



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA MULTIDISCIPLINAR DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
ESTUDOS ÉTNICOS E AFRICANOS**

MARÍA LAURA STEPHEN CHAVES

**A IMPORTÂNCIA DA FILÓSOFA SOPHIE BÓSÈDÉ OLÚWOLÉ
NA FILOSOFIA AFRICANA CONTEMPORÂNEA**

Salvador

2024

MARÍA LAURA STEPHEN CHAVES

Dissertação apresentada ao Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos na Linha de Pesquisa Estudos Africanos, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Estudos Étnicos e Africanos.

Orientador: Prof. Dr. Elias Alfama Vaz Moniz.

Salvador

2024

Biblioteca CEAO - UFBA

C512 Chaves, María Laura Stephen.

A Importancia da filósofa Sophie Bósèdè Olúwolé na filosofia africana contemporânea /
María Laura Stephen Chaves. - 2024.

126 f.

Orientador : Profº Drº Elias Alfama Vaz Moniz.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e
Ciências Humanas, Centro de Estudos Àfro-Orientais 2024.

1. Filosofia africana. 2. Tradição oral. 3. Modernidade. I. Moniz, Elias Alfama Vaz. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Centro de Estudos Àfro - Orientais III. Título.

CDD - 199

ATA



Universidade Federal da Bahia
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS ÉTNICOS E
AFRICANOS (POSAFRO)**

ATA Nº

Ata da sessão pública do Colegiado do PROGRAMA MULTIDISCIPLINAR DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS ÉTNICOS E AFRICANOS (POSAFRO), realizada em 09/12/2024 para procedimento de defesa da Dissertação de Mestrado EM ESTUDOS ÉTNICOS E AFRICANOS no. <numAta/>, área de concentração Estudos Étnicos e Africanos, do(a) candidato(a) MARÍA LAURA STEPHEN CHAVES, de matrícula 2021119308, intitulada "A importância da filósofa Sophie Bôsedê Oluwolé na filosofia africana contemporânea". Às 10:20 do citado dia, em modo virtual, foi aberta a sessão pelo(a) presidente da banca examinadora presidida pelo Prof. Dr. Elias Alfama Vaz Moniz, que apresentou os outros membros da banca: Prof. Dr. Guillermo Antonio Navarro Alvarado, Prof. Elias Alfama Vaz Moniz, Prof. Dr. Eduardo David de Oliveira e Prof. Dr. Fábio Baqueiro Figueiredo. Em seguida foram esclarecidos os procedimentos pelo(a) presidente que passou a palavra ao(à) examinando(a) para apresentação do trabalho de Mestrado. Ao final da apresentação, passou-se à arguição por parte da banca, a qual, em seguida, reuniu-se para a elaboração do parecer. No seu retorno, foi lido o parecer final a respeito do trabalho apresentado pelo(a) candidato(a), tendo a banca examinadora aprovado o trabalho apresentado, sendo esta aprovação um requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre. Em seguida, nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão pelo(a) presidente da banca, tendo sido, logo a seguir, lavrada a presente ata, abaixo assinada por todos os membros da banca.

Dr. Guillermo Antonio Navarro Alvarado,
Universidad de Costa Rica

Examinador Externo à Instituição

Documento assinado digitalmente



EDUARDO DAVID DE OLIVEIRA
Data: 02/01/2025 18:40:39 -0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Dr. Eduardo David de Oliveira, UFBA

Examinador Externo ao Programa

Documento assinado digitalmente



FABIO BAQUEIRO FIGUEIREDO
Data: 29/12/2024 12:38:03 -0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Dr. Fábio Baqueiro Figueiredo, UFBA

Examinadora Interna

Documento assinado digitalmente



ELIAS ALFAMA VAZ MONIZ
Data: 08/01/2025 10:16:50 -0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Elias Alfama Vaz Moniz, (UFRB)

Orientador



Universidade Federal da Bahia

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS ÉTNICOS E
AFRICANOS (POSAFRO)**

MARIA LAURA
STEPHEN
CHAVES
(FIRMA)

Firmado digitalmente
por MARIA LAURA
STEPHEN CHAVES
(FIRMA)
Fecha: 2025.01.06
10:34:00 -06'00'

Maria Laura Stephen Chaves

Mestrando(a)

*Às memórias dos meus e das minhas ancestrais que
abriram os caminhos que continuo percorrendo*

*Às memórias das(os) filósofas(os) que acreditaram
na força transformadora da filosofia engajada*

À minha família

AGRADECIMENTOS

A realização desta dissertação me levou por caminhos inimagináveis, que me levaram a acreditar que talvez não tenha sido eu quem escolheu o tema de pesquisa, mas, pelo contrário, ele é que me escolheu. Eu viajei da Costa Rica para o Brasil sem a certeza de receber uma bolsa de estudos, mas ainda assim decidi me aventurar. No dia 2 de fevereiro do ano 2022, quando cheguei ao aeroporto de Guarulhos, liguei a internet e recebi a mensagem de que a minha bolsa de estudos tinha sido aprovada e eu tinha no máximo dois dias para abrir uma conta no Banco do Brasil. Agradeço imensamente a Yemanjá, pois no seu dia ela me deu maravilhosas boas-vindas a esse novo país. Fico muito grata pela experiência e pelos aprendizados que esse processo significou para mim, tanto num nível acadêmico como pessoal. Como diz a cantora argentina Mercedes Sosa: *“Gracias a la vida que me ha dado tanto”*.

Primeiramente, gostaria de agradecer à minha família, que é o meu suporte, a minha força e a minha inspiração. Agradeço à minha mãe, ao meu pai e ao meu irmão pelo apoio incondicional e pela confiança nos meus projetos de vida e nas minhas escolhas.

Ao professor Elias Alfama Moniz, o meu orientador, por escolher ser parte desta pesquisa e me acompanhar nesse processo. Agradeço o seu companheirismo, a sua paciência, sensibilidade e compreensão, assim como as suas múltiplas contribuições, correções e ensinamentos; tudo isso foi fundamental para eu conseguir o meu objetivo da melhor maneira possível.

Agradeço profundamente à minha colega de mestrado e amiga Iracema Paixão dos Santos, que me recebeu em sua casa e me acompanhou ao longo dessa caminhada, com a sua confiança, escuta, compreensão e amizade, ela é uma joia rara que a vida me permitiu conhecer; agradeço imensamente por essa imensa oportunidade, sem ela não teria conseguido superar os múltiplos desafios que tive que enfrentar. Sem dúvida, Iracema foi uma peça fundamental que facilitou a minha estadia num novo país com uma língua diferente da minha.

Graças infinitas à minha amiga mexicana, capoeirista, Adriana Herrera Muñoz, que me acolheu em Salvador, Bahia, e me orientou e me apoiou incondicionalmente. Adriana não só tornou a minha estadia em Salvador mais agradável, como, também, me permitiu mergulhar no mundo da capoeira angola ao seu lado, experiência que agradeço imensamente. Sem a capoeira angola, eu não teria conseguido o que consegui. Por isso, agradeço à capoeira angola, ao Mestre Valmir

Damasceno, ao Mestre Boca do Rio, ao Instituto de Capoeira Angola Alagbedé, BA (ICAA) e ao Grupo Zimba, BA, pelo seu apoio, acolhimento e orientação.

À Wilma Nancassa Quade, que foi um apoio incondicional, a sua companhia e amizade foram vitais para superar os múltiplos desafios acadêmicos e pessoais. À Maria da Guia Viana, por sempre estar na disposição de me ajudar e me fazer sentir parte de um grupo de amigos e amigas, por sempre abrir as portas da sua casa para me acolher.

Aos professores Fábio Baqueiro Figueiredo, Luis Nicolau Pares e ao grupo da linha de pesquisa de Estudos Africanos do Pós-Afro, pelas suas importantes contribuições e considerações intelectuais e leitura atenciosa do meu trabalho; vocês foram um guia vital que deu luz a esse processo de pesquisa. Destaco o apoio do professor Fábio Baqueiro, pelo seu companheirismo durante minha pesquisa e pela oportunidade de poder realizar o tirocínio docente na disciplina de graduação *História da África II*, ministrada por ele. A realização do tirocínio docente significou para mim obter uma maior maturidade nas abordagens dos estudos africanos a partir de perspectivas críticas, não lineares, muitas vezes contraditórias, que me permitiram ter um avanço na compreensão, no estudo e nas análises dessas questões, longe de perspectivas essencialistas e homogeneizadoras. Além disso, a vinculação com os conteúdos e as múltiplas experiências do tirocínio docente na disciplina História da África II foram fundamentais para eu me aprofundar em aspectos específicos da minha dissertação de mestrado. Posso dizer que, graças às contribuições do professor Fábio, encontrei a luz e a motivação para continuar com a minha pesquisa e concluí-la.

À professora Patrícia Godinho Gomes, que sempre me incentivou a continuar e contribuiu de maneira significativa na minha formação como estudante, profissional e pessoa. Ao professor Eduardo David de Oliveira, pelas suas observações durante a qualificação, as quais chegaram em forma de luz para me orientar nesse processo de pesquisa.

Aos professores Livio Sansone, Carlos Fernandes, Ute Fendler, à Escola Doutoral Fábrica de Ideias, à Universidade Federal da Bahia, à Universidade Eduardo Mondlane, à Africa Multiple Cluster of Excellence, pela oportunidade para participar de duas importantes atividades acadêmicas em Maputo, Moçambique. Agradeço também a Paul Healey e ao Grupo de Capoeira Nzinga Maputo, por me receberem com carinho e atenção em Maputo e me permitirem aprender com vocês um pouco da capoeira em Moçambique.

Um profundo agradecimento, novamente, ao professor Livio Sansone, pois graças à sua ajuda consegui entrar em contato com o professor Muyiwa Falaiye da Universidade de Lagos, Nigéria, que digitalizou alguns textos de Sophie Olúwolé para mim. Agradeço também ao professor Ademola Kazeem Fayemi e às professoras Gail Presbey, Louise F. Müller e Juul van der Laan, pela disponibilização de textos e material audiovisual da Sophie Olúwolé.

Aos meus colegas de turma, Anderson Menezes, Lohana Kárita, Joan Kleber, Marcos Paulo Silva e às minhas amigas e os meus amigos de vida, María Marchena Villafuerte, Rodrigo David Gutiérrez Rodríguez, João Rodrigo Araújo Santana, Ana Carolina de Souza Francisco, Cishel Crawford, Lorenzo Ramírez e Kristine Samuels, pelos laços de amizade que temos construído, pela parceria, motivação e pelo acompanhamento constante para culminar esse capítulo da minha vida. Cada um de vocês foi peça fundamental para eu poder ter força e confiança para não desistir dos meus objetivos. Agradeço ao Júlio Simoes, pois graças a ele encontrei a obra prima de Sophie Olúwolé digitalizada e também pelo seu acolhimento inicial no Pós-Afro.

Agradeço profundamente à professora Anabelle Contreras Castro, a minha orientadora de licenciatura em Filosofia, pois sempre acreditou no meu trabalho e me incentivou a seguir os meus sonhos e acreditar nas minhas capacidades. Ao professor Guillermo Navarro Alvarado, pela sua disposição para ler os avanços da minha pesquisa e pelo seu apoio para fazer significativas conexões com professores(as) e pessoas, tanto em Salvador, BA, como na Costa Rica. Também à professora Katty Arroyo Guerra, por acreditar no meu trabalho, pelos convites para apresentar as minhas pesquisas em eventos de filosofia e pela parceria filosófica.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes-Print), pois sem a bolsa de estudos não teria sido possível permanecer no Brasil para concluir o curso de mestrado.

Profunda gratidão a todas as pessoas que direta ou indiretamente contribuíram para os desdobramentos desta pesquisa.

As days unfold, human beings become wiser. This is the fundamental principle that guided “Don’t-yet know” who did not know what to do about a certain matter. He reflected and slept over it. At dawn, enlightenment came, and he knew the right thing to do. So, let us allow day to succeed day; if this is not enough, let month succeed month; in the long run, one would, through continual reflections, find solutions to the most perplexing problems of human existence.
(Iwori-Rosu *apud* OLÚWOLÉ, 2017, p. 57-58)

Wherever we want to plant the tree of wisdom, we should first uproot from there those of regret, critical thinking is what leads to genuine knowledge: critical thinking is the basis of intellectual soundness. It is only an examined life that leads to ideal existence. Anyone who aligns himself with a thoughtless person will live a life of regret.
(*apud* OLÚWOLÉ, 1999, p. 87)

CHAVES, María Laura Stephen. A importância da filósofa Sophie Bòsèdé Olúwólé na filosofia africana contemporânea. 2024. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – Centro de Estudos Afro-Orientais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 2024.

RESUMO

Os estudos da filósofa nigeriana Sophie Olúwólé são de grande relevância para compreender a relação entre filosofia e tradição oral. Uma das suas principais contribuições consiste em evidenciar a existência de filosofia no sentido estrito antes do advento do período colonial no continente africano. Desse modo, ela estuda as tradições orais yorùbá enquanto filosofia, especificamente o Corpus do Ifá e a filosofia de Òrúnmìlà. Além disso, ela faz uma análise crítica sobre os filósofos africanos como Hountondji, Mudimbe, Appiah e Wiredu, os quais, segundo ela, questionavam a existência da filosofia, no sentido estrito, nas tradições orais africanas e, portanto, no período pré-colonial. Nesse sentido, este estudo tem como intuito analisar as principais contribuições da filósofa Sophie Olúwólé na filosofia africana contemporânea. A minha análise começa com uma breve contextualização da Costa Rica, o meu país de origem, como explicação do caminho que me motivou a escolher este tema de pesquisa e a sua relevância acadêmica; depois, faço uma apresentação e contextualização de Olúwólé para compreender os principais eixos da sua produção e trajetória filosófica, assim como as suas motivações acadêmicas; seguidamente, passa por um mapeamento de conceitos e teorias para a elaboração de uma delimitação conceitual, com base na qual seja possível enquadrar e compreender a abordagem de Olúwólé e o seu lugar dentro dos debates e das tendências que integram a filosofia africana; para finalmente analisar e compreender a sua importância e suas principais contribuições, tanto na filosofia africana contemporânea como na filosofia no cenário global. A pesquisa é realizada sob uma abordagem qualitativa e adota a metodologia da revisão bibliográfica. Também foram utilizados como fontes de pesquisa vídeos e documentários sobre ou da Sophie Olúwólé.

Palavras-chave: Filosofia Africana; tradição oral; Corpus do Ifá; Òrúnmìlà; tradição/modernidade.

ABSTRACT

The studies of Nigerian philosopher Sophie Olúwolé are of great relevance for understanding the relationship between philosophy and oral tradition. One of her main contributions is to highlight the existence of philosophy in the strict sense before the advent of the colonial period on the African continent. In this way, she studies the Yoruba oral traditions as philosophy, specifically the Corpus of Ifá and the philosophy of Òrúnmìlà. In addition, she makes a critical analysis of African philosophers such as Hountondji, Mudimbe, Appiah and Wiredu, who, according to her, questioned the existence of philosophy, in the strict sense, in African oral traditions and, therefore, in the pre-colonial period. In this sense, this study aims to analyze the main contributions of philosopher Sophie Olúwolé to contemporary African philosophy. My analysis begins with a brief contextualization of Costa Rica, my country of origin, as an explanation of the path that motivated me to choose this research topic and its academic relevance. I then present and contextualize Olúwolé to understand the main axes of her production and philosophical trajectory, as well as her academic motivations. I then move on to a mapping of concepts and theories to develop a conceptual delimitation based on which it is possible to frame and understand Olúwolé's approach and her place within the debates and trends that make up African philosophy, and finally analyze and understand her importance and main contributions both in contemporary African philosophy and in philosophy on the global stage. The research is carried out using a qualitative approach and adopts the methodology of bibliographic review. Videos and documentaries about or by Sophie Olúwolé were also used as research sources.

Keywords: African Philosophy; oral tradition; Corpus of Ifá; Òrúnmìlà; tradition/modernity.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Carências vinculadas ao grupos étnico-raciais na Costa Rica -----	41
Figura 2 – Fotografia da Sophie Bòsèdé Olayemi Olúwoḷé -----	43
Figura 3 – Mapa da Nigéria -----	45
Figura 4 – P. Hountondji, S. Olúwoḷé e A. Fayemi -----	104
Figura 5 – Representações visuais do Sócrates e do Ọ̀rúnmilà-----	114

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Comparação entre o Sócrates e o Òrúnmilà -----	115
---	-----

SUMÁRIO

Introdução.....	13
1. Da origem de nascimento ao nascimento das motivações: breve contextualização da Costa Rica	28
1.1. Construção do imaginário de identidade nacional costarriquenho	29
1.2. Exclusão da população afro-costarriquenha do imaginário de identidade nacional costarriquenho.....	36
2. Sophie Bôșêdê Olayemi Olúwólé: filósofa mulher nigeriana.....	43
2.1. Sophie Bôșêdê Olayemi Olúwólé: filósofa nigeriana voltada para a filosofia africana.....	45
2.2. Imódòye: os principais tópicos e discussões na produção filosófica da Sophie Olúwólé.....	49
3. Navegando no universo conceitual da filosofia africana contemporânea	57
3.1. A invenção da África e as suas repercussões na concepção da filosofia africana	60
3.2. Modernidade-modernização e a invenção das tradições.....	65
3.3. A construção do passado, presente e futuro: principais tendências da filosofia africana contemporânea	71
3.3.1. Etnofilosofia/Crítica contra a etnofilosofia	75
3.3.2. Filosofia da sagacidade	77
3.3.3. Filosofia profissional	79
3.3.4. Tradicionalistas críticos(as).....	81
4. A importância de Sophie Olúwólé no conjunto da filosofia africana contemporânea.....	83
4.1. Filosofia e tradição oral: o papel da tradição oral na filosofia africana.....	84
4.2. Filosofia nos textos orais yorùbá.....	109
Considerações finais.....	123
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	126

Introdução

No seu livro intitulado *Na casa de meu pai: A África na filosofia da cultura* (1997), o filósofo ganês Kwame Anthony Appiah diz que muito antes do pai dele adoecer, ele havia decidido “dar a este livro um título em sua homenagem: afinal, foi dele que herdei o mundo e os problemas sobre os quais versa o livro. Dele herdei a África em geral, Gana em particular, e Achanti e Koumassi, ainda mais particularmente” (Appiah, 1997, p. 11).

Quando li essas linhas, me senti profundamente identificada e, conforme continuei na leitura do livro, o sentimento de identificação com as palavras do filósofo Appiah foi crescendo. É por isso que começo a introdução desta dissertação evocando essas palavras, pois elas trazem à tona um aspecto fundamental: o sentimento que motiva nossas pesquisas acadêmicas e faz com que as nossas produções sejam conhecimentos vivos, motivados por experiências particulares, as quais não determinam, necessariamente, as nossas perspectivas, mas sem dúvida têm uma influência nas nossas motivações e interpretações, sejam elas acadêmicas ou cotidianas-vivenciais.

Appiah mostra nesse livro como as experiências de infância, das comunidades, das dinâmicas familiares, do país, entre outras, podem se tornar ou motivar análises tão complexas como: “o papel da ideologia racial no desenvolvimento do pan-africanismo” (Appiah, 1997, p. 14), questões referentes ao vínculo entre identidade e literatura africana, análise da razão e a modernidade e “o papel central da razão na vida africana” (p. 14), o mercado artístico, o Estado nacional africano, o papel dos intelectuais na vida política, para indicar algumas das temáticas abordadas por Appiah no seu livro *Na casa de meu pai* (1997).

Obviamente, não tento equiparar minha vida à do filósofo Appiah. O que desejo mostrar é como nossas experiências de vida podem desenvolver em nós sensibilidades mais agudas para problematizar situações cotidianas que, na verdade, respondem a configurações das dinâmicas sociais, históricas, políticas, culturais e ambientais a nível mundial, internacional ou global. Appiah começa com as seguintes palavras o prefácio do seu livro: “Minhas primeiras lembranças são de um lugar chamado ‘Mbrom’, um pequeno povoado de Koumassi, capital de Achanti, quando esse reino deixou de ser parte da colônia britânica da Costa do Ouro e se transformou numa região da República de Gana” (1997, p. 9).

A partir dessas palavras, ele continua a sua argumentação e explanação dos motivos que o levaram a pesquisar sobre os assuntos que versa o seu livro.

Nessa mesma linha de Appiah, posso dizer que, quando penso na minha infância, o Caribe costarriquenho sempre aparece nas minhas lembranças, que se transformam num sorriso no meu rosto, pois elas chegam carregadas de alegria, carinho e reconforto. Hoje, ao fazer uma análise retrospectiva das minhas experiências de vida, percebo que esse Caribe tem um lugar fundamental na minha história e nas minhas escolhas acadêmicas também.

Nesse sentido, considero importante fazer referência a alguns aspectos da minha história de vida que, de certo modo, me levaram às reflexões que estão pautando as minhas pesquisas. Gostaria de me apresentar como filha de uma mulher “branca” da província de Heredia e de um homem preto da província de Limón. Portanto, foi do meu pai que herdei a minha ascendência caribenha, especificamente jamaicana. Dele herdei minha afrodescendência. Da união entre o meu pai e a minha mãe, herdei a minha mistura que se reflete nos meus traços e que tem me levado a experimentar, em diferentes momentos da minha vida, o dilema “*not black enough to be black, not white enough to be white*”¹. Contudo, sei que, embora eu não possa escapar desse dilema em que sou colocada desde determinados olhares externos, isso não pode me tirar a minha história de vida, as minhas experiências, a minha ascendência caribenha, nem a minha afrodescendência. Em suma, dessa história de vida herdei o mundo e os problemas que me levaram por inúmeros caminhos e que hoje desaguam na escolha desse tema de pesquisa, que deu origem a esta dissertação.

Apesar de ter nascido e ter sido criada especificamente em Bairro de Lourdes, em Santo Domingo de Heredia², nos primeiros meses de vida conheci a província de Limón e, nas férias, eu sempre viajava com minha família para visitar a minha família paterna, minha família afrodescendente. Geralmente, eu ficava o período inteiro de férias na casa do meu tio e da sua esposa, a qual sempre chamei de tia. Sempre adorei o período de férias, pois durante esse período eu podia conhecer e me aprofundar nessa parte da minha história, tinha a oportunidade de me aproximar das minhas raízes afro-limonenses. No entanto, quando voltava para Heredia, sentia uma

¹ “Nem preto o suficiente para ser preto, nem branco o suficiente para ser branco” (tradução minha).

² Heredia é uma província da Costa Rica, a qual é parte da Grande Área Metropolitana (GAM). É importante indicar que “*La GAM se fue constituyendo a partir de los años 70's por el alto crecimiento de población, a raíz de este evento se provoca la conurbación de las principales ciudades urbanas del país (Cartago, San José, Heredia y Alajuela), lo cual llevó a un crecimiento acelerado y desorganizado*” (Guillén-Montero; Vargas-Bogantes; Núñez-Román; Vega-Ramírez, 2021, p. 81).

falta imensa dessa cultura afro-costarriquenha e percebia sua ausência total nos espaços que estavam além do meu núcleo familiar.

Desse modo, cresci percebendo a falta de representatividade da população afrodescendente em diversas áreas, mas sobretudo nos livros, na história, na educação, na sala de aula, na televisão, entre outros espaços. Quando criança e adolescente, passei por várias situações de preconceito racial, pois muitas vezes me foi mostrado que eu não era parte desse grupo que se achava “branco” e “autenticamente costarriquenho”. É importante dizer que, durante a escola, o colégio e na universidade, tive no máximo um ou dois colegas afrodescendentes na mesma sala de aula. Além disso, meu pai foi uma das primeiras pessoas pretas a morar no bairro onde eu cresci. Quer dizer que minha família foi uma das primeiras famílias mistas nesse bairro de Heredia, durante o período de 1990. Nessa fase, de criança e adolescente, eu não entendia as causas dessa discriminação ou dessas atitudes negativas contra a população afrodescendente, só sentia que havia de fato algo errado em tudo isso.

Sem dúvidas, essa história familiar influenciou a minha trajetória acadêmica, que ainda hoje estou construindo e da qual essa dissertação de mestrado faz parte. Acredito que essa história de vida também teve uma influência na conexão que tive com determinados/as autores/as, correntes de pensamento e movimentos sociais e políticos durante o período que cursei o bacharelado e a licenciatura em filosofia, na Universidade Nacional da Costa Rica. Como falei no parágrafo anterior, eu sabia que havia algo de errado, mas só comecei a atentar para isso quando conheci a obra da filósofa afro-estadunidense Ângela Davis, as lutas do movimento negro nos Estados Unidos, o feminismo negro, filósofos como Enrique Dussel e a decolonialidade que consegui compreender e explicar, através de elementos teóricos, as experiências do meu cotidiano e nomear o que era isso que me deixava desconfortável. Diante disso, entendi que não é verdadeira a afirmação que diz que as populações afrodescendentes e africanas não aparecem na história porque não geraram nenhuma contribuição significativa, pois sem dúvida essas populações contribuíram para a história do conhecimento em seus diferentes campos, porém, o que existe é um sistema moderno/colonial que procurou silenciar essa produção toda, excluindo-a da chamada “história oficial”.

Além da minha história pessoal, é importante dizer que a minha formação acadêmica foi também uma importante motivação para propor esse projeto de pesquisa. Fiz bacharelado e licenciatura em filosofia na Universidade Nacional da Costa Rica e uma licenciatura em docência

na Universidade Estatal à Distância, Costa Rica. Em ambos os cursos, se evidencia a presença da colonialidade do saber, do poder e do ser. Isto quer dizer que os conteúdos, as teorias e as interpretações de mundo de intelectuais, principalmente europeus, têm sido privilegiadas em detrimento de outras interpretações de mundo, culturas e intelectuais de outros continentes.

