



ANCESTRALIDADE, FILOSOFIA E POLÍTICA NA ÁFRICA CONTEMPORÂNEA

ANCESTRALITY, PHILOSOPHY, AND POLITICS IN
CONTEMPORARY AFRICA

Mbaidiguim Djikoldigam¹
Universidade de São Paulo

¹ Doutorando em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de São Paulo (USP).
E-mail: mbaidjikoleo@gmail.com.
Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1207092611048654>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0069-1740>.

RESUMO: Este artigo analisa o debate sobre o lugar dos saberes ancestrais na África moderna. O objetivo é aprofundar a relação entre os saberes ancestrais e os debates filosóficos contemporâneos, explorando a interface entre as críticas à etnofilosofia e a valorização da ancestralidade. Num segundo momento, o texto explora a relação entre filosofia e política na África moderna, especialmente ao discutir figuras como Senghor e Nkrumah. O debate em torno da ancestralidade impactou e orientou a luta pela independência e a formação identitária dos recém-criados Estados-nações africanas. A partir de uma análise filosófica dos textos tratando da questão, o estudo mostra a complexidade deste debate e a consequência que pode ter na busca da construção de uma África forte e respeitada.

Palavras-chave: África. Ancestralidade. Filosofia. Modernidade. Política.

ABSTRACT: This article analyzes the debate on the place of ancestral knowledge in modern Africa. The aim is to deepen the relationship between ancestral knowledge and contemporary philosophical debates, exploring the interface between criticisms of ethnohistory and the valorization of ancestry. Secondly, the text explores the relationship between philosophy and politics in modern Africa, especially when discussing figures such as Senghor and Nkrumah. The debate around ancestry impacted and guided the struggle for independence and the identity formation of the newly created African nation-states. Based on a philosophical analysis of the texts dealing with the issue, the study shows the complexity of this debate and the consequences it can have on the search for the construction of a strong and respected Africa.

Keywords: Africa. Ancestry. Philosophy. Modernity. Politics.

INTRODUÇÃO

A questão do lugar do conhecimento ancestral ou do seu uso na formulação de teorias adaptadas à realidade contemporânea africana é uma preocupação intelectual no continente desde as primeiras horas de lutas pelas independências. Se antigamente o conhecimento ancestral constituía a única referência de saber, a partir do encontro da África com os outros povos, particularmente a colonização ocidental, esse saber não é mais unanimidade. Ele é objeto de incessante questionamento e interrogações para adaptá-la à nova realidade africana.

A elite intelectual e política africana ciente de que o futuro da África depende de como fará uso da sua herança cultural ancestral em meio ao avanço e da ameaça da nova cultura imposta pelo Ocidente, passou a investigar e levantar dúvidas sobre a importância desses conhecimentos na África moderna. Entre rejeição e aceitação como elemento principal e primordial para formação da « nova África », os saberes ancestrais se tornaram objeto principal do debate filosófico no continente. Por um lado, há um grupo de pensadores que defende que essa África só será possível se voltarmos aos saberes ancestrais. Por outro lado, há intelectuais que afirmam que os saberes ancestrais foram bons enquanto duraram. Pois, mostraram seus limites depois da derrota para o Ocidente. Portanto, não há porque voltar a eles. O que é preciso fazer agora, é servir-se da própria arma usada pelos colonizadores para reconquistar a nossa liberdade.

Se ambos desses posicionamentos podem ser consideradas, com razão, uma preocupação existencial e identitária para com um continente que, após passar por traumas e sequestros da escravidão e do colonialismo, precisa se afirmar e se posicionar num mundo globalizado, há, todavia, problemas de fundos filosóficos que precisam serem explorados, como nos perguntar diante das teses que defendem um retorno às raízes, como seria possível o resgate da sabedoria ancestral na sua originalidade num contexto de globalização no qual a África está inserida? Essas teses não seriam na verdade, a expressão dum mero saudosismo por partes dos seus defensores? E para aqueles que defendem o esquecimento de outro lado, como falar da essência e da identidade africana, quando os meios propostos para a construção desta identidade são resultados de uma colonização estrangeira?

