



PARADIGMA LIBERDADE: DIÁLOGO ENTRE BRASIL E MOÇAMBIQUE ENTREVISTA COM SEVERINO NGOENHA

Realizada por *Eduardo David de Oliveira*¹

em Maputo, 29 de janeiro de 2020

Resumo: Entrevista realizada em Maputo, capital do Moçambique livre, onde o filósofo Severino Ngoenha expõe, a partir de sua experiência em ter nascido em Lourenço Marques, capital da Colônia Portuguesa em Moçambique, os processos de luta pela emancipação que resultou na Independência do país e os processos político-sociais que se depreenderam desde então, ressaltando a função que a filosofia africana tem em seu país, colocando também em perspectiva o diálogo com a produção filosófico-africana no Brasil, onde encontra-se como referencial comum o Paradigma Liberdade e a premente necessidade de articular Justiça Social com Liberdade.

Palavras-chave: Paradigma Liberdade; Filosofia Africana; Justiça Social; relação Brasil – Moçambique.

FREEDOM PARADIGM: DIALOGUE BETWEEN BRAZIL AND MOZAMBIQUE INTERVIEW WITH SEVERINO NGOENHA

Conducted by Eduardo Oliveira
in Maputo, 29 January 2020

Abstract: Interview conducted in Maputo, capital of free Mozambique, where the philosopher Severino Ngoenha exposes, from his experience of being born in Lourenço Marques, capital of the Portuguese Colony in Mozambique, the processes of struggle for emancipation that resulted in the country's independence and the political-social processes that have emerged since then, highlighting the role that African philosophy plays in his country, also putting in perspective the dialogue with the philosophical-African production in Brazil, where we find as common reference the Freedom Paradigm and the pressing need to articulate Social Justice with Freedom.

¹ Filósofo, Antropólogo, Educador e Poeta, é professor na FACED-UFBA, coordena a Linha de Pesquisa Conhecimento e Cultura do Doutorado em Difusão do Conhecimento – DMMDC, coordenador do Grupo de Pesquisa Rede-Africanidades e um dos coordenadores da área de Filosofia Africana da ABPN. E-mail: afroduda@gmail.com

Keywords: Freedom Paradigm; African Philosophy; Social justice; Brazil - Mozambique relation.

PARADIGMA LIBERTAD: DIÁLOGO ENTRE BRASIL Y MOZAMBIQUE ENTREVISTA CON SEVERINO NGOENHA

Dirigida por Eduardo Oliveira
en Maputo, 29 de enero de 2020

Resumen: Entrevista realizada en Maputo, capital de Mozambique libre, donde el filósofo Severino Ngoenha expone, desde su experiencia de haber nacido en Lourenço Marques, capital de la colonia portuguesa en Mozambique, los procesos de lucha por la emancipación que resultaron en la independencia del país y los procesos político-sociales que han surgido desde entonces, destacando el rol que juega la filosofía africana en su país, y también poniendo en perspectiva el diálogo con la producción filosófica-africana en Brasil, donde se encuentra como referencia común el Paradigma Libertad y la urgente necesidad de articular Justicia Social con Libertad.

Palabras clave: Paradigma Libertad; Filosofía africana; Justicia social; Relación Brasil - Mozambique.

PARADIGME LIBERTE: DIALOGUE ENTRE LE BRESIL ET LE MOZAMBIQUE ENTRETIEN AVEC SEVERINO NGOENHA

Réalisé par Eduardo Oliveira
à Maputo, 29 janvier 2020

Résumé: Entretien réalisé à Maputo, capitale du Mozambique libre, où le philosophe Severino Ngoenha expose, à partir de son expérience de naissance à Lourenço Marques, capitale de la colonie portugaise du Mozambique, les processus de lutte pour l'émancipation qui ont abouti à l'indépendance du pays et les processus politico-sociaux qui ont émergé depuis lors, soulignant le rôle que la philosophie africaine joue dans votre pays, mettant également en perspective le dialogue avec la production philosophique-africaine au Brésil, où ont trouve comme référence commune le Paradigme Liberté et le besoin urgent d'articuler Justice Sociale et Liberté.

Mots-clés: Paradigme liberté; Philosophie africaine; Justice sociale; Relation Brésil - Mozambique.

Eduardo Oliveira: À moda de introdução, qual a sua trajetória na filosofia, particularmente referente à filosofia africana, e quais são suas preocupações mais constantes ao longo do tempo e atualmente quais são as que mais se sobressaem?



Severino Ngoenha: Em primeiro lugar: nasci em Moçambique! Para as pessoas da minha geração, em Moçambique, o meu percurso é algo normal e comum, mas para um brasileiro, um latino-americano, ou até para um africano de outras partes, em termos linguísticos, pode ser algo surpreendente, pois aos 12, 13 anos de idade conheci a Independência – para a qual eu não tinha feito absolutamente nada². Eu era adolescente, e nem sequer tinha ouvido falar em guerra de libertação, tendo nascido no sul de Moçambique onde não houve guerra. Com a idade que tínhamos, ignorávamos tudo sobre as independências africanas, dos movimentos nacionalistas e da luta no interior de nosso próprio país. Mas isso quer dizer que eu nasci numa época colonial. Então eu conheci de perto o que significou ter nascido numa zona suburbana; não ter acesso a lugares onde habitavam só brancos; comecei a estudar indo à escola com os pés descalços e correndo de uma árvore em direção a outra para não apanhar o calor embaixo dos pés; não ter acesso a certos espaços, ter frequentado uma Escola de Missão e não uma Escola Oficial que os portugueses – hoje assimilados – frequentavam etc. Ainda garoto, nós fomos galvanizados pelos discursos independentistas, quando o foco era sobre a ideia de uma moçambicanidade, de um país, de um povo. Mas, sobretudo, de um país e de um povo que depende essencialmente da nossa construção. Moçambique vai ser aquilo que nós formos. Se trabalharmos para construir o país, então o país vai se desenvolver, vai ter possibilidades, vai ter capacidade de ajudar as pessoas nas suas próprias necessidades. Nesta construção de país havia a ideia de que a juventude era extremamente importante e que o futuro dependia dela. Havia a ideia de uma unidade nacional. Quer dizer que a nossa identidade era sermos essencialmente moçambicanos. Quer dizer, lutar contra todas as formas de diferença. Podiam ser homem, mulher. Nós tínhamos um movimento de defesa da mulher moçambicana extremamente forte. Podia ser a luta contra as etnias ou tribos. Em Moçambique a ideia de que eu pertencço ao Sul ou ao Norte era essencialmente combatida, assim como a ideia de raça; nós éramos todos moçambicanos: brancos, pretos, indianos, chineses, seja o que fosse. Não havia espaço para a primazia de raça na maneira como pensávamo-nos como país. Isso é importante entender: tínhamos ao nosso lado a África do Sul e a Rodésia onde ser branco dava privilégios e onde ser preto tirava direitos completamente. Vivíamos um sistema colonial. Então, nossa independência queria acabar com os privilégios, mas não significaria que os negros seriam os novos exploradores, mas

² Moçambique conquista sua Independência no ano de 1975. Severino Elias Ngoenha nasce então, em 1960, na então cidade colonial de Lourenço Marques, que após a Independência, vem a se chamar Maputo.



afirmava que o território de Moçambique era de todos os moçambicanos, sem discriminação. E todos com os mesmos direitos e os mesmos deveres. Assim, nos construímos como país.