Diante desse contexto e de expressões como “não estudamos as filosofias asiáticas, africanas e americanas porque só existe a filosofia europeia”, senti uma forte necessidade – enquanto profissional que está se formando nas áreas de filosofia, docência e na área multidisciplinar dos Estudos Étnicos e Africanos – de me dedicar ao estudo e à pesquisa engajadas, focadas nas filosofias afro-diaspóricas, afrodescendentes e africanas. Sendo assim, no meu Trabalho de Conclusão do Curso de licenciatura em filosofia na Universidade Nacional da Costa Rica pesquisei sobre as “Contribuições epistemológicas da oralidade à luz do calypso afrolimonense”. O referido trabalho foi publicado no começo do ano de 2023, em formato de livro, com o seguinte título: *De Griots y epistemologias de las (re) existencias. El calypso afrolimonense como tradición oral afrocaribeña*.

Depois de concluir a minha licenciatura em filosofia e ao perceber a carência teórica que ainda existe sobre essas temáticas, sobretudo no que respeita à filosofia na Costa Rica, decidi continuar e me aprofundar na linha de pesquisa de Estudos Africanos. Além disso, é importante indicar que, no meu Trabalho de Conclusão de Curso, me aprofundei em diversas conceituações da oralidade e da epistemologia, na relação entre filosofia e a noção de “raça”, nas epistemologias do Sul, as afro-epistemologias, a filosofia intercultural latino-americana, o racismo epistêmico, na relação entre oralidade e música, à luz do calypso afro-limonense (música e tradição oral afro-caribenha interpretada pelos calypsonians).

Portanto, a partir dessa experiência prévia e das motivações pessoais e acadêmicas anteriormente explicitadas, surgiu o meu projeto de pesquisa de mestrado no Pós-Afro intitulado: *A importância da filósofa Sophie Olúwolé na filosofia africana contemporânea*. Essa pesquisa está inscrita na linha de pesquisa dos Estudos Africanos e tem como objetivo principal: analisar as principais contribuições da filósofa Sophie Olúwolé na filosofia africana contemporânea.

Em vista do apresentado anteriormente, considero pertinente desenvolver pesquisas que, a partir do campo da filosofia, possam questionar o paradigma de conhecimento moderno-colonial, para reivindicar a importância da diversidade epistemológica. Nesse sentido, é fundamental desenvolver pesquisas além dos paradigmas ocidentalocêntrico e logocêntrico. É preciso descentrar

a razão como uma propriedade exclusivamente europeia e abrir o debate para abranger a razão na sua múltipla diversidade. Desse modo, este projeto visa elucidar o seguinte problema de pesquisa: Qual é o lugar de Sophie Olúwolé na filosofia africana contemporânea?

A discussão sobre um conhecimento propriamente africano, com ou sem a mediação dos padrões ocidentais e europeus, tem um impacto determinante na configuração das relações de poder nas nações africanas. Nas lutas pela libertação africana, esse debate foi central e ainda hoje continua sendo, pois ditas lutas não se reduzem à soberania política, também têm relação com a libertação no âmbito do conhecimento e a descolonização do poder, do saber e do ser.

Embora, atualmente, seja possível encontrar um corpo sólido de filosofia africana ou filosofia profissional africana, como a nomeia o filósofo queniano Odera Oruka (2002), desenvolvida por diversos filósofos(as) africanos(as) como: Valentin Yves Mudimbe (1988/2013), Kwame Anthony Appiah (1997), Paulin J. Hountondji (1983/2008), Kwasi Wiredu (1984/1998), Sophie Olúwolé (1992/1998/1999/2014/2018), Odera Oruka (2002), Cheikh Anta Diop (1979/2012), Severino Ngoenha (1993), José Castiano (2010), Emmanuel Chuckuwudi Eze (2002/2014), Souleymane Bachir Diagne (2017), Marcien Towa (1971/1979), Ebouissi-Boulagao (1968/1977), D. A. Masolo (1994) e Théophile Obenga (1992/2004), apenas para citar alguns exemplos, a ainda dita filosofia é posta em dúvida por determinados olhares que acreditam que a filosofia é uma forma de reflexão e análise exclusiva do Norte Global. Um exemplo pontual é o livro do filósofo alemão Martin Heidegger intitulado *O que é a filosofia*³ (1956), onde ele afirma que:

La expresión «filosofía europea occidental», que se oye con tanta frecuencia, es en verdad una tautología. ¿Por qué? Porque la «filosofía» es griega en su esencia; griego significa aquí: la filosofía es, en el origen de su esencia, de tal naturaleza que precisó del mundo de los griegos, y sólo de este mundo, para iniciar su despliegue (Heidegger, 1956, p. 5).

O filósofo alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel é outro exemplo disso, pois segundo ele:

[...] La esfera del Espíritu Absoluto está tan empobrecida entre ellos y el espíritu natural tan intenso que cualquier representación que les sea inculcada es suficiente para impelirlos a no respetar nada, a destruir todo... África... no tiene historia como tal. Consecuentemente abandonamos África, para no mencionarla

³ Título original: *Was ist das, die Philosophie?*

nunca de nuevo. No es parte del mundo histórico; no evidencia el movimiento o el desarrollo histórico... Lo que nosotros propiamente entendemos por África es algo aislado y sin historia, todavía enlodado en el espíritu natural, y por lo tanto puede solamente ser localizado en la puerta de entrada de la Historia Universal (Lecciones, 231-34) (Hegel *apud* Dussel, 2014, p. 68-69).

Portanto, como refere o filósofo brasileiro Eduardo Oliveira (2012, p. 5): “Kant, o epígono da filosofia iluminista, antecipou o argumento hegeliano dizendo que a América, na mesma medida que a África para Hegel, era um continente sem cultura e, portanto, não produtor de conhecimento”.

Um reflexo disso é que, mesmo no século XXI, as perspectivas eurocêntricas e centradas no Ocidente continuam a predominar na filosofia e no seu ensino. Por esta razão, as vastas contribuições epistêmicas produzidas por culturas não-ocidentais ou fora dos padrões ocidentais foram e são apagadas e deslegitimadas. Assim, ainda prevalece uma visão segundo a qual a filosofia é uma produção exclusiva do Ocidente e que teve sua origem na Grécia Antiga. Essas ideias continuam ainda hoje a ser postuladas como verdades inquestionáveis em muitos manuais da chamada “história oficial da filosofia” e na perspectiva de diversos cursos de filosofia, que ainda estruturam os seus currículos com base no cânone tradicional da filosofia Norte-Global e na perspectiva unilateral da história (Grécia-Roma-Europa), estabelecida pelo romanticismo alemão e que coloca a Grécia Antiga como parte das civilizações ocidentais (Dussel, 2000).

Desse modo, entre as múltiplas discussões em torno da filosofia africana, é comum encontrar as que põem em dúvida a sua legitimidade como filosofia, como apontei anteriormente, e as que procuram definir o que é a filosofia africana e o que faz com que a filosofia africana seja africana (Mudimbe, 1988; 2013; Appiah, 1997; Hountondji, 1983; 2008; Wiredu, 1984; 1998; Olúwolé, 1992; 1998; 1999; 2014; 2018; Oruka, 2002; Diop, 1979; 2012; Ngoenha, 1993; Castiano, 2010; Chuckuwudi, 2002; 2014; Omoregbe, 1985; Serequeberhan, 1994; Outlaw, 2002; Olela, 1984; Horton, 1993; Asante, 1988; 2014; 2016). Nesse debate, esses(as) autores(as) têm destacado e discutido a pretensa dicotomia entre tradição/modernidade, sobretudo no período pós-independência e com isso os paradoxos e as disputas entre as construções do futuro a partir das visões da modernização na África, as memórias de um passado “tradicional” e do presente, assim como a problematização da construção do “africano” como “essencialmente tradicional”. Hoje em dia, existem vastas produções que visam elucidar esse debate. Nessa vasta produção, é possível encontrar perspectivas a partir das chamadas diásporas africanas, de autores/as do Norte Global, assim como de autores/as africanos/as.

À vista disso, o filósofo beninense Paulin J. Hountondji (2008) desenvolve uma discussão fundamental a partir da seguinte questão: “quão africanos são os chamados estudos africanos?” (p. 151). Com isso, o filósofo reflete sobre como a história, a sociologia e a filosofia ditas africanas muitas das vezes são discursos sobre a África, ou seja, não proveem necessariamente da África e nem são produzidos por autores/as africanos/as. Por isso, para ele, na África é fundamental atingir “um processo autónomo e autoconfiante de produção de conhecimento e de capitalização que nos permita responder às nossas próprias questões e ir ao encontro das necessidades tanto intelectuais como materiais das sociedades africanas” (Hountondji, 2008, p. 157-158). Por conseguinte, Hountondji mostra a importância desse pensamento autónomo na África, que não seja determinado pelos parâmetros ocidentais e que possa realmente surgir e responder às necessidades e problemáticas do continente. Por esse motivo e ao inscrever esta pesquisa nos Estudos Africanos, considero que é fundamental priorizar os estudos, as análises e as produções feitas por intelectuais africanos/as.

Nos estudos em torno da filosofia africana têm sido destacados o papel do conhecimento, a sua construção, transmissão, bem como os parâmetros para determinar a sua validade, aspectos geralmente ligados à epistemologia e, por outro lado, o papel da oralidade e a sua legitimidade para a elaboração de discursos e reflexões filosóficas (Mudimbe, 1988; 2013; Appiah, 1997; Hountondji, 1983; 2008; Wiredu, 1984; 1998; Olúwolé, 1992; 1998; 1999; 2014; 2018; Oruka, 2002; Hampatê Bà, 2003; 2010). Dentro da vasta produção que existe sobre essa temática, considerei pertinente analisar a abordagem da filósofa nigeriana Sophie Olúwolé, pois tanto a epistemologia como a oralidade têm sido aspectos centrais em torno dos quais a filósofa tem construído um corpo teórico e argumentativo que é possível encontrar nas suas publicações, sendo assim uma referência na discussão dessas temáticas.

Desse modo, e com o intuito de compreender a escolha dessa autora, é importante realçar que Sophie Bóşèdè Olúwolé, filósofa nigeriana, nasceu em 1935 no estado de Ondo, Nigéria, especificamente em Igbara-Oke, e faleceu em 2018. Cabe destacar que Olúwolé recebeu o título de Doutorado em Filosofia no ano 1984, sendo assim a primeira mulher a obter esse título na Nigéria. A autora é reconhecida por sua importante contribuição tanto na filosofia em geral como na filosofia africana, uma vez que desenvolveu pesquisas em torno do Ifá como sistema filosófico, da filosofia de Òrúnmilà, a relação entre as tradições orais africanas, especificamente a yorùbá, e a filosofia. Nesse sentido, segundo Rocha (2023, p. 5): “Olúwolé critica todo um grupo de eruditos

africanos em filosofia que, por décadas, desacreditaram as tradições orais de sabedoria”.

Além disso, como parte dos debates que procuram definir o que é a filosofia africana, assim como defender a sua legitimidade como filosofia, tem sido comum o desenvolvimento de estudos que estabelecem uma comparação entre a filosofia ocidental e a filosofia africana, com o intuito seja de argumentar a diferença intrínseca que existe entre ambas ou, pelo contrário, para mostrar as suas similitudes e, portanto, a legitimidade das duas. À vista disso, Olúwolé fez uma comparação entre Òrúnmilà, como filósofo representativo da filosofia africana, e Sócrates, como filósofo representativo da filosofia ocidental, o qual derivou na sua obra-prima intitulada *Socrates and Orunmila. Two Patron Saints of Classical Philosophy*⁴ (2014).

De acordo com Fayemi (2018), Sophie Olúwolé não recebeu uma formação específica em filosofia africana; a primeira vez que ela ouviu falar dessa filosofia foi durante a redação da sua dissertação de mestrado, concluída em 1974. Apesar de Olúwolé buscar focar as suas pesquisas na filosofia africana, desde o momento em que tomou conhecimento dela, ela não conseguiu tal desiderato, pois enfrentou diversos obstáculos, como a falta de algum/a professor/a com os conhecimentos adequados na filosofia africana para orientar a sua pesquisa assim como a objeção de alguns professores que se escudavam numa falaciosa falta de um corpo teórico suficiente para afirmar a existência da filosofia africana (Rocha, 2023, p. 2-3).

Em visto disso, a trajetória da filósofa é um exemplo de perseverança, já que, apesar dos múltiplos obstáculos, Olúwolé não desistiu do seu propósito de realçar a importância da filosofia africana bem como o reconhecimento do conhecimento dos seus ancestrais. Como afirmam em *The Guardian* (principal jornal da Nigéria):

*To debunk the claims of scholars who derided African culture as one bereft of sound, philosophical tradition, Oluwole volunteered a proviso: To posit that African Philosophy does not exist, one must examine the language and culture of the African people and the ideas expressed, and then on the basis of inferences drawn, conclude that African Philosophy does not exist. And since the critics of African Philosophy had not done that, she decided to test the efficacy of the analytic tradition she was schooled in, by critically examining her native Yoruba culture as an example of genuine African Philosophy*⁵ (The Guardian, 26 abr. 2019).

⁴ Sócrates e Òrúnmilà: Dois Santos Padroeiros da Filosofia Clássica.

⁵ Para desmascarar as afirmações de estudiosos que ridicularizavam a cultura africana como algo desprovido de tradição filosófica sólida, Olúwolé apresentou uma ressalva: para postular que a filosofia africana não existe, é preciso examinar a língua e a cultura do povo africano e as ideias expressas e, então, com base nas inferências tiradas, concluir

Desse modo, algumas das maiores contribuições de Olúwoḷé foram a elaboração de um corpo sólido de argumentação a favor da legitimidade da filosofia africana e a colocação da cultura iorubá nos anais filosóficos; alguns exemplos de suas obras são: *Socrates and Orunmila. Two Patron Saints of Classical Philosophy* (2014); *Philosophy and oral tradition* (1999); *Witchcraft Reincarnation and the God-Head (Issues in African philosophy)* (1995); e *African Philosophy as illustrated in Ifá Corpus* (1998). Além disso:

In a career that spanned nearly five decades of relentless research and consistent inquiry into African culture, Oluwole waded through professional flagellation of superiors who were acolytes of colonial intellectual tradition and survived the sexist derision of a male dominated philosophical circle to gain acceptability⁶ (The Guardian, 26 abr. 2019).

Por isso e devido à dedicação da filósofa Sophie Olúwoḷé no estudo do Ifá, na Nigéria, segundo Presbey (2020), a filósofa recebe o apelido de *Mamalawo*, em alusão aos *Babalawo* e seu importante labor no Ifá. Assim, é importante realçar que: “em sua vida e obra, Sophie Bóṣèdè Olúwoḷé foi uma filósofa que quebrou barreiras, como ser a primeira mulher a obter o título de Doutora em filosofia pela Universidade de Ibadan, e por defender o Ifá como sistema filosófico e Òrúnmílá como um filósofo da antiguidade” (Rocha, 2023, p. 12).

No entanto, apesar de seu importante papel na filosofia e, particularmente na filosofia africana, grande parte das suas obras não se encontram amplamente disponibilizadas em formato físico ou digital, pelo menos na América Latina. Embora seja possível encontrar a sua obra-prima *Socrates and Orunmila. Two Patron Saints of Classical Philosophy* digitalizada em formato pdf, muitas das suas obras só estão disponíveis fisicamente na Universidade de Lagos, na Nigéria, e não se encontram traduzidas para outras línguas, razão que tem limitado a difusão do seu pensamento nos países que não são de língua inglesa. Portanto, à luz do apresentado nos parágrafos anteriores, considero pertinente focar essa dissertação de mestrado no estudo, na análise e na compreensão da

que a Filosofia Africana não existe. E como os críticos da Filosofia Africana não o tinham feito, ela decidiu testar a eficácia da tradição analítica em que foi educada, examinando criticamente a sua cultura Yorubá nativa como um exemplo de Filosofia Africana genuína (tradução minha).

⁶ Numa carreira que durou quase cinco décadas de investigação incansável e constante sobre a cultura africana, Olúwoḷé resistiu à flagelação profissional de superiores que eram acólitos da tradição intelectual colonial e sobreviveu à zombaria sexista de um círculo filosófico dominado pelos homens para ganhar aceitabilidade (tradução minha).

importância da filósofa Sophie Olúwolé na filosofia africana contemporânea.

Isso posto, é importante frisar que a epistemologia moderna-colonial restringiu a produção de conhecimento válido aos parâmetros estabelecidos pelo Ocidente e, portanto, foi reduzido à ciência moderna. Essa configuração da razão moderna-colonial derivou num racismo epistêmico, pois, como afirma o sociólogo porto-riquenho Ramón Grosfoguel (2011), esse tipo de racismo é baseado na suposta inferioridade dos povos não-ocidentais e, portanto, da sua carência de capacidade e agência cognitiva. Nesse sentido, a filósofa brasileira Katiúscia Ribeiro aponta que:

O Racismo epistêmico reservou para os africanos uma situação de falta de liberdade, opressão racial, descartando-os como autores ou protagonistas em seu próprio mundo. A filosofia é eurocêntrica e suas produções são atravessadas por esse estigma, sendo assim, o processo colonizador é a sua grande arma para se manter nessa posição hegemônica (2017, p. 63).

Mesmo hoje, no século XXI, continuam a predominar dentro da filosofia e do seu ensino as perspectivas eurocêntricas e ocidentocêntricas. Por causa disso, as vastas contribuições epistêmicas que foram produzidas por culturas não-ocidentais ou fora dos padrões ocidentais foram e, ainda hoje, são apagadas ou não legitimadas. Assim, ainda prevalece a visão de que a filosofia é uma produção exclusiva do Ocidente e segundo a qual a sua origem está na Grécia antiga. Essas ideias continuam a ser verdades inquestionáveis em muitos manuais da chamada história “oficial” da filosofia e na perspectiva de diversas escolas que ainda hoje estruturam os seus currículos a partir do cânone tradicional da filosofia do Norte Global e da perspectiva unilateral da história (Grécia-Roma-Europa), instaurada pelo romanticismo alemão e que coloca a Grécia antiga como parte das civilizações ocidentais (Dussel, 2000).

Destarte, considerando o contexto de violência e racismo epistêmico que indiquei acima, considero de vital importância desenvolver pesquisas, a partir da filosofia, voltadas para as contribuições de filósofos/as e intelectuais africanos/as para esse campo específico. Com isto, também, questiono o mito fundador da filosofia, ao estudar e analisar produções filosóficas de outras geografias, além do Norte Global.

Por conseguinte, a relevância teórica deste projeto consiste em contribuir para a redução do vácuo teórico existente no mundo, mais especificamente no meu país de origem, Costa Rica, em termos de produções sobre e a partir das filosofias africanas e afrodescendentes, que estão muito

aquém do desejável. Embora existam sólidos esforços para transcender as perspectivas eurocêntricas na compreensão e no estudo da filosofia e noutras áreas, ainda há um longo caminho a percorrer para concretizar ações afirmativas no campo epistêmico. Portanto, espero que esta pesquisa constitua uma contribuição na filosofia, nos estudos africanos e, principalmente, nas reivindicações pela diversidade epistêmica e pela justiça cognitiva, tanto no meu país, em particular, como em outras regiões do mundo, em geral, onde povos oriundos de culturas ditas marginais são colocados no limbo da sociedade.

Assim sendo, esta pesquisa realizada sob uma abordagem qualitativa. A pesquisa consiste numa revisão bibliográfica, a partir da qual é feita uma abordagem conceitual, analítica e interpretativa em torno da oralidade e da epistemologia segundo a perspectiva da filósofa nigeriana Sophie Olúwoḽé. Cabe indicar que:

A pesquisa bibliográfica busca o levantamento e análise crítica dos documentos publicados sobre o tema a ser pesquisado com intuito de atualizar, desenvolver o conhecimento e contribuir com a realização da pesquisa. Com a temática definida e delimitada, o pesquisador terá que trilhar caminhos para desenvolvê-la. A base da pesquisa bibliográfica são os livros, teses, artigos e outros documentos publicados que contribuem na investigação do problema proposto na pesquisa. Não basta realizar uma revisão bibliográfica que não irá contribuir no desenvolvimento, deve conter conhecimentos significativos que colaboram com a evolução do trabalho. Assim uma pesquisa bibliográfica se resume em procedimentos que devem ser executados pelo pesquisador na busca de obras já estudadas na solução da problemática através do estudo do tema (Bocato, 2006 *apud* Sousa; Oliveira; Alves, 2021, p. 67).

Desse modo, procedi à seleção dos textos e das obras passíveis de contribuir no aprofundamento e na compreensão do problema da pesquisa, assim como no seu correspondente fichamento, na análise e na interpretação.

No entanto, por se tratar de uma pesquisa na qual a oralidade tem um lugar fundamental, foram utilizados como fontes de pesquisa vídeos e documentários sobre ou da Sophie Olúwoḽé, que permitiram o contato direto ou indireto com fontes orais. Neste sentido, considere de vital importância incluir as fontes orais como fontes de conhecimento, pois como aponta o filósofo brasileiro Renato Nogueira (2011), em seu livro *O ensino de Filosofia e a Lei 10.639*:

Afinal, a oralitura deve ser entendida como uma fonte do registro dos mais diversos saberes. [...], o conjunto de narrativas, transmissões orais, mitos, aforismos, contos e histórias de diversos gêneros que são guardadas na memória de mulheres e homens e circulam de geração a geração. Neste sentido, considerar, apenas, os textos escritos como arquivos, fontes e registro de conhecimento é uma maneira reduzida e limitada para aferir as reflexões humanas dos mais variados povos ao longo da história da humanidade. Ou seja, desconsiderar a oralitura é uma perda irreparável de preciosos registros para a Filosofia e as mais diversas áreas do conhecimento (Noguera, 2011, p. 31).

O trabalho desenvolvido pela filósofa Sophie Olúwoḷé é um exemplo do uso das fontes orais como fontes de conhecimento e registros vitais para a compreensão da filosofia e como um eixo central na discussão referente à filosofia ocidental e à filosofia africana⁷.

Epistemologia e oralidade são duas dimensões em cujo âmbito tem se produzido uma ampla bibliografia, assim como um amplo debate com respeito à sua conceituação. A epistemologia, enquanto ramo da filosofia, está sujeita a uma ampla discussão em torno de sua definição. De modo geral, segundo algumas perspectivas, sobretudo as enquadradas nos pressupostos modernos e positivistas, a epistemologia corresponde ao estudo do conhecimento científico e, portanto, é usualmente compreendida como filosofia da ciência; exemplo disso é o filósofo e epistemólogo argentino Mario Bunge (1980, p. 21), que afirma: “*La epistemología, o filosofía de la ciencia, es la rama de la filosofía que estudia la investigación científica y su producto, el conocimiento científico. Mera hoja del árbol de la filosofía hace un siglo, la epistemología es hoy una rama importante del mismo*”.

A partir dessa perspectiva, a ciência ocidental é nomeada como a fonte única de conhecimento e os seus métodos como os guardiões do poder exclusivo para sua produção. No entanto, essa perspectiva tem sido questionada a partir de diversos âmbitos, gerando, assim, outras propostas teórico-metodológicas que permitem compreender a epistemologia de uma maneira mais ampla e inclusiva. São exemplos disso: o Grupo Modernidade/Colonialidade ou o giro decolonial (no qual participam intelectuais como Enrique Dussel, Ramón Grosfoguel, Walter Mignolo, Catherine Walsh, Maria Lugones, Yuderkis Espinosa, Santiago Castro-Gomez, Nelson Maldonado-Torres, Aníbal Quijano, Eduardo Lander, Agustín Lao-Montes, Arturo Escobar, Fernando Coronil, Silvia Rivera Cusicanqui, Ochy Curiel); as epistemologias do Sul (desenvolvidas pelo sociólogo

⁷ *Socrates and Òrúnmilà. Two Patron Saints of Classical Philosophy* (2014); *Philosophy and oral tradition* (1999); *Witchcraft Reincarnation and the God-Head (Issues in African philosophy)* (1995); e *African Philosophy as illustrated in Ifá Corpus* (1998).

português Boaventura de Sousa Santos); a epistemologia feminista (com as contribuições de Gloria Comesaña-Satalices, Donna Haraway, Elizabeth Anderson, Miranda Fricker, Sandra Harding, Heidi Grasswick, entre outras); a epistemologia feminista negra (trabalhada por algumas autoras como: Patricia Hill Collins, Ochy Curiel, Sueli Carneiro, Grada Kilomba, Angela Davis, entre outras); e a afrocentricidade (desenvolvida por Cheikh Anta Diop, Théophile Obenga, Molefi Kete Asante, Eduardo Oliveira, Renato Noguera, Katiúscia Ribeiro).

Assim, a análise em torno da conceituação do conhecimento, assim como de suas fontes e seus métodos para a sua produção e transmissão, é fundamental, pois traz à tona as posturas teóricas e práticas a partir das quais pesquisadores/as, intelectuais e acadêmicos/as enquadram os estudos, as análises e interpretações.

Como parte desse longo debate em torno da epistemologia, tem-se discutido sobre as fontes válidas para a produção e transmissão do conhecimento. Segundo a perspectiva da epistemologia moderno-colonial, a escrita alfabética ocidental é requisito inquestionável para a produção de conhecimento válido. Além disso, autores como Walter Ong (1996) e Erick Havelock (1996) catalogaram a oralidade como um sistema primitivo e pré-lógico, em contraste com a escrita, que foi interpretada por esses autores como um estágio superior na evolução do pensamento e como requisito para a passagem à civilização (Stephen-Chaves, 2023, p. 105). Ong (1996, p. 106), por exemplo, afirma que: *“la tradición oral no permite el pensamiento abstracto, por lo que para que la humanidad tenga acceso a formas más complejas de pensamiento es necesario el surgimiento de la escritura”*.