São questionamentos existenciais, que não podem ser deixados sem respostas, quando se reflete sobre os rumos presentes e futuros do continente. É nesta linha, que o presente artigo pretende retomar a questão da ancestralidade explorando os debates filosóficos e políticos em torno da sua importância na formação identitária da África moderna. Para tanto, o artigo retoma, num primeiro momento, o debate em torno da racionalidade dos saberes ancestrais que surge a partir da publicação da tese do padre e missionário belga no Congo, Tempels, “A filosofia bantu”. São analisados tanto os argumentos

a favor das teses de Tempels, como as críticas à filosofia bantu. O objetivo é aprofundar a relação entre os saberes ancestrais e os debates filosóficos contemporâneos, explorando a interface entre as críticas à etnofilosofia e a valorização da ancestralidade. Num segundo momento, o texto explora a relação entre filosofia e política na África moderna, especialmente ao discutir figuras como Senghor e Nkrumah. O objetivo é mostrar como o debate em torno da ancestralidade impactou e orientou a luta pela independência e a formação identitária dos recém-criados Estados-nações africanas.

1 A QUESTÃO ANCESTRAL NO DEBATE FILOSÓFICO

O imperialismo cultural ocidental, por muitos anos, negou ao africano qualquer capacidade de filosofar ou produzir qualquer filosofia. A África era considerada um continente à margem da história; e ao negro foi negado à capacidade racional. O caso mais emblemático em filosofia desta negação se encontra na obra do filósofo alemão Hegel. Ao desenvolver uma história universal da humanidade, Hegel negou aos negros a capacidade racional. A África, na sua concepção, permaneceu completamente à margem da razão e da história, e os negros num “estado de inocência”, isto é, no imediatismo de si mesmos, na inconsciência de si mesmos como sujeito livre.

A África Negra, para Hegel, encontra-se num estado de barbaridade e selvageria que ainda a impede de ser parte integrante da civilização. A consciência dos africanos é, na análise hegeliana, incapaz de alcançar a contemplação de qualquer objetividade sólida, como por exemplo Deus, a lei, à qual a vontade do homem pode aderir. As religiões africanas são consideradas, na mesma linha, fetichismo, superstição e pura fantasmagoria, pelo pensador alemão. O Deus Africano seria fruto da sua própria projeção subjetiva num objeto externo do qual dispõe de acordo com a sua boa vontade. O conhecimento de um ser que subsiste em si e para si, totalmente objetivo, escapando à contingência do tempo e do espaço, é uma forma de experiência que não existe entre os negros. Na mesma linha, o autor afirma que a escravidão é a relação de lei em África, e que os africanos não veem nada de repreensível no fato de terem sido vendidos como escravos nas plantações americanas.

Porém, ao passar de tempo, essa visão da África vem mudando. Intelectuais africanos e amantes da cultura do continente publicam livros e artigos para demonstrar o contrário. A defesa da existência de uma filosofia africana fundamentada na sua ancestralidade torna-se uma fundamentação teórica necessária para este fim. Dizer que há uma filosofia africana, para além de questões semânticas, se torna uma questão altamente existencial e política.

É caso, por exemplo de Cheik Anta Diop. A partir de uma pesquisa científica sobre o Antigo Egito, o intelectual senegalês opôs-se radicalmente à falsificação da história do antigo Egito por parte

dos pensadores ocidentais. Em *Nações e Culturas Negras*, o intelectual senegalês mostra entre outras coisas o parentesco dos antigos egípcios com a África Negra, defende a negritude dos antigos egípcios baseando-se em fontes históricas, literárias e religiosas. Cheik Anta Diop defende um pensamento negro africano consciente de si mesmo e que alcançou uma verdadeira separação entre mito e conceito, a partir de um estudo comparativo da cosmogonia egípcia com a cosmogonia da África atual. De acordo com as pesquisas de Anta Diop, há resquícios do pensamento egípcio antigo nas culturas negras africanas. O que prova, que os antigos faraós eram negros, portanto, os negros deram à humanidade umas das civilizações mais ricas da história.

