**A Possibilidade Libertaria e Intercultural da Filosofia Africana com Locus e Focus em Moçambique**

**Melordino José SIMBINE[[1]](#footnote-1)**

# **Introdução**

Os problemas aqui tratados referem-se, no entanto, sobre a possibilidade libertária e intercultural da filosofia africana com locus e focos em Moçambique. Para uma melhor análise e reflexão sobre o presente trabalho, numa primeira fase fez-se uma abordagem filosófica em torno da figura de um filósofo, porém no contexto da filosofia africana; na segunda fase trata-se de uma abordagem em torno da liberdade no contexto da filosofia africana; na terceira fase aborda-se sobre a possibilidade libertária da filosofia africana e; por último fez-se uma análise da interculturalidade da filosofia africana com locus e focos em Moçambique.

Trata-se de um trabalho baseado numa pesquisa bibliográfica, cuja revisão da literatura teve o seu em foque nas referências que tratam sobre a filosofia africana como é o caso de BONO, CASTIANO e NGOENHA.

1. **A Possibilidade Libertária e Intercultural da Filosofia Africana com Locus e Focos em Moçambique**

A possibilidade libertária e intercultural da filosofia africana é um problema complexo quando confrontada pelas questões “o que é a filosofia africana? como fazer a filosofia africana ser uma filosofia útil e universalmente aceite no contexto da globalização e intercultural?”. O método adequado para responder essas questões é necessário primeiro compreendermos “quem é o filosofo? e como faz a filosofia?”, seguidamente, trataremos da liberdade; da possibilidade libertária e; da interculturalidade, no contexto da filosofia africana, respetivamente.

* 1. **O filósofo e a filosofia africana**

Filosofia é essencialmente uma atividade reflexiva. Omoregbe citado por Nogueira no seu artigo sobre a *“A filosofia africana: Ontem e Hoje”*, entende que filosofar é refletir sobre a experiência humana para responder algumas questões fundamentais (culturais, políticas, educacionais, económicas, religiosas, sociais, etc.) a seu respeito. Quando o ser humano reflete buscando a si mesmo ou o mundo que o cerca, ele está tomado pelo “espanto” (...) e, ao refletir sobre estas questões fundamentais na busca de respostas, ele está filosofando. Parafraseando, o “espanto”, de acordo com Platão e Aristóteles está na base do nascimento da filosofia. “É, no entanto, através do espanto que os homens começam a filosofar” como afirma Aristóteles, ademais, Platão diz que não há outro ponto de partida para filosofia que este, o “espanto”. Portanto, o primeiro passo para a atividade filosófica é o “espanto” que acompanha a experiência humana consigo e com o mundo ao seu redor. Este espanto abre caminho para algumas questões fundamentais, eis o segundo passo. O terceiro passo é tomado quando o ser humano começa a refletir sobre estas questões fundamentais na busca de respostas. Neste estágio, o homem em questão está filosofando, se ele registrar suas reflexões temos por escrito um trabalho filosófico.

Um dos aspectos muito importante que Ngoenha apresenta na sua introdução da sua obra intitulada *“Das Independências às liberdades”* é a chamada de atenção que faz ao leitor logo no primeiro paragrafo: *“Em cada momento histórico e em cada ambiente cultural, o filósofo é chamado a fazer emergir a questão do sentido total e dinâmico da situação específica em que lhe cabe viver.”* É preciso salientar que, o autor conduz-nos à um campo de reflexão, mas antes chama atenção sobre a figura do filosofo, querendo, no entanto, afirmar que um filosofo desempenha um papel importante nos assuntos, factos, acontecimentos ou conjunturas históricas que caracterizam ou caracterizaram uma sociedade (espaço) num determinado momento (tempo) histórico. Portanto, cabe ao filósofo analisar profundamente os resultados dos factos históricos (político, económico, social, cultural, psicológicos, etc.) de uma sociedade. Portanto, é evidente que, para Ngoenha o pensamento, a filosofia, tornam possível o amanhã.

