

As Filosofias Africanas e a Temática de Libertação.

Euclides André Mance(1)

IFIL - Instituto de Filosofia da Libertação

1. Filosofia Africana e Filosofia Latino-Americana: Autenticidade e Libertação.

A preocupação dominante na reflexão de significativa parcela de filósofos africanos(2) a partir dos anos 50, em especial nos anos 60 e 70, foi elaborar uma filosofia própria, africana, enraizada em seu contexto histórico e social que sofria transformações profundas com o processo de descolonização pelo qual passavam vários povos africanos(3). Marcada pelas condições contextuais do próprio exercício do filosofar, tal elaboração girava - segundo alguns comentadores - em torno de dois aspectos: "a) O exame das condições necessárias para a emergência de uma verdadeira filosofia africana. b) A insistência sobre o problema das transformações culturais e, no sentido mais amplo, sobre a questão política" (4).

Curiosamente, muitos temas tratados por filósofos africanos deste período são semelhantes aos tratados por filósofos latino-americanos na mesma época. Entre eles estão o caráter e a finalidade da filosofia, o mimetismo na cultura colonizada, a alienação cultural, a relação entre o Eu e o Outro fora dos parâmetros da racionalidade européia, a distinção de uma razão branca e uma razão negra, a relação entre filosofia e revolução, a questão da consciência e libertação nacionais, a dialética da identidade, diversidade cultural e humanismo, filosofia e religião, filosofia e subdesenvolvimento, a filosofia como fator de libertação e a responsabilidade do filósofo em meio ao seu contexto histórico.

O intercâmbio filosófico entre o pensamento africano e latino-americano de libertação nas décadas de 60 e 70 ficou restrito a alguns autores, mas foi contudo marcante. Um estudo mais aprofundado sobre essas influências ainda está por ser feito. Não se encontram referências - na maioria das obras de filosofia latino-americana de libertação elaboradas no período - aos vários pensadores africanos que refletiam sobre problemas similares, salvo algumas exceções. Encontramos, por exemplo, citações de Frantz Fanon, Léopold Senghor, Aimé Césaire, entre outros, nos textos de Salazar Bondy, Leopoldo Zea, Enrique Dussel e de alguns outros filósofos da libertação. Mais do que meras citações, várias teses defendidas por pensadores africanos foram incorporadas em algumas vertentes da filosofia latino-americana de libertação. As reflexões de Fanon sobre a consciência do colonizado são evidentes em trabalhos de Salazar Bondy e Enrique Dussel; o tema da negritude, por sua vez, floresce na obra de Zea, articulando-se ao tema do indigenismo e da humanidade concreta.

Assim, no memorável debate com Leopoldo Zea em um Simpósio de Filosofia Latino-Americana realizado em Buenos Aires em 1972, Augusto Salazar Bondy, por exemplo, cita pensadores africanos e latino-americanos ao analisar que a filosofia historicamente prestou-se a servir como elemento mediador de processos de dominação mas que também pode ser reelaborada sob uma perspectiva libertadora. Destaca o pensador peruano que é necessário refletir criticamente a realidade latino-americana para que nossa filosofia possa vir a tornar-se filosofia de libertação, contribuindo criticamente na

superação da dependência e alienação. Tal libertação, contudo, não pode resumir-se a um conceito estreito: "Temos que libertar, porém de verdade, no sentido de libertar a humanidade: essa é quiçá, a mensagem do Terceiro Mundo. Pela primeira vez, o Terceiro Mundo pode libertar-se libertando ao outro: o que Fanon, Senghor e Che disseram: - Senhores europeus, tomamos-lhes a palavra, vamos libertar o homem, e vocês também de seus próprios esquemas de dominação. Essa é uma maneira de dispor de uma tradição: negando-a na real falsificação de sua aplicação; é uma maneira de repensar o pensamento ocidental."(5).

Esta maneira de compreender a filosofia como elemento de libertação do Terceiro Mundo e de todo homem, de afirmação de uma humanidade concreta que se realiza como diversidade de culturas é comum a várias vertentes da filosofia da libertação, bem como a algumas elaborações de pensadores africanos daquele período.

Resgataremos aqui uma pequena parcela dessas reflexões elaboradas desde a África, destacando alguns elementos que são recorrentes na filosofia latino-americana da libertação e outros que se configuram como contribuições à reflexão sobre a práxis de libertação na América Latina, tanto pelas posições argumentadas quanto pelas questões que suscitam.

2. Edward Blyden e a Crítica ao Mimetismo Servil.

Edward Blyden (1832-1912) foi, provavelmente, o primeiro filósofo africano a tratar - de maneira mais aprofundada - o mimetismo servil, a alienação cultural dos negros africanos e a necessidade de mudanças do método pedagógico de ensino(6). Embora críticas possam lhe ser feitas quanto sua luta pela emigração dos negros da América para a África (7) e devam lhe ser feitas quanto suas análises sobre os perigos da contaminação racial dos povos africanos pela influência européia ou quanto a outros pontos polêmicos, o fato é que este pensador nascido em 1832 em São-Tomás, nas Antilhas Dinamarquesas, escreveu alguns textos que ainda hoje guardam atualidade no contexto dos povos dependentes.

Segundo Blyden, os sistemas e métodos de educação européia a que eram submetidos os negros, especialmente nos países cristãos, eram um mal que precisava ser corrigido. Em sua maior parte, os negros que viviam em países estrangeiros contentavam-se em ser espectadores passivos das ações dos outros povos; a educação que recebiam acabava produzindo neles mesmos uma dúvida sobre sua própria capacidade e destino pessoais, transformando-lhes a estrutura intelectual e social. Lendo e estudando escritos estrangeiros, tomavam o que era exaltado nessas obras como referência para o que podiam ou deviam fazer, esforçando-se por copiar e imitar o que se lhes era apresentado. Neste sistema de educação, a opinião comum entre os negros era que "o mais importante no conhecimento consiste em aprender o que outros homens - estrangeiros - dizem sobre as coisas, e inclusive, sobre a África e sobre os próprios negros. Eles [os negros] aspiram familiarizar-se, não com o que é realmente, mas com o que está impresso" nos livros que lêem (8).

Nesses livros aprendiam que o negro era um ser inferior, degradado, que não conseguia aprender, por si próprio, o que o poderia elevar, esclarecer e refinar. Contestando a essa situação destacava Blyden que os negros têm uma história escrita por eles próprios e que a ordem verdadeira das coisas consiste em primeiro fazer a história, para em

seguida escrevê-la. Tratava-se, pois, de agir com vistas a enfrentar a alienação cultural. Afirmava ele que para a nação africana fazer-se independente era preciso escutar o canto simples dos irmãos, que resgatavam a história, a tradição, os eventos maravilhosos e misteriosos da vida tribal ou nacional, as superstições, recuperando a força da raça, da cultura. Era preciso aproximar a universidade desses elementos, dessa realidade. Com isso, os estudantes poderiam deslocar sua atenção daqueles livros e se misturar aos irmãos, propiciando uma nova inspiração, idéias novas e vivas.

3. Léopold Sédar Senghor e a Questão da Negritude

Léopold Sédar Senghor, nascido em 1906 no Senegal desenvolveu, além de atividades literárias, uma dupla trajetória como docente e político, tornando-se professor de Línguas e Civilizações Africanas na *École de France d'outre-mer* e, após exercício parlamentar, vindo a ser presidente da República do Senegal. O percurso de suas obras teóricas é similar ao de alguns filósofos da libertação no que se refere à sucessão das temáticas, ressalvado-se apenas o caráter de se referir à África e não à América Latina. Em 1961 escreve *Nação e Caminho Africano do Socialismo*; três anos depois escreve *Liberdade I, Negritude e Humanismo*; em 1976, publica *Para uma Releitura Africana de Marx e de Engels*(9).