Essa discussão também tem sido parte dos debates e das teorizações em torno da filosofia africana. Portanto, o presente trabalho tem como objetivo mergulhar nesse debate a partir da abordagem da filósofa nigeriana Sophie Olúwoélé, já que ela é uma das filósofas africanas contemporâneas que tem priorizado essa temática na sua produção acadêmica, sendo parte de um dos pontos primordiais que caracterizam a sua filosofia e o âmbito no que ela focou as suas contribuições.

De modo que, para atingir esses objetivos, o trabalho está organizado de acordo com a seguinte estrutura:

O primeiro capítulo está voltado a uma breve contextualização do meu país de origem, Costa Rica, pois considero pertinente situar-me na produção deste texto, bem como explicar o percurso que me motivou a escolher este tema de pesquisa. Assim, esse capítulo tem como intuito mostrar

como a exclusão e o racismo fazem parte dos alicerces sobre os quais foi construído o imaginário de identidade nacional costarriquenho a partir do estabelecimento do Estado-Nação, assim como alguns questionamentos do referido imaginário. Nesse sentido, e por causa da temática da presente pesquisa, faço referência a alguns dados históricos, políticos e sociais referentes à população afro-costarriquenha, para compreender a pertinência de desenvolver esta pesquisa e de posicionar esta discussão dentro da academia e da sociedade costarriquenhas. Pois, ainda que esta pesquisa tenha se desenvolvido no Brasil, a minha intenção é levar esses estudos para o meu país, para contribuir para a abertura de espaços para discutir e analisar essas temáticas, fundamentais na defesa da justiça cognitiva e da diversidade epistêmica, tanto na sociedade como na academia. Assim, na construção desse capítulo, priorizei autores/as que me escudaram na análise da construção do imaginário de identidade nacional costarriquenho, assim como para visibilizar a desigualdade, a exclusão e o racismo que fazem parte dos alicerces da sociedade costarriquenha.

No segundo capítulo, faço uma apresentação e contextualização da filósofa Sophie Olúwoḽé, com o intuito de compreender os principais eixos da sua produção filosófica e trajetória acadêmica e o seu lugar na filosofia africana contemporânea. Mais do que uma apresentação biográfica, nesse capítulo destaco os principais tópicos da produção filosófica da Sophie Olúwoḽé, com o intuito de abranger e compreender as discussões que a filósofa desenvolveu à luz dos debates intelectuais africanos.

No terceiro capítulo, viro-me para o mapeamento de conceitos e teorias para a elaboração de uma delimitação conceitual com base na qual seja possível enquadrar e compreender a abordagem e a importância da filósofa Sophie Olúwoḽé no conjunto da filosofia africana contemporânea. Desse modo, ao longo desse capítulo, navego no universo conceitual da filosofia africana contemporânea, com o intuito de mergulhar nos principais debates que têm relação com a produção intelectual e acadêmica de Olúwoḽé ou nos que ela se encaixa, pois, ao situar as propostas da autora, se garante uma melhor compreensão das suas propostas e do contexto em que se desenvolveram. Portanto, nesse capítulo, aprofundo nas seguintes seções: 1) A invenção da África e as suas repercussões na concepção da filosofia africana; 2) Modernidade-modernização e a invenção das tradições; 3) A construção do passado, presente e futuro: principais tendências da filosofia africana contemporânea.

Finalmente, a pergunta que orienta o quarto e último capítulo, que consiste em saber: qual é o lugar da Sophie Olúwoḽé na filosofia africana contemporânea? Mais do que descrever uma

escola ou tradição de pensamento a que ela pertencia, o intuito é apresentar, analisar e compreender os principais eixos que compõem a filosofia que ela construiu ao longo da sua trajetória e o lugar que isso tem num contexto mais geral da filosofia africana contemporânea. Portanto, nesse texto, destaco as contribuições de Olúwole no que respeita ao papel da tradição oral na filosofia africana e, com isso, o vínculo entre a filosofia e a tradição oral. Como parte disso, mergulho na figura do Òrúnmìlà histórico e filósofo, assim como no sistema do Ifá como filosofia no sentido estrito.

1. Da origem de nascimento ao nascimento das motivações: breve contextualização da Costa Rica

Embora a presente pesquisa esteja focada na análise da importância da filósofa nigeriana Sophie Olúwoḷé no conjunto da filosofia africana contemporânea, este capítulo sobre o meu país de origem, a Costa Rica, é de suma relevância para compreender a pertinência da escolha desse tema de pesquisa, além do Brasil, dentro do contexto costarriquenho. Pois, ainda que esta pesquisa seja desenvolvida no Brasil, a minha intenção é levar esses estudos para o meu país, para contribuir para a abertura de espaços para discutir e analisar essas temáticas, fundamentais na concretização das ações afirmativas no campo epistêmico e de ruptura com o racismo epistêmico.

Desse modo, este capítulo visa fazer uma breve contextualização do racismo na Costa Rica a partir da construção do imaginário de identidade nacional, desvelando, assim, a exclusão e a invisibilização da população afrodescendente na Costa Rica, assim como as suas contribuições nos diversos âmbitos que integram a sociedade costarriquenha. É importante indicar que o intuito deste capítulo é mostrar um panorama geral, portanto, não exaustivo da dinâmica racista na sociedade costarriquenha, que traz consigo o apagamento das contribuições da população afro-costarriquenha e africana na Costa Rica, e com isso evidenciar a pertinência da temática da presente pesquisa.

Segundo a socióloga afro-estadunidense Patricia Hill Collins (2018), o paradigma positivista, muitas vezes dominante nos espaços acadêmicos e educativos, estabelece que para produzir conhecimento válido e verdadeiro é preciso: a separação entre o sujeito pesquisador e o objeto de estudo; priorizar a razão e excluir as emoções do processo de pesquisa; e a ética e os valores do sujeito pesquisador não podem influenciar nem motivar o processo de pesquisa. No entanto, nesta pesquisa, parto do postulado da epistemologia insubmissa feminista negra decolonial, que diz que a localização do sujeito ou da sujeita na produção do conhecimento é fundamental, quer dizer, destaco a pertinência do lugar de fala, o lugar de enunciação, “isto é, a localização de nacionalidade, étnica ou racial, de classe e de gênero do sujeito que enuncia” (Figueiredo, 2020, p. 8). Assim, o meu objetivo não é ficar encoberta no texto, pelo contrário, procuro mostrar quais foram os motivos acadêmicos e pessoais que me levaram a desenvolver a temática desta dissertação.

1.1. Construção do imaginário de identidade nacional costarriquenho

A Costa Rica, o meu país de origem, é parte da América Latina. Está localizado especificamente na América Central, entre a Nicarágua (ao Norte) e o Panamá (ao Sul), e é banhado pelo Oceano Pacífico, a Oeste, e pelo Mar do Caribe, a Leste, tendo, portanto, dois litorais. A sua religião oficial é o catolicismo, sendo, segundo Fuentes (2021), o único Estado confessional que ainda se mantém na América Latina. Em relação às línguas, apesar da existência de línguas nacionais indígenas e afro-costarriquenhas, a língua oficial a nível constitucional é o espanhol. Cabe indicar que existe um reconhecimento constitucional das línguas indígenas, porém não das afro-costarriquenhas.

Em termos de população, a Costa Rica tem aproximadamente 5 milhões de habitantes. De acordo com o Censo de 2011, do Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC), no país a população está constituída da seguinte forma, de acordo com as categorias de autoidentificação étnico-raciais:

- Branca ou mestiça⁸ 85,8%;
- Afrodescendente⁹ 7,7% (desta percentagem, 1,05% se autoidentifica como negro ou afrodescendente e 6,72%, como mulata);
- Indígena 2,4%;
- Chinês 0,2%;
- Outro 0,9%; nenhuma 2,9%; e ignorado 2,3%.

A partir dessa informação, é possível observar que a Costa Rica tem uma composição étnico-racial diversa. Contudo, é no ano 2015 que o primeiro artigo da Constituição Política do país foi modificado para acrescentar que Costa Rica é uma República “multiétnica e pluricultural”. Com essa reforma, o art. 1º reza o seguinte: “*Costa Rica es una República democrática, libre, independiente, multiétnica y pluricultural*”.

⁸ É importante indicar que, no Censo do 2011, as categorias branco e mestiço foram apresentadas como equivalentes.

⁹ Essa categoria étnico-racial teve um aumento importante no Censo do 2011, pois, no Censo de 2000, a população afrodescendente correspondia a 1,91%, no entanto, no Censo do 2011, a percentagem da população afrodescendentes integrou as seguintes três categorias: afrodescendente, negro/a e mulato/a. Por causa disso, a percentagem da população afrodescendente passou de um 1,91% a 7,7%.

No entanto, esse discurso muitas vezes não se reflete na prática e nas condições sociais, econômicas, educativas e históricas da população que não se encaixa na categoria de “branca-mestiça” (segundo as categorias do Censo do INEC, 2011). Exemplos concretos do indicado anteriormente é que a população afro-costarriquenha, de origem caribenho, só teve a sua cidadania reconhecida em 1949, com a reforma constitucional da II República. No caso dos povos indígenas costarriquenhos, população autóctone do país, só foi no ano 1993 (Sandoval, 2002). Esse reconhecimento tardio da população indígena e afrodescendente como legitimamente costarriquenha tem relação com a construção do imaginário de identidade nacional no país por parte das elites nacionais. Pois, como afirma a historiadora afro-costarriquenha Diana Senior-Angulo:

En la concepción inicial de los Estados nacionales, fue necesaria la delimitación del “sujeto nacional”: aquellas personas físicas que en conjunto llegaron a constituir gran parte de la población del territorio jurídico-político. En este contexto y a pesar de las evidencias que lo refutan, desde temprano en su formación como República, para el caso costarricense se creó un discurso oficial basado en la idea de una homogeneidad demográfica, es decir, la idea de una población fundamentalmente “blanca”; negando la existencia de las poblaciones indígenas y las de origen africano presentes en el país (Angulo, 2007, p. 7).

Essa representação da Costa Rica como um país com uma homogeneidade demográfica branca, em contraste com os outros países da América Central, foi instrumentalizado para reforçar a ideia de uma exclusividade costarriquenha, assim como a sua imagem como país pacífico, democrático e de classe média. Dado que os outros países da América Central foram representados como violentos, antidemocráticos, governados por ditadores e onde a população tinha uma tez mais escura. Essa imagem que as elites nacionais projetaram, tanto a nível nacional como internacional, esteve baseada, e ainda hoje está, no Vale Central ou na chamada Grande Área Metropolitana do país, conformada pelas seguintes províncias: San José, Heredia, Cartago e Alajuela.

Essa ideia da exclusividade costarriquenha ganhou tanta força e credibilidade que a Costa Rica passou a ser identificada como a “*Suíza centroamericana*”. O qual se transformou num *slogan* que ainda é possível encontrar em livros de história, livros didáticos, em músicas, propagandas turísticas e discursos quotidianos. Segundo Sandoval (2002), através dessa metáfora, tenta-se mostrar, por um lado, a proximidade da nação costarriquenha, em termos de população e cultura, com a Europa e, por outro lado, o seu distanciamento com os outros países da América Central.

Ainda hoje, essa distância política é mantida com base, entre outros motivos, nessa ideia de exclusividade costarriquenha.

Além disso, é importante indicar que existiram esforços diretos e intencionais por parte das elites nacionais para atingir essa homogeneidade demográfica no território costarriquenho através do branqueamento. Em vista disso, foram criadas políticas públicas e leis que determinaram quais eram as populações desejadas assim como as indesejadas no país. De acordo com Sandoval (2002), como parte dessa necessidade, na região latino-americana, de apagar a presença da população indígena e impulsar o branqueamento, foram promovidas diversas iniciativas para atrair a imigração europeia no final do século XIX. Um exemplo disso são os chamados “*Libros azules*”, os quais, segundo Vega (2010), foram parte de uma iniciativa da empresa editorial *Latin American Publicity Bureau Inc.* para publicitar a América Central a partir da abertura do Canal de Panamá, com o intuito de atrair investidores e turistas. Os objetivos dos “*libros azules*” foram diferentes dependendo de cada país da América Central. Na Costa Rica, por exemplo, o “*Libro azul*” foi publicado em 1916 com o intuito de destacar a presença majoritária de população branca e com isso promover a migração de população europeia, como se indica a seguir:

Al emprender la preparación de este libro, cuyo objeto es dar a conocer a los capitalistas, turistas y hombres de empresa del exterior, las excelentes condiciones de Costa Rica para el empleo provechosamente remunerado del dinero y del trabajo, al mismo tiempo que para hacer en su suelo vida sana y agradable, no hemos omitido nada de cuanto pueda concurrir a esclarecer a los lectores acerca de todos y cada uno de los medios y recursos que en abundancia posee este privilegiado país, así como de sus bellezas que por donde quiera atraen con grata sorpresa la mirada... Pero observando que una de las peculiaridades de este país, que le dan condición excepcional, superior a la de muchos pueblos, consiste en su elemento étnico, en la raza que constituye el conjunto total de la población, raza selecta como pocas podrán hallarse, hemos creído conveniente ilustrar con profusión de retratos estas páginas, tomadas de todas las regiones de la República, lo mismo de los que habitan en las cordilleras de clima tonificante y frío, como de las planicies intermedias donde circula un aire de inalterable primavera, o de las llanuras de las costas donde predomina el ardiente calor de los trópicos. En todas partes se verá el tipo puro de la raza céltica-ibero, raza pensadora y fuerte, que ha sido la principal creadora de la actual civilización en el mundo (1916, p. 2 apud Sandoval, 2002, p. 149).

Conforme essas intenções e esforços para configurar uma homogeneidade demográfica branca, o Estado-Nação costarriquenho também proibiu ou limitou o acesso de pessoas que foram categorizadas como indesejáveis para os objetivos do Estado e seu imaginário de identidade

nacional. Um exemplo é a “*Ley de bases y colonización*” (1862), em que se regula o seguinte: “*No se permitirá la colonización de razas africanas y china; y en caso de que se considere necesario, se impedirá o limitará la introducción al país de individuos que pertenezcan a ellas*” (Murillo, 1999, p. 199).

Essa lei é um de vários exemplos, pois em 1904 são adicionados nessa lista de imigração indesejada: os árabes, os sírios, os turcos, os armênios e os ciganos. Esses impedimentos são reiterados no “*Reglamento de Inmigración*”, de 1942, onde se restringe abertamente o ingresso de:

Personas inconvenientes, nocivas o peligrosas al orden o progreso de la República o la conservación de la raza, ya sea por sus tendencias agitadoras, ya por sus escasos medios de subsistencia o por las características predominantes en ellas y sean de notoria desafinidad con la población nacional (apud Murillo, 1999, p. 199).

Por conseguinte, é possível observar uma exclusão e discriminação, por parte do Estado costarriquenho e suas instituições, de determinadas populações, baseadas em critérios como os traços fenotípicos e as práticas culturais, com o objetivo explícito de atingir e defender uma suposta pureza racial. Por isso o filósofo costarriquenho Alexander Jiménez Matarrita, no seu livro “*El imposible país de los filósofos: el discurso filosófico y la invención de Costa Rica*”, afirma que:

Uno de los efectos lamentables fue el sentimiento de pánico en los países mestizos y étnicamente heterogéneos, y su correspondiente obsesión por alcanzar mediante políticas estatales variadas, el cumplimiento de los requisitos raciales que la nacionalidad moderna exigía. Curiosamente, fue en los países con historias de etnocidios o de asimilación más exitosa, como Argentina y Costa Rica, donde más insistieron los intelectuales liberales en la importancia de una nación de raza homogénea y pura (Matarrita, 2002, p. 195).

Dessa forma, a insistência pelo ideal de uma pureza racial esteve presente em vários períodos da história da Costa Rica. Existem registros não só das intenções, mas da existência de sociedades segregacionistas no país antes da conformação do Estado-Nação em 1821. Exemplo disso é a “*Puebla de los pardos*¹⁰” ou “*Puebla de los Ángeles*”, tema do qual pouco se fala na

¹⁰ Povoado localizado em Cartago, onde os espanhóis aglomeraram as populações negra, mulata e parda livres. É importante destacar que, na Costa Rica, a denominação *pardo* faz referência à população miscigenada que tem uma cor de pele parda ou também para fazer referência à população negra livre. Essa

chamada “história oficial” da Costa Rica, apesar das evidências fornecidas pelas pesquisas de intelectuais como Rina Cáceres (1996; 2008; 2020), Russell Lohse (2014), María de los Ángeles Acuña León (2018) e Manuel Benavides Barquero (2010), já que questiona a existência de um passado idílico no qual todas as pessoas eram iguais e no qual está baseado o imaginário de identidade nacional da Costa Rica. Na seguinte citação é possível perceber a dita segregação:

... al principio y durante largo tiempo después, la devoción a la imagen hallada por la chola fue solo de las clases bajas, de los indios y especialmente de los negros y mulatos de la Puebla de los Ángeles que vivían separados de los blancos de Cartago, sirviendo de lindero entre ambas poblaciones una cruz de Caravaca o de cuatros brazos (Fernández, 1921, p. 266).

A poeta afro-costarriquenha Eulalia Bernard Little fez uma crítica a essa situação no seu poema intitulado *Paisanita*. Num tom sarcástico, irônico, mas também cúmplice, a poeta chama a *Virgen de los Ángeles* (Virgem dos Anjos) de *Paisanita*, uma expressão que manifesta confiança, parceria, irmandade, proximidade. A *Virgen de los Ángeles* conhecida popularmente como *La negrita* é representada com uma estátua de 20 cm de altura, feita com três tipos de pedras: grafite, jade e rocha vulcânica. Em 1824, foi proclamada padroeira oficial da Costa Rica pela assembleia constituinte.

No seu poema *Paisanita*, Bernard (1976) manifesta o seguinte:

*¡Hola!, Virgencita de los Ángeles,
¿Me permites que te llame paisanita?
Tú sabes, **por aquello de negrita.**
¿Sabes que han contribuído mucho al mundo
quienes te trajeron a Cartago?;
pues, al menos yo, te agradezco
el que ahora pueda ir ahí
y sentirme entre hermanos,
sin pellizcos y regaños.*

classificação foi comum durante o período colonial, porém, na atualidade, está em desuso, pois não é parte das categorias étnico- raciais nas quais é classificada a população. Para mais informação, ver as pesquisas da autora costarriquenha Rina Cáceres (1996; 2008; 2020).

*Tú, no has librado a los paisanitos
 de esa extraña responsabilidad,
 dar la suerte.
 Tú, la das ahora, a aquellos que,
 a pellizcos, la arrebataban de
 sus hermanos negros.
 Has hecho el milagro,
 de que los pellizcos de antaño
 se hayan transformado
 en hermosa ronda de multicolores manos.*

Esse poema é parte do quarto ato *Entre nuestras fronteras*, da primeira produção de Bernard intitulada *Negritud. Poesía Negra Costarricense* (título original em espanhol), publicada em 1976 como um disco de vinil com trinta e seis poemas. Esse ato é composto por cinco poemas em espanhol, onde Bernard critica o imaginário da identidade nacional costarriquenha. Além disso, essa seção é acompanhada pela música costarriquenha *Pasión*, ao ritmo da marimba dos artistas Roberto Arce e *Pasión Acevedo*.

A partir da referência à *Virgen de los Ángeles* ou à *Negrita*, Bernard (1976) cria um vínculo entre essa figura religiosa, as experiências da população negra do período colonial e as que aconteceram a partir do final do século XIX em diante na Costa Rica. Também, de acordo com Ravasio (2019), a poeta destaca a negritude da Virgem para mostrar a ironia e o duplo discurso de um país que se imaginou branco e busca impor uma identidade nacional baseada numa suposta ideia de branquitude e pureza racial. Por outro lado, denuncia uma situação de racismo cotidiano, ao mostrar a exotização da população negra ao ser representada como símbolo de “sorte”; por causa disso, existia o costume das pessoas brancas-mestiças beliscarem as pessoas negras para tirarem “sorte” delas.

Temáticas como “*La puebla de los pardos*”, a escravidão no período colonial e a tardia garantia da cidadania para a população indígena e afrodescendente são geralmente apagadas da história oficial costarriquenha, pois tudo isso contrasta com o imaginário que as elites nacionais têm elaborado do país. Portanto, é importante relembrar esses acontecimentos para questionar essa representação histórica da Costa Rica como um país homogeneamente branco e onde todas as pessoas são consideradas como iguais. Embora a maioria dessas leis tenham sido abolidas,

conseguiu-se o que Sandoval (2002) nomeia como a regionalização da racialização e a racialização de certas regiões, pois as populações indígenas e afrodescendentes geralmente estão localizadas nos litorais, em comunidades rurais ou nas periferias dentro das áreas urbanas como parte das migrações à Grande Área Metropolitana devido à centralização de recursos e “oportunidades”.

A seguinte caracterização da população costarriquenha, feita pelo filósofo salvadorenho Alberto Masferre, é um exemplo do indicado no parágrafo anterior:

[...] apenas hay indios... En cambio, la negra sangre de África corre abundante y pura en la costa del Atlántico... un diez por ciento entre indios, negros, mestizos y mulatos; lo demás pura raza española, de Galicia. Así, entre ellos y nosotros hay la diferencia sustancial de la raza. No se marca bastante esa diferencia mientras se va de Puntarenas hasta Alajuela. Salvo las modalidades características en un pueblo pacífico, ésas y las demás del tránsito son poblaciones centroamericanas. Pero cuando llegáis a la verdadera Costa Rica, es decir, á Heredia, á Cartago, á San José, ya estáis en un pueblo que ni por el clima, ni por la raza, ni por las tendencias es nuestro. Aquella es la Tiquicia pura (Masferre apud Molina, 2001).

Essa caracterização da sociedade costarriquenha consegue, por um lado, explicitar o referente à regionalização da racialização e à racialização de certas regiões, mas, por outro lado, reproduz o imaginário de identidade nacional branco na Costa Rica e o discurso da suposta excepcionalidade costarriquenha face aos outros países da América Central, assim como a ideia de uma essência costarriquenha ou a “Costa Rica verdadeira”, localizada no Vale Central do país, já que é onde há maior presença de população categorizada ou que se autopercebe como branca. Não obstante, apesar dessa representação da Costa Rica ter ganho uma certa preponderância, tanto a nível nacional como internacional, certos dados e acontecimentos históricos e políticos mostram provas do contrário. Um exemplo disso é a presença histórica da população indígena (população autóctone do continente americano) e da população de ascendência africana. De acordo com o Censo do ano 2011, a população afrodescendente é o segundo maior grupo étnico-racial na Costa Rica, representando 8% da população total do país. É importante colocar que as porcentagens da presença de população africana ou afrodescendente e indígena no período colonial da Costa Rica questionam, também, essa ideia de pureza racial costarriquenha. Para um maior aprofundamento do contexto étnico-racial no período colonial da Costa Rica ver: Rina Cáceres (1996; 2008; 2020), Russell Lohse (2014), María de los Ángeles Acuña León (2018) e Manuel Benavides Barquero (2010).

A partir dos parágrafos anteriores, é possível ter uma melhor compreensão referente aos diversos aspectos que constituem a construção do imaginário nacional costarriquenho, assim como os aspectos que o questionam. Nesse sentido, e por causa da temática da presente pesquisa, nos próximos parágrafos farei referência a alguns dados históricos, políticos e sociais referentes à população afro-costarriquenha, para compreender a pertinência de desenvolver esta pesquisa e de posicionar essa discussão dentro da academia e da sociedade costarriquenha. Pois, ainda que esta pesquisa esteja sendo desenvolvida no Brasil, a minha intenção é levar esses estudos para o meu país, para contribuir na abertura de espaços para discutir e analisar essas temáticas, fundamentais na defesa da justiça cognitiva e da diversidade epistêmica, tanto na sociedade como na academia.

1.2. Exclusão da população afro-costarriquenha do imaginário de identidade nacional costarriquenho

Em vista disso, cabe indicar que a presença da população de ascendência africana na Costa Rica geralmente é marcada a partir das últimas décadas do século XIX, especificamente no ano 1872, devido à numerosa migração de afro-caribenhos vinculada à construção da ferrovia do Atlântico e, posteriormente, com a produção de banana da *United Fruit Company*. No entanto, essa narrativa tem sido debatida e ampliada, pois é preciso lembrar que no período colonial da Costa Rica já existia a presença de população africana e, segundo autoras como Cáceres (2008; 2020), tanto essa população como a afrodescendente foram grupos sumamente numerosos durante o período da colônia. Desse modo, como diz o sociólogo costarriquenho Carlos Sojo:

La historiografía tradicional conduce a pensar que la presencia de los negros es producto de la construcción del ferrocarril y las inversiones bananeras del Siglo XIX tardío y comienzos del Siglo XX. Pero se ignoró, hasta fechas recientes, la asentada herencia de la negritud desde el inicio de la conquista. Con nuestros antepasados negros, como con los indígenas, ocurrió un proceso conducente al anonimato y al olvido. Tatiana Lobo y Mauricio Meléndez (1997) nos recuerdan el fundamento esclavo de la sociedad costarricense y relatan por medio del recuento de la crónica y el estudio genealógico, una Costa Rica remota donde el comercio de esclavos en la Plaza de Cartago era común y donde la preocupación por el “blanqueamiento” conduce a un efecto real de disminución de los resabios del gen africano (Sojo, 2010, p. 27).

No entanto, como afirma Murillo (1999), por diversas limitações sociais, econômicas e geográficas, a população de ascendência africana do período colonial não conseguiu consolidar uma identidade coletiva de grupo, razão pela qual foi mais fácil sua dispersão e, conseqüentemente, o seu não reconhecimento a nível nacional. Entretanto, no caso da população afro-caribenha que migrou para o Caribe costarricense no final do século XIX, aconteceu o contrário, já que conseguiram se unir em torno de uma etnicidade e, assim, serem identificados como parte de um mesmo grupo.