Ngoenha quando introduz o seu primeiro capítulo sobre a historicidade e etnicidade, começa por dizer que *“Para pensar o universal, cada homem parte da sua situação especifica, partícular. Quem pensa o universal é sempre um homem singular, pertencente a um grupo particular, situado no espaço e no tempo.”* Portanto, a partir deste pensamento de Ngoenha, ouso-me afirmar que não existe uma história universal, uma cultura universal (…) e não existe um pensamento lógico no discurso que alega que, a África por exemplo, é um continente sem história, sem cultura se se comparasse com o Ocidente. Cada sociedade tem as suas particularidades histórica, social e cultural. Um pensamento lógico, seria aquele que reconhece essas particularidades existentes em cada sociedade como sendo específicas e impulsionadoras da dinâmica do desenvolvimento dessas sociedades.

* 1. **A liberdade no contexto da filosofia africana**

Antes de abordarmos sobre a possibilidade libertaria e intercultural da filosofia africana com locus e focus em Moçambique é preciso discutir o conceito liberdade numa perspectiva filosófica. Assim, Moto (2015: 128) trata da liberdade na visão do Croce afirmando que ela deve ser entendida como uma ética universal e, enquanto que Hayek (2014: 27) entende que a liberdade é “independência da vontade arbitrária de outrem”. Portanto, entende por liberdade, na visão de Castiano (2010: 192), como sendo a condição única que o ser humano possuir de agir livremente, ou seja, agir na base do conhecimento que possui sobre as leis que condicionam a sua acção perante a natureza; ademais, a liberdade é a possibilidade do ser humano poder agir sem coerção ou impedimento, poder determinar-se a si mesmo com base na sua consciência[[2]](#footnote-2).

Para Bono (2014: 152) a liberdade é reconhecer o Outro como ser humano, livre como eu. O Outro colectivo (raça, género, religião, politica, cultura, a sua estrutura social, a sua condição económica, etc.) não deve sufocar o Outro individual. O outro individual pode ter uma identidade híbrida, sem que tal conduza a um choque (*civilização*?); não deve catalogar raças ou etnias ou grupos religiosos como se todos fossem da mesma forma: cada um pode conviver com os outros mantendo identidades diferentes.

Evidentemente, o conceito que Bono nos propõe sobre a liberdade faz-nos perceber que só há liberdade, primeiro, quando um individuo age segundo as suas orientações culturais, porém, reconhecendo a cultura de outrem; segundo, Bono acredita e dá aso ao dinamismo cultural, que possível e consequentemente, nasça uma civilização impulsionada pelo reconhecimento do Outro com o Outro dentro da liberdade e; terceiro sublinha que a liberdade deve ser convivida dentro de um processo da aculturação, através do qual, entre as culturas que se encontram no mesmo espaço, que convivem na liberdade sob o reconhecimento do Outro, não haja uma extinção dos valores culturais em nenhuma das culturas, mas sim uma aprendizagem sobre diferentes formas culturais. Portanto, a liberdade deve ser definida sob ponto de vista do reconhecimento do Outro como um ser livre.