Comenta Aimé Césaire sobre a origem do conceito de negritude que sua criação " ... correspondia a uma necessidade... o negro na França via uma espécie de assimilação diminuída em nome do universalismo que ameaçava suprimir todas as características nossas. Dito de outro modo, estávamos ameaçados por uma terrível depersonalização" (10). Isso era muito grave em razão do momento histórico em que se debatia o problema da descolonização de povos dominados por países ocidentais(11). A negritude afirmava que o homem negro era tão homem quanto qualquer outro e que havia realizado obras culturais de valor universal, às quais, os que empunhavam a negritude queriam ser fiéis. "Cada povo - diz Senghor - não desenvolveu mais que um ou vários aspectos da condição humana. A civilização ideal seria aquela que, como esses corpos assim divinos surgidos da mão e do espírito do grande escultor, reunisse as belezas reconciliadas de todas as raças"(12).

Senghor foi um dos maiores divulgadores da *negritude*, que se consolidava como um movimento cultural de resgate/construção da identidade negra, buscando desvelar a alma negra cuja característica essencial seria a emoção: "A emoção é negra, assim como a razão é helênica" (13). A atitude do negro frente ao mundo e aos outros é de abandono e comunhão. Em si o negro é um campo de impressão, que através da sensibilidade descobre o outro. Da mesma forma que nesta interação ele não vê o objeto, mas o sente, " é na sua subjetividade, no limite de seus órgãos sensoriais que ele descobre o outro" (14). A emoção, como Senghor a define, é o que possibilita o elevar-se a um estágio superior de consciência. A emotividade é o elemento essencial e constitutivo do negro. A partir dela Senghor constrói uma metafísica, trata da religião e demais elementos da cultura negra e particularmente do estilo negro-africano que tem por características peculiares a imagem e o ritmo. Azombo-Menda e Enobo Kosso, citando e comentando Senghor nos esclarecem essas teses.

" As atividades técnicas e as relações sociais refletem a psicologia própria ao negro africano cuja emoção consiste em um 'apoderar-se do ser integral - consciência e corpo - pelo mundo irracional, irrupção do mundo mágico no mundo da determinação'. Enfim, a

razão negra se distingue da razão branca por que ela percorre as artérias das coisas para se 'alojar no coração vivo do real' : 'A razão européia é analítica por utilização, a razão negra, intuitiva por participação' . Em suma, é da especificidade biológica do negro e de sua sensibilidade que Senghor deduz a conduta, a cultura e a razão negro-africanas"(15).

Analisemos um pouco mais a relação entre o Eu e o Outro através da simpatia e da distinção entre razão branca e negra. A afirmação de Senghor que o negro não vê o objeto, mas o sente, deve ser entendida considerando-se o homem negro como um campo sensorial, sendo realizada na sua subjetividade a descoberta do Outro. Neste campo sensorial há um movimento centrífugo do sujeito ao objeto, e neste caso, do eu sobre as ondas do Outro. Esta figura não é de forma alguma uma metáfora, pois como destaca Senghor, a física contemporânea descobriu a energia sob a matéria em forma de ondas e radiações:

"Eis pois o Negro-africano, o qual simpatiza e se identifica, o qual morre para si a fim de renascer no outro. Ele não assimila, *ele se assimila*(16) . Ele vive com o outro em simbiose, *ele co-nhece o outro...*(17) Sujeito e objeto são, aqui, dialeticamente confrontados no ato mesmo do conhecimento, que é ato de amor. 'Eu penso, então eu existo', escrevia Descartes. A observação já foi feita, pensa-se sempre *alguma coisa*. O Negro-africano poderia dizer: 'Eu sinto o Outro, eu danço o Outro, então eu sou.' Ora, dançar é criar, sobretudo quando a dança é dança do amor. É este, em todo o caso, o melhor modo de conhecimento." (18)

Quanto à razão negra e à branca, Senghor destaca que o negro é um homem da natureza, vivendo tradicionalmente da terra e pela terra, no cosmos e pelo cosmos. Por sua sensibilidade é um sujeito que se relaciona com o objeto sem intermediário, sendo sujeito e objeto simultaneamente. O Negro é "sons, odores, ritmos, formas e cores; eu digo *tato* antes de ser visão, como o Branco europeu. Ele sente mais do que vê: ele se sente. É em si mesmo, em sua carne que ele recebe e experimenta as radiações que emite todo existente-objeto. *Movido*, ele responde ao apelo e se abandona, indo do sujeito ao objeto, do eu ao Tu sobre as ondas do *Outro*"(19) . O eu não assimila o outro, mas se identifica com o outro. Isto se dá porque a razão negra não é discursiva, mas sintética, não sendo antagonística, mas simpática(20) .

4. Stanislas Adotevi e a Identidade Histórica dos Povos Negros

Com o passar do tempo, o movimento original da Negritude acabou sendo desviado, por pensadores reacionários, que começaram a defender uma tese fixista sobre a natureza do negro. Frente a este desvio e questionando teses senghorianas, Stanislas Adotevi defende uma concepção do negro que articula de maneira indissociável a identidade e a história dos povos negros. Destaca o autor que a particularidade negra é que, entre todos os explorados, os negros foram os mais explorados: o que o negro produz em seu trabalho, reproduz a sociedade dos outros, mas não lhe é retribuído para viver plenamente sua dignidade. Foi o negro quem fez a riqueza agrícola dos Estados Unidos e que submetido aos imperialismos possibilitou a opulência escandalosa de tais impérios. Não há como tratar de nenhuma particularidade negra fora desta particularidade histórica. Sendo a história e a identidade do homem intrinsecamente vinculadas, a identidade negra constrói-se historicamente e historicamente deve ser compreendida. Contudo os negros devem tornar-se sujeitos históricos que mudem o curso da história vivida, em que foram reduzidos a mero objeto em processos de

exploração e opressão que marcaram sua particularidade. A única possibilidade que o negro tem de ser ele para ele próprio, de adquirir sua identidade, repousa na necessidade que tem de produzir os meios de realização de sua própria história:

"... a posse de si por si mesmo que ele busca na 'particularidade' deve impulsioná-lo a exigir uma ação que coloque fim ao sistema histórico que o tem situado fora da história. O reconhecimento da identidade negra passa necessariamente pela reapropriação prática de sua essência de homem e, naturalmente, pela destruição do sistema que o tem negado enquanto homem. ...A tomada de consciência do negro deve significar uma mudança do curso das coisas, uma nova interpretação da cultura, uma orientação nova da existência: uma revolta consciente. Não mais se trata de reconhecer ao negro uma existência teórica, mas de o *reencontrar na afirmação contra sua dupla negação: a escravidão e a colonização*" (21).