Cheik Anta Diop é considerado uma referência intelectual e política por uma grande parte dos africanos por ter devolvido aos africanos a consciência histórico-política a partir das culturas ancestrais. Pois a sua busca de referência no passado para a construção da nova África não foi um simples saudosismo, como poderiam pensar alguns, “mas a melhor maneira” de projetar e construir” o “futuro cultural” (Diop, 2000, p. 12) do continente. O seu trabalho impulsionado pelos acontecimentos traumáticos e sem paralelo vividos no seu continente foi capaz de lembrar aos povos africanos o que era o continente antes do encontro devastador com o ocidente. A tarefa de mergulhar no pensamento antigo não permaneceu apenas como uma simples ontologia especulativa, mas é considerado um recurso legítimo para repensar a existência social e política na vida atual dos povos africanos, possibilitando um posicionamento num contexto de globalização caracterizado pela competitividade.

Mas, antes da publicação da obra de Anta Diop, no continente, houve outras tentativas de resgates dos saberes ancestrais como elemento de afirmação civilizacional da África. É o caso do livro “Filosofia bantu” do padre belga Tempels. Este livro continua sendo objeto de críticas diversas no meio acadêmicos na África. O que mostra a importância desta obra para se pensar a África filosoficamente. O livro foi escrito num momento de invasão e de colonização do continente pelos europeus, por um padre europeu que tinha por missão evangelizar os africanos, ou seja, leva-los a deixarem as suas religiões ancestrais para abraçar a nova religião vindo do fora, a religião do dominador. Isto explica tudo o receio que se tem até a atualidade em considerar “A filosofia bantu” uma produção filosófica africana. Mas, apesar deste debate em torno da africanidade da obra, não podemos negar que, “a filosofia bantu” é uma referência para pensar filosofia e ancestralidade no continente. Com efeito, a obra o padre missionário belga apresenta um conjunto cultural ancestral dos povos bantus (conjunto de etnias com semelhança linguísticas e culturais povoando uma grande parte da África ao sul do Saara), que, segundo ele, se aparentam à filosofia ocidental.

Segundo Tempels, o conhecimento ancestral africano, embora coletivo, é sim uma filosofia. Pois é um pensamento sobre o mundo, é o ser humano se perguntando sobre a sua existência e sobre a de outros seres. A filosofia bantu, segundo o religioso belga se desenvolve a partir de um conceito: a

vida. A vida é onipresente em todas as dimensões da cultura e da concepção do mundo dos bantus. Para os bantus a vida é intensa, plena, forte e total no ser. A fecundidade é que se expressa pela paternidade e a maternidade é uma dimensão muito valorizada. Porém, a vida não se limite aos seres humanos. Para os bantus, há uma união vital entre os humanos e os outros seres, dando origem há uma grande comunidade. O isolamento é considerado sinônimo da morte.

O livro de Tempels foi retomado em trabalhos posteriores, e desta vez, por filhos do continente, como o filósofo e padre rwandese, Alexis Kagamé. Na sua tese de doutorado intitulada “A filosofia bantu do seu ser”, Kagamé, como Tempels defende a existência de filosofia ancestral africana servindo-se duma comparação com elementos filosóficos ocidentais. Para Kagamé, não há filosofia que não seja reflexo da cultura na qual ela surge. Oposto à teologização da filosofia europeia que surgiu com a escolástica, ao idealismo cartesiano e ao kantismo que, segundo ele, desconsiderava os fatos culturais na sua crítica da razão, Kagame estabelece uma ligação entre o ser e os fatos da cultura, entre o ser e as instituições sociais sujeitas à evolução. Para o clérigo ruandês, não existe uma filosofia universal e abstrata. Toda filosofia se legitima como expressão de uma determinada cultura num momento específico e não podemos encontrar outra expressão do ser senão a expressão cultural. Não pode haver filosofia que não seja construída a partir do ambiente que a favoreceu, que deu origem ao questionamento filosófico.

