



SOBRE AS POSSIBILIDADES DE REALIZAÇÃO DA FILOSOFIA AFRICANA E A CRÍTICA DA NEGRITUDE SENGHORIANA SEGUNDO MARCIEN TOWA

Roberto Jardim da Silva¹

Resumo: Neste trabalho, busca-se evidenciar e discutir a problematização que o filósofo camaronês Marcien Towa faz do pensamento filosófico negro africano a partir dos anos 1960/70 e os caminhos que ele aponta para a realização da Filosofia. Em um primeiro momento, será apresentado o diagnóstico que Towa faz do caminho que o pensamento filosófico africano tomou após o fim do processo colonial. Nessa problematização, ele critica, sobretudo, o pensamento de Léopold Sédar Senghor, que propõe um tipo de negritude que tem como armadilha sua própria articulação teórica, que é dualista e universalista e tem como base a etnofilosofia, que maximiza a concepção de que a Europa contribui na construção da história da humanidade com a razão e a África com a emoção e o misticismo. Towa aponta como caminho, abandonar essa perspectiva de negritude e, a partir da evidenciação da racionalidade encontrada na estrutura das diferentes culturas africanas, apresentar uma África que contribui racionalmente e culturalmente com a história universal.

Palavras-chave: Filosofia africana; Negritude.; Dualismo; Etnofilosofia. Brasil

ON THE POSSIBILITIES OF ACHIEVING AFRICAN PHILOSOPHY AND THE CRITICISM OF SENGHORIAN NEGRITUDE BY MARCIEN TOWA

Abstract: This paper will seek to highlight and discuss the questioning that the Cameroonian philosopher Marcien Towa makes of the Black African Philosophical thought from decade of 1960 and 1970 and the paths that it points to the realization of Philosophy. At first, we will present the Towa's diagnosis about the ways that the African Philosophical thought took after the end of the colonial process. In this questioning, he especially criticized the thought of Leopold Sédar Senghor, who provides a blackness type that has as trap his own theoretical articulation, dualistic and universal and is based on the ethnoPhilosophy, which maximizes the view that Europe contributes for the construction of human history with its reason and Africa, with its emotion and mysticism. Towa points a way to abandon this perspective of blackness, with the disclosure of rationality found in the different African cultures' structure, as he presents an Africa that contributes rationally and culturally with the universal history.

¹ Doutorando em Sociologia pela UFPR; membro do grupo de tradução de Filosofia africana do Núcleo de estudos afro-brasileiros da UFPR. roberto Jardim da Silva@gmail.com



Keywords: African Philosophy. Blackness. Dualism. Ethnophilosophy. Brazil.

SOBRE LAS POSIBILIDADES DE LOGRAR LA FILOSOFÍA AFRICANA Y LA CRÍTICA DE LA NEGRITUD SENGHORIANA POR MARCIEN TOWA

Resumen: En este artículo, buscamos resaltar y discutir la problematización que el filósofo camerunés Marcien Towa hace del pensamiento filosófico africano negro de los años sesenta y setenta y las formas en que señala la realización de la filosofía. Al principio, se presentará el diagnóstico de Towa sobre el camino que tomó el pensamiento filosófico africano después del final del proceso colonial. En esta problematización, crítica, sobre todo, el pensamiento de Léopold Sédar Senghor, quien propone una especie de negrura que tiene su propia articulación teórica, que es dualista y universalista, y se basa en la etnofilosofía, que maximiza la concepción de que Europa Contribuye a la construcción de la historia de la humanidad con razón y África con emoción y misticismo. Towa señala cómo abandonar esta perspectiva de negrura y, a partir de la evidencia de la racionalidad encontrada en la estructura de diferentes culturas africanas, presentar una África que contribuya racional y culturalmente a la historia universal.

Palabras – clave: filosofía africana. Negrura Dualismo Etnofilosofía Brasil

SUR LES POSSIBILITES DE REALISER LA PHILOSOPHIE AFRICAINE ET LA CRITIQUE DE LA NEGRITUDE SENGHORIENNE PAR MARCIEN TOWA

Résumé: Dans cet article, nous cherchons à mettre en évidence et à discuter la problématisation que le Philosophe camerounais Marcien Towa fait de la pensée philosophique noire africaine des années 1960 et 1970 et les façons dont il pointe vers la réalisation de la Philosophie. Dans un premier temps, le diagnostic de Towa sur le chemin emprunté par la pensée philosophique africaine après la fin du processus colonial sera présenté. Dans cette problématisation, il critique surtout la pensée de Léopold Sédar Senghor, qui propose une sorte de noirceur qui a sa propre articulation théorique, dualiste et universaliste et basée sur l'ethnophilosophie, qui maximise la conception que l'Europe Il contribue à la construction de l'histoire de l'humanité avec raison et de l'Afrique avec émotion et mysticisme. Towa montre comment abandonner cette perspective de la noirceur et, à partir des preuves de rationalité trouvées dans la structure des différentes cultures africaines, présenter une Afrique qui contribue rationnellement et culturellement à l'histoire universelle.

Mots-clés: Philosophie africaine. Noirceur. Dualisme Ethnophilosophie. Le Brésil.

INTRODUÇÃO

O conhecimento filosófico difundido no Ocidente e em muitos outros países em que o pensamento ocidental chegou, bem como a Filosofia que dá base teórica às discussões que não são necessariamente filosóficas é de base eurocêntrica. Assim, a produção e reprodução do conhecimento acabam tendo como base um sistema de ideias



que é veiculado no circuito ocidental, tendo como referência o conhecimento que é produzido na Europa e nos países do Norte. Esta formação torna-se precária e incompleta, uma vez que são eleitos alguns poucos referenciais como base para a aquisição do conhecimento. Assim, corre-se o risco de interiorizar muitas ideologias e reproduzi-las sem de fato pensar sobre a verdade que elas buscam velar, apreendendo o mundo de forma parcial, limitada e muitas vezes deturpada.

Neste trabalho busca-se apresentar o pensamento do filósofo camaronês Marcien Towa, que se encontra fora do circuito de ideias ocidentais e, que por isso, apresenta diferentes pontos de vista sobre a maneira como a Filosofia pode apreender o mundo e construir um conhecimento filosófico acerca dele.