Nessa migração, teve pessoas de diferentes locais do Caribe ou do chamado Atlântico negro, no entanto os referentes principais para a construção dessa etnicidade ou identidade coletiva foram os anglófonos jamaicanos. Uma das razões foi a predominância, em termos quantitativos, de pessoas procedentes da Jamaica (Murillo, 1999). Essa influência jamaicana na população afro-costarricense do Caribe se percebe nos sobrenomes em inglês, na herança do inglês crioulo, na prática de religiões como a metodista e a batista, na influência nas músicas, nas danças, na arte e na gastronomia.

Cabe indicar que a população afro-caribenha se estabeleceu no Caribe costarricense principalmente por um motivo laboral, pois tanto a construção da ferrovia como a *United Fruit Company* tinham lugar na província de Limón. Além disso, durante esse período ocorreu um processo de campesinação dessa população migrante, aspecto que contribuiu para a sua fixação nessas geografias. Ainda assim, é importante indicar que existiram proibições legais que impediram a dispersão da população afro-caribenha no território costarricense.

Um exemplo dessa situação foi quando a *United Fruit Company* se mudou do Caribe para o Pacífico, no ano de 1930, devido à queda na produção. Essa situação suscitou grande preocupação entre as elites nacionais de uma possível dispersão da população afro-caribenha no país, mas principalmente no Vale Central, devido ao deslocamento da companhia. Portanto, a raiz disso, de acordo com publicação da Gaceta Oficial em 1935 (*apud* Rosario, 2008, p. 1.249), em 1934 o Congresso ditou a Lei nº 31, que indicava o seguinte no seu art. 5º: “*Queda prohibido en la zona del Pacífico ocupar gente de color en dichos trabajos de producción y explotación bananera*”. Situações como essa são uma mostra do racismo e da xenofobia exercidos pelo Estado costarricense contra a população afro-caribenha que chegou na província de Limón no final do século XIX.

Como parte das preocupações que suscitou nos intelectuais e nas elites nacionais da época a possível dispersão da população afro-caribenha se soma a carta pública escrita por Clodomiro Picado, um reconhecido cientista costarricense. A carta foi publicada no *Diario de Costa Rica*, no dia 20 de maio de 1939, quer dizer, cinco anos depois da lei de 1934, indicada no parágrafo anterior. A dita carta, de acordo com Molina (2008), foi endereçada ao historiador Ricardo Fernández Guardia como um pedido de ajuda que se reflete nas palavras de Picado: “*quizá Ud. cuya voz prestigiada es oída por los humanistas de valer que aun quedan en estas regiones, logre ayudar a señalar el precipicio hacia el cual nos encaminamos*” (Diario de Costa Rica, 1939 *apud* Molina, 2008, p. 146). Nessa carta pública, Picado manifesta a sua preocupação da seguinte maneira:

¡NUESTRA SANGRE SE ENNEGRECE!, y de seguir así, del crisol no saldrá un grano de oro sino un pedazo de carbón. Puede que aún sea tiempo de rescatar nuestro patrimonio sanguíneo europeo que es lo que posiblemente nos ha salvado hasta ahora de caer en sistemas de africana catadura, ya sea en lo político o, ya en aficiones que remedan el arte o la distinción, en tristes formas ridículas Quizás Ud. cuya voz prestigiada es oída por los humanistas de valer que aun quedan en estas regiones, logre ayudar a señalar el precipicio hacia el cual nos encaminamos (apud MOLINA, 2001).

Como aponta Molina (2008, p. 146), a carta pública escrita pelo cientista Clodomiro Picado é o “testimonio de los extremos alcanzados por esas angustias racistas” e a ameaça que significou a presença da população afrodescendente no território costarricense para determinados grupos de intelectuais e políticos, assim como a sua exclusão do imaginário de identidade nacional. Nesse ponto, cabe lembrar a importância que tinha para as elites nacionais da época preservar uma suposta pureza racial branca na nação costarricense que, segundo eles, estava presente com maior força no Vale Central do país.

No começo, a pretensão dos migrantes jamaicanos era voltar para o seu país de origem e estar na Costa Rica só de modo temporário, por motivos laborais, no entanto, por diferentes motivos, grande parte dessa população acabou permanecendo no território costarricense; constituíram as suas famílias, tiveram filhos/as e estabeleceram os seus lares. Porém, os(as) filhos(as) desses jamaicanos/as que nasceram em território costarricense não receberam a nacionalidade costarricense de forma automática. Esta questão está relacionada com a crença por parte das elites nacionais e de alguns intelectuais na suposta falta de afinidade da população afro-caribenha com o

protótipo da população “autenticamente costarriquenha”, segundo os parâmetros que definiram. Sendo assim, essa crença:

[...] dio sustento a la negativa oficial de otorgamiento automático de la ciudadanía costarricense para los hijos de inmigrantes nacidos en el país. En el caso de los afrocaribeños, el acceso a la nacionalidad costarricense se torna difícil de lograr incluso para sus descendientes de una o más generaciones nacidos en suelo costarricense, debiendo recurrirse al trámite de naturalización para acceder a la ciudadanía (Murillo, 1999, p. 199).

À vista disso, é importante indicar que a nacionalidade costarriquenha foi concedida à população afro-caribenha só no começo da segunda metade do século XX, apesar de que a dita população já tinha aproximadamente oito décadas de permanência no país. Portanto, a cidadania, a nacionalidade e os documentos de identidade têm sido questões em torno das quais a população afrodescendente da Costa Rica se tem organizado para reivindicar o seu legítimo direito à cidadania e não continuar a sentir-se tratada como estrangeira ou com menos direitos do que outros cidadãos. Sendo assim, não por acaso, a poeta afro-costarriquenha Eulalia Bernard, no seu poema “*Réquiem a mi primo jamaiquino*”, diz, com alguma ironia:

*Lo protegió la muerte
contra tanta infamia
y el misterio de su suerte.
Sin saber por qué,
nunca el Himno Nacional,
llegó a cantar con la mano en la frente.
Su sudor germinó
un pedacito de esa tierra
inhóspita y fértil del trópico,
que no será nunca tierra patria
pues cedularse jamás pudo
mi primo Jamaiquino.
Rodeos y más rodeos tuvo
de blancos papeles de blancas manos
para decir simplemente:
“Soy negro del campo,
del Valle La Estrella.
Soy una estrella negra
En el flamante blanco, azul, rojo
de nuestra bandera”
(Bernard, 1996).*

Esse poema da Eulalia Bernard denuncia a incompatibilidade que estabelece o imaginário de identidade nacional costarriquenha entre ser uma pessoa negra ou afrodescendente e “cidadã/ão costarriquenha/o”. Pois, de acordo com essa visão de identidade hegemônica, a população afrodescendente não tem afinidade com o que foi definido como autenticamente costarriquenho. Dessa forma, muitos afro-costarriquenhos morreram com a sensação de não fazerem parte da terra onde nasceram.

Desse modo, embora a obtenção da cidadania tenha sido uma vitória importante no avanço da garantia dos direitos para a população afrodescendente na Costa Rica, não representou necessariamente um avanço na erradicação de preconceitos racistas que ainda hoje continuam a afetar esse grupo da população. Assim, a discriminação e o racismo institucional exercidos contra a população afro-costarriquenha ainda se refletem no presente, pois continuam a existir múltiplos desafios em relação à melhora das condições de vida e o cumprimento dos direitos fundamentais da população afro-costarriquenha, especialmente nas esferas laboral, econômica e social.

O seguinte documento do Ministério da Saúde da Costa Rica, do ano 2018, intitulado “*Plan Nacional de Salud para personas afrodescendientes 2018-2021*”, recolhe dados concretos referentes às esferas indicadas com um enfoque étnico-racial. Seguem alguns deles:

- No que respeita ao Índice de Desenvolvimento Humano, onde 1 representa o índice mais alto e 81 o mais baixo: a província de Limón ocupa a posição 63. Enquanto, o cantão de Talamanca, localizado no Sul da província de Limón, ocupa a posição 80 (Ministerio de Salud de Costa Rica, 2018, p. 9). Nesse sentido, é importante apontar que apesar de ser San José a província com uma maior porcentagem de população afrodescendente, segundo os dados do Censo do 2011, “*En términos relativos el Cantón Central de Limón es el que tiene el mayor porcentaje de afrodescendientes el 26% del total de sus habitantes. Seguido por Talamanca con un 19%*” (Campbell, 2011, p. 9).
- No âmbito laboral, também existe uma desigualdade significativa em comparação com a população branca-mestiça, pois “*la tasa de desempleo abierto nacional es de 1,8%, cifra que se mantiene igual para blancos y mestizos, mientras que para afrodescendientes es de 2,5% (PNUD)*” (Ministerio de Salud de Costa Rica, 2018, p. 10). A respeito das mulheres, no âmbito profissional/científico, “*Las mujeres blancas son el 22,4% de este tipo de*

ocupación, pero solo un 13,8% entre las mujeres afrodescendientes (PNUD, 2013)” (Ministerio de Salud de Costa Rica, 2018, p. 10).

- A metodologia das necessidades básicas insatisfeitas (NBI) é um recurso para a análise da pobreza; segundo as estatísticas coletadas a partir desse critério: *“la población afrodescendiente presenta mayores porcentajes de necesidades básicas insatisfechas que la población total y la blanca y mestiza, como se observa en el cuadro siguiente (PNUD, 2013)” (p. 11):*

Figura 1 – Carências vinculadas aos grupos étnico-raciais na Costa Rica

Cuadro 2. Hogares según ascendencia étnica, según carencias seleccionadas. (en %)

Hogares según ascendencia	Carencia de Acceso a bienes y servicios	Carencia de Infraestructura físico-sanitaria	Carencia de Albergue digno	Carencia de Acceso al conocimiento
Afrodescendientes	4,0	12,8	15,1	8,2
Blancos y mestizos	2,5	8,9	9,6	6,4
Total	2,8	10,0	10,6	6,8

Fonte: Adaptado de PNUD, 2013 (Cuadro 18), por Ministerio de Salud de Costa Rica (2018).

A partir dos dados históricos e estatísticos apresentados nos parágrafos anteriores, é possível observar que, ao longo da história, a nação costarriquenha tem se organizado segundo uma estrutura social, econômica e política baseada na exclusão e no racismo. O imaginário de identidade nacional é a melhor representação da exclusão dos grupos que foram categorizados como indesejáveis ou como os “outros” em oposição aos supostos “nacionais autênticos”. A história da Costa Rica mostra inúmeras evidências de como o racismo e a xenofobia são problemáticas sociais de larga data no país e inclusive fizeram parte dos alicerces sobre os quais foram construídos o Estado-Nação e a sua correspondente identidade nacional. Nesse sentido, como afirma Harold Robinson Davis, que foi diretor regional para a América Latina e o Caribe do Fundo de População das Nações Unidas (UNFPA) no período de 2019-2023:

La invisibilización de las personas africanas y sus descendientes no fue un hecho fortuito, sino un producto de un proyecto colonial que le restó valor a las identidades de pueblos originarios y africanos en las Américas. Se trata de un continuum de exclusión que se muestra hoy en las disparidades demostradas con los datos, las mayores del mundo. El caso de Costa Rica no es único, sino refleja una realidad común, una línea de invisibilidad de estas identidades que atraviesa todo el continente (Davis, 2023, p. 5).

Esse racismo e essa desigualdade presentes nos alicerces da sociedade costarriquenha têm sido visibilizados e questionados nos mais variados campos de conhecimento, como na história, com os trabalhos de Sandoval García (2002), Senior-Angulo (2007; 2011), Murillo Chaverri (1999), Molina Jimenez (2001), Melendez e Duncan (2005), Hutchinson Miller (2015; 2023), Rosario (2015), Cáceres (2008/2020), Acuña (2018); na filosofia, com Jimenez Matarrita (2002), Stephen-Chaves (2023); na sociologia, com Sojo (2010), Monestel (2005), Morera e Navarro (2023); todos/as referenciados/as nos parágrafos anteriores. No âmbito da literatura e da música, existem também múltiplos esforços que denunciam essa problemática, por exemplo os calypsos de Walter Gavitt Ferguson Byfield, Danny Williams e seu grupo musical *Kawe Calypso* e os poemas de Eulalia Bernard Little (1976; 1996), para destacar alguns exemplos.

Com base no exposto anteriormente, considereei pertinente contextualizar brevemente como a população afrodescendente e, com ela, a África foram colocadas fora da formação do Estado-Nação costarriquenho. Através da informação analisada neste capítulo, procuro enfatizar a importância das contribuições e perspectivas desenvolvidas pela população afro-diaspórica e africana nas diversas esferas da sociedade, neste caso na filosofia, para combater visões eurocêntricas nos currículos acadêmicos e, com isso, o racismo epistêmico que insiste em impor o Norte Global como a fonte única de conhecimentos. Com isso, fortalecer o vínculo entre o continente americano e o africano, nesse caso específico, a partir do diálogo que proponho entre a minha pessoa (uma mestrande em estudos étnicos e africanos, com formação em filosofia e que se autoidentifica como mulher afro-costarriquenha) e Sophie Olúwólé, uma filósofa africana da Nigéria que esteve focada no estudo e na produção da filosofia africana contemporânea e no vínculo entre filosofia e tradição oral.

2. Sophie Bòsèdé Olayemi Olúwolé: filósofa mulher nigeriana

A porta para conhecer a existência da filósofa nigeriana Sophie Olúwolé foi aberta graças a uma amiga e colega costarriquenha, Francinny Molina, do grupo de mulheres afro-costarriquenas do qual fazemos parte na Costa Rica (Akoben Colectiva Afrofeminista). Ela sabe que minha formação é em filosofia e que há algum tempo venho pesquisando filosofias afrodescendentes, afrodiaspóricas e africanas. Talvez, por isso, ela me enviou, via WhatsApp, um link de uma nota focada nas principais contribuições de dez filósofos/as africanos/as. Quando li esse artigo, chamou a minha atenção que nesse listado de filósofos africanos só tinha uma filósofa mulher. A partir desse momento, começou o meu interesse pela filósofa nigeriana Sophie Olúwolé e decidi focar a minha pesquisa de mestrado na sua produção filosófica. Segue uma fotografia dela:

Figura 2 – Fotografia da Sophie Bòsèdé Olayemi Olúwolé



Fonte: Olaopa, T. (2019).

Como aponte na introdução e nos anexos também é possível encontrar mais informações sobre o assunto. Considero que esta pesquisa centrada nas filosofias africanas e afrodiáspóricas é, particularmente, importante na Costa Rica, o meu país de origem, porque, como identifiquei em pesquisas anteriores (Stephen-Chaves, 2023¹¹; 2022¹²), ainda existem certos preconceitos acadêmicos na formação, no estudo e na compreensão da filosofia na Costa Rica, tais como: 1) a visão androcêntrica, onde é dada maior preponderância aos filósofos do sexo masculino e 2) a visão eurocêntrica, onde há uma centralidade na filosofia produzida a partir do Norte Global; o que resulta numa baixa ou inexistente inclusão nos planos e programas de estudos dos cursos de filosofia do ensino superior e médio de filósofas mulheres e filosofias produzidas por filósofos(as) não-ocidentais (Stephen-Chaves, 2022).

Como indiquei na introdução, toda escolha no universo acadêmico tem uma motivação e uma intenção. Assim, a minha escolha por estudar a filósofa nigeriana Sophie Olúwólé não é exceção. No entanto, nunca imaginei os caminhos pelos que me levaria esta pesquisa. Acredito que as coisas não acontecem por acaso e o fato de eu, mulher e filósofa afro-costarriquenha, estar a pesquisar a primeira doutora em filosofia concedida por uma universidade nigeriana e a segunda na África Subsaariana (Fayemi, 2018) e que, além disso, é uma das intelectuais africanas responsável por colocar, dentro do universo filosófico mundial, a importância do Sistema do Ifá enquanto filosofia e de Òrúnmilà como filósofo yorùbá e africano, é de muita relevância não só num nível pessoal e profissional, mas também no que eu posso contribuir no universo filosófico costarriquenho e da América Latina.

Assim, esse capítulo visa apresentar e contextualizar a filósofa nigeriana Sophie Bòsèdé Olayemi Olúwólé (1935-2018), com o intuito de compreender os principais eixos da sua produção e trajetória acadêmica e de nos aproximarmos de um assunto central nesta pesquisa: qual é o lugar da Sophie Olúwólé na filosofia africana contemporânea?

¹¹ Stephen-Chaves, M. L. *De Griots y epistemologías de las (re)existencias*. El calypso afrolimonense como tradición oral afrocaribeña. Heredia: EUNA, 2023.

¹² Stephen-Chaves, M. L. *Propuesta didáctica para el abordaje de las cosmovisiones, sentidos de mundo y filosofías de los pueblos afrodescendientes en el Programa de Estudio de Filosofía en Educación Diversificada*. 2022. (TFG de licenciatura en Docencia) – Universidad Estatal a Distancia, Costa Rica, 2022.

2.1. Sophie Bòsèdè Olayemi Olúwólé: filósofa nigeriana voltada para a filosofia africana

Cabe indicar que esse texto não tem o intuito de fazer uma descrição biográfica detalhada da filósofa Sophie Olúwólé; o que procuro é destacar alguns fatos da vida desta filósofa nigeriana para compreender qual é o seu lugar na filosofia em geral e na filosofia africana contemporânea em particular. O texto da filósofa estadunidense Gail Presbey intitulado “Sophie Olúwólé’s Major Contributions to African Philosophy” (2020) e o texto do filósofo nigeriano Ademola Kazeem Fayemi intitulado “Remembering the African Philosopher, Abosede Sophie Oluwole: a biographical essay” (2018) foram de grande relevância para a elaboração do texto que apresentarei mais adiante. Além disso, considero importante partilhar o mapa da Nigéria, abaixo, para nos situarmos no país de origem da filósofa e garantir uma melhor compreensão da informação que apresentarei em adiante:

Figura 3 – Mapa da Nigéria



Fonte: One World – Nations Online (s.d.).

De acordo com Fayemi (2018), Sophie Bòsèdè Olayemi Olúwólé é reconhecida como uma das primeiras filósofas africanas contemporâneas a ter pesquisado e mostrado o Sistema do Ifá e as tradições orais yorùbá como filosofias. Um dado interessante é que Olúwólé é uma pessoa Edo, de acordo com a sua linhagem ancestral. No entanto, embora o pai e a mãe da filósofa sejam nativos do estado de Edo, ela nasceu em 1935 em Igbara-Oke, estado de Ondo, numa família anglicana. Desse modo, segundo Fayemi:

Sendo uma mulher Edo, Olúwólé entende o dialeto Edo, embora não o fale fluentemente. É, portanto, apropriado considerá-la mais como uma pessoa yorùbá, especialmente à luz da origem e fonte de seu nome, do que considerá-la como uma pessoa Edo. Sem necessariamente recorrer ao seu sobrenome após o casamento, Olúwólé, tanto “Abòsèdè” (uma menina nascida em um domingo) quanto “Olayemi” (eu mereço riqueza) em seus nomes são de extrato e sintaxe yorùbá. O “Sophie” em seu nome tem uma entrada complexa. Ela também não foi chamada de “Sophie” ao nascer por seus pais ou avós, nem ela escolheu e impôs a si mesma. O nome surgiu muito antes que ela pudesse sequer compreender o significado¹³ (2018, p. 20, tradução minha).

Outro dado importante é que Sophie Olúwólé interessou-se pelo Sistema e pela tradição oral do Ifá devido a um livro que a sua filha deixou em sua casa. Olúwólé leu o livro intitulado “Awon Oju Odu Mereerindinlogun”, do escritor yorùbá Wande Abimbola (1977). Embora inicialmente não tivesse muito interesse no título do livro, a leitura dele foi uma das maiores influências que levaram Olúwólé a se concentrar no estudo da tradição oral do Ifá como filosofia. Segundo Fayemi (2018), Olúwólé teve alguns desafios no começo, pois “Os versos no Ifá corpus existem originalmente em um estilo linguístico complexo característico da maioria da literatura antiga. Ao superar esse desafio, Olúwólé decidiu aprender com tutores experientes na língua Yoruba¹⁴” (2018, p. 125).

¹³ Texto original: “*Being an Edo woman, Oluwole understands the Edo dialect though could not speak it fluently. It is, therefore, fitting to regard her as being more of a Yoruba person, especially in light of the origin and source of her name than regarding her as an Edo person. Without necessarily recurring to her surname after marriage, Oluwole, both “Abosedè” (a girl born on a Sunday) and “Olayemi” (I deserve wealth) in her names are of Yoruba extract and syntax. The “Sophie” in her name has a complex entry. Neither was she named “Sophie” at birth by her parents or grandparents nor did she choose and foist it on herself. The name came about long before she could even fathom the meaning*” (Fayemi, 2018, p. 120).

¹⁴ Texto original: “*The verses in the Ifa corpus originally exist in complex linguistic style characteristic of most ancient literature. In surmounting this challenge, Oluwole settled for the learning under seasoned tutors in Yoruba language*” (Fayemi, 2018, p. 125).

Quanto à introdução da filósofa no mundo acadêmico, é pertinente notar que esta não foi fácil e aconteceu quando ela tinha aproximadamente 32 anos. Antes da sua decisão de estudar filosofia, Olúwólé tentou fazer outros cursos, inclusive fora da Nigéria. À vista disso, ela obteve o seu primeiro diploma em filosofia no ano de 1970, na Universidade de Lagos (Fayemi, 2018). Em relação a isso, um fato que me chamou a atenção e me fez refletir sobre a influência e imposição da filosofia ocidental como filosofia universal foi descobrir que Olúwólé só conseguiu pesquisar e aprofundar-se na filosofia africana depois de concluir seu doutorado. Sendo assim, é de suma importância ressaltar que Olúwólé só teve a oportunidade de escolher o que realmente queria fazer na carreira acadêmica quando obteve o título mais alto da época na academia nigeriana. Naquele momento, ela decidiu focar-se naquilo que sempre quis fazer, ou seja, contribuir para a pesquisa e a produção da filosofia africana, particularmente do Sistema Ifá como filosofia.

Mesmo que Sophie Olúwólé seja originária da Nigéria, especificamente do estado de Ondo, e tenha iniciado seus estudos em filosofia na Universidade de Lagos na Nigéria, para minha surpresa, ela só foi apresentada à filosofia africana na época do seu mestrado quando teve a oportunidade de escutar ao professor J. B. Danquah falar sobre essa temática (Fayemi, 2018). Confesso que fiquei surpresa ao ler essas informações, pois acreditava que, como Olúwólé se formou em filosofia em uma universidade nigeriana, os currículos naturalmente priorizariam ou pelo menos incluiriam as produções de filósofos/as africanos/as. No entanto, isso não acontece só na Nigéria, na Costa Rica e em outras universidades da América Latina, por exemplo, existe um panorama semelhante, uma vez que as escolas de filosofia não necessariamente priorizam os estudos e as produções de filósofos/a da região latino-americana. Como evidência, basta olhar para os currículos do curso de filosofia das diferentes universidades da região.

Voltando ao ponto anterior, daquele primeiro encontro com as palestras do professor J. B. Danquah que despertou o interesse de Sophie Olúwólé pela filosofia africana, ela pensou que a sua dissertação de mestrado seria uma boa oportunidade para se aprofundar nesses temas. Infelizmente, os seus sonhos novamente foram interrompidos e não só no seu mestrado, mas também no seu doutorado, sob a “justificativa” de que não tinha ninguém qualificado para supervisioná-la. Em 1977, Olúwólé pretendia focar sua tese de doutorado na ética iorubá, porém seu diretor não concordou com isso, pois, segundo ele, não havia nenhum corpo de pensamento sólido o suficiente para ser apresentado como filosofia africana (Fayemi, 2018). Mesmo assim, é pertinente referir que Sophie Olúwólé:

[...] acabou escrevendo sua tese sobre Metaética e a Regra de Ouro. Embora não estivesse interessada em pesquisar sobre o tema filosófico ocidental, mas por prudência das circunstâncias e pela necessidade de mostrar sua capacidade de pesquisar sobre qualquer questão filosófica, ela pegou o tópico e concluiu sua tese de doutorado em 1984. Com a defesa bem-sucedida de sua tese na Universidade de Ibadan, Olúwólé quebrou o gelo ao ser a primeira doutora em filosofia concedida por uma universidade nigeriana. Após a conclusão de seu doutorado, agora veio a liberdade de pesquisar e escrever sobre filosofia africana, que sempre foi sua área de interesse desde 1974¹⁵ (Fayemi, 2018, p. 123-124, tradução minha).

Em suma, considero importante mencionar as peripécias que Sophie Olúwólé teve que enfrentar nessa caminhada, mesmo sendo uma filósofa africana formada em universidades nigerianas, para se aproximar e finalmente se dedicar à filosofia africana e contribuir para o seu desenvolvimento, uma vez que o seu percurso acadêmico mostra como a construção “oficial” da filosofia, o seu ocidentalocentrismo e os parâmetros conceituais condicionaram e condicionam muitas das narrativas existentes em diversas partes do mundo.