Os trabalhos de Tempels e Kagamé, apesar das boas intenções, foram duramente criticados, principalmente a sua dimensão filosófica. Estes trabalhos foram classificados em estudos posteriores, como de Paulin Hountondji e Marcien Towa como Etnofilosofia. Hountondji, opondo-se à classificação de ‘Filosofia bantu’ e “A filosofia bantu do seu ser”, afirma que a expressão “filosofia africana” há muito tempo vem sendo utilizada em sentido etnográfico para designar o sistema de pensamento dos africanos, ou de tal e tal grupo de africanos. De acordo Hountondji, essas literaturas, na verdade, não passam de uma etnofilosofia. Pois baseada nos materiais etnológicos das sociedades tradicionais. Para o filósofo beninense, a verdadeira filosofia africana é aquela que sai da referência baseada apenas na oralidade, para se interessar aos conhecimentos filosóficos escritos por pensadores africanos ou no território do continente.

Não é preciso escrever para uma sociedade desenvolver o espírito filosófico no sentido de Voltaire ou Sócrates, o não conformismo social e ideológico. A priori, a filosofia africana deve incluir também a filosofia oral. Mas o que observamos em todos os lugares, de Dacar a Nairóbi, é que a era da transcrição já começou há muito tempo e que os melhores defensores da oralidade são os primeiros a se engajar nesse exercício. Escrever é essencial. O pensamento africano é tão antigo quanto os próprios povos africanos. Mas a história da filosofia africana faz parte da história da escrita (Hountondji, 2014, p. 1, tradução nossa).

Sem desvalorizar a importância dos saberes ancestrais na formação do pensar filosófico na África, Hountondji propõe um aprofundamento da questão ancestral na concepção moderna da filosofia africana. A filosofia africana não pode se restringir há uma compilação dos saberes ancestrais de tal ou tal povo africano, mas ser um pensamento crítico sobre essas tradições.

Marcien Towa, como Hountondji lamenta também que a filosofia africana tenha enveredado pelo caminho equivocado da Negritude que insiste na originalidade e na revalorização das culturas africanas. Isto na leitura de Towa, tornou a filosofia africana uma simples etnofilosofia, uma profissão de fé militante, um dogmatismo irrefutável, uma pura descrição de factos brutos sem exame. O que contraste com a filosofia que apela sempre à razão, ao pensamento crítico, à livre procura do conhecimento. Também Towa coloca a urgência de uma nova orientação filosófica na África que se afaste resolutamente da etnofilosofia, dos seus problemas e dos seus métodos. Pois o processo da etnofilosofia é impotente para tirar, na leitura do intelectual, o continente do impasse do subdesenvolvimento e da dependência. Sendo a África atual diferente da África tradicional, não faz sentido exumar uma filosofia do passado que nada tem a ver com as questões do nosso tempo (Towa, 1971, p. 5, tradução nossa).

A questão filosófica principal, portanto, para Towa, não deve ser a exigência de uma dignidade antropológica específica dos africanos. Pois, ao se tornarem independentes dos colonizadores, os povos africanos, na compreensão de Towa, conquistaram a sua dignidade e a sua identidade reafirmada, portanto, não há necessidade de consumir energias numa literatura de protesto ou reacionária, ou ainda numa literatura com questões ultrapassadas. Os africanos não devem mais deixar-se distrair pela busca estéril da originalidade e pelo narcisismo revelado pela etnofilosofia. O olhar deve estar fixo no que é essencial agora: “a liberdade, isto é, uma África egocêntrica e poderosa, tendo em si o centro de concepção e decisão para todas as esferas da sua existência: política, econômica, espiritual, uma África trabalhando pelo triunfo do mesmo ideal no mundo” (Towa, 1971, p. 56, tradução nossa).