Marcien Towa (1931-2014) nasceu na cidade de Endama, próximo de Obala, a 60 km da capital de Camarões, no estado de Lékié. Em fevereiro de 1957 partiu para a França para seguir seus Estudos Superiores, primeiro em Caen e depois na *Sorbonne*. Towa entrou no 4º ano da *École Normale d'Instituteurs de Caen* no meio do segundo trimestre e obteve, apesar disso, no final deste ano, o certificado de *fin d'Etudes Normales* (TOWA, 2015, p. IV). Em 1959 terminou a graduação de Filosofia e em 1960 obteve o Diploma de Estudos Superiores na mesma disciplina com uma dissertação sobre Bergson e Hegel.

Towa ensinou em vários liceus de Paris (tais como Louis-le-Grande, Molière, etc.). Ele voltou para Camarões em 1962 e foi nomeado professor na *École Normale Supérieur de Yaoundé* onde ensinou pedagogia, história da pedagogia e Filosofia. Em 1963, ele foi novamente para Europa com uma bolsa da UNESCO para um estágio pedagógico de dois anos. Towa aproveitou esse segundo período que passou na Europa para adquirir uma sólida formação em Pedagogia e em Psicologia, primeiramente na *Sorbonne*, depois na Grã-Bretanha, no Instituto Rousseau de Genebra (onde acompanhou os cursos e participou dos seminários de Piaget). Em janeiro de 1966, de volta a Camarões, ele retomou as aulas na *École Normale Supérieur de Yaoundé*. Em 21 de outubro do mesmo ano, foi nomeado Diretor de Estudos e Diretor-adjunto dessa instituição. Em 1968, ele foi nomeado para o Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras e Ciências Humanas da Université Yaoundé (TOWA, 2015, p. IV).

Em 1969, Towa defendeu na *Sorbonne*, sua tese no doutorado depois de uma pesquisa feita acerca da negritude, sob a orientação de Lucien Goldman, intitulada *Qu'est-ce la négritude?* (O que é a negritude?), na qual ele desenvolveu sua crítica à



concepção de negritude de Léopold Sédar Senghor e estabeleceu diferenciações entre a concepção de negritude deste último e a de Aimé Césaire. Em 1977 defendeu, sob a orientação de Paul Ricoeur, seu doutorado de Estado² em Filosofia com tese intitulada *Identité et transcendance* (Identidade e transcendência). Com o tempo, tornou-se destacado especialista em Filosofia, professor e orientador de trabalhos sobre pensamento africano no *Centre de Recherche des Études Anthropologiques de Institut des Sciences Humaines* na Universidade de Yaoundé, onde atuou até 1999, inclusive como Reitor (TOWA, 2015, p. IV).

Marcien Towa também foi chefe do Departamento de Filosofia da Universidade de Yaoundé. Em seguida, ele se engajou na política em seu estado de origem onde ele se retirou depois. De 1996 a 2002, já como personalidade pública consagrada, assumiu a responsabilidade de governar a comunidade rural de Elig Mfomo, na região central do país. Em julho de 2014 veio a falecer em Camarões.

Entre outros artigos e obras de Marcien Towa, temos: *Analyse de l'ouvrage de L. S. Senghor, Liberté I, Négritude et Humanisme* (Análise da obra de L. S. Senghor, Liberté I, Negritude et Humanismo), artigo publicado na Revista do Instituto de Genebra (1966); *Le Consciencisme : émergence de l'Afrique Moderne à la conscience philosophique* (O Consciencismo: emergência da África Moderna na consciência filosófica), estudo publicado em *Abbia* n° 20, 1968 e retomado na *Présence Africaine*, n°85, 1973; *Aimé Césaire, prophète de la Révolution des peuples Noirs* (Aimé Césaire, profeta da Revolução dos povos Negros), *Abbia*, janeiro-abril 1968; *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle* (Ensaio sobre a problemática filosófica na África atual) (1971); *L. S. Senghor: Négritude ou Servitude* (L. S. Senghor: Negritude ou Servidão) (1971); *Qu'est-ce que la Négritude?* O que é a Negritude? (1971) (These de Doutorado); *Identité et transcendance* (Identidade e transcendência), (2011) Tese de doutorado de Estado; *L'idée d'une Philosophie négro-africaine L'idée d'une Philosophie négro-africaine* (1979), (*A ideia de uma Filosofia négro-africana*) (BITANG, 2016, p. 02).

Os textos base para explicar as ideias do autor são dois livros que ele escreveu sobre o pensamento filosófico africano, no qual Towa trata de seus obstáculos, suas possibilidades e os caminhos que ele deve tomar para se efetivar. Um dos livros é *L'Idée d'une Philosophie négro-africaine* (1979), que traduzi e foi publicado em 2015 pela

² Doutorado de Estado é uma modalidade de doutorado na França em que não se impõe um limite temporal para o término da tese.



editora Nandyala. O outro é um ensaio intitulado *Essay sur la problématique philosophique dans l'Afrique* (1981).

O presente texto está organizado em 3 partes. Na primeira intitulada *A Filosofia africana e as demais formas de conhecimento*, há uma definição do autor acerca do que é a Filosofia e o ser filosofante, na qual ele diz que todas as pessoas, de todas as culturas e etnias são capazes de desenvolver um pensamento filosófico, desde que se disponham a pensar o absoluto, livres das amarras dos dogmas ou qualquer outra doutrina que impeça o vir a ser do pensamento crítico e livre. A partir desse referencial de liberdade de pensamento, Towa define também a Filosofia em contraposição à religião, ao mito e à ciência. Na segunda parte intitulada *Da crítica da concepção de negritude senghoriana à etnofilosofia* ele critica a etnofilosofia e a concepção de negritude senghoriana, e problematiza a discussão acerca do rechaçamento da cultura europeia, proposto pelos etnofilósofos, como um problema que se apresenta como empecilho para a realização da Filosofia africana. Na terceira parte, intitulada *Caminhos possíveis para o vir a ser da Filosofia a partir da revalorização da cultura africana como portadora de racionalidade*, Towa aponta para a racionalidade presente na cultura africana a partir da estrutura dos contos camaronense e da religião do antigo Egito e aponta caminhos possíveis para o vir a ser a Filosofia africana. E, na última parte, são tecidas algumas considerações acerca do pensamento do autor, evidenciando os obstáculos que seu pensamento ainda não deu conta de superar.