Depois começou uma segunda parte da minha vida. Não sei o que pesou mais, se foram as incongruências que muito rapidamente começavam a se ver no sistema político, sobretudo no nosso relacionamento internacional – os russos já vinham buscar açúcar etc., ou o fato de eu ser habitado por algo extremamente importante: me perguntava como participar com mais força, como ajudar na construção do país que era o meu. Eu era então muito jovem, mas já me interessava em saber qual era a nossa identidade; o que faríamos para construí-la? Que opção faríamos para melhorar o país e por que não o mundo?

Quando comecei a ler os livros de Teologia da Libertação fiquei extremamente marcado por eles: os irmãos Boff, o Bispo Romero, os grandes teóricos da época, enfim. Fiquei tão marcado por isto que, mesmo vivendo num país socialista e antirreligioso, decidi ir ao seminário. Abandono a universidade e vou para o seminário. Lá, entro em contato pela primeira vez com a filosofia. Mas, o que era a filosofia? Era o ensino dos estoicistas, da filosofia antiga, medieval, da história do pensamento filosófico. Eram as epistemologias, as provas de existência de Deus na Metafísica, era a moral e a ética muitas vezes confundidas, as Cosmogonias etc.

Eu vou pra Roma. Quando chego em Roma há uma dupla descoberta: eu vou pra o Colégio Urbano que foi o primeiro colégio construído em Roma. É o colégio que resulta da condenação de Galileu pelo Papa Urbano VIII, de onde vem a origem do nome do Colégio. Você lembra-se que a doutrina cristã, como uma formação dogmática, para fins de ensino, só nasce depois da “descoberta” da América e depois do julgamento de Galileu – que era o prolongamento do conflito que já havia com Giordano Bruno. Bem, depois dessa digressão, volto às minhas duas descobertas: eu vivo num colégio com mais de 90% de africanos. Um colégio que ficou para os africanos (Vários países foram construindo seus colégios específicos). A primeira coisa que descubro é uma trajetória específica de Moçambique. É que os nossos colegas de Ruanda, do Burundi, do Congo ou da Nigéria se identificavam por uma identidade étnico-regional. Falavam as línguas deles. Haviam lá dois ou três moçambicanos, dois ou três angolanos, mas estavam sempre juntos e a nossa língua era o português. As pessoas perguntavam: vocês não têm língua em vossas terras? Sim! Mas a língua de comunicação da minha geração era o português. Nós três moçambicanos éramos um do Sul, outro do centro e outro do Norte. A nossa identidade



era ser moçambicano. Longe de nós a ideia de uma identidade étnica. Eu falo Ronga e Txangana no Sul, o outro falava Macua no Norte. A gente podia até se comunicar com as nossas línguas regionais, mas nossa comunicação se dava mesmo com o português, nossa identidade não é étnica, mas moçambicana.

A segunda coisa é que a minha etnicidade, isto é, a descoberta das divisões étnicas que eu não tinha em Moçambique, vou encontrá-las em Roma. Roma me ensina a ser africano. É que pela primeira vez eu cruzo com africanos. A gente sabia que os congolezes e os nigerianos existiam. Sabíamos da geografia: que têm uma configuração igual a nossa, falam outras línguas, comem outros pratos, têm outras canções (Na época não havia internet e as televisões ainda eram uma novidade aqui em África). Mas em Roma eu toco meus irmãos africanos com os dedos e entro nas preocupações deles, percebo suas maneiras de falar, viver, as preocupações que norteiam suas próprias existências. Então, não mais olho o Congo através dos mapas de geografia, mas olho o Congo através do olhar de um colega congolês e as preocupações dele começam ser as minhas.

Mas a maior descoberta, para voltarmos à filosofia, é que eu descobro a existência de uma filosofia africana. Em Moçambique nunca se tinha ouvido falar de uma filosofia africana. Em nenhum momento. O que nós sabíamos da filosofia era Platão, Aristóteles. Eu conhecia Heidegger ou Gadamer, mas que havia Mudimbe aqui ao lado disso nunca fez parte do nosso repertório de ensino. Isso não era filosofia. Então eu começo a interessar-me, começo a ler, a preocupar-me, a fazer amizade. Eu lembro dos colegas que vinham do Gabão, do Congo, sobretudo da Escola do Mombaça, que era a mais importante. Começam a falar não simplesmente do que eles fazem, mas a dar-me livros, referências. Então, eu e meus colegas africanos começamos a aprender, a examinar o que eles fazem, e é neste processo de aprendizagem que eu cruzo com algumas pessoas com as mesmas preocupações que as minhas.

Liguei-me muito a Filomeno Lopes a esta altura. Éramos colegas, estávamos na mesma Universidade e nós começamos a nos encontrar para discutir não a filosofia africana, nem pensar nos nossos países, mas a refletir sobre os utensílios que nós queríamos utilizar para pensar a África. A nossa África de língua oficial portuguesa. Que tinha uma história análoga pela língua, pelos processos sócio históricos que existiram. Recorde-se que muitas pessoas de São Tomé foram trazidas de Moçambique, muitos guineenses também e vice-versa. Havia um cruzamento que era existencial, não no sentido da língua, da história, mas do processo de luta, 10 anos de luta comuns porque os nossos movimentos



juntaram-se para combater Portugal e etc., mas havia alguma coisa que nos cruzava de maneira mais profunda. Então começamos a pensar os nossos países através do sentido que nós tínhamos, mas através da nossa história também. A CONSP é uma organização dos países de língua oficial portuguesa criada no fim dos anos 50 que agrupava Amílcar Cabral, Agostinho Neto e era dirigida por Marcelino dos Santos. Tínhamos um substrato de pensamento que nos aproximava. Os nossos encontros foram totalmente frutíferos que a certa altura, em Roma, não obstante a existência de senegaleses, nigerianos e etc., constituiu-se aquilo que a historiografia filosófica italiana chama de A Escola de Roma, essencialmente constituída por pessoas de língua oficial portuguesa. As pessoas que estavam a frente deste movimento eram Eu e Filomeno Lopes. Este foi um primeiro passo. A partir de então desejei fazer o meu mestrado. Quando me apresentei ao professor, que era um bom alemão, me disse para não falar de filosofia africana pois isso não era filosofia. “Estude um europeu. Essas coisas de superstição se estudam na antropologia...”. Quando chego no doutorado peço novamente para voltar à filosofia africana. O Filomeno Lopes teve mais sorte do que eu e conseguiu fazer o mestrado dele em Filosofia Africana, mas quando ele foi para o doutorado ouve de seus professores que tudo que existe sobre filosofia africana já foi dito, como resultado ele foi enviado novamente a estudar Filosofia Ocidental. Eu, muito pragmático, refleti que o tempo que me é dado para fazer isto – já que se corria o risco de o tempo acabar e ter que voltar sem ter concluído os estudos – que o faria e consagrei-me profundamente a fazer o que os professores queriam. Mas disse a mim mesmo que aprenderia um método, uma maneira como a filosofia historicamente foi construída, concentrando-me em aprender a história das respostas. Tenho que entender as teorias que eles me dão como resposta às perguntas essenciais e existenciais. Estou convencido, ainda hoje, que o pensamento, a filosofia, não é decorar respostas ou teorias de pensamento. É sempre perguntar-se quais perguntas responderam às formulações que temos hoje que são epistemológicas, metafísicas, éticas etc. Fazer este exercício era extremamente importante.