Adotevi não pretende, portanto, que esta afirmação se realize ao nível teórico de uma ciência antropológica, mas sim de maneira prática na história real dos povos negros. A África dá ao negro a consciência do que ele é: um Negro. O Negro, em troca, deve lutar para " ... tomar posse de si mesmo na intimidade coletiva de um sofrimento racial imemorialmente negado".(22)

5. Frantz Fanon e a Consciência do Colonizado

Frantz Fanon (1925-1961) nasceu na ilha de Martinica, território francês situado na América Central. Ainda jovem, durante a Segunda Guerra, percorreu a África do Norte como soldado. Retornando à Martinica participou da campanha eleitoral de Aimé Césaire. Partindo para a França em 1946, inscreve-se na Faculdade de Medicina de Lyon e aproveita sua estadia também para adquirir uma formação sólida em filosofia e literatura, seguindo cursos de Jean Lacroix e de Merlau-Ponty, bem como, lendo obras de Sartre, Kierkegaard, Hegel, Marx, Lênin, Husserl e Heidegger, entre outras. Após terminar o curso de medicina em 1951 retorna à Martinica e posteriormente à França, onde se casa, partindo em seguida para a África, tornando-se médico-chefe na clínica psiquiátrica de Blida-Joinville. Torna-se argelino engajando-se com os argelinos na luta pela libertação do país que sofria o jugo colonial francês desde 1830. Várias vezes participou de congressos pan-africanos como membro da delegação da Argélia, tornando-se um importante porta-voz do país. Contraindo leucemia em 1960, continua suas atividades intelectuais, vindo a morrer em dezembro de 1961 (23). A independência da Argélia ocorrerá no ano seguinte, em 1962.

Utilizando o conceito de alienação desenvolvido por Hegel e Marx, Fanon analisa os mecanismos de dominação na formação da consciência do povo colonizado, destacando os dois pólos antagonísticos na situação colonial: o colonizador e o colonizado. Em *Os Condenados da Terra*, Fanon escreve: " é o colonizador quem tem feito e continua a fazer o colonizado. O colonizador tira sua verdade, isto é, seus bens, do sistema colonial " (24). Este antagonismo é acentuado pelo racismo contra o colonizado, tido como preguiçoso, impulsivo e selvagem. O colonizado introjeta a dominação vivendo um complexo em que passa a negar-se como negro a fim de se pretender um "negro-branco". Escreve Fanon:

"Todo povo colonizado, isto é, todo povo no seio do qual se instala um complexo de inferioridade por ter sido destruída a sua identidade cultural, fica em oposição à

linguagem da nação civilizadora, ou seja, da cultura metropolitana. Quanto mais o colonizado se amoldar aos valores culturais da metrópole, tanto mais se afastará da sua própria cultura. Ele será tanto mais branco quanto mais tiver rejeitado sua negrura... (...) O professor Westermann, em *The African Today*, escreve que existe um sentimento de inferioridade dos Negros - que experimentam sobretudo os evoluídos -, e que, sem cessar, eles se esforçam por dominar. A maneira empregada para tanto é, acrescenta, freqüentemente ingênua: 'Vestir os trajes europeus ou as roupas da última moda, adotar as coisas que os europeus fazem uso, suas formas exteriores de civilidade, florir a linguagem com expressões européias, usar frases pomposas em línguas européias, falando ou escrevendo, tudo isso é feito para tentar atingir um sentimento de igualdade com o Europeu e seu modo de existência'" (25)

Oprimido pelas instituições sociais e cindido de seu passado histórico, ao colonizado que vai se conscientizando somente resta a alternativa da revolta aberta, retomando seus valores tradicionais que, em razão do colonialismo, haviam sido despojados de suas funções vitais. Analisa Fanon que mesmo após a conquista da independência pelas antigas colônias a mentalidade do antigo colonizado pouco muda. Comentando tal passagem afirmam Azombo-Menda e Enobo Kosso que " ... a nova burguesia que se cria nos jovens estados adota com respeito às massas a mesma atitude que a dos antigos colonizadores: ela busca lucrar sobre o trabalho das massas aldeãs que explora cinicamente"(26).

A burguesia colonial subdesenvolvida que toma o poder ao fim do regime colonial, acaba mantendo a mesma dinâmica de dominação. Frente a esta situação afirma Fanon que " em um país subdesenvolvido, uma burguesia nacional deve, imperiosamente, trair a vocação à qual estava destinada e se colocar à escola do povo, isto é, colocar à disposição do povo o capital intelectual e técnico que ela recebeu durante sua passagem nas universidades coloniais" (27), do contrário continuará cinicamente numa postura anti-nacional.

Frente a essa situação Fanon reflete sobre os elementos necessários à efetivação da soberania popular. É preciso que um programa e uma nova concepção social e política adaptadas à realidade concreta sejam apropriadas pelo povo em um processo de conscientização: "Um programa é necessário a um governo que pretende verdadeiramente libertar politicamente e socialmente o povo. Programa econômico, mas também doutrina sobre a repartição das riquezas e sobre as relações sociais. De fato, é preciso uma concepção de humanidade."(28) Os dirigentes, colocando-se a serviço do povo, devem mobilizar as massas a atuarem contra as forças opressivas, contra todas as formas de alienação e subdesenvolvimento: " o importante é que os homens adquiram a cada dia uma consciência maior da necessidade de sua incorporação na sociedade e, ao mesmo tempo, de sua importância como motor dela mesma" (29).

Esclarecendo sua concepção de nacionalismo, Fanon explicita que necessariamente o governo deve estar a serviço do povo: "A expressão viva da nação é a consciência em movimento do conjunto do povo. É a práxis coerente e esclarecida dos homens e das mulheres. A construção coletiva de um destino é a assunção de uma responsabilidade à dimensão da história... O Governo nacional, se ele quer ser nacional, deve governar pelo povo e para o povo, para os deserdados e pelos deserdados. Nenhum líder, qualquer que seja seu valor, pode substituir-se à vontade popular e o governo popular deve, antes de se preocupar com o prestígio internacional, restituir dignidade a cada cidadão..., encher

os olhos de coisas humanas, desenvolver um panorama humano porque habitado por homens conscientes e soberanos." (30).

A reflexão de Fanon é sem dúvida penetrante. A revolução argelina evidenciou perspectivas sobre a ação popular. Segundo ele a revolução rendeu um grande serviço aos intelectuais, na medida em que os colocou em contato com o povo, permitindo-lhes ver de maneira extremada "...a inefável miséria do povo e ao mesmo tempo assistir o despertar de sua inteligência, o progresso de sua consciência..." (31).

Alguns meses antes de morrer Fanon escreve uma carta a Roger Tayeb, seu amigo, em que trata da questão da morte e o sentido da vida. Ele diz que a morte sempre nos acompanha e que "nós não somos nada sobre a terra, se não somos, desde logo, cativos de uma causa, a dos povos, da justiça e da liberdade." (32)

6. Ébénézer Njoh-Mouelle: a Filosofia como Fator de Libertação

Nascido em 1938 em Wouri-Bossua na República dos Camarões, Njoh-Mouelle termina seu bacharelado em 1959, fazendo estudos posteriores na França, versando seu doutorado sobre Bergson. Retorna a Camarões em 1967 passando a trabalhar na École Normale Supérieure de Yaoundé, tornando-se diretor da instituição em 1968 e posteriormente Diretor de Ensino Superior vinculado ao ministério da educação a nível nacional, vindo a ocupar em 1973 o posto de Secretário Geral da Universidade de Yaoundé (33).

Njoh-Mouelle escreve considerando a inquietude da juventude africana frente ao porvir, pois embora o colonialismo seja passado, o neo-colonialismo se afirma com seu padrão de conforto consumista que a seduz e com um sistema de educação que lhe é imposto. Frente a este contexto histórico surgem movimentos juvenis de contestação que não se orientam à anarquia, no sentido negativo da palavra, mas a um questionamento criativo da sociedade e da vida que se deseja, tratando-se, nas palavras de Njoh-Mouelle, de um grito de liberdade. A filosofia africana teria assim uma difícil tarefa - como comentam Azombo-Menda e Enobo Kosso -, a tarefa de contribuir para que a juventude pudesse "... compreender o mundo de onde ela [a juventude] surge e no qual ela vive, a fim de que ela própria se torne capaz de forjar o mundo por vir, um mundo melhor onde ela mesma possa desabrochar em total liberdade." (34).