A FILOSOFIA AFRICANA E AS DEMAIS FORMAS DE CONHECIMENTO

Normalmente costuma-se dividir o pensamento filosófico africano em 3 vertentes. Na primeira, os pensadores buscaram estabelecer reflexões acerca do sentido da Filosofia, bem como de suas possibilidades. Na segunda, buscou-se centrar-se sobre as visões de mundo dos ancestrais africanos. Na terceira, buscou-se centrar sobre o sistema de pensamento letrado africano. Marcien Towa é um dos autores que faz parte desta primeira vertente de pensadores que, a partir dos das décadas de 1970 e 1980, buscou associar esta forma de pensar com as vertentes que pensavam as possibilidades das ciências econômico-sociais para o continente africano. Junto com ele há também os intelectuais *Paulin J. Hountondji, Fabien Eboussi Boulaga, Jean-Marc Ela, P.A. Ulungu*, e outros mais.



O MITO, A RELIGIÃO, A CIÊNCIA E A FILOSOFIA E A PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO

Para falar do pensamento filosófico africano e do caminho que tomou após o fim do período colonial na maioria dos países da África, Towa julga necessário primeiramente, definir a Filosofia e o ser filosofante. Porém, antes de definir o ser filosofante, ele busca primeiro, definir a Filosofia como “a coragem de pensar o absoluto” (TOWA, 2015, p. 17). Dessa forma, todo homem ou mulher que se lança no empreendimento de pensar o absoluto, é capaz de filosofar, independente da etnia ou da localização geográfica de seu país ou continente. Assim, o filosofar - o bem pensar, a capacidade de reflexão filosófica - é um atributo conferido a todas as pessoas que se dispõem a fazê-lo.

Para Towa (2015, p. 61), algumas formas de compreensão do mundo buscam estar aquém de toda discussão e toda crítica, melhor dizendo, do pensamento reflexivo. É o caso de algumas religiões e do mito, pois certas religiões, por exemplo, são, segundo ele, pautadas pelo dogma, que se caracteriza por não permitir que seus preceitos sejam questionados, devendo apenas ser aceitos. Como a Filosofia é caracterizada pelo questionamento e pela liberdade de pensamento, para Towa, é impossível encontrar dentro do pensamento religioso, um pensamento filosófico. Buscando confirmar essa sua constatação, ele analisa o mito de Adão e Eva, uma das narrativas essenciais para a forma de conduta das religiões judaico-cristãs e evidencia em tal mito a inviabilidade da liberdade de pensamento.

O homem é um escravo dos deuses [...] Ele não pode refutar e nem mesmo discutir o que lhe ordena a divindade. No gênese, encontramos a mesma concepção de homem. [...] “Javé pegou então o homem e o colocou no Jardim do Éden para que ele o trabalhasse e cuidasse dele”, com a proibição de comer do fruto da “árvore do conhecimento do bem e do mal”. Do ponto de vista do mito, querer julgar por si mesmo o bem e o mal, é o mal absoluto. É a razão pela qual o gênese atribuiu tamanho projeto ao Diabo em pessoa. Ora, desenvolver o pensamento para poder discernir entre o bem e o mal e assumir a direção da própria vida é precisamente esse o projeto da Filosofia. E é por isso que existe entre ela e [a algumas religiões] uma oposição profunda (TOWA, 2015, p. 9).

Para ele, certas religiões, bem como o mito são domínios da vida humana que pretendem se subtrair a toda discussão e a toda crítica, ou seja, ao pensamento, sendo, portanto, incapazes de gerar o bem pensar.



Na sua busca pela evidenciação da Filosofia enquanto forma de conhecimento, Towa busca compará-la com a ciência. Diferente do pensamento mítico e do religioso, a ciência caracteriza-se pela observação, mensuração e experimentação. Ela só toma como verdade o que é comprovado através da sua metodologia - enfim, assim como a Filosofia ela é pautada pela reflexão.

Mas o que caracteriza de fato a ciência para Towa, e que a diferencia da Filosofia, é a sua neutralidade. Para ele, enquanto a Filosofia busca intervir no rumo que toma a realidade social, política e econômica, cultural e demais outras, a ciência, na pessoa do cientista, limita-se a estudar, definir e diagnosticar como a realidade se apresenta. Embora o autor admire muito o conhecimento científico, ele critica a postura neutra da ciência porque, na sua concepção, esta dá margem para que “os políticos e as igrejas tenham total liberdade para impor arbitrariamente e autoritariamente à humanidade, leis e diretrizes éticas que somente se apoiam na fantasia do mito e nas paixões cegas.” (TOWA, 2015, p.12). Vale lembrar que essa total neutralidade da ciência, evidenciada pelo autor, de fato, não existe. Basta lembrar das teorias raciais presentes na ciência do século XIX.

DA CRÍTICA DA CONCEPÇÃO DE NEGRITUDE SENGHORIANA À ETNOFILOSOFIA

A negritude senghoriana e a etnofilosofia

A definição do ser filosofante feita por Towa, na qual o filósofo [ou a filósofa] é aquela pessoa que se dispõe a pensar o absoluto, autoriza homens e mulheres de qualquer etnia ou de qualquer nação ou grupo étnico a ter o bem pensar, o filosofar. Mas, ao analisar a forma como alguns pensadores africanos compreendiam a capacidade de produção de conhecimento das pessoas negras da África, ele percebe alguns problemas.

Towa critica, sobretudo, o pensamento do senegalês Léopold Sédar Senghor³ no que toca a concepção de negritude, apontando suas limitações e equívocos. Senghor, bem

³ FOÉ, Knolo. África em diálogo, África em autoquestionamento: universalismo ou provincialismo? “Acomodação de Atlanta” ou iniciativa histórica? (Trad.: Roberto Jardim da Silva). **Educação em Revista**, vol. 47, n°1 jan./mar. 2013. Disponível em: <<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/educar/issue/current/showToc>>. Acesso em: 25 de maio de 2013: “o Senegalês Léopold Sédar Senghor (1906-2001) é uma referência maior da Negritude. [...] Ele veicula a Negritude como poeta, ensaísta e político de primeiro plano. Antigo membro da academia francesa, Senghor foi também deputado e ministro na França. Senghor foi o primeiro Presidente da República do



como Aimé Césaire (Martinique), Léon-Gontran Damas (Guiana Francesa), Guy Tirolien (Guadalupe), Birago Diop (Senegal) e René Depestre (Haiti), foram os pensadores francófonos do Caribe e da África que, no período entre guerras, criaram o conceito de negritude (TOWA, 1971, p. 23) que visa a valorização da existência no mundo enquanto pessoa negra, sem se sentir inferiorizado com relação a uma pessoa branca e sem sentir vergonha de si, dada a sua condição étnica.