O que a África precisa, para o pensador camaronês, é dotar-se dos meios científicos e técnicos para assumir a responsabilidade por si própria e tornar-se uma potência capaz de resistir à agressão das potências ocidentais. E África só pode adquirir, não buscando nos conhecimentos ancestrais, mas, fazendo uma revolução científica e tecnológica como fez o Ocidente. Pois, esse poder científico e tecnológico, essa busca identitária baseada na ancestralidade permanecerá apenas um sonho.

A nossa liberdade, isto é, a afirmação da nossa humanidade no mundo de hoje, exige a identificação e o domínio do princípio do poder europeu; porque se não nos apropriarmos deste princípio, se não nos tornamos poderosos como a Europa, nunca seremos capazes de nos libertar seriamente do jugo do imperialismo europeu. Com isto somos levados a adoptar uma atitude positiva, uma atitude de abertura à civilização

européia, precisamente para nos libertarmos da dominação européia (Towa, 1971, pp. 55-56, tradução nossa).

A partir deste debate em torno da “filosoficidade” dos saberes ancestrais africanos percebe que, o problema filosófico do fundo é a questão da originalidade e do protagonismo africano na sua reconstrução e na sua afirmação perante aos demais povos. Como recobrir a sua liberdade política e dignidade humana, após anos de dominação política e de tratamentos desumanos infligidos a estes povos? Uma questão existencial que vai além de uns simples resgates filosóficos teóricos da ancestralidade. Exige-se uma resposta para este fim. E esta resposta, ela só pode ser política e econômica. E tentativa nesta linha não faltaram. Intelectuais africanos, buscaram na filosofia e na ancestralidade referência teóricas para as suas ações políticas. Nas linhas seguintes analisamos duas delas: o caso do socialismo africano de Senghor e do consciencismo de Kwame Nkrumah.

2 POLÍTICA E ANCESTRALIDADE NA ÁFRICA MODERNA: O CASO DO SOCIALISMO AFRICANO DE SENGHOR E DO CONSCIENCISMO DE KWAME NKRUMAH.

O movimento pan-africanista chegou a África através do canal dos intelectuais de língua inglesa. A preocupação destes intelectuais era antes de mais nada política: devolver à África a sua independência, a sua soberania, a possibilidade dela se auto responsabilizar, de organizar a *polis* de forma autônoma. Mas entre as elites negras ditas francófonas, o apelo pan-africanista de Du Bois, o messianismo político-religioso de Garvey, não foram entendidos como uma necessidade de organização política para estabelecer a revolução, mas como uma necessidade de se afirmar através da criação de obras de arte capazes de reavivar as civilizações negras africanas. É o caso do movimento intelectual chamado “Negritude”. Esse termo teria sido lançado em 1938. Mas seu uso oficial veio com a publicação do *Cahier d’un retour au pays natal* (Caderno de um retorno ao país natal) de Aimé Césaire em 1939. Porém, antes de se tornar uma ação política e uma teoria filosófica, o conceito da negritude era considerada antes de tudo uma expressão da arte negra. A negritude, como escreve Césaire, “é o simples reconhecimento do fato de ser negro, da nossa história e da nossa cultura”. Tratava-se de assumir o próprio destino através da produção de literatura específica que expressasse a originalidade da personalidade africana, da cultura africana. Mas, ao passar tempo, o conceito ganha um sentido político, principalmente, com Senghor negritude.