A certa altura eu tinha um caderno que perdi (ainda encontrarei este caderno), onde ao estudar a filosofia ocidental, tomava notas, atento a ver que problemas e respostas se estava tratando e que pudessem corresponder às preocupações moçambicanas e africanas de então. Eu tinha um caderno de notas de epistemologia que $\frac{3}{4}$ era mais ligado a Moçambique em África do que aquilo que me dizia ligado a Platão e Aristóteles. Porque Platão e Aristóteles tinham sentido apenas em função do que eu estava a fazer refletindo



sobre Moçambique. Isto parecia profético! Defendi minha tese em 1990 no mês de novembro. Moçambique estava numa situação extremamente complicada. Eu lembro que logo a seguir publiquei a tese, mas eu já estava para escrever um livro sobre Moçambique e minha preocupação era tentar participar da construção do meu país.

Meu primeiro livro nasceu em 1991 ou 1992, não me recordo, mas era já um livro de contribuição e o chamei de “*Por uma dimensão moçambicana da consciência histórica*”³ em que eu pensava Moçambique. Um livro escrito muito depressa, mas era alguma coisa da profundidade de alguém em termos de sofrimento e que vivia mal a situação do país. A única preocupação que eu tinha era contribuir com o meu país. Volto pra Moçambique, apresento-me. O livro chega antes de mim. Lembro-me que passei por um pequeno interrogatório com o ministro da educação. Ele me convocou para o escritório porque eu tinha ousado pensar no federalismo. Eu propunha o federalismo como uma segunda opção ao que nós tínhamos de guerras que já durava 16 anos.

Entretanto, as conversas passaram e aqui passamos à segunda fase para responder a sua questão. Um dia estando em Roma – minha vida evoluiu depois de passar por lá –, outro em Paris, fiz um concurso para professor na Suíça. Um dia, o reitor da Universidade Pedagógica de Moçambique liga para mim. Eu não conhecia este senhor. Apesar de que ele tinha a mesma história que eu, mas era de geração precedente e nunca tinha ouvido falar dele. Eu estava em Lausanne, ele estava em Genebra, a 70 km. Ele apresenta-se e diz que está com o ministro da Educação e que pedia para nos encontrarmos porque eles tinham um pedido da parte do presidente Guebuza⁴. A esta altura eu digo: sim, são 70 km, eu posso pegar um trem e chegar muito rapidamente a Genebra. Eles disseram que viriam até minha casa. Minha esposa preparou um risoto, comemos, convivemos. A ideia era que Moçambique estava a sair de uma guerra de 16 anos, e tinha até então uma orientação dita marxista-leninista, durante este período, e precisava acessar um tipo de sistema político que fosse diferente. Houve acordos em Roma, fez-se uma nova constituição, abriu-se espaço político a emergência de novos partidos, libertou-se espaços que pertenciam a organizações não-governamentais, sociedade civil, as igrejas. Renasceu a economia e o mercado livre, deram-se liberdades aos sujeitos, aos grupos, às empresas etc. Moçambique começou a marchar em direção ao mundo liberal. A preocupação

³ Ngoenha, Severino Elias. *Por uma dimensão moçambicana da Consciência Histórica*. Porto: Ed. Salesianas, 1992.

⁴ Armando Guebuza foi presidente de Moçambique de 2005 a 2015.



governamental era como fundamental, em termos de pensamento, esta nova onda, esta nova estrada que se abria diante de nós para nossa história.

Identificaram a mim para fazer um programa de filosofia. Você pode imaginar que quando se faz uma proposta do gênero você tem dois sentimentos diferentes. De um lado você sente-se lisonjeado (penso que é normal, qualquer pessoa iria sentir-se lisonjeada que um país faça recurso assim para fazer isso); mas por outro lado cai-te em cima a responsabilidade de dizer o que poderá fazer para responder uma pergunta do gênero.

Eu vim para Moçambique e nessa altura; eu era socialista na cabeça, mas em Moçambique toda gente já está a negociar dinheiro; cada coisa que você faz se espera pagamento. Eu continuo a dizer que eu vou para um país para fazer alguma coisa para o bem comum e não negocio salário nenhum; não tenho condições nenhuma, fico na casa do meu pai, pago o meu bilhete de avião e para mim era participar orgulhosamente na condição de alguma coisa que podia ser útil para o bem comum. Depois, vim a saber que o trabalho foi pago, o dinheiro foi válido para um ou outro, mas isto são coisa secundárias.

A minha preocupação quando cheguei foi reunir o ministério com o ministro e reitores das universidades e fazer uma pergunta simples: A que problemas a filosofia devia ajudar a trazer respostas? Quero dizer, aquela minha preocupação antiga, quando era estudante, que o pensamento e a filosofia são resposta a perguntas, então a filosofia – nós tínhamos que pensar nela pois ela podia dar as respostas às preocupações que eram as nossas. Fizemos um inventário. Desde então meus interlocutores nunca se tinham posto estes tipos de questões. Imagino que, para eles, a filosofia ou não tinha nenhuma questão sobre ela ou deixaram de ter. Recebi propostas de gente da União Europeia e portugueses que diziam não precisar fazer um programa pois já tinham pronto. Eu peguei o livro, ao olhar para ele estava escrito na primeira página “A nossa identidade é europeia”. Não acreditei que eles queriam dar algo do gênero aos estudantes. Diziam que não tinha qualquer problema pois podíamos ser europeus. Eu disse que o problema não é o que podemos ou o que não podemos. Não somos e não temos interesse nenhum em ser europeus. Temos uma identidade nossa a cultivar. Então você imagina o quanto mais olhava para os manuais, mais eu me dava conta de que nós tínhamos de pensar a nossa filosofia a partir de nós próprios. Eu gosto muito dessa frase hegeliana que diz que o filósofo é amigo do seu tempo. E Gasset que acrescenta: “eu sou eu e as minhas circunstâncias”. Era a partir do nosso tempo e inconstância que podemos pensar numa filosofia de Moçambique.



Depois de um trabalho quase sociológico de inventariar os problemas nos quais a filosofia poderia dar uma resposta, porque não se tratava simplesmente de responder a problemas, a muitos problemas, o país está cheio de problemas. Você está aqui, você vê e eu não posso dar respostas da agricultura. Os chineses estão agora com esse problema de doença, que resposta posso trazer eu? Muito pouco. Então, era tentar ler, no quadro daquilo que eram os problemas da sociedade do meu tempo, do meu espaço, aquelas questões a que eu poderia ajudar na reflexão. Então, era num segundo momento, convocar a filosofia com as suas histórias, as suas metodologias, as suas epistemologias para resolver esses problemas; então, convocava-a para mim, para o ensino, aquilo que me podia ajudar a trazer respostas. Não me interessava que – claro que é bom – que as pessoas saibam quem é Aristóteles e Platão, e situem no espaço e no tempo, o que me interessa não é a história de Heidegger com o nacional socialismo etc. São os meus problemas e em que medida a filosofia tem uma história de continuidade e de rupturas, de epistemologias suscetíveis de me ajudar a esclarecer, a pensar, a refletir, a dar resposta aos meus problemas.

Em terceiro lugar, era convocar aquelas filosofias, que até agora tinham aparecido periféricas, mas que muito se assemelhavam em termos de percurso, de preocupações, de estrutura e de estatuto aquilo que eram meus problemas. Neste sentido, introduzimos a primeira vez em Moçambique a Filosofia Africana; eu fui basicamente a primeira pessoa a chegar aqui e falar de Filosofia Africana. Até como ninguém entendia nada, ninguém lia francês e inglês, tive que escrever um livro sobre isso para dar instrumentos de leitura sobre isso. E toda gente surpreendida, admirada, o que era isso de Filosofia Africana, porque mesmo aqueles que tinham feito o mesmo percurso que eu, passado pelo seminário, tinham feito três ou quatro anos de Filosofia, mas a Filosofia Africana não fazia parte disso.