Negritude é um conceito que busca valorizar a cultura negra dos africanos e dos negros da diáspora. O termo negritude foi cunhado pelo antilhano (caribenho/francês) Aimé Césaire, e aparece pela primeira vez, em 1939, no seu poema *Cahier d'un Retourne au Pays Natal* (Caderno de um Retorno ao País Natal). Tal termo vem da palavra francesa *nègre*, que quer dizer negro, e que possui caráter pejorativo, diferente de *noire*, palavra francesa que significa preto e que não tem uma conotação negativa (diferenças similares são encontradas também na língua portuguesa na diferenciação entre preto e negro, bem como na língua inglesa, na diferenciação entre black e nigger). A ideia era resignificar a palavra *nègre*, dando-lhe um significado positivo (DOMINGUES, 2005, p. 28), sendo negritude, a palavra usada para expressar o orgulho de ser negro.

Inicialmente o movimento da negritude teve um caráter cultural e visava contestar a política de assimilação da cultura europeia enaltecendo os valores da cultura africana. Ele tinha também uma influência marxista que visava problematizar o conceito de classe, que é universal, acrescentando-lhe o conceito de raça, como uma categoria que abrange uma parcela específica das pessoas que estão à margem da sociedade. Depois da segunda guerra mundial o movimento da negritude entra numa fase militante em que a ideologia da negritude buscava embasar as ideias que fortaleciam a luta pela libertação das colônias africanas, da dominação europeia (Domingues, 2005, p. 31). E com a independência das ex-colônias o discurso da negritude fortalece-se como um repúdio ao colonialismo e ao racismo.

A negritude foi definida conceitualmente por Aimé César e por Sédar Senghor. Para César a negritude consiste em se assumir como negro, tendo consciência da sua identidade e de sua história. Para Senghor os africanos trazem em sua estrutura psíquica uma “alma negra”. Esta teria uma natureza emotiva em contraposição à racionalidade do branco europeu. (Domingues, 2005, p. 32). Foé (2013) em sua definição de alma negra,

Senegal independente. Ele é autor de numerosas publicações. Algumas delas foram reunidas em quatro volumes: *Liberdade I, Liberdade II, Liberdade III, Liberdade IV.*”



buscou torna-la mais evidente não só a partir de Senghor mas também a partir do pensamento de de Edward Wilmot Blyden.

Bem cedo, contudo, Blyden vai mudar para a contestação do preconceito em relação à inferioridade congênita do negro. Ele começa então uma longa cruzada identitária que o levará mais tarde a rejeitar massivamente a Europa com tudo o que esta última representa como sociedade, economia, cultura e religião. Ele opõe termo a termo a *alma negra* ao *espírito da Europa*. Blyden encara essa *alma* como algo absoluto, imutável e eterno. [...] Para ele, cada raça é dotada de uma *alma*, de um *espírito*. As crenças, as instituições, os modos de vida, a língua que cada raça se dá são as manifestações dessa *alma*. Isso implica que toda agressão contra a alma do povo constitui um ataque contra a raça em si. É esse argumento que permite Blyden rejeitar todas as tentativas de alienação ou de contaminação cultural: a África precisa permanecer na sua essência, pura de toda influência estrangeira (FOÉ, 2013, p. 202-203).

Essa postura impede a compreensão de que desde que a humanidade existe e se organiza em grupos sociais as trocas culturais acontecem e, de que a África, mesmo antes deste nome existir, produziu Filosofia, ciência e outras formas de apreensão do mundo antes do período colonial. A partir de uma leitura colonial, corre-se o risco de se imaginar que a contribuição que as culturas africanas podem dar à história universal ficam circunscritas à definição de cultura africana feita de forma estereotipada pelo pensamento colonial. Segundo este pensamento, a África passa a existir a partir da intervenção colonial do Ocidente.

Já Senghor na sua concepção de alma negra:

Segue Gastón Berger para dizer que a natureza humana não é idêntica entre todos os homens; ele insiste sobre a diversidade essencial das naturezas. Mas ele não “pretende estabelecer nenhuma hierarquia” (Senghor, 1964, p. 383) entre elas. Senghor vai mais longe: ele *biologiza a cultura* e faz dela um derivado da raça ou de sua constituição biológica, conformemente à afirmação fundamental da caracterologia étnica que pretende que as determinações fundamentais e derivadas do caráter de um indivíduo ou de um grupo são enunciáveis, em termos estritamente fisiológicos. Ele explica então a diversidade das culturas pela diversidade das raças e pela hereditariedade (Senghor, 1964, p. 383). É aí que Senghor encontra os pontos de vista da caracterologia étnica sobre a *alma nacional*, a mentalidade própria a cada nação. (SENGHOR, 1977, p. 122-127 *apud* FOÉ, 2013, p. 204).

Assim como Blyden, Senghor entende a alma negra como algo que define a essência da cultura negro africana. Dessa forma, a alma negra ganha um caráter universal, impedindo as diferentes manifestações da produção do conhecimento dentro de um mesmo grupo étnico, ou segundo o pensamento colonial, dentro da cultura negro africana.

Embora a negritude seja uma forma de se colocar no mundo como ser humano pleno, a concepção que Senghor tem dela apresenta, segundo Towa, certos problemas. Ele tem uma concepção de negritude que tem como base o distanciamento do ex-colonizador e de tudo o que diz respeito a ele, baseada na construção de um ethos negro, um ser negro que se fundamenta de forma dialética em contraposição ao que é ser branco. Segundo este pensador, se os Europeus contribuíram com o mundo com a razão filosófica e científica, os africanos contribuiriam com o mundo com a emoção e o misticismo (TOWA, 1971, p. 42).

Tal concepção de negritude tem como armadilha sua própria base teórica, que é dualista e universal. Dualista porque embora a princípio pareça libertadora, ao demonstrar um distanciamento do ex-colonizador, a forma como tal distanciamento se dá é polarizada, dual, na qual o africano é o não europeu, logo – uma vez que se define europeu como racional – o não racional. Isso reforça o argumento que foi fundamental para justificar a ação colonizadora de certos países da África: seres não humanos, irracionais. Ela é universalista, porque coloca todas as pessoas africanas em uma única categoria, a de negros, caracterizada pela ausência de racionalidade, definindo-os como seres que compreendem o mundo através do místico, do mágico e da emoção. Essa concepção de negritude de Senghor, que Foé (2013, p. 203) chamou de *biologização da alma negra*, é um dos fundamentos da chamada etnofilosofia, que essencializa o fato de que o pensamento filosófico negro africano se faz realidade a partir da contribuição que ele dá à história universal por meio da emoção e do misticismo (um ser humano com ausência de racionalidade). Para Towa “pode-se dizer que o senghorismo foi vítima de uma miopia semelhante, opondo emoção negra à razão grega. [...] [assim], devemos nos tornar prudentes e desconfiados em relação às generalizações simplistas (TOWA, 2015, p. 24).