Este pensamento de Bono, Moto e Hayek acima citado, é lógico partindo de uma visão teórico científico, porém a praxe moderna da visão ocidental sobre a pessoa do outro mundo (não igual ao ocidental) mostra que o Outro-não ocidental devia ser visto como um oprimido que não devia gozar da sua liberdade, mas sim manifesta-se como um Ocidental. Eis, a razão que a metrópole portuguesa definiu a pessoa indígena das suas colonias como sendo “selvagem[[3]](#footnote-3)” um ser inconsciente sobre a sua vida, um ser pré-lógico, um ser primitivo, um ser ainda em evolução, etc., que devia ser submetido a um processo de inculturação[[4]](#footnote-4) baseado na teoria do darwinismo. Na prática, aos negros africanos era negado ser africano, mas sim, deviam-se tornar ocidentais. Estima-se, que sejam 500 anos que o africano teve com o ocidental, mas foi sempre um período de uma negação objectiva da liberdade do africano. O período que se segue e característico de praxe contemporâneo, é historicamente denominado de pós-independência, que se traduz em “pós-liberdade[[5]](#footnote-5)”. Mas, que liberdade? Seria de liberdade ou da presença coerciva em pessoa “do ocidental” em África? A libertação necessária não é apenas a *independência e autonomia*, como afirma Bono (2014:153), *mas uma liberdade epistémica, ou seja, “liberdade do sujeito africano de falar por si, de construir o seu próprio discurso sobre a sua condição de existência (…); trata-se de liberdade de ter o direito de ser o sujeito da sua própria história e do pensamento sobre si mesmo (…)*. Embora o ocidental saiu de África, porém deixou o seu legado ideológico (político, social, cultural, económico, educacional, etc.), e continua já, no Ocidente impondo suas ideologias estrategas, através das quais o africano tenta criar a sua personalidade. Mas, a ideia é reconstruir a “sua identidade”! É possível reconstruir a identidade africana, sem antes libertar-se das ideologias[[6]](#footnote-6) “ocidentais”? Aqui nasce, a ideia da possibilidade libertaria e intercultural da filosofia africana.

* 1. **A possibilidade libertária da filosofia africana**

A filosofia africana, segundo Ngoenha (1993: 111) está, portanto, na linha da liberdade, da liberdade que os africanos conquistaram, da liberdade que se deve ainda conquistar e preservar, da liberdade da África, mas sobretudo da liberdade do africano. Na ideia de Ngoenha, a África primeiro foi, aos olhos de ocidente, um continente de escravatura, desta, passou à submissão do colonizado pelo colonizador, e depois da eliminação oficial do facto colonial, passou à submissão do pobre pelo rico. O facto colonial desapareceu oficialmente, mas ele permanece efectivamente nos africanos através de uma cultura “ocidental” que se opõe e se impõe às culturas autóctones “africanas”, portanto, esta oposição e imposição está na base da aspiração à liberdade. Por isso que, a aspiração da possibilidade libertaria dos africanos deve, segundo Ngoenha, realizar-se num conflito permanente de culturas, onde, em todo os planos, a modernidade parece opor-se à tradição.

Depois das independências políticas, os africanos afirmaram e continuam a afirmar a vontade de trazer a ambição económica do colonizador ao aprimorar do seu projecto para garantir o sucesso do seu desenvolvimento socioeconómico. Portanto, umas das dificuldades que a África ou então o africano encontra na sua possibilidade libertaria é, no entanto, continuar a usar os mesmos caminhos para o seu desenvolvimento que o colonizador usava para exploração. Assim, de acordo com Ngoenha, tendo retomado por nossa conta as diferentes iniciativas do Ocidente em África, dividimo-nos entre nós, em os menos ocidentalizados e os mais ocidentalizados; entre os tradicionalistas e os modernos. Afinal de contas, é o próprio homem africano que se encontra dividido. Esta divisão da alma africana constitui o essencial da crise da consciência africana moderna. Esta crise revela a nossa fraqueza actual, e revela o perigo de submissão sempre presente e actual. É neste contexto, que segundo Ngoenha (1993) na sua obra intitulada “*Filosofia africana: Das Independencias às Liberdades*” diz que, o filosofo é convidado a reflectir sobre a filosofia africana e conceber novas formas a dar, à inevitável luta de libertação. Esta liberdade, que o autor já define do ponto vista prático na sua obra intitulada “*Intercultura, Alternativa à Governação Biopolítica*” afirmando que, trata-se de uma liberdade política contra as estruturas de opressão e de submissão que resultam do choque com o Ocidente, pois, durante o período colonial, a África viveu uma situação política, económica, de dependência, razão pela qual, o homem que se torna africano, logo depois da independência, é um homem condenado a procurar a sua liberdade.