Em quarto lugar, ninguém nunca tinha ouvido falar de uma Filosofia de Libertação, então eu criei também no programa a existência de autores de Filosofia Latino-Americana. Ainda tentei muito com a filosofia asiática, mas apesar de estarem no Índico como nós, mas muitas vezes as edições de pensamento... neste momento há trabalhos de história que estão sendo feitos que nos aproxima um pouco mais em termos de reflexão, mas nessa altura havia de fato muito pouco.

Em quinto lugar, eu fiz introduzir aqui aquilo que chamei pensamento africano e eu faço uma distinção, uma separação entre a Filosofia Africana e pensamento africano. Filosofia africana tem datas precisas, 1945, Tempels, a filosofia Bantú, depois a epistemo-étnico-



filosofia, epistemologia crítica etc., isto é, um percurso. Mas o pensamento africano era tentar a ver onde é que nasce a africanidade. Isso me levava imediatamente não simplesmente aos processos da escravatura – que são os negros nascidos na África indo-se a Europa forçados, mas de primeira reflexão dos africanos em honra de sua própria africanidade. E este é um processo que se realiza na diáspora, porque, de fato, as diásporas são as primeiras a ter acesso a estudos, à educação, à geografia, etc.

Praticamente, a educação em África só chega aqui depois da segunda guerra mundial. Aí nós levávamos... nós por outro lado, mas o processo de luta, de emancipação, de reivindicação de uma identidade, de uma africanidade elas nascem necessariamente no exterior do continente africano, quer dizer nas diásporas. Então, eu queria que a nossa reflexão sobre a nossa situação nessa sociedade tivesse de fato este cunho das africanidades em termos de história, em termos de filosofia, da filosofia latino-americana, que era a única filosofia mais ou menos estruturada, mas ao mesmo tempo que tinha esse curso libertário, que para mim, aquilo que no fundo conota essencialmente aquilo que é ou foi – penso pensar ainda por muito tempo – a filosofia africana.

Neste quadro, nós encontramos três - vamos chamar assim - núcleos programáticos em volta dos quais fazer a discussão da filosofia de Moçambique. O primeiro núcleo programático foi de base epistemológica, o que entendíamos nós por base epistemológica. Não nos interessava pegar em textos de Popper, não nos interessava pegar nas hermenêuticas de Gadamer, de Levinás, de Paul Ricoeur, não nos interessava pegar na filosofia de Wittgenstein, em termos da linguagem.

Não era essa a preocupação, a preocupação era dizer assim: podemos aprender a pensar por nós próprios. Podemos começar a pensar que aquilo que vai construir um objeto de pensamento é aquilo que são os nossos problemas e preocupações. Em que medida os substratos culturais que nós temos presentes no nosso mundo, nas nossas línguas, nas nossas tradições, na nossa maneira de pensar, de ser e de fazer são susceptíveis de ser mobilizados para pensarmos uma verdadeira epistemologia? O que a gente faz quando realizamos esse percurso? É o que você tem, só para dar um exemplo, a epistemologia de Wittgenstein, muito inteligente, muito bem pensada num interior de um paradigma científico e linguístico muito bem determinado; você pode ter Ricoeur quando falo da prova em termos judiciais, etc.; você pode ter a verdade e método de Gadamer. Mas, muitas vezes, quando o estudante vem, porque as preocupações e os elementos de base que ele tem não corresponde ao que eu tenho pela frente, tudo que ele vai fazer é decorar



coisas, e repetir ou vomitar essas coisas diante dos próprios estudantes. Se você começa a pensar numa epistemologia e você pega mesmo os ocidentais, você pega Leibniz, por exemplo, que vai te dizer uma coisa muito simples. Diz que, afinal de contas, os filósofos até agora quiseram uma linguagem que é válida para poucos. Se eles se querem universais, se eles pretendem fazer um discurso que engloba o mundo inteiro, eles têm que ir às linguagens das pessoas. Então o que nós fazemos é ir buscar aqueles filósofos que ajudam-nos a melhor nos situarmos e a posicionarmos em relação a nós, para podermos pensar como nós somos. Se você pega um Foucault do saber e poder, por exemplo, você tem capacidade de começar a prestar atenção que nem tudo que passa como saber é necessariamente libertador, não te leva lá onde tu queres ir. Então você começa a fazer uma diferença entre certos tipos de saber, que são saber, mas não tem nenhuma neutralidade, como aliás nenhum saber tem neutralidade.

Isto é o que nós fizemos na parte epistemológica. O objetivo principal era levar-nos a pensar que sem estarmos em conflito, sem negligenciar o que os outros fazem, aquilo que está na filosofia no seu percurso histórico, epistemológico que nos ajuda a pensar uma dificuldade de produzir uma ruptura, o que que nós podemos ir buscar na tradição latino-americana, na tradição asiática, na história do pensamento africano, nas nossas ações de culturas, um esforço de auto reflexão mantendo-nos como um ponto de partida do discurso.

O segundo âmbito a que nós incidimos muito foi o da moral. É... moral, talvez fosse melhor dizer a filosofia prática. É preciso recordar que o Brasil é uma nação pretensamente homogênea. Muitos séculos, para dar um exemplo, o Brasil tem uma experiência acho que no século XIX. Depois passou por metamorfose própria, regimes políticos, situação de discriminação racial etc.; Em Moçambique a colonização se manifesta no fim do século XIX e ela impõe estruturas que não correspondem ao ethos social. Ela alia-se a igreja católica, alia-se ao sistema de apartheid, etc. No fundo, o colonialismo só começa a vingar, a impor suas estruturas no fim da primeira metade do século XX ou realmente no século XX, porque atinge as pessoas transferidas para a África do Sul para trabalhar nas minas, já mandaram gente para São Tomé, era a continuar a vender escravos, em trabalho forçado etc., o capitalismo português como já foi no caso do Brasil, era um capitalismo pobre.

Eu citei para você essa expressão de uma historiadora Rita Ferreira que dizia: “Moçambique era uma colônia inglesa administrada por portugueses”. Os portugueses,



nem em termos de capacidade intelectual nem em termos de meios financeiros, tinham capacidade de fazer aquilo que tinham vontade de fazer. Então o colonialismo tentou mudar a estruturas culturais do país muito rapidamente. Nós que chegamos já a intendência e nós que infelizmente introduzimos na cena o marxismo, que também tentou mudar a estrutura do país; mas chegou agora o liberalismo, e foi ele que mudou a estrutura do país. Então você imagina uma pessoa como eu que tem 57 anos, nasceu no colonialismo, cresceu no marxismo, e vive no liberalismo, com todo esse sistema que eles tentam mudar a maneira de pensar, a cultura, o comportamento, o relacionamento, o conceito mesmo de comunidade.

Eduardo: Então Severino, você ter nascido no colonialismo, depois passado pelo socialismo e finalmente vive num país com um direcionamento liberal, a sua resposta a isso, foi e é, ao mesmo tempo, uma vida que a gente pode chamar de cosmopolita, uma vez que você tem um trânsito não só por dentro do continente africano, como também pela Europa, pela América no Norte e também na América do sul, e a pergunta vai nesse sentido, perguntando se isso te fez de alguma maneira, não por paradoxo mas por consequência, mais moçambicano ainda?