Nascido em 1906 numa aldeia senegalesa, Léopold Sédar Senghor revelou-se, durante o seu percurso escolar ser um aluno brilhante. No final da década de 1920, deixou o Senegal para continuar os seus estudos em França. Tornou-se ativista socialista em Paris inspirado pelos textos de Proudhon, Fourier e Marx. Mas para o jovem estudante, estes textos fundadores do socialismo devem ser relidos pelos africanos e adaptados às suas realidades culturais. Senghor, por exemplo, apesar de ser adepto do marxismo, rejeitou à sua dimensão materialista e ateísta para adaptá-la ao animismo africano. Segundo o pai da independência do Senegal, se a África é comunalista, isto é, organizada em comunidades baseadas no respeito dos bens comuns, é porque as culturas africanas estão fundamentadas na existência de forças sobrenaturais na natureza. Por exemplo, em várias culturas africanas os rios são considerados sagrados. Por isso são considerados bem comuns. E preservá-los é uma questão de justiça social. Outra adaptação do socialismo às realidades africanas é a valorização da estrutura social tradicional. As sociedades tradicionais tinham na concepção de Senghor uma organização democrática que devem ser valorizadas. Apesar de ter um líder, as decisões importantes nas sociedades tradicionais africanas são sempre colegiadas. Essa teoria, Senghor tentou colocá-la em prática quando se tornou o primeiro presidente do Senegal em 1960. As cooperativas das aldeias eram consideradas durante os seus primeiros anos de poder o principal instrumento de organização política. Porém, ao decorrer de tempo, o desejo de um poder absoluto o levou a se afastar dessa ideologia, e implementar um partido único, centralizado na sua pessoa.

2.1 Negritude e política em Senghor

O Socialismo africano de Senghor inspirado no movimento intelectual Negritude via na descolonização cultural, isto é “uma descolonização de mentalidades e comportamentos” dos negros uma urgência para uma África verdadeiramente independente e livre. Para Senghor, a negritude deve ser uma ideologia, isto é, uma força orientadora das sociedades africanas, uma volta consciente aos saberes ancestrais para enfrentar o momento presente: “Muitas vezes, no Senegal, quando somos confrontados com um problema, recorremos à nossa civilização negro-africana, para questioná-la: para ver se não ofereça a solução mais eficaz. E na maioria dos casos, isso tem funcionado: seja na política, na economia, na cultura ou na saúde” (Senghor, 1965, n.p.). A elite africana é considerada pelo “presidente poeta” a peça principal para a realização deste projeto: “Cabe a eles (escritores e artistas negros) analisar a situação dos seus respectivos povos, e a partir desta análise, dizer o que deve ser retido da sua civilização tradicional – valores e instituições – mas sobretudo, como reanimá-los, graças ao fermento das contribuições externas” (Senghor, 1965, n.p.).



Senghor combina assim filosofia e política na sua abordagem da questão ancestral. O pensamento do intelectual senegalês é um pensamento dinâmico, isto é, um pensamento que evolui para definir a negritude como uma filosofia negro-africana. E isto em três níveis:

- a. A negritude em Senghor, como dos pioneiros deste movimento, parte de uma recusa da assimilação baseada no desejo de autoafirmação através da criação de obras de arte e de literatura originais buscando uma reabilitação da cultura negra.
- b. Nesta busca da reabilitação, a representação do autor sobre os fundamentos da civilização segue os passos dos etnólogos ao definir os diferentes elementos que lhe parecem caracterizar a civilização africana: emoção, sensibilidade, participação, religião dominada pelo mito, rito e sacrifício, arte pela intenção significativa, ontologia pela vida. Todos estes valores da civilização negra africana são sublinhados para marcar a diferença com a civilização ocidental.
- c. Porém, o intelectual não para a este nível. Percebemos na sua aproximação deste passado uma atitude crítica, mesmo o achando um diferencial da África em relação aos outros povos. O autor retorna ao passado para buscar referências, mas de maneira consciente, criticando-o, quando é preciso, justificando-o e apreciando suas qualidades quando encontro elementos necessários para afirmação do negro. Este retorno reflexivo e crítico sobre os saberes ancestrais, sobre o que já está presente em obras da negritude marca o caráter filosófico da obra de Senghor.