A etnofilosofia, uma das bases do pensamento africano

O conceito de etnofilosofia⁴ foi usado por Towa para fazer uma crítica à concepção de Filosofia africana de Placide Tempels e de demais pensadores africanos,

⁴ DIAKITE, Samba. La problématique de l'ethnophilosophie dans la pensée de Marcien Towa. Le Portique. Mai. 2005, p. 3. Disponível em: < <http://leportique.revues.org/1381>>. Acesso em: 21 abr. 2015: O termo etnofilosofia foi usado não só por Towa, mas também por Hountondji como duas palavras (etno-filosofia), mas fora usado bem antes por Kwame N'krumah, durante uma tese de doutorado que ele nunca terminou, na Universidade de Abraham Lincoln, nos Estados Unidos.



como Senghor e Kagame, que foram influenciados por seu pensamento. Nos anos 1940 Tempels, padre missionário belga, publicou em francês, o livro intitulado *La Philosophie Bantoue*⁵. Segundo ele, contrariamente ao que os filósofos ocidentais afirmavam até então, os negros africanos de língua bantu são capazes de desenvolver um pensamento filosófico. Este livro foi bem recebido por alguns intelectuais de renome na França.

Uma década depois da obra de Masson-Oursel, um missionário belga, o P. Tempels, publicava nas edições *Présence Africaine* uma provocante monografia onde ele ousava falar de “Filosofia Bantu”. O surpreendente, é o acolhimento simpático que a obra encontra em muitos filósofos autênticos. Bachelard a considera “profunda” e suscetível de fundar, ao lado da metafísica sobre o modo ocidental, uma “metadinâmica”. Lavelle aprova a tese do missionário, Gabriel Marcel igualmente (e certamente, Masson-Oursel) Jean Wahl salienta analogias desta obra com o bergsonismo. Um etno logo como Marcel Griaule vê à isso a confirmação de suas próprias conclusões⁶. Depoimentos precipitados nos quais entrava uma parte importante de polidez? Sem dúvida. Mas a convergência de todos esses fenômenos: as hesitações de Bréhier, as afirmações escandalosas de Masson-Oursel, de Tempels e de outros etnólogos parecia ser o indício de uma grave mal estar na Filosofia (TOWA, 1971, p. 9).

Malgrado este livro ter sido bem recebido por alguns intelectuais de renome na França e no continente africano, e, apesar de parecer à primeira vista, uma valorização desinteressada do pensamento africano, Towa chama o pensamento de Tempels de etnofilosofia porque, segundo ele, para esse autor, a Filosofia bantu se restringe a uma força vital compartilhada por grupos étnicos que partilham línguas quem têm estruturas parecidas – a ontologia bantu é definida a partir desta proposição, sendo reduzida a isso.

A motivação é o fim de todo o esforço bantu e não pode ser mais que a intensificação da força vital, armazená-la ou aumentá-la. Eis aqui a chave e o sentido profundo de todos os seus usos. É o ideal que anima a vida do “muntu”, é a única realidade que pode mover o “muntu, é única causa pela qual ele se dispõe a sofrer e a se sacrificar” (TEMPELS, 2009, 105; tradução minha).

⁵ MATAILLET, Dominique. Quis sonts les bantous? Jeune Afrique. 05 jul. 2014. Disponível em: <<http://www.jeuneafrique.com/Article/LIN04074quisosuoatna0/>>. Acesso em: 21 abr. 2015 (Tradução minha): “O vocábulo bantu não designa povos ou etnia [...] mesmo que continue a ser usado quando se trata de África -, mas um grupo de línguas negroafricanas faladas no centro e no sul do continente a partir de uma linha que vai de Douala a Camarões, à Mombasa e ao Quênia. O termo foi inventado em 1862 pelo filólogo alemão allemand Wilhem Bleek para caracterizar as línguas nas quais “homens” se diz bantu (prefixo plural ba, radicla ntu), o singular sendo muntu. A homogeneidades dessas línguas foi demonstrada em 1907 por um outro linguista alemão, Carl Meinhof. [...] Segundo a classificação estabelecida em 1963 pelo americano Joseph Greenberg, as línguas bantus formam um subdivisão da família nigero-kordofaniana, nas quais se encontra a maioria das línguas da África negra, com exceção notável das línguas nilóticas (dinka, maasai, nuer) [...] A origem dos povos “bantúfonos” na região do lago Tchad, no norte do Camarões atual, de onde eles teriam se disseminado pela África central durante a antiga era cristã. [...] O número de línguas bantus é de 350 a 400 considerando também os dialetos”.



Tal concepção deu margem para que se concebesse a Filosofia africana como circunscrita à expressão de grupos étnicos africanos de forma homogênea e limitada. Para Towa a Filosofia é bem mais que a força vital de uma cultura ou de algumas culturas que partilham uma língua. Ela envolve o esforço de pensar o absoluto, em um grau de abstração mais específico. Assim, para ele, a etnofilosofia toma por Filosofia, a cultura em todos os seus componentes (mitos, contos, provérbios, magia, cosmogonia e sabedoria, etc.). Dessa forma, a etnofilosofia seria a Filosofia dos sistemas de pensamento coletivos, das tradições pensadas, ou seja, das visões de mundo.

Um dos intelectuais africanos que também recebeu de bom grado o pensamento de Tempels e o endossou foi o filósofo ruandês, Alexis Kagame. Ele publicou em 1955, o livro *La Philosophie Bantu-rwandaise de l'être* e em 1971 o artigo “*L'ethnophilosophie des Bantu*, nos quais ele defendia que todos os africanos são guiados por uma única Filosofia, mesmo que seus princípios tenham sido analisados ou sistematizados. Kagame chegou à concepção dessa unidade metafísica na forma de pensar dos africanos a partir da semelhança na estrutura das línguas bantu. Assim, Kagame fez uma Filosofia da linguagem e construiu a ideia de um discurso metafísico negro africano a partir da análise linguística.