Severino: Eu acho que você tem a experiência do Brasil agora. Eu vivi muitos anos na Europa. Eu nunca fui, como disse antes, é na Europa onde descobro que sou moçambicano, sou africano; vivendo na Suíça, e com muita razão a um dado momento, que descobro que sou moçambicano, no fundo no fundo a gente nunca é tão arraigado às próprias raízes e sente-se responsabilizado na maneira digamos assim, de equacioná-las e fazê-las alargar-se para o bem comum quanto quando estive fora e talvez as coisas que a gente aprende na adolescência e na juventude são as mais marcantes. Eu costumo dizer as pessoas aqui, primeiro um discurso interno, num momento como este de grande fragmentação onde por causa das riquezas naturais, há muita gente que se descobre de uma província ou de uma outra, de uma região ou de outra, ou de uma língua ou de outra, e eu disse assim, talvez eu seja o último moçambicano, costumo dizer isso para dizer que há certos valores que eu não os repito porque alguém ensinou-nos, mas porque fi-los meus e fazem parte profundamente daquilo que constitui hoje a minha própria identidade. Então eu sou moçambicano, mas por relação ao mundo exterior, também me considero profundamente moçambicano e no fundo todos os processos de discriminação pelos quais



nós passamos, desta Europa extremamente racista, que olha para nós de cima para baixo, olha para nós como coisas, o meu percurso pelos países todos não fez nada mais que reforçar a minha veia identitária. Mas aquilo que é mais interessante é que a minha veia identitária eu tenho que defendê-la em relação às veleidades cosmogônicas nacionais, mas também em relação ao desprezo externo, sobretudo de proveniência ocidental, então isto não fez nada menos que reforçar a minha identidade moçambicana.

Ora, o que eu estava dizer antes, é que se você olha para as metamorfoses das quais nós passamos, uma das coisas mais difíceis nas rupturas liberais e neoliberais, é exatamente continuarmos a conservar a ideia de pertença e de comunhão com os outros. Muito rapidamente nós somos fagocitados pelas veleidades individuais, eu quero ter para mim, eu quero ter mais para mim, eu posso até utilizar os outros a benefícios próprios. Aquilo que chamam ser moçambicano, não chamam reivindicar uma bandeira, não é um nacionalismo de papel, ou de passaporte, é um nacionalismo de comunhão, quer dizer a moçambicanidade é o meu primeiro espaço de partilha e de comunhão, a identidade não tem que ser em minha opinião se fazer em termos de dizer, nós brasileiros, nós argentinos, é que aquela comunidade é o lugar onde dou conta da minha existência e onde tenho a minha primeira responsabilidade em termos de comunhão. Quando a comunhão não partilha ideias, valores, mas também não partilha a dimensão material daquilo que juntos como espaço, como país e como povo produzimos, então torna-se uma retórica, uma retórica nefasta. Então, nossa reflexão quando dissemos, vamos ao segundo elemento, vamos pensar a moral, a moral que nós temos de tentar pensar, resulta da fragmentação constante do sentido de pertença que fomos assistindo.

Quando os portugueses chegaram, encontraram etnias, era um mundo cosmogônico, que tinham valores comuns, lutaram contra isso, desfizeram isso, criaram um espaço colonial, nós éramos, nós pertencíamos a uma outra nação: Portugal.

O marxismo quando chegou, até com boas intenções, ele meteu muito acento sobre a justiça social, sobre a questão de unidade nacional, mas esses valores já foram, quando entramos no liberalismo, completamente fracionados, hoje é cada um para si.

Então, o papel da filosofia, o papel que nos demos pensando na moral, é pensarmos neste sentido de pertença que ultrapassa minha pessoa e minha família nuclear, ultrapassa minha tribo, vai para além da minha religião, da minha crença, mas que recorda sempre que nós temos pelo frente um ideal de comunhão num espaço grande que compreende 30 milhões de pessoas, mas é este espírito que nos leva a pensar que a minha comunhão não



se forma nas fronteiras das barreiras do país que é o meu, mas tem que se alargar para os outros e esta é uma das coisas que eu muito aprendi vivendo com outros africanos, olhando para o mundo. Este é um dos aspectos mais importantes que aprendi nas minhas viagens, vamos chamar assim do meu cosmopolitismo.

Eduardo: Dessa filosofia moral, ou seja, uma filosofia prática, ao que me parece, tem a preocupação, em termos dos ramos da filosofia, de identificar uma filosofia política. Então, essa filosofia política, na verdade, está na própria construção de valores que permitem uma unidade, nessa identidade moçambicana e ao mesmo tempo que não seja um corte da diversidade que lhe compõe. Como é que você equaciona exatamente isso, a diversidade e a unidade num país fragmentado pelo colonialismo, pelo marxismo e pelo liberalismo, então, porque às vezes o discurso pede a unidade e talvez ela sobrepondo-se a diversidade, as vezes o contrário, a diversidade por exemplo quando você está discutindo as liberdades, não que se sobrepõe, mas que tem espaço dentro da unidade, como você hoje equaliza essa relação dentro da filosofia política ou dentro da política nacional e mundial, já que uma coisa que está atrelada a outra?

Severino: Olha, duas coisas. A primeira coisa que me ocorre dizer, muito rapidamente, é que primeiro, comecei por dizer que nós temos um ramo epistemológico, moral e de facto o terceiro ramo é o ramo da política, então sua pergunta cai muito bem porque é a terceira orientação daquilo que é, digamos a estrutura cortante daquilo que é a base filosofia dos cursos e das formações que estamos a fazer nos últimos 20/25 anos. Olha, o Brasil no mundo é conhecido pelo samba e também é conhecido pelo futebol são duas coisas que não se fazem individualmente, se fazem em grupos, se você quando tem um bom batuqueiro e tem bons músicos e bons dançarinos, você consegue produzir um bom samba, mas se você tem um bom batuqueiro mas o tipo que canta, canta mal, não obedece os passos, você não tem resultados. No futebol é ainda mais claro, você precisa de 11 pessoas, com 11 características diferentes, a melhor equipa de futebol é aquela em que tem os jogadores com características diferentes mas que lutam para se complementar, em que cada um dá o melhor de si e esta equação em que cada um dá o melhor de si que traz o resultado, que faz com que uma equipe seja uma grande equipe de futebol.

Se você tem 11 bons zagueiros, ou avançados centros, você pode ter 20 Pelés, você não consegue ganhar um jogo de futebol, mas você ganha porque tem o Pelé, o goleiro, defesa,



esquerdo, direito, etc., e isso no pensamento filosófico africano que nós chamamos ubuntu, sobretudo na utilização de Mandela, na Nação Arco Íris significa simplesmente isto. O problema não é sermos diferentes, aliás é porque somos diferentes que podemos dar contribuições diferentes e fazer com que a nossa contribuição seja um contributo importante para um crescimento coletivo, o problema não é e nunca foi, diferença de raça, de sexo, de altura, de grandeza, mas é a capacidade de utilizar as nossas diferenças para uma coisa comum.

No pensamento filosófico da língua oficial portuguesa, Amílcar Cabral durante a guerra, criava equipes de futebol e ele metia 11 jogadores de todas etnias diferentes e o problema na altura era etnicidade, então quem compunha a equipa eram 11 pessoas que pertenciam a etnias diferentes. A ideia de Mandela foi constantemente esta de dizer a Nação Arco Íris que a beleza de uma nação é o resultado do fato mesmo de ser uma mistura de coisas.