Isso também mostra como a diacronia unilinear Grécia-Roma-Europa, segundo a qual foi moldada a invenção da “história mundial”, foi imposta a nível global, limitando, assim, a compreensão ampla e diversificada das realidades e, neste caso, reduzindo a filosofia ao cânone do Norte Global. No entanto, é preciso lembrar que esse percurso unilinear da história é uma invenção ideológica do romantismo alemão dos fins do século XVIII (Dussel, 2000). Portanto, não é, como tenta impor-se, o curso universal e eterno da história universal. Relativamente a essa diacronia unilateral da “história mundial”, Dussel aponta o seguinte:

Esta secuencia es hoy la tradicional. Nadie piensa que es una “invención” ideológica (que “rapta” a la cultura griega como exclusivamente “europea” y “occidental”), y que pretende que desde la época griega y romana dichas culturas fueron “centro” de la historia mundial. Esta visión es doblemente falsa: en primer lugar, porque, como veremos, no hay fácticamente todavía historia mundial (sino historias de ecúmenes juxtapuestas y aisladas: la romana, persa, de los reinos hindúes, del Siam, de la China, del mundo mesoamericano o inca en América, etc.). En segundo lugar, porque el lugar geopolítico le impide poder ser “centro” (el Mar Rojo o Antioquía, lugar de término del comercio del Oriente, no son el “centro” sino el límite occidental del mercado euro-afro-asiático) (Dussel, 2000, p. 26).

¹⁵ Texto original: “So, Oluwole ended up writing her thesis on Meta-ethics and the Golden Rule. Though not interested in researching on Western philosophical theme, but by prudence of circumstance and the need to show her capacity to research on any philosophical issue, she took the topic up and got through with her Ph.D thesis in 1984. With the successful defense of her thesis at the University of Ibadan, Oluwole broke the ice by being the first Ph.D in philosophy awarded by a Nigerian university. Upon completion of her Ph.D, there now came the freedom to research and write on African philosophy, which had always been her area of interest since 1974” (Fayemi, 2018, p. 123-124).

Portanto, esta pesquisa visa aprofundar o sentido amplo da filosofia a partir das contribuições da filósofa nigeriana Sophie Abósèdé Olayemi Olúwólé. Por isso, na próxima seção, apresentarei os principais tópicos da produção filosófica da Sophie Olúwólé com o intuito de abranger e compreender as discussões que a filósofa desenvolveu à luz do debate intelectual africano.

2.2. Imódòye: os principais tópicos e discussões na produção filosófica da Sophie Olúwólé

A filósofa nigeriana Sophie Olúwólé teve uma vasta carreira acadêmica, na qual desenvolveu diversos tópicos referentes tanto à filosofia ocidental como à filosofia africana. De acordo com os objetivos desta pesquisa, vale destacar as principais discussões e temas que compõem a produção filosófica de Olúwólé a respeito da filosofia africana, bem como o lugar que essas posições ocupam no amplo conjunto das filosofias africanas. Nesta seção, esses aspectos são brevemente apresentados, com o intuito de compreender as nuances da produção da filósofa, já que nos próximos capítulos me aprofundarei nesses temas.

Como primeiro aspecto, gostaria de me referir ao termo Imódòye, pois a partir dele é possível tecer a longa caminhada da Sophie Olúwólé na filosofia. Imódòye pode ser traduzido como filosofia em yorùbá, pois Imó significa conhecimento e Òye refere-se à sabedoria. Desse modo: “O composto reflete uma compreensão da filosofia como ‘conhecimento sintetizado para produzir sabedoria’” (Olúwólé, 1996b *apud* Presbey, 2020, p. 234). É importante fazer referência a esse termo, já que ele também sintetiza o que Sophie Olúwólé entendia como filosofia. Nesse sentido, cabe destacar que esse foi o nome da revista que ela dirigiu e editou (Imódòye: A Journal of African Philosophy).

Segundo a filósofa estadunidense Gail Presbey, o objetivo da revista Imódòye, o qual aparece no frontispício da mesma, era:

[...] a disseminação de ideias, crenças, doutrinas e outras formas de pensamento humano dentro de uma cultura específica”. Para isso, diz a revista, ela se concentra na publicação de “discussões e análises sociais e intelectuais que podem ser classificadas como africanas”. A política editorial estipula que os autores devem se “sentir livres para tomar emprestadas as ideias de Confúcio, Platão ou Russell;

no entanto, o tema de cada artigo deve ser relevante para a solução de alguns problemas africanos do pensamento e da existência humana¹⁶ (Imódòye *apud* Presbey, 2020, p. 234, tradução minha).

Como afirma Presbey, não há certeza se Olúwólé escreveu a política editorial de Imódòye, porém sua carreira na filosofia teve essa orientação. Como indiquei na seção anterior, nos seus primeiros anos de formação, a filósofa se focou na filosofia ocidental, uma vez que não lhe foi dada outra opção. Exemplos disso são sua tese de mestrado, intitulada *Uma introdução à relação entre gramática transformacional e análise lógica* (1974), e sua tese de doutorado, *Metaética e a Regra de Ouro* (1984). Como parte disso, Olúwólé desenvolveu pesquisas em torno da filosofia da linguagem e da ética. É importante indicar, também, que a ética e a moral eram ramos da filosofia pelos quais Olúwólé demonstrou considerável interesse e aos quais dedicou vários dos seus textos.

Não obstante, como também assinaléi anteriormente, o seu verdadeiro interesse foi a filosofia africana. Segundo Fayemi (2018) e Presbey (2020), Olúwólé teve diversas motivações que inspiraram as escolhas dos tópicos das suas pesquisas, uma delas foi uma discussão que manteve com A. G. Elgood, um dos seus professores da Universidade de Lagos e o primeiro chefe do Departamento de Filosofia, em 1966. O professor Elgood defendia que os africanos são fatalistas. De acordo com Fayemi (2018):

O argumento básico do fatalismo é que “o que for, será, não importa o que você faça”. Para ilustrar o ponto de Elgood, o fatalismo expressa que se A fosse informado de que morreria no “ponto 2” no tempo “T” e A decidisse estar no “ponto 3” naquele tempo “T”, ele ainda morreria no “ponto 2”¹⁷ (p. 124, tradução minha).

Olúwólé interpretou a afirmação do professor Elgood como uma visão preconceituosa contra as culturas africanas, pois encaixava todas as culturas africanas numa única tendência. Portanto, Olúwólé considerou que as afirmações externas, isto é, não-africanas e principalmente

¹⁶ Texto original: “social and intellectual discussions and analysis classifiable as African.” The editorial policy stipulates that authors should feel free to borrow the ideas of Confucius, Plato, or Russell; however, “the theme of every paper must be relevant to the solution of some African problems of human thought and existence” (Imódòye *apud* Presbey, 2020, p. 234).

¹⁷ Texto original: “The basic argument of fatalism is that ‘whatever will be, will be, no matter what you do’. To illustrate Elgood’s point, fatalism expresses that if A was told he would die at ‘point 2’ at time ‘T’ and A decides to be at ‘point 3’ at that time ‘T’ he would still die at ‘point 2’” (Fayemi, 2018, p. 124).

ocidentais sobre a África, não são confiáveis. Por outras palavras, a estrutura conceitual e os parâmetros dentro dos quais o Ocidente enquadra o pensamento e a população africana não são confiáveis, uma vez que se baseiam em parâmetros preconceituosos. Dessa forma, Olúwolé dedicou-se a contra-argumentar esses tipos de posições e tornou-se, assim, uma fervorosa defensora das culturas e produções africanas em todo o continente africano (Fayemi, 2018). Assim, “Um dos seus principais objetivos era recuperar o conhecimento local e resistir à homogeneização do pensamento, e defendeu a atenção filosófica às línguas locais”¹⁸ (Presbey, 2020, p. 231, tradução minha).

Em atenção a essa motivação, Olúwolé é reconhecida por contemplar e defender as tradições orais como filosofias ou o potencial filosófico das tradições orais africanas. De acordo com Presbey (2020): “Olúwolé argumentou que canções, provérbios, liturgias e histórias são fontes importantes de respostas africanas a questões filosóficas perenes, bem como a questões contemporâneas, inclusive o feminismo”¹⁹ (p. 231, tradução minha). Este é um ponto central nos debates que fazem parte da filosofia africana, pois, em algumas das suas obras, Olúwolé argumenta contra os filósofos africanos que acreditam que as tradições orais não podem ser classificadas como filosofia ou que a escrita é um requisito fundamental para que a filosofia seja possível. Ela discute sobre esses tópicos na sua obra intitulada *Philosophy and Oral Traditions* (1997).

Além das tradições orais africanas, Sophie Olúwolé é reconhecida pelo seu importante trabalho em torno da filosofia yorùbá. Essa é considerada uma das suas maiores contribuições à filosofia africana e à filosofia em geral, pois “Ela trouxe uma nova perspectiva para as obras, interpretando-as como raciocínio secular em vez de crenças religiosas”²⁰ (Presbey, 2020, p. 232, tradução minha). Uma das suas principais obras é *Socrates and Òrúnmìlà. Two Patron Saints of Classical Philosophy*²¹ (2014), no qual Olúwolé faz um estudo e uma análise das contribuições do Òrúnmìlà histórico e filósofo. A partir disso, ela desenvolve uma comparação entre os

¹⁸ Texto original: “One of her key goals was to reclaim local knowledge and resist the homogenization of thought, and she championed giving philosophical attention to local languages” (Presbey, 2020, p. 231).

¹⁹ Texto original: “Olúwolé argued that songs, proverbs, liturgies, and stories are important sources of African responses to perennial philosophical questions as well as to contemporary issues, including feminism” (Presbey, 2020, p. 231).

²⁰ Texto original: “She brought a fresh perspective to the works by interpreting them as secular reasoning rather than religious beliefs” (Presbey, 2020, p. 232).

²¹ Sócrates e Òrúnmìlà: Dois Santos Padroeiros da Filosofia Clássica.

ensinamentos de Òrúnmilà e os do filósofo grego Sócrates, para finalmente concluir que não há grandes diferenças, como binários radicalmente opostos, entre as ideias desses dois filósofos proeminentes. Além da comparação entre esses dois filósofos, o trabalho de Olúwoḷé também visa comparar os principais pressupostos da filosofia africana e da filosofia ocidental.

No terceiro capítulo, apresentarei uma análise mais aprofundada de algumas das principais obras de Sophie Olúwoḷé, mas, por enquanto, vale ressaltar que uma de suas principais conclusões e uma das posições que desenvolveu e defendeu em sua trajetória acadêmica e intelectual foi a sua afirmação que “existe uma filosofia racional africana, que precedeu a educação introduzida pelos europeus e que esta filosofia africana tem conceitos de realidade, conhecimento e lógica diferentes dos do Ocidente” (Presbey, 2020, p. 235). Segundo Olúwoḷé, essa filosofia pode ser encontrada nas tradições orais africanas e no Corpus do Ifá. Neste sentido, “Ela chama Orunmila de pai da filosofia iorubá e os Babalawos (sacerdotes do oráculo de Ifá) de professores da filosofia iorubá clássica”²² (Presbey, 2020, p. 234-235, tradução minha).

As produções filosóficas de Olúwoḷé, em relação à existência de uma filosofia especificamente africana, que teria origem nas tradições orais dos povos africanos, correspondem a um dos principais debates que a filósofa desenvolveu em sua produção intelectual a respeito da posição apresentada por outros filósofos africanos, como Valentin Yves Mudimbe, Paulin Hountondji e Kwame Anthony Appiah, a quem Olúwoḷé fez referência direta em seus livros e artigos. Esse debate tem relação direta com a historiografia da filosofia africana, pois, de acordo com Fayemi (2018), existem diversas posições a respeito da sua origem. Por um lado, tem os modernistas que consideram que a filosofia surge na África a partir do período colonial e, por outro lado, tem os tradicionalistas críticos, os quais defendem a inclusão das tradições orais como parte do desenvolvimento da filosofia africana e, portanto, evidência da existência de pensamento filosófico no período pré-colonial.

Nesse sentido, é importante indicar que Sophie Olúwoḷé também fez uma organização das principais tendências da filosofia africana, com o intuito de compreender o desenvolvimento da filosofia feminista africana. Como parte dessa organização, Olúwoḷé coloca a si mesma dentro do grupo dos tradicionalistas críticos.

É possível observar que a noção de filosofia que Olúwoḷé defende e na qual ela acredita vai

²² Texto original: “She calls Orunmila 234 Gail Presbey the father of Yoruba philosophy and the Babalawos, (priests of the Ifá oracle) professors of classical Yoruba philosophy” (Presbey, 2020, p. 234-235).

além da visão de racionalidade imposta pelo Ocidente. Assim, a filósofa considerou pertinente pesquisar temáticas como a bruxaria, o fatalismo, a reencarnação, desafiando a concepção da ciência ocidental e o que define como verdade. De acordo com Olúwolé, a bruxaria tem seus métodos próprios e suas formas de demonstrar as suas verdades e evidências, mas esses métodos e evidências não são aceitos pela ciência ocidental. A mesma coisa acontece com a reencarnação, apesar de apresentar evidências que confirmam a sua existência, elas não são consideradas racionais e, portanto, válidas pela ciência ocidental.

Segundo Olúwolé, em diversos momentos, a defesa e a crença na bruxaria e na reencarnação têm sido usadas como argumentos para mostrar que os povos africanos são retrógrados, no entanto, a filósofa aponta que “são algumas pessoas, e não nações inteiras, que defendem essas várias posições metafísicas. Ela quer evitar a generalização excessiva encontrada em trabalhos de etnofilosofia, admitindo, no entanto, que algumas ideias são mais populares nas tradições de algumas sociedades do que em outras” (Olúwolé, 1992 *apud* Presbey, 2020, p. 233). Discussões a respeito dessas temáticas podem ser encontradas no seu livro *Witchcraft, Reincarnation, and the God-head* (1992).

No intuito de estudar a filosofia no continente africano além do período colonial e pós-colonial, Sophie Olúwolé decidiu aprofundar na tradição oral do Ifá, nos seus provérbios e ensinamentos como exemplos concretos de filosofia no sentido estrito. De acordo com Fayemi (2018) e Presbey (2020), para a filósofa foi de vital importância mostrar a existência de filosofias, no próprio sentido da palavra, originais e racionais, assim como “mostrar que os antigos pensadores africanos eram racionais, científicos e filosóficos, no sentido estrito dos usos dos termos, ciência e filosofia”²³ (Fayemi, 2018, p. 129). Isto principalmente porque, de acordo com Olúwolé, alguns filósofos africanos como Hountondji, Mudimbe e Appiah argumentaram sobre a impossibilidade da tradição oral enquanto filosofia por seu caráter estático, dogmático e formulaico. Desse modo, para a filósofa nigeriana foi fundamental debater esses argumentos e evidenciar que, além dos preconceitos, as tradições orais são dinâmicas, não autoritárias, abertas à discussão das ideias; “elas não são apenas memorizadas, mas também analisadas” (Olúwolé, 1997 *apud* Presbey, 2020, p. 233). Como parte desse debate, Olúwolé distancia-se da etnofilosofia, já que é enfática ao destacar que:

²³ Texto original: “to show that ancient African thinkers were rational, scientific and philosophical in the strict sense of the usages of the terms, science and philosophy” (Fayemi, 2018, p. 129).

[...] alguns textos orais se qualificam como filosofia e o que os torna filosofia não é a análise em si feita sobre eles por um filósofo profissional (que é a crença popular em alguns setores), mas sim, o que os qualifica como filosofia é inerente a eles. Assim, Olúwole (2012) concluiu que, ao contrário da tese amplamente aceita de Wiredu, Hountondji e outros (no sentido de que um aluno que deseja “conhecer a Filosofia de um determinado povo, não vai até camponeses idosos, ou feiticeiros ou personalidades da corte; mas aos pensadores individuais pessoalmente ou impressos” (Wiredu, 1980: 47-48), “o babalawo e os sacerdotes que são guardiões das tradições orais são filósofos porque podem criticar e interpretar princípios de ideias antigas e novas”²⁴ (Olúwole, 2012 *apud* Fayemi, 2018, p. 128, tradução minha).

Portanto, as tradições orais africanas, nesse caso as yorùbá, representam em si mesmas uma filosofia, pois elas contêm noções, avaliações, análises e críticas em torno da realidade, do universo, da ética, da moral, do conhecimento, da política, entre muitas outras; noções, no final de contas, filosóficas, as quais também são discutidas e analisadas por filósofos de outras localidades, como os gregos. Nesse sentido, a obra de Olúwole intitulada *Socrates and Orunmila. Two Patron Saints of Classical Philosophy*, na qual estabelece uma comparação entre Sócrates e Òrúnmìlà, é de vital importância, já que a filósofa mostra que esses dois filósofos têm muito mais em comum nas suas ideias que diferenças. Fazendo destaque do fato que tanto Sócrates como Òrúnmìlà transmitiram a sua filosofia através da oralidade, pois nenhum fez um registro escrito das suas ideias. Portanto, a filosofia de ambos é conhecida pelo registro criado principalmente por seus discípulos.

Outro aspecto extremamente importante que está presente na produção intelectual de Sophie Olúwole é o que se poderia chamar de uma crítica ao logocentrismo da filosofia ocidental e à tentativa ocidental de impor esse parâmetro para avaliar ou legitimar o que merece o *status* de filosófico. Contudo, a questão é: o que se entende por razão (logos) e, portanto, por racional? Segundo Presbey (2020, p. 233), Olúwole defende que a razão sempre foi importante para os antigos pensadores yorùbá, no entanto, o pensamento não estava, necessariamente, centralizado nesse aspecto, pois também tinham outras faculdades importantes, como a intuição, o sentimento

²⁴ Texto original: “[...] *some oral texts qualify as philosophy and that what makes them philosophy is not the analysis per se done on them by a professional philosopher (which is the popular belief in some quarters), rather, what qualifies them as philosophy is inherent in them. Thus, Oluwole (2012) concluded that contrary to the widely accepted thesis of Wiredu, Hountondji and others (to the effect that a student who wishes to “know the Philosophy of the given people, does not go to aged peasants, or fetish priests or court personalities; but to the individual thinkers in person or print” (Wiredu, 1980: 47-48), ‘the babalawo and the priests who are custodians of oral traditions are philosophers because they can criticize and interpret both old and new principles of ideas’*” (Oluwole, 2012 *apud* Fayemi, 2018, p 128).

e a emoção. Nesse sentido, é importante indicar o seguinte:

Em um artigo que escreveu para uma coletânea em memória de Oruka, ela diz que a característica filosófica mais importante dele, que ela achava que outros estudiosos frequentemente ignoravam, era que “ele nunca equiparou filosofia com racionalidade no sentido em que isso é convencionalmente, mas erroneamente, interpretado como raciocínio” (Olúwolé, 1999, p. 155). Em vez disso, escreve ela, Oruka, embora enfatizando o fato de que os princípios filosóficos e científicos são racionais devido ao apoio da razão e das evidências, insiste que suas conclusões não são logicamente vinculadas ou inegáveis (156). Essa declaração parece creditar a Oruka o hábito de Orunmila de considerar as ideias filosóficas como hipóteses sujeitas a reconsideração²⁵ (Presbey, 2020, p. 233, tradução minha).

Os aspectos destacados na citação anterior correspondem a noções centrais no pensamento e na filosofia de Sophie Olúwolé e que têm motivado muitas das suas pesquisas desde o âmbito da filosofia em torno das temáticas como a bruxaria, a feiticeira, o fatalismo, as tradições orais yorùbá enquanto filosofia, entre outras. Uma noção vital na sua filosofia é o que ela indica com respeito a que as conclusões, tanto na ciência como na filosofia, não são “logicamente vinculadas ou inegáveis”. Desse modo, como indica Presbey (2020, p. 232): “Essa ênfase na natureza experimental do conhecimento é encontrada em todas as principais obras de Olúwolé e, na verdade, ela insiste que é uma abordagem filosófica que pode ser encontrada no Ifá, os ensinamentos centenários de Òrúnmìlà²⁶”.

Assim, essa ênfase na natureza experimental do conhecimento ou das ideias filosóficas ou científicas enquanto hipóteses sujeitas à reconsideração tem relação com a noção de epistemologia da qual parte Olúwolé, assim como as críticas dela em relação a certas noções da epistemologia ocidental, como a defesa de um conhecimento sempre infalível.

Em suma, a partir da informação, dos dados e da análise apresentada nos parágrafos anteriores é possível identificar que Sophie Olúwolé deu notáveis contribuições tanto na filosofia

²⁵ Texto original: “*In an article she wrote for a collection in Oruka’s memory, she says that his most important philosophical characteristic, one she thought other scholars often overlooked, was that ‘he never equated philosophy with rationality in the sense in which this is conventionally but wrongly interpreted as ratiocination’ (Olúwolé 1999, 155). Instead, she writes, Oruka, while emphasizing the fact that philosophical and scientific principles are rational due to the support of reason and evidence, insists that their conclusions are not logically entailed or undeniable (156). This statement seems to credit Oruka with Òrúnmìlà’s habit of considering philosophical ideas hypotheses subject to reconsideration*” (Presbey, 2020, p. 233).

²⁶ Texto original: “*This emphasis on the tentative nature of knowledge is found throughout Olúwolé’s major works, and in fact she insists that it is a philosophical approach that can be found in the Ifá, the centuries-old teachings of Òrúnmìlà*” (Presbey, 2020, p. 232).

africana contemporânea quanto na filosofia em geral. Ela tem protagonizado debates fundamentais no âmbito filosófico que ainda hoje continuam presentes, por exemplo, o debate entre a oralidade e a escrita, as tradições orais enquanto filosofia, a natureza experimental do conhecimento e o lugar legítimo da filosofia africana dentro da história geral do desenvolvimento do pensamento filosófico. Olúwoḽé foi uma mulher nigeriana que dedicou a sua vida à filosofia e, apesar dos obstáculos que surgiram no seu caminho, conseguiu dedicar-se à filosofia africana e contribuir para esta área. Portanto, é de vital importância aprofundar o pensamento desta filósofa para dar continuidade aos debates e às abordagens de pesquisa que ela desenvolveu e que ainda permanecem relevantes nos debates filosóficos e nos estudos africanos.

3. Navegando no universo conceitual da filosofia africana contemporânea

Nos próximos parágrafos, me focarei na elaboração de uma delimitação conceitual com base na qual seja possível enquadrar e compreender a abordagem e a importância da filósofa Sophie Olúwoḽé no conjunto da filosofia africana contemporânea. Desse modo, ao longo deste capítulo, navegarei no universo conceitual da filosofia africana contemporânea, com o intuito de mergulhar nos principais debates que se relacionam com a produção intelectual e acadêmica de Sophie Olúwoḽé ou nos que ela se encaixa, pois ao situar as propostas da autora se garante uma melhor compreensão das suas propostas e do contexto que se desenvolveram.

Como destaquei no capítulo anterior, um dos principais objetivos da Sophie Olúwoḽé foi se focar no desenvolvimento e na pesquisa das filosofias africanas, sobretudo naquelas que tinham sua origem nas tradições orais dos povos africanos, assim como na defesa dessas filosofias nas suas línguas próprias. No entanto, dentro do amplo conjunto da filosofia africana contemporânea, não existe um acordo com respeito à legitimidade dessas filosofias, caso mereçam esse nome.

Desse modo, é possível identificar que a discussão sobre um conhecimento propriamente africano, com ou sem a mediação dos padrões ocidentais e europeus, teve um impacto determinante na configuração das relações de poder nas nações africanas. Esse debate foi central, por exemplo, nas lutas pela libertação africana e continua a sê-lo hoje, uma vez que essas lutas não se limitaram à conquista da soberania política, mas também estiveram relacionadas com a soberania epistêmica, ou seja, a luta pela descolonização no campo do conhecimento/saber, bem como do poder e do ser.

O filósofo beninense Paulin J. Hountondji (2008, p. 149) fez uma importante crítica nesse sentido a partir da seguinte questão: “em que medida são africanos os chamados Estudos Africanos?”. Assim, Hountondji diz:

Ao longo do meu próprio percurso intelectual, fui sensibilizado para este problema e comecei a percebê-lo como problema ao ler livros sobre “filosofia africana” ou sistemas de pensamento africanos. Normalmente, os autores partiam do princípio de que os africanos não tinham consciência da sua própria filosofia e que apenas os analistas ocidentais, que os observavam a partir do exterior, poderiam traçar um quadro sistemático da sua sabedoria (Hountondji, 2008, p. 151).

Assim, o autor realça a importância da autonomia na produção de conhecimentos no continente africano, os quais têm sua origem nas necessidades e problemáticas do continente a partir da perspectiva dos(as) africanos(as) e que, portanto, não estejam determinados pelos parâmetros ocidentais. Dessa maneira, Hountondji faz uma crítica severa contra a etnofilosofia, já que ela parte de uma suposta unanimidade das sociedades africanas, assim como da incapacidade dos africanos para elaborar e organizar os seus próprios sistemas de pensamento sem a mediação dos parâmetros ocidentais.

Desse modo, é importante indicar que Sophie Olúwoḷé fez parte de um contexto e de uma geração na qual a discussão a respeito da existência e até a possibilidade de um conhecimento propriamente africano foi recorrente. Além de Olúwoḷé e Hountondji, outros filósofos africanos, como Valentin Yves Mudimbe, Kwame Anthony Appiah, Kwasi Wiredu e Odera Oruka, protagonizaram e protagonizam uma discussão de longa data sobre o que faz que a filosofia africana seja africana. E, por outro lado, o que torna esse pensamento, essas práticas e essas tradições em filosofia? Por que têm o *status* de filosofia? Entre muitas outras questões que ainda hoje continuam a ser debates vigentes nas universidades e nos eventos acadêmicos.

Dessa maneira, é importante indicar que as disputas com respeito à memória, quer dizer como a construção de um passado “tradicional” e um futuro “moderno”, a partir dos processos de modernização na África, têm gerado um impacto na compressão e definição do que a filosofia africana deveria ser e qual deveria ser a sua “essência” ou existência. Já que, sobretudo no período pós-independência, com a construção de um presente e um futuro “modernos”, constrói-se também a ideia de um passado “tradicional” e com isso uma noção de peculiaridade do “africano”, que repercute na compreensão e interpretação do que tem se categorizado como filosofia africana e a sua “diferença” com a filosofia ocidental.