No contexto da possibilidade libertária, o problema que se encontra nas abordagens da filosofia africana é de carácter existencial, pois, segundo Ngoenha, o homem africano deve compreender e conceber a sua própria história e compreender a dinâmica da sua própria história. O que está em jogo é o futuro da liberdade deste homem africano, que pela influência do ocidente foi obrigado a abandonar a sua própria história e depois das independências traçou as sua linhas do desenvolvimento, porém abandonando os seus valores fundamentais em nome de razão do Estado. Neste caso, Ngoenha alerta que, é importante interrogar-se sobre o significado da modernidade, antes de servirmos dela como instrumento conceptual para estabelecer discriminações discutíveis entre seres e sociedades. Em particular, como componente essencial do universo de referencia própria do desenvolvimento, ela opõe-se necessariamente à tradição, categoria que ‘e percebida à priori da maneira negativa. Falar da tradição, equivale normalmente a estabelecer uma verdadeira amálgama de costumes, de práticas, de ideias, de crenças, todas desvalorizadas e muitas vezes rejeitadas fora dos limites da razão, isto é, para obscurantismo. Contudo, hoje, todas as ideias e praticas da possibilidade libertária vão contra os valores ocidentais, que são do obscurantismo. Para decretar esta não racionalidade de ideias e práticas não africanas, não ocorre sequer a mínima reflexão. Estamos a nível de preconceitos racionalistas, visto que a modernidade constitui o verdadeiro critério para dissociar radicalmente, no domínio individual, social e cultural, o verdadeiro do falso, até mesmo o bem do mal.

Uma reflexão filosófica sobre a tradição, deve estar aberta a todos os elementos que questiona e examina. Do exame dos factos particulares ela deve reconduzir a uma fronteira mais geral da experiência (Ngoenha, 1993: 117). Ademais, Castiano (2010) acrescenta que a libertação da filosofia africana precisa ser concluída pela “abertura” conceptual que ela deve fazer em relação às culturas locais. Portanto, aqui reside o conceito da glocalização, aplicado pelo Ngoenha, no contexto da interculturalidade.

* 1. **A interculturalidade da filosofia Africana com locus e focos em Moçambique**

A interculturalidade é o resultado, primeiro, de processos de imigração, e segundo do processo de assimilação dos novos chegados. Portanto, Ngoenha (2013) afirma que, trata-se de um encontro entre indivíduos de culturas, crenças, religiões e linguagens diferentes. Ora vejamos, falar da interculturalidade é preciso ter em conta que surge, como diz Adalhah Preceille (1980) citado por Ngoenha (2013), nos anos 1960 como consequência da descolonização da África do Norte e da África subsaariana. Foi neste contexto, que com a presença massiva das crianças provenientes de horizontes linguísticos (línguas árabe e africana) e culturas diferentes, nasceu a necessidade de uma reflexão sobre a forma de integração destes novos cidadãos, a fim de se evitar o comunismo que se vive no Norte de América, logo depois da independência das 13 colonia, mas também para que a presença desta nova população escolar não comportasse uma degradação do nível de estudos. Mas, também, a interculturalidade ocorre por uma questão de manutenção da paz social, encontrar um mecanismo para que este encontro ente populações não se reduza em choques culturais e raciais.

A posição de Adalhah Preceille sobre o inicio do processo da interculturalidade foi criticada. De acordo com Ngoenha (2013), alguns filósofos consideram que o processo da interculturalidade[[7]](#footnote-7) inicia antes de 1960, sobretudo no fim da segunda guerra mundial, com a tentativa da reconciliação entre a potência alemã e francesa, pois até 1871 com a guerra franco-prussiana (actual França e Alemanha, respetivamente) as suas relações amistosas encontravam-se rompidas. Neste contexto, em Frankfurt e Paris criou-se gabinetes com o bjectivo de aproximar os franceses e alemães, visto que, ambos não são estrangeiros nem imigrantes.

Para Demorgon citado por Ngoenha (2013) a interculturalidade baseia-se da interculturação do mundo, num mundo que se tornou uma povoação global, devido ao aumento da velocidade ligado à tecnologia das informações. É preciso compreender que esta visão de Demorgon, traz-nos azas o processo da globalização, embora criticamente, Ngoenha diz ser uma globalização que favorece aos ricos globalizarem-se e não os benesses, como também reafirmam os autores Serge Latuche e Marramao citados por Ngoenha, que o processo de globalização ou interculturação do mundo é, de facto, uma ocidentalização do mundo, ou seja, uma passagem ao Ocidente.

