos têm a pretensão de colaborar no nível conceptual para a solução dos problemas com os quais a África se depara, antes de mais, devem passar por uma compreensão profunda das mundividências conceptuais tradicionais em que habita a maior parte dos seus contemporâneos (Appiah, 1997, p. 147).

Amady Ali Dieng, senegalês e crítico de Hountondji, é de opinião de que este na atribuição do significado do termo etnofilosofia foi imprudente e menos cauteloso. De modo igual, assegura que denota-se, claramente, que Hountondji teve um olhar míope, acrítico e, acima de tudo, comprometido com os interesses do eurocentrismo filosófico. Para Dieng a crítica de Hountondji, sem dúvida, “é consequência lógica da sua falta de atitude crítica para com a orientação eurocêntrica da filosofia universitária” (Ngoenha, 1993, p. 102).

Para o congolês **Ngoma Binda**, Hountondji foi pressuroso ao considerar todo um esforço de criar uma filosofia africana de etnofilosofia. Conforme o seu entendimento, o mais razoável teria sido o uso do termo filosofia etnológica, à semelhança da terminologia filosofia política, do direito, económica etc. Por um lado, declara que tanto a crítica quanto a denúncia de Hountondji carecem de um fundamento objectivo rigoroso e, por outro lado, assegura que Hountondji não teve em conta o facto de que a filosofia de um determinado autor (no caso concreto a de Tempels) não deve, necessariamente, ser tomado como de todo um grupo (etnofilósofos), visto que, a mesma, não raras vezes, permanece pura e exclusivamente filosofia daquele autor, o que objectivamente pressupõe a responsabilidade desse autor sobre essa mesma filosofia (Ibid., pp. 102-103).

O Zaireense **Tshiamalenga Ntumba** afirma que a suposta ontologia Bantu, tão propalada por Tempels, no mínimo poder-se-ia considerar um estudo preliminar sobre a ontologia do povo Luba-Shaba e não do Bantu, posto que,

o método de Tempels é simplesmente uma abordagem de empatia (*Einfühlung*) e comunhão com o comportamento dos Luba-Shaba, um método de comparação rápida e superficial e de generalização prematura. Se é evidente que a empatia pode permitir uma hipótese, isso não significa que esta última seja fundamentada (Tshiamalenga, 1981, p. 179 *Apud* Mudimbe, 2013, p. 177).

O filósofo e sociólogo moçambicano **Castiano**, categoricamente, afirma que Hountondji falhara no seu debate sobre a busca da identidade da filosofia africana e, por via disso, inconsequentemente provocara o início de um período em que a filosofia passou a olhar mais para si mesma, ocupando-se demasiadamente em autojustificações desnecessárias, chegando ao ponto de negligenciar a sua tarefa em relação aos aspectos sociais e políticos. De mais a mais, Castiano realça que as críticas de Hountondji instigaram uma crise entre os filósofos profissionais (académicos) e os filósofos da sagacidade, muitos destes últimos sentiram obrigados a abandonar as suas pesquisas sob pena de serem acusados de estar a perpetuar a causa unanimista (Castiano, 2013, p. 106).

O filósofo moçambicano, **Ngoenha**, na crítica a Hountondji, garante que este perdeu tempo ao concentrar seus esforços em sua intenção egoísta de “classificar o seu próprio texto como sendo “filosófico”, ele reduziu a filosofia à análise do seu conceito, à epistemologia” (Id.), prescindiu do essencial da filosofia africana que é interrogarmo-nos sobre (a) “o lugar da filosofia africana na problemática da construção do futuro” (Ngoenha, 1993, p. 8); (b) sobre “a maneira mais filosófica de pensar o futuro” (Ibid., p. 12); (c) sobre “a maneira especificamente filosófica de encarar o futuro” (Id.); e (d) sobre “a possibilidade de pensar filosoficamente a nossa realidade africana” (Ibid., p. 110), pois para Ngoenha, a liberdade africana (a já conquistada e a que ainda cabe conquistar) e o futuro, é o que deve constituir a pedra angular do dever-ser filosófico africano.

Para além das críticas à *Bantu Philosophy* e à Etnofilosofia: Méritos

Embora o vector crítico tenha constituído o *leitmotiv* da reflexão em curso, razão pela qual tentou-se explicitar, de forma concisa, o essencial das questões a ele implicado e, ainda assim, mesmo que ao lado das críticas aduzidas não seja forçoso evidenciar os méritos inerentes à *Bantu*

Philosophy e à Etnofilosofia é, decerto, conveniente referenciá-los, se se entender que podem revelar o lado positivo e, por sinal, o menos explorado por Hountondji.