O contexto sócio-histórico dos países africanos exige, portanto, uma filosofia peculiar que deve ser um elemento ativo para o desenvolvimento integral que necessitam os povos africanos, e não um pensamento de museu, apenas conservador. A filosofia não poderia se tornar uma mera pesquisa do passado, de visões de mundo: "o filósofo que tem o ofício de conservador de museu é uma pseudo-filósofo, inútil à sociedade. Pois a filosofia é, por essência, um ato reflexivo pelo qual toma-se distância, desprende-se das determinações singulares e pegajosas para criar perpetuamente o novo. A interrogação filosófica angustiada é um interrogação que deve visar a abertura de novos caminhos" (35)

A análise filosófica de Njoh-Mouelle sobre o desenvolvimento africano, parte de uma reflexão sobre a dura realidade da pobreza ignorada e da miséria dos homens, desde as quais formula sua posição sobre o tipo de homem a se realizar no movimento de mudança. Sua concepção de desenvolvimento não é aquela que toma vetores técnicos

articulados sob teorias científicas para calcular e quantificar realizações materiais de uma sociedade. Seu critério é outro. O valor de referência é o plenamente humano: "o homem enquanto um ser a libertar-se de todas as formas de servidão que travam seu florescimento total"(36). É a partir deste critério que se pode avaliar os valores tradicionais em seus aspectos positivos ou negativos para o desenvolvimento, bem como delinear o novo tipo de homem que terá no desenvolvimento econômico e social sua mediação de realização. Este novo homem não é aquele medíocre que, movido pelo seu instinto de segurança, sacrifica a criatividade, nem o escravo da modernidade e de seu esnobismo, que não abre espaço à liberdade criativa, nem mesmo o "homem crítico" envolvido em um turbilhão de valores, vivendo um estado de crise na inautenticidade das suas relações frente às crenças de seu meio e frente à cultura de importação; muito menos é o homem humilhado na miséria e sub-humanidade, na ignorância e analfabetismo que é sufocado pelos efeitos da racionalidade. Este novo homem, nas palavras de Azombo-Menda e Enobo-Kosso "... é o homem-totalidade, o homem livre em uma liberdade vivida como libertação perpétua, o homem sempre desperto e engajado na história através da ação libertadora." (37). É como o prisioneiro da caverna de Platão que caminha ao mundo do conhecimento verdadeiro para depois retornar junto aos antigos companheiros para "... ajudá-los a se libertarem e a transformarem o seu mundo".(38) Assim, o escopo principal do desenvolvimento econômico e social é o melhoramento do homem enquanto tal e não tanto a produção massiva de diversos bens de consumo, pois "... a miséria do homem não é suprimida pelo simples fato que ele sacie a sua fome. O problema da miséria ou da felicidade, ele mesmo, somente se coloca depois de satisfeita a necessidade vital de comer." (39)

A filosofia torna-se, assim, um fator de libertação. A filosofia como ciência do Ser enquanto tal parece a Njoh-Mouelle insuficiente. Para o autor é valioso este momento de pensar o Ser porque tal momento nos possibilita chegar ao fundamento das coisas, onde Ser, verdade e valor se confundem. Contudo, salienta que

"... a filosofia não pesquisa a verdade pelo prazer de pesquisar a verdade. Ela necessita que a verdade encontrada se instaure na vida cotidiana, nas relações interindividuais (...) O estetismo em filosofia é uma traição e ainda o sinal de uma alienação no sentido que a fixação sobre o Ser enquanto Ser nos tira a liberdade de nos voltarmos em suas especializações. Há um vai-e-vem necessário entre o Ser e os seres, entre a contemplação da verdade e o estado real das coisas. A fixação sobre um desses pólos é uma forma de alienação.

Sendo reflexão crítica ao mesmo tempo que intenção criativa, a filosofia tem como tarefa fundamental desalienar as consciências. Toda consciência humana é, de uma maneira ou de outra, intenção. Segundo o grau de consciência, segundo a clara percepção que cada um tem desta consciência e de seu peso factual, nosso aprisionamento aos acontecimentos ou nossa participação neles seguem o passo de um sobre o outro. O drama reside principalmente no fechamento de um ser ao poder da história e na sua transformação em um elemento inerte da história. A filosofia aparece então como um fator de libertação, um fator de desalienação. Intenção criativa, ela se duplica também em um querer-fazer cuja inserção no mundo supõe o conhecimento do mundo em questão, de onde o papel de interpretação do mundo sobre o qual nos apoiamos"(40).

Para Njoh-Mouelle, a liberdade não é um artigo de luxo, uma espécie de coroa pela ação do homem. Pelo contrário, " a liberdade... está toda inteira na ação que ela inspira, engajada em uma história de múltiplos altos e baixos... Não é a liberdade que se possa alcançar definitivamente,... a verdadeira liberdade se experimenta e se experimenta na ação libertadora, concreta. (...) Nós não rejeitamos - enfatiza o pensador - que a liberdade implique o conhecimento de si e da ordem do mundo; o que nós rejeitamos é a redução da liberdade a esse conhecimento."(41). Todo homem, mais sábio ou menos sábio é capaz de atos livres e a liberdade que vamos conquistando progressivamente avança não apenas como movimento de consciência que se expande mas como transformação da realidade concreta, em uma ação histórica que visa o melhoramento de todo homem.

7. Conclusão

O conjunto das reflexões aqui referidas é de grande importância para um estudo sobre o processo histórico de emergência da filosofia da libertação. É sintomático que um mesmo conjunto de temas, problemas e conclusões apareçam nos dois continentes que enfrentam vários problemas semelhantes a partir de tradições distintas. Seria preciso detalhar os principais elementos comuns ou similares aos dois contextos históricos em que emergem tais reflexões filosóficas e investigar as influências recíprocas e fontes comuns de inspiração destas elaborações.

Sem dúvida alguma, vários pensadores africanos elaboraram trabalhos valiosos que podem servir de subsídio ao estudo da práxis de libertação no contexto latino-americano(42). As reflexões resenhadas nestas páginas, embora guardem diferenças evidentes, possuem uma certa unidade. Em geral é perceptível a busca de uma inserção da filosofia na ação histórica de libertação. A radicalidade em tal coerência levou uma parcela dos pensadores africanos referidos neste trabalho a desenvolverem atividades não apenas pedagógicas visando uma desalienação cultural - como em geral todos o fizeram - mas a ações de caráter político-partidário que visavam superar estruturas de dominação e construir espaços de hegemonia popular ou nacional. Tal radicalidade evidencia-se no próprio conteúdo da filosofia política e cultural destes pensadores, no significado que ela possui para a práxis histórica de seus povos e no compromisso vital dessas pessoas - em graus variados - com a construção de uma nova sociedade(43).

Mais do que um passatempo diletante, um jogo de elegantes raciocínios ou um brinquedo lingüístico, a reflexão filosófica aqui explicitada busca recuperar um sentido do verdadeiramente humano soterrado sob a negação da liberdade, sob a vivência inautêntica dos códigos de uma cultura dominante, sob a tragédia cotidiana da pobreza e da miséria das maiorias excluídas, os condenados da terra. Uma filosofia autêntica e lúcida o suficiente para afirmar que nenhum ser humano pode ser humilhado ou usado, transformado em objeto útil, reduzido a uma coisa que se descarta quando não tem mais serventia; um filósofo que a essa conclusão chega, não pode negar sua própria verdade. Assumi-la é um compromisso histórico com a realização do humano em cada pessoa, em cada circunstância, a cada momento. Essa talvez seja a identidade comum que podemos encontrar nessas várias reflexões africanas e latino-americanas que cultivam a coerência entre a teoria e a práxis almejando uma filosofia autêntica e ética, elemento necessário à construção de relações sociais humanizadoras, à conquista - sempre cada vez maior - da libertação pessoal e coletiva, à democratização radical da política e da cultura, à participação mais igualitária de todos na fruição da riqueza econômica.