A etnofilosofia tornou-se, de fato, uma maneira unilateral e limitada pela qual alguns pensadores negros viam a sua condição de produtores de conhecimento na história universal. Dessa forma, pode-se dizer que Towa soube bem identificar dois empecilhos para o vir a ser da África negra enquanto produtora de conhecimento e enquanto um continente de seres humanos - a concepção de negritude de Senghor e a etnofilosofia. A concepção de negritude deste pensador trazia um problema de ordem ontológica, uma vez que, implicava em uma forma de se colocar no mundo a partir da ausência de algo. Já a etnofilosofia trazia um problema de ordem epistemológica, pois a ela implica na produção de conhecimento pautada e limitada pela emoção, como expressão de uma força vital, um visão de mundo partilhada entre grupos étnicos diferentes que partilham um universo linguístico. Tais concepções, embora bem intencionadas, inviabilizam conceber as pessoas negras da África como seres humanos plenos e produtores de conhecimento.

Repudiar as categorias de pensamento europeias e voltar-se para as categorias de pensamento africanas?



Pensando a construção da Filosofia negro africana, especificamente a concepção tida acerca de suas possibilidades, Towa percebe que detalhes como nomenclaturas usadas para definir a Filosofia africana passavam a ser questões que intrigavam pensadores. Ele coloca em evidência o dilema existente entre o uso da palavra Filosofia (de origem europeia) ou a criação de palavras em línguas africanas para analisar sua realidade. Para Towa, nada o impede de elaborar uma via de acesso para chegar ao sentido da Filosofia partindo de uma das línguas africanas, de textos africanos, ou de línguas europeias. Desta forma, ele decide não contestar o uso da palavra Filosofia na construção do conhecimento, uma vez que para ele, usar a palavra de origem europeia, bem como categorias de pensamento deste continente para analisar a realidade africana, não é algo reprovável. Towa busca conferir importância à análise em si, elaborada por pensadores africanos.

Se Towa buscasse rechaçar tudo o que é produzido na Europa como forma de conhecimento, ele estaria buscando reproduzir o que ele mesmo criticara em Senghor, erguendo um muro entre estes continentes, reforçando a ideia de que tudo o que vem da Europa não tem relação alguma com a África, fora elaborado lá, sobretudo a racionalidade e Filosofia analítica. Tais posturas reforçariam a essencialização de que a África contribui com o mundo apenas com a emoção, como ele bem evidenciou acima. Tendo como base os pressupostos criados por aqueles que idealizaram o imperialismo colonial europeu que criou a ideia de que pessoas negras africanas não são dotadas de racionalidade.

Para o autor, baseados em tais ideologias, os filósofos europeus inferiram o silogismo do racismo que, inclusive, é uma barreira para se conceber a ideia da existência de uma Filosofia negro africana. Tal silogismo pode ser enunciado assim:

O homem é um ser essencialmente pensante, racional. Ora, o negro é incapaz de pensamento e raciocínio. Ele não tem Filosofia, ele é uma mentalidade pré-lógica, etc. Portanto o negro não é verdadeiramente um homem e pode ser, legitimamente, domesticado, tratado como um animal (TOWA, 2015, p. 17).

Conforme Towa, uma vez que os europeus consideram a Filosofia como sendo o produto da manifestação mais brilhante da razão humana, “negá-la aos negros não passa de uma especificação dada à premissa menor do silogismo racista e imperialista” (TOWA, 2015, p. 17). Dito de outra forma, a desumanização dos negros africanos foi um mecanismo usado pelos europeus para justificar o processo colonial sem que se houvesse um sentimento de culpa por estarem subjugando outro ser humano. A dificuldade de se



pensar uma Filosofia africana é uma das consequências de tal construção da animalidade das pessoas negras da África.

Ao concentrar as energias em definir a Filosofia africana a partir de uma palavra africana, ou buscar no pensamento mítico ou religioso a base para o pensamento africano, devido ao fato de que a Filosofia é uma definição europeia, corre-se o risco de reforçar tal silogismo racista do colonialismo. Esta é na verdade a originalidade do pensamento filosófico de Marcien Towa. Os filósofos da época acreditavam que rejeitando as categorias de pensamento europeias, eles estariam sendo autênticos. Em contrapartida, Towa afirma que a autenticidade não está simplesmente na reelaboração de categorias de pensamento, mas sim, na forma de utilizá-las e na eleição dos problemas filosóficos. Para ele o que conta é o fato de que a cultura africana é dotada de racionalidade. Para dar prova de tal racionalidade ele analisou algumas (e não todas elas, como fizera os etnofilósofos) expressões da cultura de alguns países do continente africano.

CAMINHOS POSSÍVEIS PARA O VIR A SER DA FILOSOFIA A PARTIR DA REVALORIZAÇÃO DA CULTURA AFRICANA COMO PORTADORA DE RACIONALIDADE

A racionalidade da cultura africana presente nas práticas religiosas e nos contos

A fim de evidenciar a racionalidade na cultura africana, Towa utiliza a concepção de deus dos Egípcios e os contos camaroneses de iniciação. Antes de falar especificamente das religiões africanas, ele afirma que, embora todas as culturas tenham a capacidade do bem pensar, nem todas, na forma em que estão configuradas, conseguem filosofar, pois, não toleram o questionamento sobre suas crenças e seus valores – Towa as classifica como anti-filosóficas. Como exemplo de sociedades anti-filosóficas ele cita as culturas hebraica e muçulmana. A primeira por não permitir o questionamento de seus dogmas e a segunda por se basear em muitos de seus princípios primeiros, sem questionar essa aversão à discussão.

No que toca às religiões egípcias, dois elementos importantes são evidenciados na concepção de deus: a verdade era encontrada a partir do resultado de uma discussão advinda de um colégio formado por deuses que dialogavam entre si antes do veredito; a verdade não era ditada, como o faz o deus hebreu.



Na concepção de Deus do Egito antigo, Towa (2015) evidencia dois elementos importantes: esses deuses se reúnem na forma de um colégio para a partir de uma discussão entre eles, encontrar a verdade acerca de uma realidade [...] e existe uma igualdade fundamental entre homens e deuses. Essas duas características da concepção de Deus dos Egípcios possibilitam o diálogo, através do debate, e a liberdade de pensamento características fundamentais, segundo Towa do pensamento filosófico (DANTAS; JARIM, 2016, p. 49).

Nessa concepção de deuses existia também uma igualdade fundamental entre deuses. Tais características desta concepção de deuses que os Egípcios tinham, possibilitavam o debate e o diálogo, características essenciais do pensar filosófico. A cultura egípcia tinha traços importantes, que eram a conduta do comportamento a partir da racionalidade. Tanto as normas de conduta como a organização da sociedade deveriam ser orientadas pela Maat – a justiça e a verdade. Segundo ele, tais elementos pautariam a exatidão, a medida das coisas – atitude inteiramente racional. A Maat:

Se apresenta como um valor fundamental e não como um código preciso e detalhado descido do céu como a Lei mosaica. No entanto, ela deve ser conhecida e aplicada às situações concretas. O conhecimento da Maat era justamente o propósito dos escritos sapienciais (TOWA, 2015, p. 29).