Durante o período que se estende de século XV ao seculo XIX, as migrações[[8]](#footnote-8) foram da Europa para o resto do mundo, e os negros africanos eram forçados a deslocarem-se de África para à Europa e à América através do processo da escravatura. A partir do momento em que se regista uma viragem no processo das emigrações, onde o número das emigrações de sul para à Europa começa a subir (na década sessenta) ultrapassando, neste caso, as rotas tradicionais das emigrações, o estatuto que legitima as emigrações da Europa para o resto do mundo muda, e as emigrações tornam-se um problema que os Estados europeus devem combater. Mas, é, no entanto, segundo Ngoenha, neste período que nasce um novo paradigma epistémico que toma o nome de interculturalidade. É neste contexto, que Ngoenha coloca as seguintes questões: está ou não a interculturalidade ligada à migração, ao encontro de povos, às deslocações de populações? Ou, pelo contrário, é o resultado da nova conotação que o termo tomou com a mudança do sentido das rotas? Existe interculturalidade quando há imigração, isto é, quando os condenados da terra emigram para o Norte sem serem convidados, e se impõem ao Ocidente com as suas raças, línguas, linguagens, culturas e diversidades? Podemos perguntar-nos porque é que os saberes, sobretudo os modernos, com as suas pretensões baconianas de objectividade, e sobretudo de combate ao *ídola*, caucionam cientificamente este posicionamento ideológico. Por outro lado, o que teria impedido este campo epistémico de emergir desde a existência da universidade.

Hipoteticamente, nada tem a ver com o encontro entre os povos, mas com viragem dos rumos migratórios e a consequente necessidade que os europeus sentem de protegerem as suas culturas e as suas conquistas sociais; globalização e neoliberalismo; ou então com o avanço moral da humanidade (exemplo Ngoenha diz que: actualmente, quando um imigrante é injustamente expulso, espancado, aprisionado, maltratado ou descriminado nos países ocidentais, são as organizações humanitárias do mesmo país, isto é, as Igrejas, as Organizações Não Governamentais, partidos da esquerda, que se levantam para defender estes inocentes, confrontando-se mesmo, por vezes violentamente com forças governamentais e militares). Ngoenha (1993) afirma que *“Cada época, cada civilização e cada geração define um objectivo que, a seus olhos, constitui a sua própria contribuição para a história dos homens.”*

Segundo Ngoenha, história e etnologia são disciplinas afins e contraditórias, pois entre elas existe uma relação que deriva de duas categorias principais: espaço e tempo. Apesar de serem disciplinas que se dedicam pela discrição do universo humano, existe uma distinção entre elas: *“a historia faz inventario do tempo e, a etnologia, do espaço.”* Nas classificações da Europa baconiana, como afirma Ngoenha, a história e a etnologia eram inseparáveis até seculo XIX. Durante o período dos descobrimentos maritímicos[[9]](#footnote-9) era evidente que a história e a etnologia faziam uma descrição dos países estrangeiros, trazendo, no entanto, aos leitores os custumes das populações longínquas, mostrando, não apenas as diferenças que existem entre esses países e com o ocidente, mas também procuravam trazer uma imagem do passado que esses países reservam até na Idade Contemporânea. Portanto, essas disciplinas separam-se, sobretudo, em meados do seculo XIX, quando Charles Darwn introduz a sua teoria evolucionista, a qual separava nos seus estudos as sociedades “evoluídas”, das sociedades ditas “primitivas”. Assim diz Ngoenha, *“Até então, a história tinha englobado todas as sociedades, mas, quando se constitui a consciência do progresso, a história foi reduzida ao que se acreditava ser a única humanidade susceptível de se transformar rapidamente; o resto ficou para os géneros menores do domínio cientifico ou literário…”*.