De facto, o que acabou de ser afirmado no parágrafo precedente (referente ao presumível lado positivo menos explorado) é corroborado, isto é, apoiado e validado pelo seguinte:

(i.) A grandiosa obra *Bantu Philosophy* (1945) de Temples, ainda que seja considerado um trabalho ambíguo, foi uma obra pioneira sobre a filosofia africana com reconhecimento mundial, inclusive dos próprios africanos. Apesar de não ter logrado consenso, mas sim, pelo contrário, ter suscitado desacordos e polémicas, é considerada o marco da filosofia escrita sobre a África. Pode-se, inegavelmente, dizer que graças à sua contribuição iniciou uma literatura considerável e rica sobre a reflexão filosófica africana, tendo como base os dados etnográficos e da filosofia Escolástica.

Com esta obra Temples pretendia construir uma filosofia sistemática do Negro tendo como tese o argumento de que o negro tem humanidade, possui um pensamento lógico e detém, igualmente,

um sistema de princípios que é um conjunto de ideias, um sistema lógico, uma filosofia completa do universo, do homem e das coisas que o circundam, da existência, da vida, da morte e da sobrevivência. Em suma, “uma ontologia logicamente coerente” (Ngoenha, 1993, p. 82).

Tal pretensão, obviamente, levou a que a filosofia de Temples se tornasse uma excelente etnologia. Note-se porém que, neste contexto, ainda não é o Bantu que tem o privilégio ou, se quisermos, a ousadia de fazer e/ou construir a sua própria filosofia mas o europeu, por meio da etnologia, procedimento que ao ser observado e indagado por Hountondji não tão-somente ter-lhe-á motivado mas sobretudo lhe incitado, de modo frenético, a “afirmar que a *Filosofia Bantu* é uma peça no debate no qual os bantu não tinham nenhuma participação visível” (Torres, 2012, p. 15), porque para Temples o negro, apesar da sua humanidade, carece de um vocabulário adequado, exacto e de uma formação intelectual sistematicamente desenvolvido. Portanto, o Bantu possui uma filosofia sim, mas é uma filosofia de uma lógica menor, diferente da europeia na forma e no conteúdo, devido à sua ontologia que deriva do inconsciente, é directa, colectiva, imediata e não pessoal.

(ii.) Apesar de Hountondji empreender uma crítica aguerrida à etnofilosofia reconhece e aceita o seu valor cultural. Todavia, considera que, de um modo geral, o facto de a etnofilosofia

ser, fundamentalmente, composta por provérbios, máximas e contos tradicionais não pode ser considerada filosofia mas, paralelamente, o facto de ela conter uma série de conceitos filosóficos permite-lhe que faça parte de uma classe típica de literatura filosófica.

(iii.) A crítica a etnofilosofia permitiu a emergência do novo conceito de filosofia africana e, conseqüentemente, a distinção entre africanistas e africanos no campo da filosofia africana. Assim, os ocidentais que escreveram sobre os sistemas de pensamentos africanos não mais foram acolhidos como pertencentes à filosofia africana, enquanto as obras dos seus pares africanos foram reconhecidas como parte da literatura filosófica africana (Hountodji, 2008, p. 154).

A terminar, parece justo e, ao mesmo tempo, afigura colher certo sentido, a tendência de concordar com o pensamento de três grandes filósofos a respeito do assunto em questão e que, por sinal, incide toda a reflexão aqui encetada, nomeadamente Mudimbe, Mbiti e Castiano.

Numa primeira instancia é salutar condizer com a opinião de Mudimbe segundo a qual,

se Tempels tivesse atribuído ao seu ensaio um título sem o termo “Filosofia” e se tivesse simplesmente organizado e comentado os seus dados etnográficos sobre os Luba, talvez o seu livro tivesse sido menos provocador. Pelo menos poderia ter oferecido uma interpretação no âmbito dos limites regionais (...) (Mudimbe, 2013, p. 178).

Todavia, em contrapartida, valeu a pena esta provocação à medida que suscitou e permitiu um enriquecido debate em torno da filosofia africana. Ademais, é justa e correcta a censura feita a Tempels

por confundir o significado comum de filosofia com a sua definição técnica, mas ao retornar insistente e incessantemente a esta fragilidade, como se, filosoficamente, constituísse um pecado mortal, os filósofos africanos dificultam desenvolvimentos mais úteis (Ibid., pp. 177-178).

Numa segunda instância é pertinente o subtil porém interessante reparo apresentado por Mbiti com relação a *Bantu Philosophy*. Dele decorre que “o principal contributo de Tempels se situa [mais em termos de empatia e mudança de atitude que demonstra do que propriamente no conteúdo real do seu livro]” (Mbiti, 1970, p. 14 *Apud* Mudimbe, 2013, p. 176).