Apêndice Bibliográfico

Apresentamos, a seguir, as principais obras dos autores referidos na antologia de S. Azombo-Menda e M. Enobo Kosso, *Les Philosophes Africains par les Textes*, Paris, Nathan Afrique, 1978.

Antoine-Guillaume Amo:

- "Des Droits des Africains en Europe", tradução de *Dissertatio Inauguralis de jure Maurorum in Europa* (1729)

- "De L'impassibilité de l'esprit humain", tradução de *Dissertatio de humanae mentis apatheia* (1734)

- "De l'art de philosopher avec sobriété et précision", tradução de *Tractatus de arte sobrie et accurate philosophandi* (1738)

Edward Blyden

- *A Voice from Bleeding Africa* (Monrovia, 1856)

- *A Vindication of the African Race* (1857)

- *African Life and Customs* (1908)

- *Christianity, Islam and Negro Race* (1887)

- *The West African University* (Freetown, 1872)

- *The Return of the Exiles and the West African Church* (Londres, 1891).

Léopold Sédar Senghor

- *Liberté I, Négritude et Humanisme*, Seuil, Paris, 1964

- *Nation et voie africaine du Socialisme*, Présence Africaine, Paris, 1961;

- *De la Négritude*, publicado na *Antologie des écrivains congolais*, Kinshasa, 1969

- *Pour une relecture africaine de Marx et d'Engels*, Les Nouvelles Éditions Africaines, Dakar, 1976.

Kwame Nkrumah

- *Le Consciencisme, Philosophie et Idéologie pour la décolonisation et le développement, avec une référence particulière à la Révolution africaine*, Paris, Payot, 1965

- *Hanbook of revolutionnary Warfare*, Panaf, Londres, 1968 e International Publishers, New York, 1969

- *Class Struggle in Africa*, Panaf Books, Londres, 1970; tradução francesa: *La Lutte des classes en Afrique*, Présence Africaine, Paris, 1972

- *Neo-colonialism, the Last Stage of Imperialism*, Nelson, Londres, 1965; tradução francesa: *Le Néo-colonialisme, dernier stade de l'impérialisme*, Présence Africaine, Paris, 1974,

- *Revolutionary Path*, obra póstuma, Panaf Books, Londres, 1973, 532p.

Aimé Césaire

- *Discours sur le colonialisme*, Présence Africaine, Paris, 1955 (Éditions Réclame, Paris 1950).

- *Lettre à Maurice Thorez*, Présence Africaine, Paris, 1956

- "L'homme de culture et ses responsabilités", revista *Présence Africaine* n. 14-15 fev-mai 1959

- "La pensée politique de Séckou Touré", revista *Présence Africaine* dez 1959 jan 1960

- "Culture et colonisation"; revista *Présence Africaine*, n. 8-9-10, 1956

Frantz Fanon

- *Peau Noire, Masques Blancs*, Seuil, Paris, 1952

- "Racisme et Culture", revista *Présence Africaine*, n. 8-9-10, jun-nov 1956

- *L'An V De La Révolution Algérienne*, Maspéro, Paris, 1959 (uma outra edição foi publicada com o título *Sociologie d'une Révolution*, Maspéro, Paris, 1966)

- *Les Damnés de la Terre*, Maspéro, Paris, 1961

- *Pour la Révolution Africaine*, Écrits Politiques, Maspéro, Paris, 1964

Amilcar Cabral: toda sua obra foi reagrupada em dois volumes:

- *Unité et Lutte I : L'arme de la théorie*. F. Maspéro, Paris, 1975, 360 pp.

- *Unité et Lutte II : La pratique Révolutionnaire*. F. Maspéro, Paris, 1975

Cheikh Hamidou Kane

- *L'Aventure ambiguë*, coll. 10/18, Julliard, 1961.

Engelbert Mveng

- *L'Art d'Afrique Noire*, Mame, Paris, 1964, 159 pp.

- "Fonction et signification de l'arte nègre dans la vie de peuple", em *Colloque du premier Festival Mondial des Arts Nègres*, vol I, p. 1s, Paris, Présence Africaine, 1967
- *L'Art dans la vie des peuples d'Afrique*, colóquio Afro-Scandinavo, Copenhague, 1967.
- *De L'esthétique négro-africaine*, colóquio d'Abidjan, 1973
- *De l'herméneutique négro-africain*, colóquio sobre crítica literária, Yaoundé, 1970
- *Le Dossier culturel panafricain*, Présence Africaine, Paris, 1966, 256 pp.

Marcien Towa

- *Analyse de l'ouvrage de L. S. Senghor, Liberté I, Négritude et Humanisme*; Revue de l'Institut Africain de Gêneve, 1965.
- "Le Consciencisme: émergence de l'Afrique Moderne à la conscience philosophique"; publicado em *Abbia*, n.20 1968 e revista *Présence Africaine*, n.85, 1973
- "Aimé Césaire, prophète de la Révolution des peuples Noirs", *Abbia* n.21, jan-abr 1968
- *Essai sur le problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Clé, Yaoundé, 1971, 77 pp.
- *L. G. Senghor: Négritude ou Servitude*, Cle, Yaoundé, 1971, 115 pp.
- *Qu'est-ce que la Négritude ?*, Tese de Doutorado
- *Identité et Transcendance*, Tese de Doutorado

Fabien Éboussi Boulaga

- "Le Bantou problématique"; revista *Présence Africaine*, n. 66, p. 4-40, 1968
- "L'identité négro-africain"; revista *Présence Africaine*, n. 99-100, p. 3-18 jul-dez 1976
- *La crise du Muntu, Authenticité Africaine et Philosophie*, Présence Africaine, Paris, 1977, 239 pp.

Hichem Djait

- *Le Personnalité et le devenir arabo-islamiques*, Éditions de Seuil, 1974, 300 pp.

Abdalah Laroui

- *Idéologie arabe contemporaine*, Maspéro, Paris, 1967

Ibrahim Sow

- *Psychiatrie dynamique africaine*. Payot, Paris, 1977
- *Les Structures anthropologiques de la folie en Afrique Noire*, Payot, Paris.
- "Notes sur quelques aspects socio-culturels dans la pratique psychiatrique traditionnelle au Bas-Dahomey"; *Psychologie Médicale*, 1972, 4, 1, 57-70

Ébénézer Njoh-Mouelle

- *De la médiocrité à l'excellence*, Yaoundé, Éditions Clé, 1970
- *Jalons*, Yaoundé, Éditions Clé, 1970
- *Jalons II*, Yaoundé, Éditions Clé, 1976
- *Réflexions sur la sagesse*;
- *De la réussite à l'échec*.

Paulin J. Houtondji

- "Remarques sur la philosophie africaine contemporaine", revista *Diogenes*, 1970, n. 71, pp. 120-140
- *Libertés, contribution à la révolution dahoméenne*, Éditions Renaissance de Cotonou, 1973
- *Sur la "Philosophie Africaine", critique de l'ethnophilosophie*, Maspéro, Paris, 1977, 257 pp.