Para a Europa “civilizada” como diz Ngoenha, o chamado novo mundo é um outro mundo: costumes selvagens, sem religião, espirito degradado, povo sem escrita, sem arquivos, sem estado. Povo que não pertence ao mundo histórico em todas as suas formas: moral, civil e política. Portanto, são sociedades estudadas pela etnologia, mas pela negativa, pois elas não possuem nem história, nem verdade e nem Estado. Esta visão, deve-se, no entanto das razões ideológicas do que científicas, e o que estava em causa era o estatuto do “outro”, a relação entre a unidade e a diversidade humana. Foi assim que o Homem africano, viu-se, com a presença do Homem ocidental, numa opressão e impedido a continuidade da sua Liberdade, que aliás, o homem africano foi obrigado a se desviar da sua religião, dos seus valores culturais, das suas ideologias sociais políticas, económicas e educacionais; e foi, através do método da teoria do darwinismo social que o Ocidente submeteu o homem africano num processo de inculturação. Hoje, o ocidente define Novos objectivos virados à globalização ou interculturalidade, neocolonização e neoliberalismo.

Se o africano quer viver o seu “renascimento” baseando-se de uma possibilidade libertária e intercultural e valorizar a sua cultura no contexto da globalização, os objectivos da interculturalidade não deviam ser definidos de Ocidente para o mundo ocidentalizado, mas sim do mundo ocidentalizado para o Ocidente. Como afirma Jean Marc Ela citado por Bono (2014: 57) *o homem oprimido deve ser liberto*. Parafraseando, Bono citando José Paulino Castiano em *Muntuismo*, afirma que desde a escravidão o homem africano sempre foi objectivado. Mesmo nas lutas abolicionistas, protagonizados pelos brancos [sob influencia do avanço moral da humanidade como afirma Ngoenha (2013)], os negros eram “usados” como objectos que confirmavam as teses propostas através dos testemunhos dos males sofridos. Entretanto, os negros tomam consciência de que devem ser eles e não os outros (Ocidente) a falar ao mundo do seu sofrimento e ganharem a sua liberdade. Portanto, na possibilidade libertaria e intercultural devia-se definir os objectivos, métodos e técnicas do processo da interculturalidade sob ponto de vista da glocalização[[10]](#footnote-10), porque segundo as concepções do “projecto libertário” hountondjianas citados por Castiano citado por Bono (2014), deve-se desmitificar a ideia da África e dos africanos como se de metafísico se tratasse para torna-lo algo de concreto, geográfico; libertação do conceito de filosofia como algo de dogmático, tornando-o histórico; pensar a partir de si próprios e não refugia-se no pensamento dos antepassados; defender o pluralismo contra o unanimismo; libertar o filosofo africano da África, procurando interesses cognitivos e não regionais, étnicos, religiosos ou linguísticos.

Portanto, percebe-se, através das dimensões do “projecto libertário” que Hountondji propõe como sendo as linhas-mestras da possibilidade libertária e intercultural da filosofia africana tendo em conta o contexto da glocalização, que Ngoenha nos propõe para África e Moçambique em particular. É necessário, no entanto, reconstruir a filosofia africana, ou mesmo moçambicana em particular, num conhecimento sistemático, transforma-lo num conhecimento filosófico reconhecido e útil universalmente. É preciso compreender que, quando se fala de reconstrução da filosofia africana, trata-se de recuar ao passado histórico do africano e buscar a sua forma de agir pré-lógico (política, social, cultural, económico e militarmente), de adoração divina e educacional e construir um pensamento filosófico lógico. A ideia não é buscar o passado mítico do africano, mas sim, a reconstrução da identidade da filosofia africana como forma da sua libertação ao neocolonialismo. Aliás, no prefácio da obra de Ngoenha (2004) “*Os Tempos da Filosofia: Filosofia e democracia moçambicana*” escrito por José P. Castiano, traz-nos questões de reflexão sobre a liberdade em Moçambique: qual é o sentido actual de lutar pela liberdade no nosso país democrático? Como podemos militar e lutar por este sonho da liberdade? Quais são as nossas armas e quem são hoje os inimigos da liberdade dos moçambicanos? Através destas questões percebe-se, no entanto, que há uma necessidade de os moçambicanos lutarem pela sua liberdade. Em alguns áudios gravados em comícios públicos realizados pelo saudoso presidente Samora Moisés Machel está evidente e clara a necessidade contínua dos moçambicanos lutarem pela sua liberdade, pois Machel dizia: *“A LUTA CONTINUA…”*. Continuarmos a lutar pela nossa liberdade; de que forma e; e com quem devemos lutar.