Eu costumo dizer o seguinte, que o objetivo fundamental da política desde a antiguidade de Aristóteles é a justiça, é como viver junto, convivermos juntos como comunidade sem violência, mas com justiça. Ora, o conceito fundamental e filosófico da justiça não tem nada a ver com polícias, não tem a ver com tribunais, não tem a ver com juízes, a justiça significa, eu dou sempre esse exemplo, que acho e gosto muito do mesmo, eu digo que a justiça é uma costureira. O que faz uma costureira? Uma costureira pega em fios diferentes e cose, pega um fio aqui e ali vai cosendo, quanto mais fio ela mete, mais o tecido é sólido e quanto mais cores ela mete, o tecido é bonito. Quando você tem um vestido preto ou castanho de uma só cor, claro que pode ser bonito, mas nunca é tão bonito como uma coisa colorida, as nossas capulanas por exemplo são coloridas, então a justiça é isso.

A política é essencialmente isso, é trazer todos a partida comum, é recozer uns com os outros, mas você só recoze coisas porque elas são em si mesmas, em teoria parecem separadas. O verbo *legem* que dizer cozer, quer dizer meter as coisas que estão separadas, trazer as coisas juntos, quer dizer, a própria base filosófica do pensar, que vai dar os cosmos etc., e o papel da filosofia em minha opinião, é de continuar sistematicamente a cozer a sociedade, cozer a sociedade significa trazer todos a um espaço comum de vida coletiva no reconhecimento do outro, nos seus valores, nas suas fraquezas, mas reconhecer não só teoricamente, mas em termos práticos, na partilha dos bens que a sociedade produz e me parece que este foi e continua a ser o objetivo fundamental da política, da justiça, e posso dizer por Derrida que é a justiça que temos pela frente.



Eduardo: Então daria para dizer que seu horizonte moral-ético é justamente este da liberdade e o seu horizonte político, é o da justiça e a reconciliação desses dois tópicos prefiguram dessa maneira, uma espécie de estrutura, uma espinha dorsal do seu pensamento ao longo do tempo? É possível dizê-lo?

Severino: Olha, eu podia dizer assim, que talvez mais do que meu pensamento, diria que nosso percurso como africanos ou como pessoa de origem africana, quer dizer se tivesse dois conceitos paradigmáticos que pudesse nortear o essencial do nosso pensamento, era justiça e liberdade, razão pela qual queríamos ter liberdade não é para fragmentar um grupo, aliás a palavra própria liberdade, contrariamente ao que parece não é segregação, mas é integração com reconhecimento, quer dizer, eu só sou livre quando faço parte, mas sujeito dos direitos e deveres do grupo a que pertenço, então não há nenhuma vontade de separar-se, mas eu quero pertencer de facto e pertencer de facto é ser reconhecido. O exemplo disso é um brasileiro, no Brasil tem direito a voto, o que o estrangeiro não tem, quer dizer que ele pertence. A liberdade dá-lhe a possibilidade de pertencer e passar a ser cidadão, mas tem que ser cidadão com tudo aquilo que o país lhe permite como direito e deveres, e como possibilidades aí entramos na esfera da justiça. Liberdade sem justiça não quer dizer absolutamente nada e como faziam os sistemas de esquerda, que nós vamos garantir a justiça a todos mas não me permite de participar na elaboração daquilo que tem que ser esse querer viver de todos, não permitia o que é uma esfera essencial do homem. Por isso, sempre que a gente vai em direção a liberdade que para mim é paradigmática, nós começamos, como dizia Gasset, “eu sou e as minhas circunstâncias” eu penso a partir daí quem eu sou, de onde estou, nós africanos, nós negros, nós de origem africana, qual é a situação em que nos encontramos desde o início da modernidade, é a falta da liberdade, é a coisificação.

Então, a gente pode pensar muitas coisas, a gente pode ter interpretações diferentes, mas aquilo que está no fundo do nosso pensamento, por detrás de todas nossas diferentes manifestações, essa liberdade que não existe. Mas liberdade para fazer o quê? Para participar no mundo de justiça, ser iguais aos outros em termos de direitos e em termos de deveres, me parece que isso é fundamental.

Eduardo: Daí então, uma das tarefas dessa filosofia africana é exatamente produzir uma narrativa sobre o que é esse africano, o que é a África e me parece que essa sua preocupação vem de muito tempo, você dizia agora pouco que você se descobre africano em Roma e você descobre a África a partir do Harlen, renascimento, e você fala de um



paradigma da liberdade, então esse paradigma da liberdade é exatamente esse horizonte onde se pode produzir uma narrativa sobre a África para si, sobre África com os outros em relação, de modo a promover, não só promover mas suscitar essa justiça social, esse é o caminho e na esteira e não é uma provocação, mas uma pergunta de cunho filosófico de facto, até quanto isto está na esfera da utopia, da idealização e até quando está no plano da filosofia prática, da ação e da transformação

Severino: É assim, as construções que se fizeram em volta do específico das culturas africanas, da africanidade, querem por antropólogos e retomado por nós pela filosofia africana, é uma dimensão comunitária do viver do africano. Você olha, se disse isso muitas vezes em termos negativos, em termos estigmatizantes, em termos de inferiorização, etc., mas todos tiveram que reconhecer essa dimensão comunitária. Quando a gente olha praticamente para o africano de hoje, a gente muitas vezes não vê essa solidariedade, esse espírito comunitário, o que a gente vê é a mesma orientação egoísta e individualista que premeia o ocidente através da sociedade. Eboussi Boulaga repete uma coisa importante, é que aquele ideal comunitário que já foi nosso ou que pensamos que tenha sido tem que ser pensado como utopia crítica, significa o quê? É o horizonte que tem que interrogar as nossas práticas de vida em comum, mas para que essas práticas de interrogação de vida em comum não fiquem no horizonte de palavras, de idealização e da utopia no seu sentido mais idealista, é preciso que ela se converta, que se transforme em uma coisa prática, vou-lhe dar um exemplo: quando a gente olha para constituição de qualquer país moderno, quando olha para as leis que são feitas, a gente interroga as leis em função do respeito ou não dos direitos humanos, não é. Grande invenção, grande contribuição da filosofia ocidental não há dúvida nenhuma, só que se a revolução francesa meteu a ideia na liberdade, igualdade e fraternidade, nós sabemos que ela não privilegiou a liberdade, mas igualdade e fraternidade foi aquilo que menos praticou. Segundo aspecto, é que a carta dos direitos humanos e, Herskovits dizia muito bem, a carta que foi apresentada em 1948, ela era muito etnocentrada, o que é que fizeram os africanos?

Os africanos têm única carta de direitos humanos e dos povos, o que é interessante é a maneira como este documento foi feito, estamos na década 70 e há debate, há um grupo de juristas que foram encarregados de fazer a carta, eles quase querem copiar a carta dos direitos humanos para dizer que tem que ser o horizonte na qual a união africana tem que se constituir, mas você tem do outro lado, uma pressão filosófica dos africanos que



dizem, atenção o espírito desta carta é individualista, o espírito das comunidades africanas é comunitária, então quer dizer, encontra-se uma espécie de síntese, de compromisso, que de um lado se mete o ideal da liberdade individual que é fundamental, que é de origem dos direitos humanos, da filosofia individualista ocidental, mas de outro lado temos o direito dos povos que respira aquilo que é fundamental nas culturas africanas e que queremos trazer como utopia crítica. Um passo foi feito. Hoje todos africanos quando olham para as constituições não deviam ter como miragem, como referencial de base os direitos humanos concebidos nas revoluções francesas e americanas, eles deviam ter como referencial a ideia da liberdade do indivíduo, mas também da valorização do lugar onde o indivíduo ganha sentido como pessoa e como sujeito, quer dizer a comunidade que pertence, que essa comunidade seja étnica, que ela seja regional, que ela seja nacional, ela é susceptível de alargar-se e tornar-se nacional e esta é nossa proposta africana para o mundo, um mundo que parece perdido porque os indivíduos parecem ser a valência maior, mas o próprio ocidente dá-se conta das fragmentações que isso cria, dos sabores que isso cria, dos individualismos que isso provoca, dos conflitos que isso traz, a origem das guerras, dos conflitos, a discrepância social entre sempre 100 pessoas que tem tudo e milhares de pessoas que não tem absolutamente nada, a pobreza, a discriminação, a não distribuição social tem como base essa estrutura indivíduo centrada que o ocidente nos traz e nós africanos trazemos uma proposta diferente e agora como isso se traduz em termos práticos?