Numa terceira instância importa referenciar a ideia de Castiano na qual condiz e dá razão à crítica de Hountondji, posto que “queria libertar a filosofia africana das amarras da tradição oral, do tradicionalismo, isto é, do hábito de uma filosofia que, logo à sua nascença e à semelhança da tradição, só transmite consenso” (Castiano, 2013, p. 100). No fundo, ficou claro que, sem receio, a

intenção primária de Hountondji era desmistificar o conceito de uma África homogênea a nível do pensamento. Ademais, tendo em linha de conta a evolução e/ou o progresso da filosofia, numa perspectiva mais ampla, conforme Castino, Hountondji se desculpa de ter “exagerado” a sua definição ao declarar o seguinte: “*I would probably not use the same words today* (Hountondji, 1996, p. xii).

Considerações Finais

Hountondji apresenta-se como o marco da crítica à etnofilosofia a partir da crítica severa que faz a *Bantu Philosophy* de Placide Tempels. Sem dúvida, foi com este trabalho crítico que ele se evidenciou como o maior crítico e difusor da corrente etnofilosófica. De acordo com o seu entendimento à etnofilosofia não se deve, de forma alguma, ser-lhe atribuída o cunho de filosofia africana, mas, no mínimo, pode e deve ser considerada como parte da literatura filosófica africana. De mais a mais, na perspectiva de Hountondji o erro da etnofilosofia está no facto dela erguer-se a partir de uma suposta visão colectiva dos africanos e, por via disto, pretender auto-afirmar-se como a única forma de conhecimento possível no seio dos africanos, favorecendo, deste modo o mito e/ou o dogma da unanimidade primitiva (que privilegia o consenso), anulando a individualidade e/ou a subjectividade e, conseqüentemente, impossibilitando o debate e a confrontação, próprios da filosofia, e responsáveis pelo dinamismo e vivacidade desta. Portanto, toda a filosofia africana que se quer autêntica e séria deve resultar de discursos sobre assuntos africanos e posteriormente posta em texto (literatura) por filósofos individuais africanos, pois só assim permitir-se-á o debate e conseqüentemente o florescimento da actividade e acção filosóficas.

Note-se que, dos diversos críticos de Hountondji alguns são unânimes em afirmar que na crítica de Hountondji estão subjacente o pensamento eurocêntrico e a autojustificação do seu trabalho filosófico, razão pela qual, consciente ou inconscientemente, teria deixado de lado reflexões filosóficas essenciais, como por exemplo, pensar a realidade africana, sobretudo os aspectos sociais, políticos, económicos e até culturais de forma filosófica e, assim, contribuir de forma salutar para o desenvolvimento do continente africano, não somente a nível académico mas, também, em outras áreas.

Bibliografia

APPIAH, Kwame Anthony, **Na Casa do meu Pai: A África na filosofia da cultura**, Contraponto Editora, Rio de Janeiro, 1997

AUGEL, Moema Parente, **O desafio do Escombro**, Nação, identidades e pós-colonialismo na literatura da Guiné-Bissau, Editora Garamond, Rio de Janeiro, 2007

CASTIANO, José Paulino, **Referenciais da Filosofia Africana: Em Busca da Intersubjectivação**, Sociedade Editora Ndjira, Lda., Maputo, 2013

CHAMBISSE et all, **A Emergência do Filosofar**, Moçambique Editora, Maputo, 2003

HOUNTONDJI Paulin J., **Sur la « Philosophie Africaine »** - Critique de l'ethnophilosophie, Paris, Maspéro, 1977

HOUTONDJI. Paulin J., **African Philosophy: Myth and Reality**. 2ª Ed., Indiana University Press, EUA, 1996.

HOUNTONDJI. Paulin J., **Conhecimento de África, conhecimento de Africanos: Duas perspectivas sobre os Estudos Africanos**. In: SANTOS, Boaventura de Sousa e MENESES, Maria Paula, (Org.), *Revista crítica de ciências sociais (RCCS)*, Ed. Almedina, Coimbra, Número 80, Março 2008, p.149-160

MACHADO, Adilbênia Freire, **Filosofia Africana e currículo: Aproximações**, *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação - RESAFE*, Número 18, Maio-Outubro/2012, p. 4-27

MUDIMBE, V. Y, **A Invenção de África: Gnose, Filosofia e a ordem do Conhecimento**, Edições Pedagogo e Mulemba, Portugal-Angola, 2013

NGOENHA, Severino Elias, **Filosofia Africana: Das Independências às Liberdades**, Edições Paulistas, Maputo, 1993.

ROCHA, G. K.. Hountondji and Bachelard: pluralism as a methodological and phenomenological concept in approaching the cultural knowledge of Africa. **Filosofia Theoretica: Journal of African Philosophy, Culture and Religions**, v. 8, p. 97, 2019. Disponível em: <https://www.ajol.info/index.php/ft/article/view/189937> Acesso em 15 de Maio de 2024.

TORRES, Adelino, **Filosofia Africana e Desenvolvimento** – CIS, 22.10.2012, Em linha www.adelinatorres.com