2.2 Política e ancestralidade na África moderna: o consciencismo de Kwame Nkrumah

Nascido em Nkroful (Costa de Ouro, atual Gana) em 1909, Kwame Nkrumah morreu em Bucareste em 1972. Estudou em Londres e nos Estados Unidos. Foi neste país que Nkrumah entrou em contato com os círculos revolucionários negros americanos, especialmente os da Universidade de Lincoln, onde estudou. A partir daí, adquiriu a ideia de que a liberdade é o valor supremo que os negros na África devem alcançar. Por isso participou de diversos Congressos organizados por negros, que visavam tornar real essa ideia. Ao regressar ao seu país, a Costa do Ouro, em 1947, Kwame Nkrumah iniciou uma luta política em 1948 que levaria o seu país à independência em 1957. Tornou-se o primeiro presidente do Gana e desempenhou um papel muito importante na criação da Organização da Unidade Africana (atual União Africana). Foi deposto pelo exército em 25 de fevereiro de 1966, enquanto estava em visita oficial a Pequim (China) e Hanói (Vietnã). Além de político, Nkrumah foi também um escritor considerável. Escreveu vários livros entre os quais *Conscientism. Philosophy and idéologie for Décolonization and Développement, with particular reference to the Africain Revolutionary* (Consciencismo. Filosofia e ideologia da descolonização e do desenvolvimento, com particular referência ao Movimento Revolucionário Africano).

Como político, K. Nkrumah não considerava o Pan-Africanismo uma ideia livresca ou revolucionária apenas no círculo dos intelectuais africanos, mas como algo a ser alcançado através do poder do Estado. É por esta razão que o Pan-Africanismo esteve intimamente ligado ao nacionalismo e à ação política do primeiro presidente da República do Gana. No pensamento de Kwame Nkrumah, o pan-africanismo só poderia ser alcançado com o advento de uma África verdadeiramente unida, uma África unida, livre na sua totalidade e nos seus indivíduos. O lema que expressa esta paixão de Nkrumah é “A África deve unir-se” (*Africa must unite*). Esta unidade imperativa só pode ser alcançada através de uma doutrina teórica, de uma ideologia. É na tradição filosófica que buscou primeiro esse instrumento teórico.

A doutrina socialista foi a referência escolhida para este fim. Mas, essa doutrina não funcionou como queria Nkrumah, devido à realidade cultural africana não preparada para implementação de uma ideologia socialista científica. Para remediar a este problema, partir de 1962, o presidente ganense elabora uma nova doutrina, inspirada do marxismo, porém adaptada à realidade africana e que conviesse a toda a África. Esta doutrina é o *consciencismo*, uma filosofia destinada a desenvolver uma mensagem socialista universalista a partir da África e justificada pelo passado africano. De fato, o *Consciencismo* defende a mescla entre a cultura ancestral e as culturas vindas de outros continentes como caminho de libertação política e econômica da África. O Consciencismo, segundo Nkrumah é o

[...] conjunto, em termos intelectuais, da organização de forças que permitem à sociedade africana assimilar os elementos ocidentais, muçulmanos e euro-cristãos presentes em África e transformá-los de tal forma que se ajustem à personalidade africana. Isto é definido pelo conjunto de princípios humanistas nos quais a sociedade tradicional se baseia (Nkrumah, 1976, p. 41).