Essa discussão é central, pois ao mergulhar nesse assunto é possível refletir em que medida essa tradição africana corresponde a uma invenção e, conseqüentemente, como ela junto com essa essência ou peculiaridade africana têm uma relação mais próxima com o presente do que com um passado pré-colonial. Portanto, pode se afirmar que o papel da essência e de uma correspondente peculiaridade africana são questões importantes nos debates em torno da filosofia africana. Pois, diante da pergunta *O que faz a filosofia africana ser africana?*, é comum que surja o dilema entre:

- É africana por causa de uma suposta “essência ou peculiaridade africana” ou,
- É africana por causa de uma existência africana que teria mais relação com aspectos históricos, sociais, econômicos e culturais que com categorias *a priori* que condicionam e determinam a nossa existência.

Essa é sem dúvida uma questão complexa e sobre a qual tem se produzido uma vasta bibliografia, no entanto, o presente texto não visa se aprofundar especificamente nesse dilema, mas em aspectos gerais que, com certeza, permitirão uma maior compreensão do lugar dessas questões, assim como de outras que são fundamentais e constituem o desenvolvimento diverso da filosofia africana contemporânea.

Portanto, como apontei no início do capítulo, este texto tem o intuito de mergulhar nos principais debates que têm relação com a produção intelectual e acadêmica da filósofa Sophie Olúwoḷé ou nos que ela se encaixa. Nesse sentido, considero relevante dedicar uma seção desse segundo capítulo a uma breve análise da invenção da África e as suas repercussões na concepção de filosofia africana ou do conhecimento produzido por africanos(as). Além do mais, aprofundarei nas implicações da modernidade e da modernização nos diversos contextos africanos, mas especificamente a partir do período pós-independência e pós-colonial, principalmente no que respeita ao desenvolvimento da filosofia africana contemporânea, às influências desse período na produção de conhecimento, entre elas, por exemplo, as configurações das políticas da memória em torno de eixos como a invenção das tradições, de um passado “tradicional” e um “futuro moderno”, assim como a sua relação com o dilema entre tradição e modernidade. Desse modo, considero de suma relevância analisar como a configuração de uma suposta “peculiaridade africana”, a partir do agenciamento dessas políticas da memória, repercutiu na conceituação da filosofia africana e como isso tem sido abordado na perspectiva de diferentes filósofos(as) africanos(as) contemporâneos(as).

Além disso, existem múltiplos debates com respeito à historiografia da filosofia africana, assim como a data da sua origem. Por um lado, alguns intelectuais defendem que a filosofia africana começou a partir da colonização dos diferentes países do continente africano, mas, por outro lado, outros intelectuais, como Sophie Olúwoḷé, defendem que a filosofia africana data muito antes do período colonial na África. Por isso, é relevante trazer essa discussão como parte da análise que me proponho realizar neste capítulo, assim como as diferentes tendências da filosofia africana.

3.1. A invenção da África e as suas repercussões na concepção da filosofia africana

No documentário intitulado “Sophie²⁷” (2022) da Juul van der Laan, cineasta e pesquisadora independente dos Países Baixos, a filósofa Sophie Olúwoélé partilha algumas frases do filósofo alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel, numa palestra que ministrou na sua visita aos Países Baixos, no ano de 2017, como parte da sua turnê do livro *Sócrates e Òrúnmilà*. Ela introduz o assunto através da seguinte frase: “*Who are the Africans?*” (Quem são os Africanos?), depois disso, ela cita Hegel: “*The negro mind is incapable of any reflective thinking [...] The negro has no feeling, no reflection*²⁸”. Diante disto, ela responde: “*Speculation. The two of them are speculation. They should come and see whether what I said is reflective*²⁹”.

Começo essa seção com esse fragmento do documentário para mostrar um exemplo concreto de como alguns dos filósofos mais reconhecidos do conjunto da filosofia europeia não só espalharam como verdadeira uma imagem preconceituosa do continente africano, mas também foram parte do amplo conjunto de intelectuais que procuraram desenvolver fundamentações “raciais” como justificativas dessas ideias. São vários os filósofos do Norte Global que promoveram, fundamentaram ou reproduziram, com suas teorias, o racismo científico e epistêmico ao deslegitimar as capacidades cognitivas da população de um continente inteiro sob o “fundamento”, muitas das vezes, dos traços fenotípicos e, por conseguinte, da aparência física dessas pessoas.

Exemplificando, Hegel afirmou nos seus escritos que o começo e o fim da história é a Europa, mas ele falava especificamente da Alemanha, da França, da Dinamarca, dos países escandinavos, os quais, segundo ele, são o coração da Europa (Hegel *apud* Dussel, 2014, p. 70). Nos seus textos, o filósofo alemão defende e fundamenta a superioridade do continente europeu diante dos outros continentes. No que respeita ao continente africano, Hegel afirma o seguinte:

²⁷ Cabe apontar que esse documentário foi gravado no ano 2017, um ano antes do falecimento de Sophie Olúwoélé.

²⁸ “A mente do negro é incapaz de qualquer pensamento reflexivo [...] O negro não tem sentimento, não tem reflexão”.

²⁹ “Especulação. Ambos são especulações. Você deveria vir e ver se o que eu disse é reflexivo”.

África es en general una tierra cerrada y esto mantiene su fundamental carácter. (Lecciones, 212)

Entre los negros el caso es que la conciencia no llegó aún ni a la intuición de ninguna clase de objetividad, tal como, por ejemplo, Dios o la Ley, en la cual el hombre está en relación de su voluntad y tiene la intuición de su esencia... El negro es el hombre como bestia. (Lecciones, 218)

Este modo de ser de los africanos explica por qué es extraordinariamente fácil volverlos al fanatismo. La esfera del Espíritu Absoluto está tan empobrecida entre ellos y el espíritu natural tan intenso que cualquier representación que les sea inculcada es suficiente para impelirlos a no respetar nada, a destruir todo... África... no tiene historia como tal. Consecuentemente abandonamos África, para no mencionarla nunca de nuevo. No es parte del mundo histórico; no evidencia el movimiento o el desarrollo histórico... Lo que nosotros propiamente entendemos por África es algo aislado y sin historia, todavía enlodado en el espíritu natural, y por lo tanto puede solamente ser localizado en la puerta de entrada de la Historia Universal. (Lecciones, 231-34) (Hegel apud Dussel, 2014, p. 68-69).

Essas afirmações de Hegel sobre a África como um continente sem história, estagnado no espírito natural, e dos africanos como seres mais próximos dos animais do que dos humanos estão baseadas na certeza que esse filósofo tinha da incapacidade cognitiva tanto do continente como da sua população, reproduzindo, assim, ideias próprias do racismo epistêmico. Infelizmente, ele não é o único filósofo que acreditou nisso e que defendeu esse tipo de ideia na sua produção teórica. Como aponta o filósofo brasileiro Eduardo Oliveira:

Vale lembrar que toda a indústria da Modernidade foi pensada em torno de relações de raça e tal empreendimento foi justificado pela ciência moderna. Assim, os grandes avanços tecnológico-científicos e filosóficos da Modernidade, de um modo ou de outro, beneficiaram-se da exploração dos africanos na África ou na Diáspora. O modelo científico, por exemplo, naturalizou a “superioridade ariana” sobre a “inferioridade africana” dando a essa taxonomia um status de científica. Ao “biologizar” o social, naturalizou os papéis de inferior para os negros e de superior para os brancos. Ao mesmo tempo, os sistemas filosóficos e políticos desenvolviam-se na Europa, justificando a superioridade europeia sobre o resto do mundo, transformando em metafísica o que era apenas um dado histórico, isto é, construído socialmente. Vale lembrar que Malebranche (1980) e Locke (1978), entre tantos, justificavam a escravidão em benefício do desenvolvimento da Europa (Oliveira, 2012, p. 33).

A análise feita por Oliveira geralmente é invisibilizada dentro da chamada “história oficial da filosofia”. Desse modo, o período renascentista e, conseqüentemente, a modernidade europeia

têm sido registrados como períodos fundamentais na história humana, por causa do desenvolvimento científico e da razão que atingiram diversas sociedades, cientistas e intelectuais na época. Portanto, o seu lado colonial é deixado fora dos registros oficiais. Por isso, como aponta o filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez (2014, p. 89): “*El colonialismo, a contrapelo de lo afirmado tradicionalmente por la teoría social moderna, no es un fenómeno puramente aditivo sino constitutivo de la modernidad*”.

No entanto, diversos(as) filósofos(as) e intelectuais têm produzido uma vasta bibliografia crítica a respeito da visão hegemônica da modernidade europeia, assim como a suposta superioridade europeia e o seu pretense monopólio na produção do conhecimento. Um deles é o filósofo congolês Valentin Yves Mudimbe, que em obras como *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge* (1988) e *The Idea of Africa* (1944) desconstrói a ideia de África construída pelo Ocidente, bem como a visão do continente construída e difundida pela biblioteca colonial. Sendo assim, nessa seção apresentarei alguns dos principais postulados de Mudimbe no que respeita à ideia de invenção da África e algumas das suas repercussões na filosofia africana. Embora este não seja o foco central desta dissertação, esta é uma questão fundamental para compreender por que é que ainda hoje a filosofia africana continua a ser deslegitimada e ainda não ocupa um lugar importante nos currículos das faculdades de filosofia, mesmo no próprio continente africano, como narrou a filósofa Sophie Olúwoḷé.

Mudimbe introduz o seu livro *A ideia de África* (1944/2022, p. 11) com a frase: “Este livro é sobre uma ideia, a ideia de África. O que é essa ideia e como ela se relaciona com a literatura contemporânea?”. Desse modo, o filósofo congolês desenvolve uma análise aprofundada para evidenciar a influência do Ocidente na construção da ideia de África e as subsequentes consequências negativas desse fato. Nesse sentido, Mudimbe aponta o seguinte:

Creio ter sido a Europa dos séculos XV e XVI que inventou o selvagem como uma representação de seu próprio dublo negado. Por meio dos escritos de viajantes e exploradores, uma “biblioteca colonial” começa a tomar forma ao final do século XIX. Ela representa um conjunto de conhecimentos construído com o propósito explícito de traduzir e decifrar fielmente o objeto africano. Com efeito, ela realizou um projeto político no qual, supostamente, o objeto desvelaria seu ser, seus segredos, seus potenciais para um senhor que poderia, finalmente, domesticá-lo. Por certo, a amplitude e a ambição dessa biblioteca colonial disseminam a noção de desvio como o melhor símbolo da ideia de África (Mudimbe, 2022, p. 13).

Como evidencia Mudimbe (2019/2022), a África tem estado sujeita a representações exóticas, a fantasias ocidentais, assim como a categorias e sistemas conceituais que são parte de uma ordem epistemológica ocidental. Essa ideia e invenção da África tem condicionado a valorização dos conhecimentos produzidos no continente africano quanto à capacidade cognitiva dos africanos para desenvolver estágios cognitivos superiores, por exemplos o raciocínio lógico, a elaboração de julgamentos, a capacidade para fazer inferências, induções, deduções, entre outras. Essas posturas que colocam em dúvida a capacidade cognitiva da população africana são parte da violência e do etnocentrismo epistemológico apontados por Mudimbe (2022). Sendo assim, considero que um dos principais “fundamentos” de quem, ainda hoje, questiona a existência de pensamento de caráter filosófico na África é baseado na crença que a população africana é incapaz de superar o estágio pré-lógico e, portanto, não tem a capacidade de produzir filosofia nenhuma. Esse tipo de afirmações são as que caracterizam o racismo epistêmico, segundo o sociólogo porto-riquenho Ramon Grosfoguel (2011).

No que respeita ao parágrafo anterior, Mudimbe (2019) faz referência na influência do antropólogo francês Lévy-Bruhl nas tentativas que procuraram justificar uma radical diferença entre o Ocidente e os não-ocidentais. Assim, aponta que:

[...] especialmente pedras de toque como *As funções mentais nas sociedades inferiores* (1910), *A mentalidade primitiva* (1922), *A alma primitiva* (1927) e *O sobrenatural e a natureza na mentalidade primitiva* (1931) e *A experiência mística e os símbolos nos primitivos* (1938). Eles postulam uma diferencia radical entre o Ocidente, caracterizado por uma história de raciocínio intelectual e espiritual, e os “primitivos”, cuja vida, *Weltanschauung* e pensamento eram considerados como nada tendo em comum com o Ocidente (Mudimbe, 2019, p. 227-228).

Sendo assim, conceitos como “filosofia primitiva”, comum nas décadas de 1920 e 1930, ou “a filosofia selvagem”, de Brelsford (1938), formam parte, segundo Mudimbe (2019, p. 227), desse arcabouço “que desde o final do século XIX colonizou o continente, seus habitantes e suas realidades”, e no qual se fundamentam teorias que defendem a existência de dois tipos de mentalidades: um racional, que age segundo os princípios da lógica, e outra pré-lógica, que age de acordo com as determinações místicas e simbólicas. Essa distinção entre esses dois tipos de mentalidade guarda uma forte relação com noções dicotômicas, como: selvagem *versus* cultivado; incivilizado *versus* civilizado; “tradicional *versus* moderno”; oral *versus* escrito e impresso;

comunidades agrárias e de costumes *versus* civilização urbana e industrializada; economias de subsistência *versus* economias altamente produtivas” (Mudimbe, 2019, p. 22). E, cabe indicar que é justamente nessas dicotomias que a empresa colonial baseia o seu arcabouço, que visa justificar a colonização como uma obrigação divina que eles precisam exercer para civilizar, evangelizar e iluminar esses povos, os quais eles mesmos autodeclararam como “primitivos”. Nesse sentido:

A distinção entre “negro selvagem” e “maometano civil”, os comentários sobre a indolência dos africanos, as suas paixões desenfreadas e a sua crueldade ou atraso mental já lá estavam presentes. Eles integravam a série de oposições e de níveis de classificação dos seres humanos exigidos pela lógica da cadeia do ser e pelas fases de evolução e desenvolvimento social. Os exploradores apenas trouxeram novas provas que poderiam explicar a “inferioridade africana”. Uma vez que os africanos não conseguiam produzir nada de valor; a técnica de estatuária Yoruba deve ter tido origem nos egípcios; a arte do Benim deve ser uma criação portuguesa; as produções arquitetônicas do Zimbábue deveram-se a técnicos árabes; e a arte de governar de Hausa e Buganda foram invenções dos invasores brancos (Mudimbe, 2019, p. 35-36).

Embora, esse desprezo construído pelo Ocidente contra o continente africano tenha nuances mais explícitas, é importante lembrar que esse desprezo também pode ter forma de, como indica Mudimbe, *Einfühlung* ou simpatia. Um exemplo perfeito disso é a etno-filosofia, de maneira concreta na figura do missionário belga Placide Tempels e, também, nas afirmações que fez o astrônomo estadunidense Carl Sagan, sobre os Dogons, na segunda metade do século XX, já que ambos constituem uma representação do etnocentrismo epistemológico, de acordo com Mudimbe (2019, p. 40): “a saber, a crença de que, cientificamente, não há nada a se aprender com ‘eles’ a não ser que já seja ‘nosso’ ou que venha de ‘nós’”.

Destarte, ainda há muito a se dizer a respeito da ideia e da invenção da África, assim como de uma ampla documentação, em múltiplos formatos, que debatem essas ideias e invenções preconceituosas espalhadas pelo Ocidente contra os não-ocidentais e, nesse caso específico, contra o continente africano e os(as) africanos(as). O intuito aqui foi mostrar e analisar qual é essa ideia da África e como ela repercute no desenvolvimento da filosofia africana, por exemplo, nos debates sobre o caráter filosófico das tradições orais, a historiografia da filosofia no continente africano e, com isso, quando é a sua origem. Com certeza, essa análise desenvolvida pelo Mudimbe constitui uma contribuição fundamental para a compreensão e a análise dessas temáticas.

3.2. Modernidade-modernização e a invenção das tradições

A modernidade é, sem dúvida, um termo/conceito ao qual se tem atribuído diferentes interpretações e sentidos, gerando, deste modo, controversos debates, tanto no que diz respeito à sua definição quanto no que tange às suas origens, abrindo um leque de possibilidades sobre sua conceituação e seu ponto de partida, como fica explicitado a seguir:

- Geralmente, tenta-se mostrar a visão eurocêntrica da modernidade como a verdadeira perspectiva ou a única perspectiva possível. Segundo essa interpretação, a modernidade consiste numa série de processos intraeuropeus que se desenvolveram a partir do século XVIII. Sendo assim, é apresentada como “uma emancipação, uma ‘saída’ da imaturidade por um esforço da razão como processo crítico, que proporciona à humanidade um novo desenvolvimento do ser humano” (Dussel, 2005, p. 28). O Iluminismo e a Revolução Francesa são alguns dos acontecimentos históricos mais relevantes desse período. Cabe indicar que o Renascimento, muitas vezes, é contemplado como precedente desses acontecimentos.
- No entanto, essa não é a única interpretação. O Grupo modernidade/colonialidade ou do pensamento decolonial tem desenvolvido análises muito interessantes que questionam essa visão eurocêntrica da modernidade. Nesse sentido, o filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel definiu a modernidade como o momento no qual a Europa se coloca como “O Centro” da chamada História Mundial. Portanto, sua origem é marcada no ano 1492, quer dizer, no final do século XV, pois essa data marca o início de uma configuração de um sistema-mundo com pretensões globais e universais. Como afirma Dussel (2005, p. 28): “Apenas com a expansão portuguesa desde o século XV, que atinge o extremo oriente no século XVI, e com o descobrimento da América hispânica, todo o planeta se torna o ‘lugar’ de ‘uma só’ História Mundial”. De acordo com essa conceituação, o Iluminismo e as revoluções do século XVIII devem ser compreendidos como um aprofundamento e uma consolidação do fenômeno da modernidade, mas não como o seu começo. Por isso, o filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez (2014, p. 89) aponta que: “O colonialismo, ao contrário do que tradicionalmente afirma a teoria social moderna, não é um fenômeno puramente aditivo, mas constitutivo da modernidade”. Cabe realçar que o patriarcado e

o capitalismo também tiveram um papel determinante na configuração do sistema-mundo moderno.

- Outro exemplo interessante corresponde à interpretação do historiador e antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot, o qual abordou a modernidade como um termo abstruso e a classifica como parte da família dos universais norte-atlânticos. Esses termos, herdados do Ocidente, são mais prescritivos do que descritivos, pois o que procuram é oferecer e estruturar as suas visões de mundo. Segundo Trouillot (2011, p. 82): “Se a sedução dos universais norte-atlânticos reside em seu poder de silenciar sua própria história, nossa tarefa imediata é desenterrar esses silêncios. Somente depois de trazê-los à tona veremos se a reivindicação de relevância universal e objetividade descritiva desaparece no ar”. Desse modo, para desvelar esses silêncios gerados a partir da projeção da modernidade como universal, Trouillot fala da experiência do Caribe como exemplo do *Moderno de outro modo*, já que não existe uma forma só de ser moderno e a experiência europeia está longe de ser a representativa dos diversos contextos. Assim, o autor contrasta a modernidade e a modernização, as compreendendo como distintas, mas entrelaçadas, e estabelece a sua relação com o que ele nomeia como a geografia da imaginação e a geografia da administração. Quer dizer, geografia da imaginação entendida como o lado prescritivo da modernidade, o projeto e os parâmetros a partir dos quais pretende-se estruturar o mundo, e geografia da administração como a organização e implementação dessa projeção de mundo, através de instituições e procedimentos de controle e da “reorganização do espaço com propósitos explícitos econômico e político” (Trouillot, 2011, p. 84).

Essas são só algumas das diversas interpretações e perspectivas que formam parte do amplo debate em torno da modernidade. Considero pertinente apresentá-las para mostrar, ao menos de maneira parcial, a sua complexidade. No entanto, essa seção tem como objetivo mostrar parte desse debate a partir dos contextos e intelectuais africanos(as), devido à sua significativa repercussão no desenvolvimento, na interpretação e na conceituação das tendências da filosofia africana.

Nas perspectivas em torno da modernidade que apresentei nos parágrafos anteriores, pode-se observar uma falta de consenso no que diz respeito à relação entre a modernidade e o

colonialismo. Não obstante, no contexto africano foi mais que evidente que modernidade e modernização guardam uma relação direta com o colonialismo e, como afirma Castro-Goméz (2014), o colonialismo não é só aditivo da modernidade, mas constitutivo dela. Ainda assim, é de suma importância lembrar que a modernidade tem diferentes temporalidades nas diferentes regiões onde se desenvolveu ou foi imposta. O continente africano não é a exceção e, longe do que geralmente se pensa, a colonização do continente inteiro não remonta, necessariamente, a quinhentos anos. Desse modo, como indica Mudimbe:

A corrida pela África e o período mais ativo de colonização duraram menos de um século. Esses eventos, que envolveram a maior parte do continente africano, ocorreram entre o final do século XIX e a primeira metade do século XX. Apesar de, na história africana, a experiência colonial representa apenas um momento breve na perspectiva de hoje em dia, esse momento ainda é carregado e controverso já que, para dizer o mínimo, ele significou uma nova forma histórica e a possibilidade de tipos radicalmente novos de discursos sobre as tradições e culturas africanas (Mudimbe, 2019, p. 17).

À vista disso, no que respeita ao continente africano, sobretudo à África subsaariana, as tentativas de modernidade colonial começaram a se impor no final do século XIX, vários séculos depois da colonização e do suposto “descobrimento” do continente americano. De acordo com o filósofo ganês Kwame Anthony Appiah (1997, p. 241): “[...] a colonização direta da região só começou para valer no fim do século XIX; e a administração europeia de toda a África Ocidental só foi conseguida – após muita resistência – quando o califado de Sokoto foi conquistado, em 1903”.

Assim sendo, a colonização do continente africano, a partir do século XIX, foi um processo complexo e, longe do que muitas vezes se faz acreditar, não bem-sucedido, pelo menos no que respeita à dominação e ao controle das múltiplas regiões da África, na sua totalidade. No entanto, como afirma Mudimbe, embora este período de colonização da África possa ser interpretado como curto, em termos historiográficos, tanto os colonos como os colonialistas conseguiram impor os seus parâmetros ocidentais a ditos territórios não-europeus. Nesse sentido, uma ideia comum entre o filósofo congolês Valentin Mudimbe e o filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel é a marcada relação entre a modernidade e a imposição da visão segundo a qual a Europa deve ser entendida como o centro da “História Mundial”. Mudimbe fala desse modelo como o europocentrismo, pois ele, “domina nosso pensamento e, tendo em vista sua projeção na

escala mundial pela expansão do capitalismo e do fenômeno colonial, marca a cultura contemporânea ao se impor como um modelo fortemente condicionante para uns e uma desculturação forçada para outros” (Sachs, 1971, p. 22 *apud* Mudimbe, 2019, p. 21). Essa estrutura colonizadora impõe uma série de divisões contraditórias ou dicotômicas, de acordo com a sua perspectiva. Uma delas é o dilema estabelecido, como causa dessa estrutura, entre tradição/modernidade. Mas para compreender a forte influência que teve essa suposta dicotomia, no contexto africano de finais do século XIX e no século XX, considero que é preciso falar primeiro da chamada *invenção das tradições*.

Terence Ranger (2002) faz uma análise detalhada da influência do domínio colonial na invenção de tradições na África, assim como a imposição de tradições europeias inventadas durante as décadas de 1870, 1880 e 1890. Desse modo, segundo o autor, quem tiver interesse em estudar o passado desse continente precisa se atentar para dois legados ambíguos da invenção colonial das tradições: “Um deles é o corpo de tradições inventadas importadas da Europa, que em algumas partes da África ainda exerce sobre a cultura dominante uma influência que praticamente já não existe na Europa” (Ranger, 2002, p. 325) e, por outro lado, “O segundo legado ambíguo é o da cultura africana ‘tradicional’, representada por toda a estrutura da ‘tradição’ reificada, inventada pelos administradores, missionários, ‘tradicionalistas progressistas’, anciãos e antropólogos coloniais” (Ranger, 2022, p. 326). A título de exemplo, o autor faz referência à crítica do Wim van Binsbergen contra a defesa que os historiadores africanistas fazem da pertinência da “identidade Chewa” para o estudo do passado, pois como ele afirma:

As tribos modernas da África central não são restos de um passado pré-colonial, mas criações coloniais de administradores coloniais e intelectuais africanos [...] Os historiadores não limitam a suposta homogeneidade Chewa em vista dos indícios históricos de incessante assimilação e dissociação de grupos periféricos [...] Não distinguem entre um sistema de governantes mais velhos, imposto pelo congelamento colonial da dinâmica política, e o desequilíbrio de poder e influência competitivo, instável, fluido do período pré-colonial (Binsbergen *apud* Ranger, 2002, p. 308).

Desse modo, é possível observar que muitas das tradições que se mostram como essencialmente africanas não são parte, necessariamente, desse passado pré-colonial, mas, na verdade, invenções recentes desenvolvidas desde o fim do século XIX. Assim, com base nas informações apresentadas, poderia afirmar que tanto a modernidade como a modernização tiveram

um papel protagonista na invenção das tradições, pois estas últimas foram instrumentalizadas pelo poder colonial para instaurar o projeto de modernização. Portanto, embora possa parecer contraditório, estamos perante uma modernidade tradicional ou que precisava da tradição para se desenvolver. Note-se que o fato de serem invenções não significa que não tenham uma existência real na configuração das dinâmicas sociais, políticas, econômicas, de gênero, entre outras. Pois, como afirma Appiah (1997), embora a *raça* e a *tribo* sejam invenções, as nossas realidades, muitas vezes, são condicionadas através dessas invenções. Nesse sentido, é pertinente indicar que, segundo Hobsbawm, algumas notas gerais a considerar em relação às tradições inventadas logo após a Revolução Industrial são as seguintes:

Estas tradições inventadas parecem pertencer a três tipos sobrepostos: a) aquelas que estabelecem ou simbolizam a coesão social ou a pertença a grupos, sejam comunidades reais ou artificiais; b) aqueles que estabelecem ou legitimam instituições, status ou relações de autoridade, e c) aqueles cujo objetivo principal é a socialização, inculcando crenças, sistemas de valores ou convenções relacionadas ao comportamento (Hobsbawm, 2008, p. 17).