Já fizemos um passo, já conseguimos que houvesse uma carta africana dos direitos dos homens, acrescentamos os povos, o passo a seguir é que nós temos que fazer com todos aqueles todos que são membros dessa africanidade, introduzam nas próprias constituições e na própria prática o ideal comunitário que nós já conseguimos impor teoricamente digamos assim no substrato fundamental e referencial dos direitos humanos africanos, afinal a filosofia serve para isso. A nossa luta tem que ser esta, se nós conseguimos fazer isto, o passo a seguir é que os países têm que escrever as próprias constituições e quero a tua atenção nessas duas coisas. Há dois países africanos, que já tem essa maneira muito forte, a última constituição da África do Sul é muito mais comunitária do que a antiga, mas a melhor de todas é do Botswana, se você tem a ocasião de olhar a constituição do Botswana, você vê presente esta dinâmica entre o eu e o nós, o nós e o eu, essa ideia do Mbiti, não é *cogito ergo sum*, mas eu sou porque nós somos, então você encontra e isto tem que caminhar e eu escrevi o livro anos atrás que eu dizia, que a interculturalidade



como resposta a biopolítica, no fundo contra este mundo de fragmentação os indivíduos quanto mais do que tudo, remobilizar a esfera do comum, do social, da partilha, do reconhecimento, não simplesmente teórico mas também material, daquilo que o país e o mundo produz é a alternativa que nós fazemos.

Quer dizer que nós, estamos a trazer, estamos a fazer uma reflexão que o mundo não quer ouvir, mas há uma contribuição, há uma teoria que as africanidades nos trazem. Aqui nós temos um link muito importante, quando você chega no Brasil, quando eu cheguei no Brasil, vejo as pessoas como vivem até na pobreza, mas a comunidade que fazem, a maneira como as nossas artes se produzem, os sambas, a maneira como as pessoas se metem atrás das outras, mas fui ver os candomblés, quando fui ver os candomblés, é esse espírito de comunidade que revê sempre. Então, o problema é esta proposta que nós trazemos de repensar, não é contra o indivíduo, mas pensar que o indivíduo só tem sentido com os outros. No fundo se alguma coisa nos debates existiu nos últimos anos e que até deu os movimentos que nós conhecemos do Brasil com o PT e Lula, o que é eram? Era trazer o espírito de todos, a comunidade, a ideia de pertença, o que não é lutar contra o indivíduo que tem mais inteligência, que é mais rico, mas pensar que o mundo não termina nas portas da sua casa, mas é na abertura da porta que tu constitui o teu próprio mundo e não quando tu fecha para que o outro não possa entrar.

Eduardo: A propósito Severino, você cita por exemplo a constituição de Botsuana e África do Sul e eu me lembro imediatamente da constituição da Bolívia e do Equador que na América Latina tem essa característica de uma abertura para sua pluralidade nacional afirmando a sua positividade como nação a partir de sua diversidade isso na sua constituição. Curiosamente Bolívia e Equador é onde movimentos neste caso indígenas muito fortes e que levaram o país a essa reflexão e a essa prática, essa relação da constituição. A propósito disso, como você vê essa relação do continente africano com o latino americano e essa possibilidade de troca e particularmente de Moçambique e Brasil?

Severino: Um ponto de entrada é o que você disse agora. Isso podia até constituir um tema de debate: como é que nós conseguimos emprenhar nas nossas constituições alguma coisa que seja em direção dos povos, das comunidades, das pessoas mais humildes, das pessoas mais pobres. Muitas vezes é muito útil porque vamos ao concreto. Uma das deficiências da filosofia quando a gente se encontra para discutir coisas entre nós, mas



isso não tem incidência prática sobre a esfera da legalização e temos um campo da federalização. Uma segunda coisa que para além do Brasil constituir com Moçambique uma esfera linguística próxima para além de nos termos este passado recente em que conta a colaboração e a condição do Brasil na colaboração dos nossos foi importante pela abertura que o Brasil fez eu continuo a pensar que os nossos dois mundos se iluminam. Eu continuo a pensar que há muito da África no Brasil, mas há muito da África no Brasil que a África não conhece. E há muito da África em África em Moçambique em particular que nós não estamos atentos a isso e quase paradoxalmente os brasileiros estão muito mais atentos que eles nos fazem descobrir. É aquela história de Monte Skildere da persana “...A melhor pessoa para ver qual é a cultura do Paris não são os parisienses mas são os turcos. Então, há muitas coisas para as quais nós não somos sensíveis, nós não estamos despertados, por exemplo, que é a partir do fortalecimento de nossa identidade que podemos resistir às realidades de fagocitação e inclusive ao neoliberalismo que está aqui em nossas portas. Aquilo que o Brasil nos ensina é exatamente isso, quer dizer que aquilo que permitiu o brasileiro de resistir foi a criação de uma cultura afro-brasileira que ao mesmo tempo é resultado de apreensão daquilo que a África trouxe, mas ao mesmo tempo como respostas às circunstâncias com aquilo que o mundo havia deixado a disposição. Costumo dizer, ou melhor, estava a escrever uma coisa. Eu ainda voltei a escrever esta frase da Lan Doc que diz no famoso manifesto do Black Renascimento: “O coração do mundo negro começou a bater no Harlen”. Eu estou convencido de que o coração do mundo negro de fato começou a bater em Harlen. Bater o coração significa para mim, eu já expliquei, é o lugar, pela posição que os Estados Unidos tiveram pelo sincretismo que houve de pessoas provenientes de muitas regiões diferentes da África que se manifestou em primeiro lugar uma certa africanidade. Estou convencido hoje que quando o coração do mundo negro bate com força é na Bahia. Estou convencido hoje que há uma reivindicação da africanidade que vocês têm e para a qual nós somos despertados que é essencial que continue. Até para abordar a África em muitos aspectos que pela proximidade com as práticas ele não consegue ver, não consegue reconhecer nem valorizar. Em último lugar eu penso que seria bom fazermos trabalhos muito mais sérios para equacionarmos aquilo que para vocês me parece fundamental em termos filosóficos que é a questão da libertação. Para mim o fator paradigmático. Não para vocês, não para nós, mas para todos nós. Agora, o problema é que a busca libertária se equaciona de maneiras diferentes pelo espaço, pelo lugar, pelas condições. Se nós discutirmos a maneira como ela se desdobra