Para tanto, de acordo com Nkrumah, se os africanos quiserem “formar uma opinião correta” as culturas vindas do Ocidente e do Oriente, “devem ser consideradas apenas como experiências da sociedade tradicional africana”. Se esquecerem isto, a nossa sociedade - africana - “será consumida pela mais maligna das esquizofrenias” (Nkrumah, 1976, p. 45). Assim, como em Senghor, os saberes ancestrais mesclados com teorias filosóficas ocidentais configuraram a principal referência da reflexão e prática política de Nkrumah. O que sugere que, para analisar a política na África, devemos considerar os dois elementos: a tradição africana e as teorias políticas ocidentais. É missão da filosofia mostrar os limites de ambos e as consequências dessa mesclagem no desenvolvimento social, econômico e político do continente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir deste presente estudo, percebe-se que a relação entre ancestralidade, filosofia e política no continente africano se dá principalmente como uma preocupação existencial e identitária. E o nó desta problemática é seu encontro traumático com o mundo ocidental. Toda a discussão envolve este tema se apresenta como um eterno desejo de mostrar ao Ocidente que, a África existe, e tem uma civilização, contrariamente aquilo que foi sustentado para colonizá-la. Mas, para além deste desejo de afirmação, o tema mostrou também à vontade de um continente que sempre está em busca de renovação da sua tradição.

Apesar do seu passado trágico, a África, através da sua elite intelectual e da sua diáspora está sempre buscando se reinventar, sem esquecer quem ela é, e donde ela veio. Embora seja legítima afirmar que a onipresença do tema do passado nas obras dos intelectuais africanos, acaba as vezes, não os deixar ver os problemas sócio-políticos atuais do continente, ou até mesmo minimizar a responsabilidade dos filhos do continente na situação atual em que a África se encontra, não podemos desmerecer a importância deste “retour à la source” na preservação de valores tradicionais africanos, como da comunidade diante de um mundo cada vez mais individualista. A filosofia, principalmente a Ética e filosofia política tem muito a ganhar se considerar esses valores vindos do continente para refletir problemas éticos e políticos aos quais está confrontada a humanidade.

Recebido em: 15/07/2024

Aceito em: 05/02/2025

Publicado em: 28/02/2025

REFERÊNCIAS

- Anotações de disciplina “Philosophie Africaine” ministrada pelo professor Ahoussi Thomas no Seminário Saint Mbaga Tuzindé, ano acadêmico 2006 - 2007.
- AZOMBO-MENDA, S.; EROBO KOSSO, M. *Les Philosophes Africains par les textes*. Paris: Editions Fernand Nathan, 1978.
- ELUNGU, Pene Elungu. *Tradition africaine et rationalité moderne*. Paris: l'Harmattan, 1984. (Reimpressão 1987).
- ELUNGU, Pene Elungu. *Éveil philosophique africain*. Paris: l'Harmattan, 1984.
- FRANCE CULTURE. *Le socialisme à l'africaine selon Léopold Sédar Senghor*. Paris, 27 fev. 2023. Disponível em: <https://www.radiofrance.fr/franceculture/le-socialisme-a-l-africaine-selon-leopold-sedar-senghor-2243350>. Acesso em: 18 fev. 2025.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. Tradução de J. Gibelin. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1970.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *La raison dans l'histoire: Introduction à la philosophie de l'histoire*. Tradução, introdução e notas de Kostas Papaioannou. Paris: Ed. Le Monde, 10/18, 1982.
- LE POINT. *Non à l'ethnophilosophie comme philosophie africaine*. Paris, 2 fev. 2024. Disponível em: https://www.lepoint.fr/culture/paulin-houtondji-non-a-l-ethnophilosophie-comme-philosophie-africaine-30-04-2014-1857771_3.php#11. Acesso em: 17 fev. 2025.
- MBAIDIGUIM, Djikoldigam. *Du culte de la vie à la vie de la raison: Une recherche d'ouverture de la tradition africaine à la rationalité moderne pour une Afrique nouvelle participante à la construction de la civilisation universelle*. Trabalho de Conclusão de Curso de Filosofia. Sarh: Seminário Saint Mbaga Tuzindé, 2012.
- NKRUMAH, Kwame. *Le Consciencisme*. Tradução de Starr e Mathieu Howlett. Paris: Editions Présence Africaine, 1976.
- TOWA, Marcien. *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*. Yaoundé: Editions CLE, 1971.