Face a isso, a invenção de tradições na África colonial foi fortemente instrumentalizada pelo poder colonial para estabelecer configurações de poder que beneficiassem as estruturas ocidentais que impunham. Aliás, como afirma Ranger (2002, p. 317-323), a “tradição” também foi usada pelos velhos contra os jovens, pelos homens contra as mulheres, contra os súbditos e imigrantes.

Além do mais, é pertinente afirmar que, conforme aponta Mudimbe (2019, p. 313): “a tradição [*traditio*] significa descontinuidades através de uma continuação dinâmica e conversão possível de *tradita* [legados]. Enquanto tal, ela faz parte de uma história sendo feita”. Desse modo, o conceito de tradição estática não é nem eterno nem universal. Como indica o filósofo congolês, a invenção do conceito de tradição estática e pré-histórica é um produto da episteme do século XIX e começos do XX. Um aspecto fundamental, como parte dessa análise, é identificar qual é a relevância que têm esses discursos em torno da tradição ou por que devemos lhes prestar a nossa atenção. À vista disso, Mudimbe afirma que:

O que torna pertinentes os discursos dos séculos XIX e XX sobre a tradição não é sua sofisticação nem sua suposta capacidade de distinguir características culturais e organizar taxonomias, mas sim a importância epistemológica de seus modelos e o sistema de valores que esses modelos implicam e manifestam. Tempels (1945) e Griaule (1948) não descobriram uma racionalidade africana, mas redescrevem claramente com novas metáforas aquilo que era um desvio patológico de acordo com Tylor, Durkheim e Lévy-Bruhl (Mudimbe, 2019, p. 316).

Desse modo, como indiquei nos parágrafos anteriores, a invenção das tradições e o seu vínculo com a estrutura ocidental da modernidade e a modernização teve o seu surgimento, de acordo com Ranger (2002), na África colonial. No entanto, essa invenção da tradição, e novamente a dicotomia entre tradição/modernidade, teve uma marcada presença no período pós-independência e no nascimento das novas nações africanas, mas num sentido diferente. Assim, considero de suma importância apontar que a instrumentalização das tradições, tanto na construção das novas nações quanto nos processos de modernização pós-independência, teve um caráter distinto da instrumentalização colonial das tradições.

A construção das identidades das nascentes e futuras nações africanas teve uma profunda relação com o passado, pois a identidade nacional, como aponta Balibar (1991), constitui uma “ilusão retrospectiva” e, portanto, é uma construção baseada em uma seleção retrospectiva de determinados elementos que justificam a sua necessidade no presente. Nesse sentido, de acordo com Borgues, os discursos nacionalistas africanos foram fundamentados nos três eixos seguintes:

1) a cultura como postulado da conquista da soberania dos Estados africanos; 2) a identificação dos valores culturais universais e particulares dos africanos e; 3) a procura de uma base teórica equilibrada e a análise empírica para melhor responder ao dilema da relação entre tradição e modernidade diante da organização do Estado e do desenvolvimento da personalidade africana (Borgues, 2001, p. 227).

Por isso, como Amílcar Cabral (1970) afirmava: “Vemos assim que, se o domínio imperialista tem como necessidade vital praticar a opressão cultural, a libertação nacional é, necessariamente, um ato de cultura” (p. 225). Desse modo, os nacionalistas africanos optaram por “modernizar sem ocidentalizar”, mas para atingir esse objetivo precisaram definir o que caracterizava os africanos e, portanto, o que os diferenciava do Ocidente. É nesse sentido que a construção desse futuro moderno e o avanço da modernização nas novas nações africanas manteve-se dependente da construção de um passado ou tradição africana que, em alguns dos casos,

correspondia a invenções recentes e não necessariamente do período pré-colonial. Além disso, modernizar sem ocidentalizar não foi um projeto simples, livre de contradições e confusões; como parte disso é importante frisar que:

Um outro obstáculo para a liberação cultural é a confusão do conceito de modernização com ocidentalização. Com efeito, a retradicionalização da cultura pode assumir formas modernizantes, especialmente se ela se tornar um aspecto da descolonização. A retradicionalização não significa devolver a África ao que era antes da chegada dos europeus [...]. Mas uma mudança para um respeito renovado aos costumes locais e a derrota do autodesprezo cultural podem ser as condições mínimas para a decolonização cultural (Mazrui; Tidy, 1984, p. 283 *apud* Mudimbe, 2019, p. 279).

Sendo assim, os nacionalistas precisaram olhar para o passado para procurar nele o que os diferenciava do Ocidente, para construir o seu presente e o seu futuro. Como afirma Chatterjee (2004, p. 64), para os povos colonizados, o passado possui uma maior relevância que o presente, pois ele, geralmente, se mostra como um tempo no qual eles viviam a partir das suas tradições, visões e sentidos de mundo, ao contrário do que acontece na modernidade, onde só são consumidores ou recebedores e não produtores dela. Em suma, essa discussão referente à invenção das tradições, assim como ao suposto dilema entre tradição/modernidade e a possibilidade de uma modernidade tradicional, tem uma estreita relação com a filosofia africana, especialmente no que diz respeito à sua conceptualização, definição e dos dilemas entre uma autenticidade ou essência africana radicalmente diferente da ocidental que a caracteriza ou, pelo contrário, uma existência africana baseada em contextos socioeconômicos, políticos, históricos e culturais.

3.3. A construção do passado, presente e futuro: principais tendências da filosofia africana contemporânea

Como referenciei nas seções anteriores, posso afirmar que a suposta dicotomia tradição/modernidade, assim como a construção do passado para desenvolver o presente e o futuro das nações africanas, se reflete nas teorizações da filosofia africana, sobretudo quando se tenta definir questões como: o que faz com que esse pensamento e essas práticas sejam filosóficos? E o que faz a filosofia africana ser africana? O dilema em torno dessas questões, como fiz referência no início deste texto, é saber se: é africana por causa de uma suposta “essência ou peculiaridade

africana” ou, pelo contrário, por uma existência africana que teria mais relação com aspectos históricos, sociais, econômicos e culturais? Esse dilema é de fundamental importância para compreender as diversas conceituações e produções que são e têm sido classificadas como parte da filosofia africana ou esforços para defini-la. Até porque, nas tentativas de definir o que é a filosofia africana, foi comum contrapor as práticas e os conhecimentos que a integram contra a filosofia ocidental, como se ambas fossem intrinsecamente diferentes e para compreender a particularidade de uma basta pensá-la como oposta à outra. O maior exemplo disso é a etnofilosofia, pois:

Se se pressupõe que, em filosofia, a concepção e a contribuição africana tenha uma natureza completamente diferente da de outros povos e, em particular, daquela dos europeus, como uma questão de movimento lógico, se confronta com o desafio de demonstrar a natureza e a singularidade da contribuição africana. Na demonstração, dois fatores que são frequentemente associados ao pensamento europeu ou grego, tornam-se facilmente alvos óbvios de rejeição. Estes são lógica e individualidade (Oruka, 2002, p. 2).

A negritude é outro exemplo dessa posição, segundo a qual o pensamento africano e o pensamento europeu são radicalmente diferentes, devido a uma diferença intrínseca entre a natureza da população de ambos os continentes. De acordo com Olúwólé:

O termo “negritude” foi cunhado por Césaire para identificar uma personalidade africana com a qual Blyden havia lidado em grande detalhe. Mais tarde, Senghor caracterizou uma consciência africana, uma maneira africana peculiar de conhecer e entender. Esses estudiosos estavam ansiosos para articular uma autêntica cultura intelectual africana (ou seja, uma colocada em prática por indígenas africanos) na qual o logos e o nous ocidentais são substituídos pela razão e força vital³⁰ (Olúwólé, 2000, p. 97, tradução minha).

Contudo, o filósofo ganense Kwasi Wiredu chama a atenção, no seu livro *Como não comparar o pensamento africano com o pensamento ocidental* (1984), para não continuarmos a reproduzir a ideia difundida, segundo ele, tanto por ocidentais como por africanos, segundo a qual

³⁰ Texto original: “The term ‘negritude’ was coined by Césaire to identify an African personality which Blyden had dealt with in great detail. Later on Senghor characterized an African consciousness, a peculiar African way of knowing and understanding. These scholars were eager to articulate an authentic African intellectual culture (i.e. one put in place by African indigenes) in which Western Logos and nous are replaced by ratio and vital force”.

o pensamento africano se reduz ao pensamento tradicional africano ou que a filosofia africana é essencialmente tradicional, baseada na crença de uma autenticidade ou personalidade africana que se encontra essencialmente na chamada África tradicional. Segundo Wiredu (1984), um dos problemas dessas comparações é que elas opõem o pensamento ou a filosofia acadêmica ocidental ao pensamento popular africano, o que resulta numa disparidade, uma vez que, para uma análise equitativa, o pensamento popular africano teria de ser comparado com o pensamento popular europeu e, portanto, o pensamento acadêmico africano com o pensamento acadêmico ocidental. Nesse sentido, ele aponta o seguinte:

Ao meu modo de entender, como já insinuei antes, o pensamento tradicional africano deveria em primeiro lugar ser comparado com o pensamento popular ocidental. Para este propósito, é claro, os antropólogos ocidentais deveriam conhecer primeiro, em detalhes, o pensamento popular de seus próprios povos. O pensamento popular africano pode ser comparado com a filosofia ocidental somente com o mesmo espírito que poderia se comparar o pensamento popular ocidental, ou seja, unicamente com o objetivo de descobrir as senhas que distinguem o pensamento popular em geral da filosofia individualizada. Então, se houver alguém ansioso por comparar a filosofia africana com a filosofia ocidental, terão de examinar a filosofia que os africanos estão produzindo hoje³¹ (Wiredu, 1984, p. 10).

Em vista disso, o livro *Sócrates and Òrúnmilà. Two Patron Saints of Classical Philosophy* (2014) da filósofa Sophie Olúwolé é um exemplo perfeito do que representa fazer uma comparação em termos equitativos. No livro indicado, a filósofa propõe uma comparação entre a filosofia africana e a filosofia ocidental, com o intuito de evidenciar que a primeira é tão legítima quanto a segunda. Desse modo, Olúwolé desenvolveu essa comparação tomando como referência dois filósofos: Òrúnmilà, como filósofo representativo da filosofia africana, e Sócrates, como filósofo representativo da filosofia ocidental. Ela compara e analisa o pensamento de ambos os filósofos a partir de temáticas e eixos vinculados à filosofia. Um dos muitos aspectos interessantes dessa comparação é que a filósofa mostra os paralelos entre ambos os filósofos e, a partir disso, como no fundo não existe diferença radical, intrínseca ou uma incompatibilidade entre o pensamento de Sócrates e de Òrúnmilà. Com isso, ela também fez uma crítica contra a etnofilosofia, já que, de acordo com essa corrente, as cosmovisões e os sentidos de mundo africanos dependem das

³¹ Tradução feita pelo professor Marcos Carvalho Lopes.

categorias ocidentais para serem sistematizadas enquanto pensamento filosófico.

A discussão em torno da filosofia africana e dos aspectos que a caracterizam é complexa e diversa no que respeita às posturas e às teorizações. Alguns dos tópicos centrais desse debate são: o surgimento da filosofia africana, as tradições orais, a definição da filosofia africana, os filósofos africanos, as linguagens, a escrita e a oralidade, entre outros. A filosofia africana não é um conjunto homogêneo. Portanto, não existe consenso entre os próprios filósofos africanos quanto a uma definição absoluta da filosofia africana, consenso que também não existe no universo acadêmico relativamente a outras filosofias e à origem desta. O que nos mostra que talvez o objetivo não seja mais a busca de definições absolutas (que podem não existir), mas sim a diversidade de posicionamentos que coexistem a respeito de um tema, movimento ou conceito. Nesse sentido, considero relevante fazer referência a algumas das tendências da filosofia africana para alcançar uma maior compreensão dos posicionamentos da Sophie Olúwolé dentro deste amplo debate.

O filósofo queniano Odera Orika (2002) afirma que, nos esforços por definir o que é a filosofia africana, destacam-se dois sentidos: um apresenta a filosofia africana como única, quer dizer, com um quadro conceitual particularmente africano e radicalmente não europeu. Desse modo, essa filosofia é caracterizada pela emoção, a mística e a intuição. Noutro sentido, a filosofia africana é compreendida como parte de uma atividade universal, quer dizer, a filosofia. Assim, ela não teria uma particularidade como produto da existência de uma mentalidade, essência, personalidade ou peculiaridade africana específica. Portanto:

A filosofia africana, neste sentido, é considerada em termos de contribuição africana passada, presente ou potencial para a filosofia no sentido estrito do termo. A filosofia como disciplina que emprega metodologia analítica, reflexiva e racional, não é, portanto, vista como um monopólio da Europa ou de qualquer raça, mas como uma atividade para a qual toda raça ou pessoa tem uma potencialidade (Oruka, 2002, p. 2).

O filósofo queniano aprofunda nessa análise e apresenta a filosofia africana segundo quatro tendências: 1) Etnofilosofia; 2) Filosofia da sagacidade; 3) Filosofia nacionalista-ideológica; e 4) Filosofia profissional. É importante destacar que, de acordo com essa classificação, a filosofia africana se mostra como um conjunto de produções diversas e até opostas entre si. Como resultado, essa filosofia africana como um todo não se reduz a um corpo homogêneo essencializado, tradicional e, portanto, estático. Pelo contrário, é constituída por uma gama de produções de

diferentes regiões do continente africano, assim como perspectivas. A filósofa Sophie Olúwolé também fez uma classificação das principais tendências da filosofia africana contemporânea, a saber: 1) Negritude e etnofilosofia; 2) Crítica à etnofilosofia; 3) Filosofia profissional; 4) Filosofia da sagacidade; 5) Desenvolvimentos contemporâneos; 6) O grupo histórico; 7) Tradicionalistas críticos; 8) Os universalistas; 9) Os egiptólogos; 10) Perspectivas e dificuldades futuras; e 11) Orientação hermenêutica. Dessa forma, tendo em conta a perspectiva de Oruka e Olúwolé, vou aprofundar, de maneira breve, algumas dessas tendências.

3.3.1. Etnofilosofia/Crítica contra a etnofilosofia

Sob a visão da etnofilosofia, os povos africanos têm um conjunto de práticas e pensamentos místicos e tradicionais representativos de sua autenticidade, particularmente a africana, e é isso o que outorga uma particularidade específica à filosofia africana e a separa radicalmente do pensamento filosófico ocidental. Nesse sentido, segundo Olúwolé:

A verdadeira confusão filosófica que desencadeou o debate sobre a existência da filosofia africana foi iniciada pelo Rev. Padre Placide Tempels, que usou o termo “filosofia” para caracterizar um corpo de pensamento africano. Em seu livro *Bantu Philosophy* (1959), Tempels propôs que uma filosofia intuitiva implícita se esconde por trás do pensamento, da linguagem, da religião e dos princípios sociais de comportamento do povo Luba do antigo Congo Belga (hoje República Democrática do Congo). Mantendo a visão de que o povo é incapaz de uma apresentação eloquente dessa filosofia, ele considerou sua própria sistematização racional da visão de mundo do povo como adequadamente representativa de suas crenças, visões e valores morais³² (Olúwolé, 2000, p. 98, tradução minha).

Em vista disso, é importante indicar que Placide Tempels era um missionário franciscano belga em Catanga, como aponta Mudimbe, ele não era um filósofo profissional e os estudos que

³² Texto original: “*The real philosophical confusion that triggered off the debate about the existence of African philosophy was initiated by Rev. Father Placide Tempels who used the term ‘philosophy’ to characterize an African body of thought. In his book *Bantu Philosophy* (1959), Tempels proposed that an implicit intuitive philosophy lurks behind the thought, language, religion, and social principles of behavior of the Luba people of the former Belgian Congo (now Democratic Republic of Congo). Holding the view that people are incapable of an eloquent presentation of that philosophy, he regarded his own rational systematization of the people’s worldview as adequately representative of their beliefs, views, and moral values*”.

tinha em filosofia eram talvez os que obteve no seu treinamento religioso. Por esse motivo, segundo Olúwoḷé, ele usou os termos africanos bantu, natureza, selvagens e ontologia de forma imprecisa. Tempels acreditava na existência de uma filosofia autenticamente africana, primitiva, partilhada de maneira coletiva por todos os africanos, embora eles não tivessem uma consciência organizada e sistematizada dos seus princípios e conceitos. Um exemplo disso pode ser encontrado no seguinte fragmento:

Não esperemos que o primeiro negro com quem nós cruzamos na rua (sobretudo se for jovem) nos dê um quadro sistemático do seu sistema ontológico. Não obstante, esta ontologia existe; ela penetra e enforma todo o pensamento do primitivo e domina-lhe todo o comportamento. Recorrendo aos métodos de análise e síntese das nossas disciplinas intelectuais, podemos e, portanto, temos de auxiliar o “primitivo” a procurar, classificar e sistematizar os elementos do seu sistema ontológico (Tempels, 1969, p. 15 *apud* Hountondji, 2008, p. 151).

Esse fragmento é fundamental para perceber as cinco proposições que caracterizam, segundo Mudimbe (2019), a filosofia bantu, segundo o proposto por Tempels, as quais são: 1) Os bantos têm uma filosofia implícita, mas são incapazes de formulá-la em termos organizados (p. 232); 2) A filosofia dos bantos pode ser interpretada enquanto ontologia, quer dizer, em termos do ser, do que é e o que não é (p. 232); 3) Na filosofia banta, o ser, da filosofia ocidental, equivale à força. Desse modo, a força é interpretada como a categoria classificatória do sistema da cosmovisão e a filosofia banta (p. 232); 4) O esquema conceitual da filosofia ocidental é requisito fundamental para traduzir, organizar, apresentar e sistematizar a filosofia e a ontologia banta, já que, “Nosso trabalho é empreender esse desenvolvimento sistemático. Somos nós que poderemos dizer em termos precisos o que é seu conceito de ser mais interior” (Tempels, 1959, p. 36 *apud* Mudimbe, 2019, p. 234); 5) É possível generalizar a ontologia banta para os povos da África ou povos não ocidentais a modo de guia orientadora (p. 234). É por isso que o filósofo queniano Henry Odera Oruka (1994) aponta que a etnofilosofia não é filosofia no sentido estrito, mas estudos etnográficos sobre crenças e cosmovisões africanas tradicionais. Assim, “A maioria dessas obras ou livros (e a maioria deles são obras de antropólogos ou teólogos) que pretendem descrever uma visão mundial ou sistema de pensamento de uma determinada comunidade africana ou de toda a África pertencem à etnofilosofia” (Oruka, 2002, p. 3).

Desse modo, a etnofilosofia foi altamente criticada por diversos intelectuais africanos(as),

por exemplo: Marcien Towa (1971; 1979), Ebouissi-Boulagao (1968; 1977), Paulin Hountondji (1983; 2008), Henry Odera Oruka (2002), Sophie Olúwolé (1999; 2017), Valentin-Yves Mudimbe (1988; 2019), entre outros. No entanto, é com Hountondji, a partir da década de 70 do século passado, que esse debate atinge um nível internacional (Mudimbe, 2019, p. 261). Nesse sentido, o filósofo beninense P. Hountondji faz uma crítica severa contra a etnofilosofia, já que ela parte de uma suposta unanimidade das sociedades africanas, assim como da incapacidade dos africanos para elaborar e organizar os seus próprios sistemas de pensamento sem a mediação dos parâmetros ocidentais. Assim sendo, em contraposição à suposta unanimidade dos povos africanos, Hountondji (2008, p. 154) chama a atenção “para a virtude do pluralismo enquanto fator de progresso e para o fato de não só a África moderna como também a chamada África tradicional terem vivenciado o pluralismo ao longo dos tempos e em vários domínios”.

Desse modo, Hountondji (1983) não concorda com a imagem que a etnofilosofia cria da filosofia africana, pois a reduz a um conjunto homogêneo e estático. Ele não concorda com a ideia de uma autenticidade, essência ou peculiaridade particularmente africana que caracterizam a filosofia ou o pensamento no continente africano, pois segundo ele:

Nós produzimos uma definição radicalmente nova de filosofia africana cujo critério é a origem geográfica dos autores em vez de uma suposta especificidade de conteúdo. O efeito disso é ampliar o horizonte estreito que até agora foi imposto à filosofia africana e tratá-la, como concebida hoje, como uma investigação metódica com os mesmos objetivos universais que os de qualquer outra filosofia no mundo (Hountondji, 1983, p. 66 *apud* Mudimbe, 2019, p. 265).

Dessa forma, Hountondji e os demais filósofos críticos da etnofilosofia defendem a filosofia produzida pelos(as) africanos(as), segundo os seus critérios e contextos, sem a necessidade de mediação dos parâmetros ocidentais para serem interpretados, compreendidos nem para sistematizarem ou organizarem o seu pensamento.

3.3.2. Filosofia da sagacidade

Segundo Odera Oruka (1994), a filosofia da sagacidade corresponde ao pensamento filosófico de pessoas que são consideradas sábias em diferentes comunidades ou regiões africanas. Esses pensamentos podem ser produzidos e transmitidos seja em formato escrito ou oral, mediante

aforismos, máximas, frases, entre outras. O filósofo queniano indica que:

Na África tradicional, a maior parte do que seria aceite como filosofia dos sábios permanece não escrita, por uma razão que deve ser agora óbvia para qualquer pessoa. Aqui no Quênia, o nosso interesse tem sido procurar a filosofia dos sábios de pessoas sábias que, hoje, estão profundamente enraizadas, tanto quanto possível, na cultura tradicional africana (Oruka, 1994, p. 8).

O filósofo indica que, embora hoje a maioria das pessoas do continente africano tenha tido contato ou sido influenciada pela cultura ocidental, apesar disso, segundo Oruka, essas pessoas sábias ainda permanecem enraizadas na sua cultura africana rural e tradicional. Outro aspeto de vital importância é a relação entre sabedoria e oralidade que é possível identificar na filosofia da sagacidade; esse ponto é fundamental dentro do debate em torno da filosofia africana.

Oruka diferencia dois tipos de sabedoria e, portanto, dois tipos de sábios(as): a sabedoria popular e a sabedoria didática, o(a) sábio(a) popular e o(a) sábio(a) filosófico(a). Assim, a sabedoria popular é aquela que é possível encontrar em aforismos, máximas, provérbios e o(a) sábio(a) popular é aquela pessoa que guarda, preserva e transmite esse pensamento do seu povo tal qual lhe foi transmitido, sem críticas ou objeções. A sabedoria didática é aquela sabedoria racionalizada e crítica do chamado sentido comum ou popular, correspondentemente, o(a) sábio(a) filosófico(a) conhece essas crenças do seu povo, mas “[...] ele faz uma avaliação crítica independente do que as pessoas consideram natural” (Oruka, 1994, p. 8). Assim, o sábio filosófico reflete, discerne, racionaliza e faz uma avaliação própria desses pensamentos e práticas.

A filosofia da sagacidade mostra uma compreensão democrática e descentralizada da filosofia. Parte do fato de que a reflexão sobre a ética, a moral, o amor, a liberdade, o conhecimento, a política, a morte, a alma, a natureza humana, a existência, entre outras temáticas filosóficas, não são exclusividade de um povo e muito menos de um continente. Diante disto, Oruka refere que:

Entre os vários povos africanos, é provável que encontrem pensadores nativos rigorosos. Estes são homens e mulheres (sábios) que não tiveram o benefício da educação moderna. Mas eles são, no entanto, pensadores críticos independentes que orientam seus pensamentos e julgamentos pelo poder da razão e da percepção inata, e não pela autoridade do consenso comum. Eles são capazes de tomar um problema ou um conceito e oferecer uma análise filosófica rigorosa do mesmo, tornando claro, racionalmente, onde eles aceitam ou rejeitam o julgamento comum ou estabelecido sobre o assunto (Oruka, 2002, p. 4).

Um exemplo do apontado por Oruka é o Òrúnmìlà histórico ou sábio-filosófico, ao qual a filósofa Sophie Olúwolé dedicou grande parte das suas produções acadêmicas. Cabe indicar que a filosofia da sagacidade se diferencia da etnofilosofia, pois a primeira é filosofia no sentido estrito da palavra, enquanto a segunda é um conjunto de estudos etnográficos e antropológicos das crenças e cosmovisões, que eles categorizam como tradicionais africanas e que, ademais, são sistematizadas segundo uma estrutura conceitual ocidental. Assim sendo, “A ‘filosofia da sagacidade’, portanto, é apenas o pensamento crítico e reflexivo de tais sábios. Difere fundamentalmente da etnofilosofia, na medida em que é individualista e dialética” (Oruka, 2002, p. 5). Nesse sentido, segundo Oruka (1994), a filosofia da sagacidade é essencial para contrariar a crença de que a filosofia só se desenvolveu na África moderna devido à colonização. Portanto, apresentar esses sábios filosóficos invalida essa crença e afirma a existência de filosofias africanas no período pré-colonial.