Os sábios egípcios partiam do pressuposto – que fora retomado milênios mais tarde por Sócrates - de que a virtude devia se basear em uma ciência e se tornar objeto de ensino (OBENGA, 1990, p. 234). Desta forma, as orientações tinham a finalidade de moldar o ignorante em um assunto, tornando-o um sábio, ao expor-lhe a Maat (TOWA, 2015, p. 46).

Com relação aos contos, eles tinham um papel muito importante no desenvolvimento da sapiência e eram contados às crianças e aos adultos (se tem acesso em material impresso aos ciclos dos contos, de *Leuk a Lebre*, de *Kulu a Tartaruga*, e de *Guizo a Aranha*). Towa ressalta que estes contos são contados na infância e na vida adulta (hoje apenas para os grupos étnicos que vivem de modo tradicional) e, são usados para ensinar a prudência, a astúcia, e a reflexão. O aprendizado adquirido é que no enfrentamento das adversidades ao longo da vida, “deve-se confiar na própria inteligência. Os heróis desses contos não acreditam em nenhuma “revelação”, não confiam em ninguém a não ser neles mesmos e na sua inteligência.” (TOWA, 2015, p. 33). Diferente da mitologia hebraica, os contos camaronenses convidam à reflexão e à autonomia do pensamento. Para os personagens de tais narrativas, submeter-se a alguém, recusando-se refletir sobre os rumos que o seu destino tomaria é uma prova de estupidez.



E, a crença em milagres apresenta-se como uma melhor maneira de se submeter a alguém.⁷ Os contos trazem também situações em que esses personagens medem força com deus, usando sua astúcia, conseguindo sempre se sobressair. Tanto os deuses quanto os personagens dos contos não são seres perfeitos, eles têm limitações e falhas, condição para se chegar à verdade, através da reflexão e do diálogo, e não através da revelação.

Através da explicitação que Towa faz dos contos e da sua função na organização da vida social de grupos étnicos em Camarões bem como da religião na organização da vida social do Egito antigo, ele consegue provar que a África, em seus diferentes grupos étnicos não contribui com o conhecimento universal apenas com o a emoção. Embora o senso comum possa ver os contos como histórias que visam entreter as crianças e adultos, eles têm a função de aprimorar o pensamento e o mesmo se pode dizer da forma como os egípcios organizavam a religião. Mas para Towa, provar que a cultura africana produziu conhecimento, e é portadora de racionalidade desde muito tempo, não é o suficiente para o devir da Filosofia africana. A história que se estuda hoje nas universidades ocidentais e em muitos países que são suas ex-colônias, coloca a Filosofia ocidental (circunscrita historicamente) como a única Filosofia (OBENGA, 1990, p. 236), e, a história do Ocidente como a única história, sendo as noções de pré- história, e história, categorias políticas forjadas para consolidar e conferir veracidade à centralidade do Ocidente na construção da história universal; e isso compromete o devir da Filosofia africana. (TOWA, 1981, 13).

O “vir a ser” da Filosofia africana a partir de caminhos apontados por Towa

Dado que a etnofilosofia é um dos grandes obstáculos para o “vir a ser” da Filosofia africana, Towa diz que é importante rechaçar esta mentalidade que está em alguns intelectuais africanos e que é reforçada pelo discurso científico e filosófico elaborado no Ocidente, que busca solidificar esta concepção.

Mas, para além de romper com os preceitos da etnofilosofia, Towa chama a atenção também para o fato de que a efetivação do pensamento filosófico está condicionada à existência de um ambiente sociopolítico e econômico favorável ao continente africano ou boa parte dele (TOWA, 1979 e HOUNTONDJI, 2004). Dito de

⁷ NKOUMBA, Beling. Contes du Cameroun II. Yaoundé, Camarões: Éditions CLÉ, 1985.



outra forma, quando um país ou grupos de países têm o poder econômico e político, tornando-se hegemônias, eles podem ditar o que é o conhecimento, de forma que o saber tende a estar ligado às preocupações reais e ao poder. Sem essas preocupações ele acaba perdendo sua razão de ser.

O pensamento filosófico grego culminou com a afirmação da potência ateniense. A Filosofia europeia moderna foi, essencialmente, a obra da Inglaterra, da França e sobretudo da Alemanha. Unicamente porque esses países foram as principais potências europeias e mundiais durante os 3 últimos séculos. Por serem potências mundiais, esses países se sentiam responsáveis pelo destino do mundo. [...] Por que a Grécia, que deu ao mundo Demócrito, Platão e Aristóteles, tornou-se filosoficamente estéril? Não porque ela não se sente mais responsável pelo curso do mundo, mas porque ela perdeu o poder e com ele a confiança em si e a segurança histórica” (TOWA, 2015, p. 49).

Assim, para Towa, o renascimento filosófico da África está condicionado ao seu destino político e econômico. Somente quando o continente africano se tornar uma potência política e econômica ele poderá impor novamente um pensamento ao mundo - ser ouvido. É essa ambição que permeou as tentativas filosóficas dos anos em que essa obra foi escrita.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essa explanação da proposta filosófica de Towa, sobretudo no que toca à crítica que ele faz à concepção de negritude senghoriana e à etnofilosofia deixa evidente que ambas são obstáculos para o “vir a ser” não só da Filosofia negro-africana como também para a retomada do estatuto ontológico das pessoas negras enquanto grupo étnico-racial que carrega mundialmente o estigma de seres desumanizados, através das ideologias da modernidade colonial.

Towa dá um passo com relação superação da etnofilosofia e da concepção de negritude de Senghor, porém, ainda não consegue romper com a estrutura dualista e universalista que o pensamento africano herda do pensamento europeu. Em seus textos fica evidente sua perspectiva dialógica acerca da construção do conhecimento. Embora Towa critique a postura de Senghor em rechaçar tudo o que vem da Europa em termos de conhecimento, e tentar começar do zero na elaboração da forma como os diferentes países da África contribuiriam para a história universal, essencializando a ideia de nós e eles, Towa ainda faz algo semelhante, ele não consegue sair da perspectiva pós-colonial



em que operam as categorias ex-colonizador e ex-colonizado. Talvez Towa o faça porque esteja cronologicamente mais próximo do período no qual Camarões, e outros países da África se tornam independentes e, a forma dele se colocar no mundo enquanto ser produtor de conhecimento está ainda relacionada com o que ex-colonizador protagonizou e com o que o ex-colonizado não protagonizou.