NOTAS:

1. Presidente do Instituto de Filosofia da Libertação, IFIL; lecionou História da Filosofia Latino-Americana na Universidade Federal do Paraná.
2. Designamos como filósofos africanos, neste artigo, tanto pensadores do continente africano que elaboraram textos de caráter filosófico quanto negros americanos que, ou assumiram a nacionalidade de algum país africano, como o martinicano Frantz Fanon que assumiu a identidade argelina, ou que como Aimé Césaire, considerando a África como sua pátria-mãe, por ela lutaram incansavelmente. Considerando a antologia organizada por S. AZOMBO-MENDA e M. ENOBO KOSSO, *Les Philosophes Africains par les Textes* [Paris, Editions Fernand Nathan, 1978], poderíamos destacar entre os principais pensadores africanos no campo da filosofia os seguintes: Antoine-Guillaume Amo (Gana, 1703- ?); Edward Blyden (Saint-Thomas, 1832-1912); Léopold Sédar Senghor (Senegal, 1906); Kwame Nkrumah (Gold Coast - atualmente Gana , 1909-1972); Aimé Césaire (Martinica, 1913); Frantz Fanon, (Martinica, 1925-1961); Amílcar Cabral (Guiné-Bissau, 1924-1973); Cheikh Hamidou Kane (Senegal, 1928) ;

Engelbert Mveng (Camarões, 1930) ; Marcien Towa (Camarões, 1931) ; Fabien Éboussi Boulaga (Camarões, 1934) ; Hichem Djaït (Tunisia, 1935) ; Abdalah Laroui (Marrocos); Ibrahim Sow (Guiné, 1937) ; Ébénézer Njoh-Mouelle (Camarões, 1938) ; Paulin J. Houtondji (1942).

3. Na década de cinquenta, conquistam sua independência: Líbia em 1951; Egito em 1952 (que já a havia proclamado em 1922); Sudão (que separa-se do Egito), Marrocos e Tunísia em 1956; Gana em 1957; Guiné e República Centro-Africana em 1958 e Zaire em 1959. Na década de 60 ocorre a independência de Togo, Costa do Marfim, Benin, Burkina, Mali, Senegal, Níger, Nigéria, Madagascar, Somália, Mauritània, Congo, Chade, Gabão e Camarões, todos em 1960; Serra Leoa em 1961; Argélia, Uganda, Ruanda e Burundi em 1962; Quênia em 1963; em 1964 a Tangânica (que se tornara independente em 1961) e Zanzibar que se torna livre neste ano, se unem formando a Tanzânia; ainda neste ano ocorre a libertação de Malavi. Em 1965 têm-se a independência de Gâmbia e Rodésia (da qual surgem Zâmbia e Zimbábue). Na década de 70 ocorre a libertação de Guiné-Bissau em 1974 e de Angola e Moçambique em 1975.

4. S. AZOMBO-MENDA e M. ENOBO KOSSO. *Op. Cit.* p.4

5. Augusto SALAZAR BONDY, "Diálogo con los Expositores". *Revista Stromata* 29 (4) p. 438, out-dez, 1973

6. Principais obras: *A Voice from Bleeding Africa* (Monrovia, 1856); *A Vindication of the African Race* (1857); *African Life and Customs* (1908); *Christianity, Islam and Negro Race* (1887); *The West African University* (Freetown 1872); *The Return of the Exiles and the West African Church* (Londres, 1891).

7. Note-se que o livro *The Return of the Exiles and the West African Church*, foi publicado em Londres em 1891. Formalmente livres, os negros continuavam sendo discriminados, explorados e oprimidos, o que motivava as teses de Blyden.

8. "... le plus important dans la connaissance consiste à connaître ce que d'autres hommes - des étrangers - ont dit sur les choses, et même sur l'Afrique et sur les Nègres eux-mêmes. Ils aspirent à se familiariser, non pas avec ce qui est réellement, mais avec ce qui est imprimé." S. AZOMBO-MENDA e M. ENOBO KOSSO. *Op. Cit.* p.25. Trata-se de um texto escrito em 1887.

9. Estas obras citadas são, também, as suas principais : *Liberté I, Négritude et Humanisme*, Seuil, Paris, 1964; *Nation et voie africaine du Socialisme*, Présence Africaine, Paris, 1961; *De la Négritude*, publicado na *Antologie des écrivains congolais*, Kinshasa, 1969; *Pour une relecture africaine de Marx et d'Engels*, Les Nouvelles Éditions Africaines, Dakar, 1976.

10. Aimé Césaire, citado por Leopoldo ZEA, "Negritude e Indigenismo" , in German MARQUINEZ ARGOTE, *Temas de Antropologia Latinoamericana*, Colección Antologia, N.2, Bogotá, Editorial El Buho, 5ª Edição, 1989, pp.89-107, aqui p.104

11. Semelhante processo ocorreu, por exemplo, na América Latina durante o século XIX, quando os latino-americanos pensaram em apagar o seu passado no desejo de

assemelhar-se ao saxão norte-americano. Daí a razão do voltar-se sobre o que se considerava próprio ao homem latino-americano e sua cultura, dando origem à pergunta pelo ser do peruano, do mexicano, do latino-americano. Cf. Leopoldo ZEA, *op. cit.*, p. 104

12. Leopoldo SENGHOR, citado por Leopoldo ZEA, *op. cit.* p. 106. Analisando tal passagem afirma Zea que se trata pois de uma luta para que o conceito de humanidade não seja uma simples abstração, mas abarque a todos os homens com suas expressões naturais e culturais peculiares.

13. "L'émotion est nègre comme la raison est hellène." L. S. Senghor, in AZOMBO-MENDA e ENOBO KOSSO, *op. cit.*, p. 29

14. "C'est dans sa subjectivité, au bout de ses organes sensoriels qu'il découvre l'autre." *Ibidem*, p. 29

15. "Les activités techniques et les relations sociales reflètent la psychologie propre au négro-africain dont l'émotion consiste en une 'saisie de l'être intégral -- conscience et corps -- par le monde irrationnel, l'irruption du monde magique dans le monde de la détermination'. Enfin la raison nègre se distingue de la raison blanche par ce qu'elle se coule dans les artères des choses pour se 'loger au coeur vivant du réel': 'La raison européenne est analytique par utilisation, la raison nègre, intuitive par participation.' En somme, c'est de la spécificité biologique du nègre et de sa sensibilité que Senghor déduit la conduite, la culture et la raison négro-africaines." *Ibidem*, p. 29

16. Há uma outra passagem, como variação dessa, em que Senghor afirma: "Ele [o negro] morre para si para renascer no outro. Ele não é assimilado; ele se assimila, ele se identifica com o Outro, o que é a melhor maneira de conhecer." *Ibidem*, p. 35. ["Il meurt à soi pour renaître dans l'autre. Il n'est pas assimilé; il s'assimile, il s'identifie à l'Autre, ce qui est la meilleure façon de le connaître."] *Assimiler* significa tanto assimilar como assemelhar. Este movimento de assimilação, contudo, não é o que torna aparentemente semelhante o eu e o tu. Por outra parte, o eu não é assimilado pelo tu e negado em sua identidade de si mesmo, como também, não assimila o tu negando-o em sua distinção. O fato de que o mesmo se assimila ao outro, significa que a identidade do eu permanece como fonte de seu movimento de transformação em que sua liberdade se exerce na relação com o tu que por sua vez desenvolve o mesmo movimento de encontro sobre as ondas de um Outro, que é um movimento de simpatia, de afetamento conjunto no mistério de duas identidades que se libertam de suas limitações aparentes e reais renascendo ou reconhecendo a si mesmo como novo graças ao assimilar-se ao outro. Somente nesse movimento o homem se co-nhece, *con-naître*, re-nasce com o outro.