Castiano escreve no prefácio na obra de Ngoenha “*Os Tempos da Filosofia: Filosofia e democracia moçambicana*”, que se existe um substrato filosófico que está na origem axiológica de Moçambique é sem duvida a busca da Liberdade, a qual, é buscada segundo Ngoenha em duas facetas: a positiva que é liberdade de sermos nós e; a negativa enfatiza a necessidade de vivermos sem constrições de caracter político ou económico. Portanto, é a *“liberdade do desenvolvimento politico, económico e social, num clima de relações de força com o Ocidente* (o explorador do homem africano e colonizador) *que ainda não se libertou do seu elán colonial, que hoje se apresenta sob a veste do credor”* Ngoenha (2004: 35). Na verdade, a nossa liberdade devia partir do pressuposto que Ulrich Beck citado por Ngoenha afirma, dizendo que devemo-nos laicizar do Ocidente, isto é, não podemos continuar a tomar o Ocidente como modelo; não podemos reproduzir o seu nível económico. Se continuarmos a importar essas manias (*taras[[11]](#footnote-11)*) do ocidente, estaremos sempre impossibilitados ao alcance da nossa liberdade. Alias, o Ocidente para acumular o seu capital, lembre-se que teve que escravizar, explorar e colonizar o africano. Portanto, os objectivos do Ocidente na actualidade é colocar o africano numa condição do neocolonialismo e neoliberalismo.

Eventualmente, o papel da filosofia no debate político moçambicano, como diz Ngoenha, depende da existência de uma filosofia moçambicana baseada numa tradição[[12]](#footnote-12) crítica. Portanto, na possibilidade libertária e intercultural da filosofia africana, como afirma Castiano (2010), deve-se constituir e construir uma verdadeira interculturalidade filosófica que se funda na intersubjetivação e dialogo intercultural filosófico, isto é, se a filosofia africana se quer desenvolver como pensamento crítico, e assim, seguir o que caracteriza a filosofia em geral, ela deve tomar como base a intersubjetivação como sendo o espaço de diálogo que se baseia no reconhecimento do Outro ou Outros como sendo também sujeitos que produzem conhecimento e; deve abrir um espaço para um diálogo intercultural filosófico que se baseia no potencial crítico e autocrítico sugerido por outras culturas no sentido do enriquecimento conceptual mútuo.

# **Conclusão**

A filosofia faz-se a partir de um “espanto”. O espanto torna-se centro das atenções para uma pesquisa filosófica, ou seja, é através do “espanto” que o filósofo formula o seu problema de pesquisa para produzir um conhecimento filosófico. No âmbito da pesquisa foi notório que “a possibilidade libertária e intercultural da filosofia africana com locus e focus em Moçambique” é o “espanto” (o problema da pesquisa) que nos impulsiona a trazer esta pesquisa, através da qual inferiu-se que a liberdade é a possibilidade de agir livremente reconhecendo o Outro enquanto ser humano e livre como eu. É a possibilidade de agir em função das suas normas políticas, económicas, sociais, religiosas, culturais, educacionais e sociais, no contexto de aculturação.

A possibilidade libertária deve-se construir no contexto da fusão e dinâmica das culturas, mas, no âmbito da aculturação e; o intercultural da filosofia africana deve ser entendido no contexto da glocalização, com a finalidade de trazer uma filosofia africana sistemática útil e universal baseada no reconhecimento do “Eu-africano” e reconhecimento do “Outro-ocidental”.