Quando ele diz que se pode pensar a realidade africana a partir de categorias de análise europeias, a grande armadilha continua sendo as características universais e dualistas do pensamento europeu. Não existe o africano ou o europeu. Essas são categorias universais elaboradas pelo colonialismo (sendo o africano pensado e definido em contraposição ao europeu). O conhecimento faz um movimento cíclico em que diferentes culturas em diferentes momentos históricos vão moldando-lhe. Diop (1967, p. 332), nas suas pesquisas, a fim de romper a ideologia do milagre grego, fala da troca cultura entre egípcios e gregos, em que filósofos como Platão, Pitágoras de Samos, o poeta Homero e tantos outros pensadores gregos que visitavam o Egito ou passavam anos neste país e adquiriam conhecimento científico. A escola de Alexandria que era um centro cultural helenístico é outro exemplo dessa interação.

Até alguns séculos atrás não se falava da África como um continente e nem da Europa. As trocas entre as culturas eram e continuam sendo bem intensas. Assim, procurar uma essência racional no africano para contrapor ou equiparar ao europeu é seguir a lógica dualista.

Autores mais modernos falam de uma Filosofia que tente romper de fato com o dualismo. Ngoenha (1993, p. 97), por exemplo, aponta dois movimentos no pensamento (considerando Europa e África). O primeiro é o Eurocêntrico e o segundo é a Afrocêntrico (etnofilosofia). Ele sugere um caminho diferente, em que se guie pela concepção de que não há uma Filosofia pura africana e nem europeia. Uma das formas de fazer isso é olhar para o futuro, não considerando o período colonial com referência e nem o europeu como referência para a elaboração da Filosofia, mas toda a humanidade na sua troca constante de conhecimento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BITANG, Jean Eric. *Marcien Towa: Eléments de biobibliographie*. Jean Eric Bitang. Disponível em: <<https://jeanericbitang.wordpress.com/>>. Acesso em: 21 set 2016.



DANTAS, Luís Thiago Freire e SILVA, Roberto Jardim da. *O estatuto ontológico e epistemológico africano em Towa e Obenga*. Revista da ABPN • v. 8, n. 20 • jul. 2016 – out. 2016, p.39-56. Disponível em: < www.abpnrevista.org.br > revista > article > download> Acesso em: 14 jan. 2020.

DIAKITE, Samba. *La problématique de l'ethnophilosophie dans la pensée de Marcien Towa*. Le Portique. Mai. 2005. Disponível em: <<http://leportique.revues.org/1381>>. Acesso em: 21 abr. 2015.

DIOP, Cheikh Anta. *Antériorité des civilisations nègres: mythe ou vérité historique?* Paris: Présence africaine, 1967.

DOMINGUES, Petrônio. *Movimento da negritude: uma breve reconstrução histórica*. Mediações. Revista de Ciências Sociais, Londrina, v. 10, n.1, p. 25-40, jan.-jun. 2005. Disponível em: <<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/viewFile/2137/2707>>. Acesso em: 15 Abr. 2015.

FOÉ, Knolo. *África em diálogo, África em autoquestionamento: universalismo ou provincialismo? "Acomodação de Atlanta" ou iniciativa histórica?* (Trad.: Roberto Jardim da Silva). Educação em Revista, vol. 47, nº1 jan./mar. 2013. Disponível em: <<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/educar/issue/current/showToc>>. Acesso em: 25 mai. 2013.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: Modernidade e dupla consciência* (Cid Knipel Moreira). São Paulo: Editora 34, 2001 (Cid Knipel Moreira).

HEGEL, Friedrich. *The Philosophy of History*. Ontario: Batoche Books, 2001.

KAGAME, Alexis. *La Philosophie bantu-rwandaise de l'être*, Extraits (ARSC., Classe des Sc. mor et pol., N.S., VI, 1). Bruxelles, ARSC., 1955.

_____. *L'ethnophilosophie des "Bantu"*, in : La Philosophie Contemporaine. Chronique, t.IV ; Florence : R. Klibansky : , 1971.

MATAILLET, Dominique. *Quis sont les bantous? Jeune Afrique*. 05 jul. 2014. Disponível em: <<http://www.jeuneafrique.com/Article/LIN04074quisosuoatna0/>>. Acesso em: 21 abr. 2015.

NGOENHA, Severino Elias. *Da etno-filosofia à filosofia crítica* In: Filosofia Africana: Das independências às Liberdades. Edições Paulinas. 1993. pp.89 a 100.

OBENGA, Théophile. *La Philosophie africaine de la période pharaonique*. L'Harmattan, 1990.
PAULIN HOUNTONDJI. *La Science comme elle va, le monde comme il va*. 1^{ère} Journée philosophique de l'UNESCO. Portal Unesco, 2004. Disponível em: <<http://portal.unesco.org/shs/fr/files/5979/10918943291Hountondji.pdf/Hountondji.pdf>>. Acesso em: 15 abr. 2015.

_____. *Le savoir mondialisé: déséquilibre et enjeux actuels*. Mshafrique. Disponível em: <<http://mshafrique.free.fr/afrique/charpar/cfpaulin.pdf>>. Acesso em: 15 abr. 2015.

TAGNE, David Ndachi. *Un entretien avec Marcien Towa, professeur et philosophe*. Yaoundé Editions du crac, 1998.

TOWA, Marcien. *A Ideia de uma filosofia Negro-africana*. /Marcien Towa. Tradução de Roberto Jardim da Silva. Belo Horizonte: Nandyala; Curitiba: NEAB-UFPR, 2015.

_____. *L'idée d'une Philosophie négro-africaine*. Yaoundé: Clé, 1979.

_____. *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*. Yaoundé : Clé, 1981.

_____. *Léopold Sédar Senghor: négritude ou servitude*. Yaoundé: Clé, coll. Points de vue, 1971.



MESLEE, Valérie Marin La. *Paulin Houtondji : "Non à l'ethnophilosophie comme Philosophie africaine"*. Afrique le Point. Abril 2014 . Disponível em : <http://afrique.lepoint.fr/culture/paulin-houtondji-non-a-l-ethnophilosophie-comme-philosophie-africaine-30-04-2014-1857771_2256.php>. Acesso em: 12 dez. 2014.

Recebido 30/11/2019

Aprovado em: 30/01/2020