17. No original: "...il con-naît à l'autre..." O hifem empregado por Senghor associa *connaît*, conhece, a *naît*, nasce. O conhecimento como simpatia é uma transformação do eu que renasce por livremente unir-se ao outro, partilhando sua vida como que, novamente, vindo à luz em um mundo que lhe é novo e misterioso. Ao que parece, o emprego anterior desta expressão, grafada desse modo, deve-se a Paul Claudel. *Ibidem*, p. 32

18. "Voilà donc le Nègre-africain qui sympathise et s'identifie, qui meurt à soi pour renaître dans l'autre. Il n'assimile pas; *il s'assimile*. Il vit avec l'autre en symbiose, *il con-naît à l'autre*, pour parler comme Paul Claudel. Sujet et objet sont, ici, dialectiquement confronté dans l'acte même de la connaissance, qui est acte d'amour. 'Je pense, donc je suis', écrivait Descartes. La remarque en a déjà été faite, on pense toujours *quelque chose*. Le Nègre-africain pourrait dire: "Je sens l'Autre, je danse l'Autre, donc je suis.' Or, danser c'est créer, surtout lorsque la danse est danse d'amour. C'est, en tout cas, le meilleur mode de connaissance." Leopoldo Sédar Senghor, *Liberté I, négritude et humanisme*, Ed. du Seuil, 1964, p. 259. in AZOMBO-MENDA e ENOBO KOSSO, *op. cit.*, p. 32

19. "Il est sons, odeurs, rythmes, formes et couleurs; je dis tact avant que d'être oeil, comme le Blanc européen. Il sent plus qu'il ne voit: il se sent. C'est en lui-meme, dans sa chair qu'il reçoit et ressent les radiations qu'émet tout existant-objet. *É-branlé*, il répond à l'appel et s'abandonne, allant du sujet à l'objet, du moi ao Toi sur les ondes de l'Autre." *Ibidem*, p. L. S. Senghor, *op. cit.* p. 202-203 in: AZOMBO-MENDA e ENOBO KOSSO, *op. cit.*, p. 35

20. Souleymane Niang, em um artigo intitulado *Negritude e Matemática* destaca o papel da emoção e das virtudes do diálogo no desenvolvimento da matemática. Analisando os vínculos entre emoção e intuição e o diálogo como necessidade de comunicação com o outro, inclinado à paciência, disposto ao debate, aponta que os valores da negritude não se opõem, de modo algum às exigências da matemática, mas que pelo contrário sob o quadro de referências da negritude constitui-se uma atitude peculiar que, posta a serviço da investigação científica, contribui para o próprio desenvolvimento da matemática . Destaca Niang, contudo, que a lógica enquanto tal é a mesma para todos os povos, embora variem suas estruturas lingüísticas: " Não há lógica 'branca' , 'amarela' ou 'negra' ; há simplesmente a lógica e ela é matemática." Souleymane Niang, "Negritude e Matemática" in *Présence Africaine*, N° 78, abr-jun, 1971, in AZOMBO-MENDA e ENOBO KOSSO, *op. cit.*, p. 38. Com os aportes da matemática e da lógica pode-se enriquecer a Negritude desenvolvendo elementos de clareza e rigor e atitude crítica ante as diversas situações desenvolvendo para tanto elementos da linguagem não plenamente florescidos no movimento da negritude.

21. "... le Nègre ne peut concevoir d'identité qu'à travers la négation historique de sa race, la possession de soi par soi qu'il recherche dans la 'particularité' doit le pousser à vouloir une action qui mette fin au système historique qui l'a situé hors de l'histoire. La reconnaissance de l'identité noire passe nécessairement par la réappropriation pratique de son essence d'homme; et naturellement la destruction du système qui l'a nié en tant qu'homme.(...) ... la prise de conscience du Nègre doit signifier un changement du cours des choses, une nouvelle interprétation de la culture, une orientation nouvelle de l'existence: une révolte consciente. Où il n'est plus question de reconnaître au nègre une existence théorique mais de le *rencontrer dans l'affirmation contre sa double négation: l'esclavage et la colonisation*." Stanislas Adotevi, *Négritude et négrologues*, Union Générale d'Éditions, Paris, 1972, p. 251-253, in AZOMBO-MENDA e ENOBO KOSSO, *op. cit.*, p. 40-41

22. "Et le Nègre en retour lui offre la force de ses armes por une prise de possession de soi dans l'intimité collective d'une souffrance raciale immémorialement nieé." *Ibidem*, p. 41

23. Suas principais obras são: *Peau Noire, Masques Blancs*, Seuil, Paris, 1952; "Racisme et Culture", *Présence Africaine*, n. 8-9-10, jun-nov 1956; *L'An V De La Révolution Algérienne*, Maspéro, Paris, 1959 (uma nova edição foi publicada com o título *Sociologie d'une Révolution*, Maspéro, Paris, 1966); *Les Damnés de la Terre*, Maspéro, Paris, 1961; *Pour la Révolution Africaine*, Écrits Politiques, Maspéro, Paris, 1964
24. "C'est le colon qui a fait et continue de faire le colonisé. Le colon tire sa vérité, c'est-à-dire ses biens, du système colonial." Frantz Fanon, *Les Damnés de la Terre*, Ed. Maspéro, Paris, 1961, p. 6 in AZOMBO-MENDA e ENOBO KOSSO, *op. cit.*, p. 58
25. "Tout peuple colonisé, c'est-à-dire tout peuple au sein duquel a pris naissance un complexe d'infériorité, du fait de la mise au tombeau de l'originalité culturelle locale - se situe vis-à-vis du langage de la nation civilisatrice, c'est-à-dire de la culture métropolitaine. Le colonisé se sera d'autant plus échappé de sa brousse qu'il aura fait siennes les valeurs culturelles de la métropole. Il sera d'autant plus blanc qu'il aura rejeté sa noirceur, sa brousse. (...) Le professeur Westermann, dans *The African Today*, écrit qu'il existe un sentiment d'infériorité des Noirs qu'éprouvent surtout les évolués et qu'ils s'efforcent sans cesse de dominer. La manière employée pour cela, ajoute-t-il, est souvent naïve: 'Porter des vêtements européens ou des guenilles à la dernière mode, adopter les choses dont l'Européen fait usage, ses formes extérieures de civilité, fleurir le langage indigène d'expressions européennes, user de phrases ampoulées en parlant ou en écrivant dans une langue européenne, tout cela est mis en oeuvre pour tenter de parvenir à un sentiment d'égalité avec l'Européen et son mode d'existence.'" Frantz Fanon, *Peau Noire, masques blancs*, Ed. du Seuil, 1952 in AZOMBO-MENDA e ENOBO KOSSO, *op. cit.*, p. 59
26. " ... la nouvelle bourgeoisie qui se crée dans les jeunes États adopte à l'égard des masses la même attitude que celle des anciens colons: elle cherche à profiter du travail des masses paysannes qu'elle exploite cyniquement." S. AZOMBO-MENDA e M. ENOBO KOSSO, *op. cit.*, p. 58
27. "Dans un pays sous-développé, une bourgeoisie nationale doit se faire un devoir impérieux de trahir la vocation à laquelle elle était destinée, de se mettre à l'école du peuple, c'est-à-dire de mettre à la disposition du peuple le capital intellectuel et technique qu'elle a arraché lors de son passage dans les universités coloniales". F. FANON, *Les Damnés de la Terre*, in AZOMBO-MENDA e ENOBO KOSSO, *op. cit.*, p. 62
28. "Un programme est nécessaire à un gouvernement qui veut vraiment libérer politiquement et socialement le peuple. Programme économique mais aussi doctrine sur la répartition des richesses et sur les relations sociales. En fait, il faut avoir une conception de l'humanité". *Ibidem*, p. 60
29. "L'important est que les hommes acquièrent chaque jour une plus grande conscience de la nécessité de leur incorporation dans la société et en même temps de leur importance comme moteur de celle-ci". Frantz FANON, citado por AZOMBO-MENDA e ENOBO KOSSO, *op. cit.*, p.58