não estamos a fazer filosofia. Estamos a fazer sociologia ou ciência política. O objetivo da filosofia e seu substrato, se discutirmos o substrato no qual se fundamenta a existência de uma filosofia africana e afro-brasileira eu continuo a pensar que o paradigma da liberdade e da justiça se encontra completamente imbricado. Se dizemos liberdade é o ponto de partida. Se dizemos justiça é a busca que pode transformar esta busca da liberdade em alguma coisa de concreto. Eu penso que a situação afro-brasileira, a fixação dos negros na América Latina, tudo que ouvi e pude ouvir, a situação dos negros em África comunga do mesmo aspecto. Quero dizer que exatamente pela injustiça continuamos a subir no espaço mundo em que nós estávamos a busca da liberdade continua a fazer todo sentido. Ora, há uma coisa que é importante. Muitas vezes pensamos que ganhamos quando pensamos em fazer a luta sozinho ou porque muitas vezes a gente não está na mesma sintonia porque estamos em níveis diferente. Os afro-americanos, era Baldwin que dizia a certa altura “...há um século que separa a nós de vocês”. A maneira dos americanos de dizer “nós somos americanos” outro dizer “África, longe de mim”. O que acontece é os poucos momentos em que houve uma colaboração forte na época de Malcom X e Nyerere para denunciar o racismo foi o aumento da progressão das reivindicações americanas que ganharam o melhor do seu próprio espaço. É importante para esta luta comum que a alimentação continue recíproca. Os festivais de cultura se realizem, que haja um diálogo contínuo, que haja uma preocupação contínua para podermos continuar esta busca libertária e de justiça em comum. Eu disse muitas vezes quando estava na Bahia que era bom que o estado se tornasse de fato o centro do mundo negro. A Bahia fez um esforço nisso. Tem casas de Angola, do Benin e etc., mas os festivais de cultura e os festivais africanos de cultura, os festivais de dança, os festivais de pensamento que fizéssemos uma reflexão filosófica sobre onde é que estamos, quais as nossas preocupações, o que podemos fazer uns com os outros, uns pelos outros e já que não podemos fazer isso com todos devíamos começar a fazer isso pelo menos nós de língua oficial portuguesa talvez com passos pequenos consigamos fazer mais passos à frente. Os francófonos fazem isso em Dacar, começaram a fazer ano passado e todos produzem um texto em que dizem muito bem o que podem fazer eles com os africanos de língua oficial francesa. É claro para eles. A teoria deles é excludente. Depois como se isso não chegasse da diáspora francesa. Quer dizer que até os africanos de língua oficial francesa que estão em África não estão convidados a participar disto. Então, eu penso que temos um espaço de confrontação possível, até deixo aqui um desafio, organizar em



Salvador onde o coração do mundo negro bate neste momento um grande encontro. Para começar, pequeno. Chegaria já Brasil e mais cinco países de língua oficial portuguesa e partilhássemos um pouco de nossas preocupações porque mais do que eu e tu, todos vamos encontrar os eixos de ligação que vão permitir um pensar comum. Se hoje há ecumenismo nas mercadorias, na economia e nas finanças, mais ainda devia existir no mundo do pensamento. A gente chega a algum lugar, a algum resultado quando fazemos as coisas em comum.

Eduardo: Na minha opinião não tem melhor momento para fazer isso. Temos o esgotamento de velhas teorias vindas do velho continente. Temos finalmente como avaliá-las historicamente porque elas mostram a que vieram e temos a necessidade de pensar e agir juntos caso contrário não temos a menor chance de sobreviver no mundo organizado como está. Isto é muito mais uma mensagem de esperança do que de desespero e pensando nesta relação mais próxima do continente Latino Americano particularizando no Brasil, do continente Africano particularizando Moçambique e você que tem andando no Brasil também é interessante para os brasileiros ouvirem como você tem visto a cena da produção da filosofia africana ou do pensamento africano de maneira ainda mais alargada para os lados de lá? Eu sei que perguntar pelo país alheio, a terra alheia é sempre um pouco de cilada, mas a ideia aqui é exatamente pensar estes laços de solidariedade que vão ficando cada vez mais robustos, e como você é para nós uma referência do pensamento africano contemporâneo, como conhece um pouco a cena brasileira, como você tem avaliado ou diagnosticado esta produção?

Severino: Eu tenho aprendido muito com o Brasil a fazer aquilo que se chama descentração, porque a tendência de tudo e todos é pensar a partir de si próprio e a partir das próprias categorias. Olhamos e vemos que não se faz outra coisa senão julgar ou reduzir o outro ao mesmo e as primeiras vezes que estive no Brasil se tinha discursos, ouvi que se dizia; lembro que participei de um encontro do movimento negro em Santa Catarina; a antiga ministra negra⁵ que esteve aqui conosco apresentou o que era o movimento negro e etc.; muitas vezes ficamos aqui e parece deslocado da relação. Afinal de contas o pensamento é esta capacidade de ser em interação; de pensar-se a si próprio

⁵ Nilma Lino Gomes, Ministra da SEPPIR no governo Dilma Rousseff.



a partir da maneira como os outros se pensam e pensam a nós próprios. O que estou a viver no Brasil ensina-me muito daquilo que é maneira de construir um pensamento a partir das próprias particularidades da própria cultura. Agora, a filosofia no Brasil, a Filosofia Africana no Brasil não basta ser comparada com o que acontece em África tem que dialogar com o que acontece em África. Quero dizer, mais do que dizer “Mudimbe disse...”; “Hountondji pensou...” é preciso conhecer essas referências. Mas elas têm de permitir o Brasil de pensar-se a partir de outros referenciais que não sejam Hegel, Heidegger, etc. Penso que este esforço tem sido feito e me parece um esforço extremamente positivo. É muito interessante ver que o resultado deste pensar-se a partir das culturas africanas acaba alimentando também a nossa maneira de nos pensarmos a partir do pensamento que o Brasil faz de si próprio. Dando a necessidade de termos uma maneira mais ecumênica e mais direta. A segunda coisa é que o Brasil nos ensina é este grande esforço de pensar-se apesar desta espécie de imperialismo cultural que vocês vivem por ter universidades. Eu pude fazer um programa de filosofia aqui sem ter que me confrontar a ninguém sobre as bases epistemológicas, teóricas, históricas em que eu ia buscar as minhas fontes para poder fazer pensamento. Aquilo que eu assisti no Brasil foi grandes especialistas de tudo. De Heidegger, Nietzsche, mas há poucos filósofos especialistas do Brasil e do pensamento Brasileiro. Quero dizer que vive-se muito orientado em direção ao ocidente. O nascimento de uma filosofia afro-brasileira que do lado filósofos brasileiros se interessam pelas pessoas negras ou africanas, ou índias. Conhecem profundamente aquilo que é o debate filosófico ocidental e europeu. A diferença com os seus colegas é que eles temam a sério. Neste sentido eu estou surpreendentemente positivo e grato em ter podido descobrir esta maneira de pensar que não é só os exteriores que pensam o Brasil. Pensa Bastide e até Peter Fry até pouco tempo atrás, mas é um Brasil que se pensa a ele próprio e as fontes epistemológicas sem nunca recusar aquilo que é produção intelectual que é de outros países e outros povos não quer limitar-se simplesmente a eles mas quer tomar a sério a qualidade do cargo. O que é fazer filosofia se não fazer isto?

Eduardo: De uma ponta a outra, de alguma maneira você já respondeu, mas à guisa de conclusão ou de síntese, dado todo este itinerário e estas tantas questões que fazem com que a filosofia seja necessária no mundo de hoje, a pergunta de sempre, mas de um ângulo talvez muito próprio: o que é filosofia?



Severino: Esta é a questão que temos que nos por mesmo. Se eu tivesse que dizer o que é filosofia eu diria assim: “é esta busca constante, este esforço constante de continuar a coser a humanidade a partir das particularidades que nós somos. Isto resume aquilo que eu disse dentro da exposição da liberdade e da justiça”.

Eduardo: Massa, Severino!!

Degração: Rejane S Costa Matos

Magali Pinto

Vasco Tembe Junior

Revisão: Wanderson Flor do Nascimento

Leonor Araújo

Recebido 30/11/2019

Aprovado em: 30/01/2020