No contexto da possibilidade libertária e intercultural da filosofia africana com locus e focus em Moçambique, é necessário compreender que depende, primeiro da existência de uma filosofia moçambicana baseada numa tradição crítica e; segundo da intersubjetivação e dialogo intercultural filosófico, como afirma Nguenha e Castiano. Portanto, deve-se desenvolver um pensamento filosófico crítico no contexto do reconhecimento da filosofia africana, que se baseia da intersubjetivação.

# **Bibliografia**

BONO, Ezio Lorenzo. *Muntuísmo: a ideia de pessoa na filosofia africana contemporânea*. Maxixe: Editora Educar-UP Maxixe, 2014.

CASTIANO, José P. *Referências da Filosofia Africana: Em busca da Intersubjetivação*. 1ª ed. Maputo: Ndjira, 2010.

Joseph I. Omoregbe de Tradução NOGUEIRA, Renato Jr. Filosofia Africana: Ontem e Hoje. Disponível em <http://filosofia-africana.weebly.com/textos-africanos.html>

MOTO, Miguel. *Vitalismo e Ética na Filosofia do Último Benedetto Croce*. Maputo: Imprensa Universitária. 2015.

NGOENHA, Severino. *Filosofia Africana – Das independências às liberdades*. 1ª ed. Maputo: Paulinas, 1993.

NGOENHA, Severino. *Os Tempos da Filosofia: Filosofia e democracia moçambicana*. 1ª ed. Maputo: Paulinas, 2004.

NGOENHA, Severino. *Filosofia Africana – Das independências às liberdades*. 2ª ed. Maputo: Paulinas, 2014.

NGOENHA, Severino. *Intercultura, Alternativa à Governação Biopolítica*. 2ª ed. Maputo: Paulinas, 2014.

1. Docente da Universidade Pedagógica de Moçambique – Faculdade de Ciências Sociais e Filosóficas [↑](#footnote-ref-1)
2. É por causa desta consciência que o ser humano possui a possibilidade de liberdade (Castiano, 2010: 193) [↑](#footnote-ref-2)
3. Foi nesta perspectiva que Bono (2014:153) sublinha que o negro tinha permissão de torna-se um “assimilado”, porém devia abandonar os seus usos e costumes negros, falar, ler e escrever português, ser monogâmico e autossustentar-se. [↑](#footnote-ref-3)
4. Este paradoxo que se encontra no pensamento de Bono quando define a liberdade como um processo de aculturação. [↑](#footnote-ref-4)
5. Se partirmos da ideia dos Movimentos da Luta da Libertação Nacional. [↑](#footnote-ref-5)
6. Bono (2014: 151) responde esta questão dizendo que o problema começa com língua estrangeira (que é o legado do ocidental deixado em africa) imposta e utilizada ainda hoje para fazer ciência, que operou uma “de-africanização” a favor de uma “ocidentalização” a respeito da articulação dos temas filosóficos. A descolonização conceptual não significa abandono de todas as disciplinas ocidentais, mas a sua aplicação, sobretudo da lógica, dentro dos sistemas do pensamento africano. [↑](#footnote-ref-6)
7. Ngoenha (2013:107) diz que este processo da reconciliação entre a Alemanha e França é denominado de interculturalidade intraeuropeia. [↑](#footnote-ref-7)
8. Primeiramente, essas migrações, os europeus apelidaram de descobrimentos marítimos e em seguida tiveram as suas repercussões cientificas no ramo da historia, geografia, antropologia, sociologia, etc.; colonização, exploração do homem africano; etc. [↑](#footnote-ref-8)
9. Na visão eurocêntrica, porque na visão afrocentrica denomina-se invasão europeia ou ocidental, como afirmam varias literaturas da História de África como por exemplo: KI-ZERB, M’BOKOLO, etc. [↑](#footnote-ref-9)
10. O termo usado pelo filosofo da Filosofia Africana, PhD. Severino Elias Ngoenha. [↑](#footnote-ref-10)
11. Linguagem aplicada Ulrich Beck citado por Ngoenha (2004: 38) [↑](#footnote-ref-11)
12. Hountondji chamou de arquivo (Idem) [↑](#footnote-ref-12)