30. "L'expression vivante de la nation, c'est la conscience en mouvement de l'ensemble du peuple. C'est la praxis cohérente et éclairée des hommes et des femmes. La construction collective d'un destin, c'est l'assomption d'une responsabilité à la dimension de l'histoire.(...) Le gouvernement national, s'il veut être national, doit gouverner par le peuple et pour le peuple, pour les déshérités et par déshérités. Aucun leader, quelle que soit sa valeur, ne peut se substituer à la volonté populaire et le gouvernement populaire doit, avant de se préoccuper de prestige international, redonner dignité à chaque citoyen, meubler les cervaux, emplir les yeux de choses humanines, développer un panorama humain parce qu'habité par des hommes conscients et souverains." Frantz FANON, *Les Damnés de la Terre*, in AZOMBO-MENDA e ENOBO KOSSO, *op. cit.*, p. 60

31. "Ce sera l'un des grandes services que la révolution algérienne aura rendus aux intellectuels algériens que de les avoir mis en contact avec le peuple, de leur avoir permis de voir l'extrême, l'ineffable misère du peuple et en même temps d'assister à l'éveil de son intelligence, aux progrès de sa conscience..." *Ibidem*, p. 65

32. "Nous ne sommes rien sur terre, si nous ne sommes pas d'abord les esclaves d'une cause, celle des peuples et celle de la justice et de la liberté." in AZOMBO-MENDA e ENOBO KOSSO, *op. cit.*, p.67

33. Suas principais obras são: *De la mediocrité à l'excellence*, Yaoundé, Éditions Clé, 1970, ensaio sobre a significação humana do desenvolvimento; *Jalons*, Yaoundé, Éditions Clé, 1970, pesquisando uma nova mentalidade; *Jalons II*, Yaoundé, Éditions Clé, 1976, tratando do africanismo daquele momento; *Réflexions sur la sagesse; De la réussite à l'échec*.

34. "... aider cette jeunesse à comprendre le monde d'où elle sort, celui où elle vit, afin qu'elle se rende capable de forger le monde à venir, un monde meilleur où elle pourra s'épanouir en toute liberté". S. AZOMBO-MENDA e M. ENOBO KOSSO, explicitando o pensamento de Njoh-Mouelle, *op. cit.* p. 150

35. "Le philosophe qui tient office de conservateur de musée est un pseudo-philosophe, inutile à la société. Car la philosophie par essence est un acte réflexif par lequel on prend ses distances, on se détache des déterminations singulières et engluantes pour créer perpétuellement du nouveau. L'interrogation philosophique angoissée est une interrogation qui doit viser à ouvrir des voies nouvelles." E. NJOH-MOUELLE, *Jalons* p. 86-87, in AZOMBO-MENDA e ENOBO KOSSO, *op. cit.*, p. 153-154

36. "... l'homme en tant qu'il est un être à libérer de tous les formes de servitudes entravant son épanouissement total". NJOH-MOUELLE, citado por AZOMBO-MENDA e ENOBO KOSSO, *op. cit.*, p. 151

37. "Le nouvel homme est l'homme-totalité, l'homme libre d'une liberté vécue comme libération perpétuelle, l'homme toujours éveillé et engagé dans l'histoire à travers l'action libératrice." *Ibidem*, p. 151

38. "... accepte la difficile ascension dans le monde de la connaissance vraie puis revient auprès de ses anciens compagnons les aider à se libérer et à transformer leur monde." *Ibidem*, p. 151

39. " La misère de l'homme n'est pas supprimée par le simple fait qu'il mange à sa faim. Le problème de la misère ou du bonheur lui-même ne se pose que postérieurement à la satisfaction du besoin vital de manger". *De la médiocrité à l'excellence*, p. 17, in AZOMBO-MENDA e ENOBO KOSSO, *op. cit.*, p. 157. Não basta inverter a situação de um hipo-consumo apontando como felicidade um hiper-consumismo, mantendo-se a alienação e ignorância que impedem a realização do essencialmente humano. A miséria não se reduz à falta de condições materiais. Mesmo que elas estivessem satisfeitas permanecem outras formas de miséria se o homem permanece na mediocridade, manipulado em sua liberdade.

40. "... la philosophie ne recherche pas la vérité pour le plaisir de rechercher la vérité. Il faut que la vérité trouvée s'instaure dans la vie quotidienne, dans les relations inter-individuelles. (...)

L'esthétisme en philosophie est une trahison et même le signe d'une aliénation en ce sens que la fixation sur l'Être en tant qu'Être nous ôte la liberté de nous tourner vers ses spécialisations. Il y a un va-et-vient nécessaire entre l'Être et les êtres, entre la contemplation de la vérité et l'état réel des choses. La fixation à l'un de ses pôles est une forme d'aliénation.

Réflexion critique en même temps qu'intention créatrice, la philosophie a comme tâche fondamentale de désaliéner les consciences. Toute conscience humaine est, d'une façon ou d'une autre, intention. Selon le degré de conscience, selon la claire perception que chacun a de cette conscience et de son poids factuel, notre enchaînement à l'événement ou notre participation à celui-ci prendront le pas l'un sur l'autre. Le drame réside principalement dans la fermeture d'un être au pouvoir de l'histoire et dans sa transformation en un élément inerte de l'histoire. La philosophie apparaît donc comme un facteur de libération, un facteur de désaliénation. Intention créatrice, elle se double aussi d'un vouloir-faire dont l'insertion dans le monde suppose la connaissance du monde en question, d'où le rôle d'interprétation du monde dont nous avons fait état." E. NJOH-MOUELLE, *Jallons* p. 87-88, in AZOMBO-MENDA e ENOBO KOSSO, *op. cit.*, p. 156

41. "La liberté, en effet, ne saurait être un luxe, un couronnement pour l'action de l'homme; elle est tout entière dans l'action qu'elle inspire, engagée dans une histoire à rebondissements multiples. La vouloir rassemblée à un moment quelconque, c'est vouloir identiquement la fin de l'histoire mais aussi la fin de cette même liberté. Il n'y a pas de liberté qu'on puisse gagner définitivement, et la vraie liberté, selon nous, n'est pas à escompter à un terminus quelconque, la vraie liberté s'éprouve et se éprouve dans l'action libératrice, concrète.(...) Nous ne refusons pas que la liberté implique la connaissance de soi et de l'ordre du monde; ce que nous refusons, c'est la réduction de la liberté à cette connaissance." E. NJOH-MOUELLE, *De la médiocrité à l'excellence*, p. 94-95, in AZOMBO-MENDA e ENOBO KOSSO, *op. cit.*, p. 162

42. As dificuldades para tal estudo, mediado por textos de pensadores africanos, não são pequenas. Se mesmo os textos de filósofos latino-americanos já são de difícil acesso entre nós brasileiros, situação mais grave ainda se verifica quanto aos textos de pensadores africanos.

43. Blyden concorre às eleições presidenciais da Libéria; Senghor assumiu a presidência da República do Senegal; Nkrumah torna-se presidente da República de Gana; Césaire, foi deputado da Martinica e fundador do Partido Progressista Martiniquês, do qual foi presidente; Fanon participou ativamente da revolução argelina; Amílcar Cabral participou da fundação do Partido Africano da Independência da Guiné e do Cabo Verde em 1965 e assumiu a luta armada como estratégia de libertação nacional, vindo a morrer assassinado em janeiro de 1973 por agentes das forças colonialistas portuguesas.

As Filosofias Africanas e a Temática de Libertação
Curitiba, 1995

[Página Inicial] [Títulos Disponíveis]