3.3.3. Filosofia profissional

Este tipo de filosofia caracteriza-se como o conjunto de textos ou obras produzidas por africanos e africanas formalmente formados em filosofia, seja em centros de estudos ou em universidades africanas ou ocidentais. Segundo Olúwolé (2000), as produções desses(as) filósofos(as) datam de 1950 em diante e grande parte deles(as) se opõem à etnofilosofia. Olúwolé é bastante crítica em relação aos filósofos que fazem parte da filosofia profissional. Ela afirma que esses filósofos priorizam o pensamento ocidental assim como as suas metodologias e colocam o paradigma ocidental de pensamento como o cânone da filosofia no sentido estrito. Nesse sentido, Olúwolé (2000, p. 99) aponta que: “Nenhum deles estudou línguas e cultura africanas da mesma forma que estudaram clássicos e história ocidentais. Nem eles viram a necessidade de fazer isso, mesmo quando entraram no debate sobre filosofia africana”.

No entanto, tanto Mudimbe quanto Oruka mostram uma posição diferente daquela apresentada por Olúwolé em relação à filosofia profissional. Mudimbe, por exemplo, afirma que embora se esperasse uma postura ortodoxa dos filósofos africanos formados em universidades europeias:

Mas, em vez de reforçar sua própria competência de maneira normativa, a maioria

deles, numa espécie de reflexo instintivo, começou a questionar sua significância, interrogar a credibilidade de suas próprias tomadas de palavra e desafiar a escala de avaliação tanto nos processos científicos de exame quanto das pressuposições ideológicas das tarefas nas ciências sociais (Mudimbe, 2019, p. 76).

Alguns representantes desse espírito, como aponta Mudimbe (2019), são: W. E. Abraham; O. Bimwenyi; H. Djaït; F. Eboussi-Boulanga; A. P. E. Elungu; P. J. Hountondj; E. Mveng; A. M. Ngindu; T. Obenga; T. Okere; J. O. Sodipo; I. Sow; M. Towa e K. Wiredu. Todos eles são da mesma geração e têm em comum duas características externas: a espiritualidade da sua juventude, pois a maioria nasceu em famílias cristãs, e a sua formação ou treinamento formal, na sua maioria, em algumas das universidades ou escolas mais prestigiosas da Europa. Destarte, a maioria deles têm posições importantes, seja no continente africano ou fora dele (Mudimbe, 2019, p. 77-78).

Por sua parte, Oruka (2002) acrescenta um aspeto fundamental em relação ao entendimento da filosofia por parte dos(as) filósofos(as) africanos(as) profissionais. Nesse sentido:

A filosofia é concebida como uma disciplina ou uma atividade cujo significado não pode depender apenas de uma criação racial ou regional. A filosofia é aqui tomada no sentido estrito no qual envolve investigação crítica, reflexiva e lógica. Ainda assim, é sustentado que deve haver uma diferença significativa (não radical) entre a filosofia africana e, por exemplo, a filosofia europeia ou ocidental. Acredita-se que esta diferença surja de dissimilaridades culturais. No entanto, admite-se que as dissimilaridades culturais podem causar disparidade na prioridade e metodologia filosófica, mas não na natureza ou no significado da filosofia como disciplina (Oruka, 2002, p. 6).

O que foi apontado pelo filósofo queniano nesse fragmento é de vital importância para identificar algumas das respostas e posições da filosofia profissional africana, face ao debate sobre o que faz com que a filosofia africana seja africana: uma autenticidade, essência ou peculiaridade africana ou a existência baseada em contextos culturais, históricos, políticos, econômicos e sociais.

Nesse sentido, a filosofia categorizada como profissional pode ser compreendida como a emergência de novos atores e posições com respeito ao que é entendido como africano e a possibilidade de se falar de uma identidade africana, sobretudo a partir do período de modernidade e modernização. Esses filósofos e essas filósofas, que na sua maioria produziram a sua filosofia no período pós-independência do continente africano, priorizaram nas suas produções filosóficas a reflexão crítica sobre as construções do passado e do futuro na África, muitas vezes nos seus

respectivos países e contextos, assim como os paradoxos e as suas disputas a partir das políticas da memória, sobretudo para discutir e evidenciar que a filosofia africana é também uma produção atual, viva, em constante desenvolvimento, debate e construção, e que tem muito para contribuir no que respeita aos processos sociopolíticos das suas nações, assim como ao desenvolvimento da filosofia no continente africano quanto no cenário global.

3.3.4. Tradicionalistas críticos(as)

Os(as) tradicionalistas críticos(as) não são parte das quatro tendências da filosofia africana apresentadas por Oruka, mas é contemplada na análise que Sophie Olúwoḷé fez sobre a filosofia africana feminista e na qual apresenta as principais tendências da filosofia africana contemporânea. Esta corrente é particularmente importante para esta dissertação, uma vez que Sophie Olúwoḷé faz parte dela. Ela mesma faz essa afirmação, na seguinte descrição da tendência:

Os membros desta escola tentam examinar criticamente, analisar e identificar alguns conceitos básicos como bruxaria, reencarnação, destino, verdade, Deus etc., como problemas perenes da filosofia. A tendência é demonstrar que, embora os preceitos da experiência e da razão sejam respeitados no pensamento e na compreensão africanos, não existem soluções permanentes para essas questões no Ocidente ou na África. Gyekye, Sodipo, Makinde e Olúwoḷé podem, em certo sentido, ser classificados aqui³³ (Olúwoḷé, 2000, p. 101, tradução minha).

No capítulo anterior, aponte a importância que tiveram temáticas como a bruxaria e a reencarnação nas produções filosóficas de Olúwoḷé, bem como a compreensão do conhecimento como inacabado, não absoluto e em constante construção, característica que, segundo Presbey (2020), está presente na filosofia de Òrúnmilà. Olúwoḷé foi bastante enfática na importância destas temáticas no debate e no desenvolvimento da filosofia africana, pois, segundo ela, pelo fato de a ciência moderna não ter evidências que confirmem a sua veracidade, isso não quer dizer que não sejam possíveis e até verdadeiras enquanto experiências.

Outro dos aspectos pelos quais a tendência dos(as) tradicionalistas críticos(as) é de

³³ Texto original: “Members of this school try to critically examine, analyze, and identify some basic concepts like witchcraft, reincarnation, destiny, truth, God, etc., as perennial problems of philosophy. The trend is to demonstrate that although the precepts of both experience and reason are adhered to in African thought and understanding, no permanent solutions to these issues exist either in the West or in Africa. Gyekye, Sodipo, Makinde, and Oluwole can in a sense be classified here”.

fundamental importância deve-se ao fato de que defende a inclusão das tradições orais como parte integrante do desenvolvimento da filosofia africana, com isso questiona a ideia que afirma que a filosofia africana só teve origem na África a partir do período colonial. Nesse sentido:

A questão de uma periodização claramente pensada é pertinente para qualquer exercício de documentação histórica da filosofia africana. Estudiosos modernistas como Okolo (1987), Bodunrin (2004) e Hountondji (1977) baseiam-se no advento da educação formal e no advento da escrita em África como o ponto de partida histórico da filosofia africana. Para estes estudiosos, não existe uma periodização histórica significativa da filosofia africana fora das experiências filosóficas africanas coloniais e pós-coloniais. No entanto, tradicionalistas africanos, como Oruka (1991), Momoh (1989), Olúwoḷé (1999) e Wiredu (2004) defendem a inclusão do período da tradição oral e da história não documentada como o início da história da filosofia africana³⁴ (Fayemi, 2017, p. 298, tradução minha).

Em suma, o colocado no fragmento anterior pelo filósofo nigeriano Fayemi tem uma relação direta com o debate da periodização histórica ou a historiografia da filosofia africana. Sophie Olúwoḷé dedicou grande parte da sua trajetória e produção acadêmica, filosófica e intelectual na defesa das tradições orais enquanto filosofias africanas. Nesse sentido, fez críticas diretas a filósofos como Hountondji devido a alguns posicionamentos desse filósofo em relação à oralidade, críticas essas que serão aprofundadas no próximo capítulo.

³⁴ Texto original: “*The question of a clearly thought-out periodization is pertinent for any exercise on historical documentation of African philosophy. Modernist scholars such as Okolo (1987), Bodunrin (2004), and Hountondji (1977) draw on the advent of formal education and advent of writing in Africa as the historical starting point of African philosophy. For these scholars, there is no significant historical periodization of African philosophy outside the colonial and postcolonial African philosophical experiences. However, African traditionalists, such as Oruka (1991), Momoh (1989), Oluwole (1999), and Wiredu (2004) argue for the inclusion of the period of oral tradition and undocumented history as the beginning of the history of African philosophy*” (Fayemi, 2017, p. 298).

4. A importância de Sophie Olúwólé no conjunto da filosofia africana contemporânea

Sophie Bòsèdè Olayemi Olúwólé foi uma importante filósofa africana contemporânea que faleceu recentemente, no ano de 2018. Ela fez múltiplos esforços e dirigiu diferentes iniciativas no âmbito social e acadêmico em favor da filosofia africana, a partir da perspectiva dos(as) africanos(as), com contribuições significativas na defesa da existência de uma filosofia africana antiga e, portanto, pré-colonial. De acordo com a sua trajetória, ela foi uma intelectual que desafiou o absolutismo científico e filosófico ocidental e empreendeu um admirável compromisso com a pesquisa das filosofias africanas antigas a partir do aprofundamento nas tradições orais yorùbá, especificamente o corpus do Ifá e a filosofia de Òrúnmilà.

Desse modo, Olúwólé fez uma contribuição imensa na compreensão, no estudo, na análise e no desenvolvimento da filosofia africana antiga e contemporânea, pois, segundo ela, ambas têm uma estreita relação ou pelo menos deveriam tê-la. Sophie Olúwólé deu grandes contribuições para o desenvolvimento não só da filosofia africana contemporânea em particular, mas da filosofia no cenário global e, sobretudo, transformou-se num marco importante para a abordagem intercultural dentro do âmbito da filosofia. No entanto, por motivos de espaço e tempo é preciso fazer uma delimitação. Por isso, a pergunta orientadora desse quarto e último capítulo consiste em saber: qual é o lugar de Sophie Olúwólé na filosofia africana contemporânea? Esse lugar, com certeza, não foi nem será um só, nem tampouco será fixo ou estático. Mas, no que respeita a este texto, a pergunta deve ser interpretada como o lugar que ela ocupou nas discussões das quais ela fez parte em torno da filosofia africana, quer dizer, qual foi a sua posição nos principais debates desenvolvidos na sua época, por ela e seus contemporâneos colegas africanos, principalmente no âmbito da filosofia?

Assim, mais do que descrever uma escola ou tradição de pensamento à qual ela pertencia, o intuito é apresentar, analisar e compreender os principais eixos que compõem a filosofia que Olúwólé construiu ao longo da sua trajetória e o lugar que isso tem no contexto geral da filosofia africana contemporânea. À vista disso, é importante destacar as palavras do filósofo alemão Heinz Kimmerle, a respeito do papel da filósofa Sophie Olúwólé. No prefácio do livro *Philosophy and orality* (1999) da filósofa nigeriana, ele aponta o seguinte:

Por essas considerações, minha colega nigeriana Sophie B. Olúwolé teve a ideia de examinar mais de perto a relação entre filosofia e tradição oral, que está documentada neste volume e que constitui uma contribuição importante para a filosofia africana no sentido próprio da palavra. Pois, ela já havia dado anteriormente na mesma conferência onde discuti o erro da oposição entre oral e letrado – uma série de argumentos de que a filosofia africana tem que desenvolver seu próprio estilo e se apoiar em suas próprias fontes. Ela criticou um período da filosofia africana que começou quando muitos países africanos e, ao mesmo tempo, suas universidades se tornaram independentes. Durante esse período, os africanos foram orientados demais sobre os paradigmas ocidentais de ciência e filosofia. Essa crítica ela tem em comum com outros colegas nigerianos, como C. S. Momoh, G. Sogolo, O. T. Oladipo e outros³⁵ (Kimmerle, 1999, p. XIII, tradução minha).

Dessa maneira, como apontou Kimmerle, Sophie Olúwolé teve um interesse particular na procura da filosofia antiga africana nas tradições orais dos diferentes povos africanos, especificamente no Corpus do Ifá e nos ensinamentos de Òrúnmilà. Como parte disso, ela acreditou na potencialidade filosófica das tradições orais africanas. Portanto, nesse capítulo, destaco as contribuições de Sophie Olúwolé no que respeita ao papel da tradição oral na filosofia africana e com isso o vínculo entre filosofia e tradição oral. Para uma melhor compreensão da filosofia da autora, será de suma relevância aprofundar na figura do Òrúnmilà histórico e filósofo, assim como no sistema do Ifá como filosofia. Por último, é importante referir que Sophie Olúwolé contribuiu de modo significativo na defesa e na conceituação da filosofia feminista africana assim como no lugar epistemológico das mulheres na filosofia africana, no entanto essa temática supera os objetivos da presente dissertação e, por essa razão, não é parte deste texto, mas considero fundamental retomá-la em textos futuros e aprofundar nela com a importância que merece.

4.1. Filosofia e tradição oral: o papel da tradição oral na filosofia africana

A tradição oral pode ser considerada como o eixo central em torno do qual Olúwolé

³⁵ Texto original: “By this considerations. my Nigerian colleague Sophie B. Oluwole has been given the idea of examining more closely the relation between philosophy and oral tradition, which is documented in this volume and which forms an important contribution to African philosophy in a proper sense of the word. For, she had already given earlier – at the same conference where I have discussed the wrongness of the opposition of oral and literate – a number of arguments that African philosophy has to develop its own style and rest on its own sources. She criticized a period of African philosophy which started when many African countries and at the same time their universities became independent. During this period, African were orientated too much upon the Western paradigms of science and philosophy. This criticism she has in common with other Nigerian colleagues, such as C. S. Momoh, G. Sogolo, O. T. Oladipo and others”.

elaborou as suas produções intelectuais e filosóficas. A filósofa esteve particularmente interessada em mergulhar na relação entre filosofia e oralidade com o intuito de defender a existência de filosofia, no sentido estrito, na África pré-colonial. Com isso, grande parte das argumentações da filósofa procura questionar a perspectiva de alguns dos seus colegas africanos, segundo a qual a filosofia no sentido estrito só existiu no continente africano com o advento do período colonial e a influência ocidental moderna. É por isso que Olúwoḷé contra-argumenta a definição hegemônica da filosofia que a reduz a uma produção europeia e, portanto, a restringe aos paradigmas ocidentais. Nesse sentido, a autora acredita que uma condição fundamental para que o continente africano possa conhecer uma filosofia própria, sem a mediação dos parâmetros ocidentais, é estudar com rigor e profissionalismo as tradições orais africanas.

Sophie Olúwoḷé participou em diversos debates vinculados à definição e à caracterização da filosofia, ao papel da escrita e da oralidade na filosofia africana, e com isso na discussão em torno da existência de filosofias baseadas em fontes e contextos orais, em contraposição com a tese que afirma que a escrita é um requisito fundamental para a existência e o desenvolvimento da filosofia no sentido estrito. Essas questões são fundamentais na análise e compreensão da filosofia africana e da filosofia em geral e ainda hoje continuam a ser discutidas. Nesse sentido, o presente texto visa apresentar as principais argumentações de Sophie Olúwoḷé no que respeita à importância do estudo das tradições orais africanas para o desenvolvimento das filosofias africanas de acordo com os seus próprios parâmetros e não segundo os parâmetros ocidentais.

Como parte dos debates sobre a existência e a legitimidade da filosofia propriamente africana, surgiram várias questões, entre elas a pergunta: o que faz a filosofia africana ser africana? É africana por causa de uma suposta “essência ou peculiaridade africana” ou por causa de uma existência africana que teria mais relação com aspectos históricos, sociais, econômicos e culturais e não com categorias *a priori* que condicionam e determinam a existência? O âmago dessa questão procura analisar se a filosofia africana tem alguma contribuição diferenciada em relação à filosofia europeia, ou seja, existe alguma diferença intrínseca entre ambas as filosofias ou só uma diferença na abordagem dos problemas filosóficos baseada, principalmente, nos contextos específicos de cada região? No entanto, como foi apresentado no capítulo anterior, a filosofia africana não é um conjunto homogêneo, pelo contrário, está constituída por diferentes tendências e, como tal, é possível encontrar uma resposta diferente a estas questões dependendo da tendência. Sendo assim, na necessidade de definir e compreender o que é a filosofia africana e qual é ou tem sido o seu

modus operandi, alguns filósofos africanos – na sua maioria homens, à exceção de Sophie Olúwólé, e parte da tendência da filosofia africana profissional – propuseram algumas definições do que eles entendiam como filosofia africana e como parte disso analisaram a potencialidade filosófica das tradições orais no continente africano.

Como parte dessa discussão em torno da filosofia africana e a sua natureza, foi fundamental considerar a sua historiografia, sobretudo no que respeita a sua origem. Para um grupo de intelectuais, a filosofia africana teve a sua origem no período colonial, enquanto para outros pode-se encontrar uma filosofia no sentido estrito ainda antes desse período, principalmente nas tradições orais. Sophie Olúwólé posicionou-se nesta última tendência, que ela própria chamou de tradicionalistas críticos (2000). Sendo assim, ela dedicou grande parte da sua produção filosófica à contra-argumentação da perspectiva dos filósofos que afirmaram que não é possível encontrar filosofia, no sentido estrito, nas tradições orais africanas e, portanto, no período pré-colonial da África. Alguns dos filósofos com os quais Olúwólé debateu são: Hountondji, Wiredu, Mudimbe, Appiah e D. A. Masolo. Nesse sentido, no começo do seu livro *Philosophy and Oral Tradition* (1999), Olúwólé diz que:

Uma resposta positiva ao conselho de que coloquemos fim ao debate sobre a natureza e a existência da filosofia africana e nos engajemos na prática dela pode, portanto, começar com a apresentação de textos orais reais para análise como filosofia. Outra orientação pode ser a de postular uma tradição africana moderna de filosofia escrita. Essas duas são, na minha opinião, basicamente tarefas complementares. Mas então, a coerência de uma não destrói necessariamente a razoabilidade da outra.

Este trabalho adota a primeira opção. A tarefa principal é tentar descobrir textos orais Yorùbá que se qualificam como filosofia ‘estrita’. O segundo objetivo é descobrir se uma tradição autêntica de filosofia existe neles. É claro que é igualmente possível que nosso estudo confirme a inexistência de um estilo distinto na tradição oral Yorùbá. Tudo o que é necessário é que se tome cuidado para garantir que a evidência para tais conclusões surja como uma questão de descoberta e não como um mero postulado teórico³⁶ (Olúwólé, 1999, p. XV, tradução minha).

³⁶ Texto original: “A positive response to the advice that we put an end to the debate on the nature and existence of African philosophy and engage in the practice of it may, therefore, start off with the presentation of actual oral texts for analysis as philosophy. Another orientation may be that of postulating a modern African tradition of written philosophy. These two, are, to my mind, basically complementary tasks. But then, the cogency of one does not necessarily destroy the reasonableness of the other. / This work adopts the first option. The primary task is to try and discover oral Yorùbá texts which qualify as ‘strict’ philosophy. The second aim is to find out if an authentic tradition of philosophy exists in them. It is, of course, equally possible that our study will confirm the non-existence of a distinctive style in Yorùbá oral tradition. All that is needed is that care must be taken to ensure that the evidence for such conclusions come up as a matter of discovery rather than as a mere theoretical postulate”.

Apesar das críticas e dos obstáculos que têm recebido essa abordagem, percebe-se que Olúwoḽé se propôs a demonstrar que é possível encontrar filosofia, no sentido estrito, no período pré-colonial do continente africano e para isso estudara as tradições orais yorùbá. Segundo a filósofa nigeriana, esse é um compromisso que os(as) intelectuais e estudantes africanos(as) deveriam assumir com a seriedade e o compromisso do caso, já que muitos dos que acreditam na impossibilidade da existência de filosofia no sentido estrito nas tradições orais, geralmente, baseiam-se mais em pressupostos teóricos do que em pesquisas aprofundadas nas dinâmicas das culturas orais, na estrutura dos textos orais e na sua avaliação nas línguas africanas autóctones.

Geralmente, como resultado desse tipo de estudos que visam pesquisar a relação entre oralidade e filosofia, costumam surgir algumas questões, como: “[...] a tradição oral pode ser qualificada como filosofia? Pode haver filosofia na tradição oral? De que forma podemos usar a tradição oral para filosofar? O conhecimento derivado da tradição oral pode ser utilizado de forma convincente como base para a construção de um sistema filosófico?”³⁷ (Dasaolu; Fayemi, 2015, p. 57, tradução minha). O livro que Sophie Olúwoḽé escreveu sobre filosofia e oralidade, e que foi publicado no ano de 1999, pode ser interpretado como uma resposta e análise direta a esse tipo de questões. Nesse sentido, é importante indicar que estas questões fazem parte de um debate ainda mais amplo entre escrita e oralidade, que não se restringe ao contexto dos países africanos, mas se expande para o cenário global. Como parte desse debate, é comum encontrar múltiplas perspectivas, entre elas as que partem de uma análise dicotômica do papel da escrita e da oralidade nos diversos âmbitos que constituem as sociedades humanas, mas sobretudo no âmbito intelectual.

Numa pesquisa que eu desenvolvi no ano de 2020³⁸, e que posteriormente foi publicada como livro no ano de 2022³⁹, elaborei uma conceituação da oralidade a partir de diferentes abordagens. Nessa análise, foram contempladas as perspectivas dos(as) seguintes autores(as): Walter Ong (1996), Erick Havelock (1996), Martin Lienhard (1991), Silvia Rivera Cusicanqui (1987) e Amadou Hampâté Bâ (2010). Considero que, para uma melhor compreensão dos

³⁷ “[...] *can oral tradition qualify as philosophy? Can there be philosophy in oral tradition? In what ways can we use oral tradition in philosophizing? Can knowledge derived from oral tradition be cogently relied on as a foundation for building a philosophical system?*”.

³⁸ Stephen-Chaves, M. L. *Contribuciones epistemológicas de la oralidad a la luz del calypso afrolimonense*. Dissertação (Licenciatura em Filosofia) – Universidade Nacional da Costa Rica, Costa Rica, 2020.

³⁹ Stephen-Chaves, M. *De Griots y epistemologías de las (re)existencias*. El calypso afrolimonense como tradición oral afrocaribeña. Heredia: EUNA, 2023.

postulados filosóficos de Sophie Olúwoḽé sobre a oralidade e a tradição oral, é pertinente apresentar brevemente as perspectivas dos(as) autores(as) acima mencionados e assim partir de uma contextualização geral do debate e do que tem sido dito sobre esse assunto. Como refere Kimmerle (1999), a dicotomia entre oralidade e escrita já está obsoleta, assim como a distinção entre culturas letradas e iletradas. No entanto, essa perspectiva não foi nem é partilhada por outros autores, como mostrarei mais adiante.

O filósofo e filólogo estadunidense Walter Ong (1982; 1996) defendeu na sua abordagem uma perspectiva dicotômica entre a oralidade e a escrita. Segundo a análise deste autor, diferentes tipos de mentalidades opostas derivam das culturas orais e das culturas escritas. Assim sendo, Ong (1982) estabelece uma relação entre a oralidade e o estado de consciência pré-lógico e a escrita e o estado da consciência racional, em concordância com a abordagem do antropólogo britânico Jack Goody (1977). Nesse sentido, o autor afirma que: *“sin la escritura la conciencia humana no puede alcanzar su potencial más pleno, no puede producir otras creaciones intensas y hermosas. En este sentido, la oralidad debe y está destinada a producir escritura”* (Ong, 1996, p. 23-24). Portanto, segundo a perspectiva de Ong, não é possível construir formas elaboradas de pensamento a partir da oralidade. Consequentemente, ele caracteriza o pensamento e a expressão oral como: cumulativo em vez de subordinados e analíticos, redundante, esquemas de pensamento tradicionais e conservadores, relacionado à experiência vivida, subjetivos, situacionais em vez de abstratos, constituição formulaica do pensamento (Stephen-Chaves, 2022). Apesar dessa perspectiva referente à oralidade, Ong aponta um aspecto de muita relevância sobre o fato de que, até agora, a oralidade só tem sido comparada com a escrita alfabética ocidental, mas de acordo com o autor existem outros tipos de escrita e até de alfabetos (Ong, 1982, p. 12).

O filólogo e filósofo britânico Eric Havelock (1986; 1996) manteve uma perspectiva semelhante à de Walter Ong (1982) em relação à oralidade e à escrita como antagônicas e à interpretação da escrita como um evento fundamental para o surgimento da civilização e o acesso a formas de pensamento mais complexas, como o pensamento abstrato. Apesar disso, Havelock (1996) deu uma contribuição altamente relevante para o desenvolvimento do debate. O autor mostrou que a civilização ocidental, longe do que se pensava, tem seus alicerces construídos em culturas e tradições orais, neste caso, da Grécia antiga. Segundo Stephen-Chaves (2023), Havelock argumenta que a transição da oralidade para a escrita na Grécia antiga ocorreu de forma gradual, portanto, ambas convergiram por um período até o estabelecimento da escrita. Nas palavras do

autor:

Recurrí al testimonio de la epigrafía (ibid., págs. 49-52) para llegar a la conclusión de que en tiempos de Homero la sociedad griega había sido, en efecto, enteramente oral. Homero no era un residuo oral en medio de un entorno alfabetizado; la alfabetización de aquella sociedad sólo se produjo paulatinamente durante los siglos que separan a Homero de Platón. El platonismo, siendo un texto escrito, fue capaz de formular un nuevo tipo conceptual de lenguaje y de pensamiento que reemplazaba la narrativa y el pensamiento orales [ibid., capítulos 11-15]. La narrativa y el ritmo, que habían sido el soporte necesario de la memoria oral, ya no se necesitaban (Havelock, 1996, p. 53).

A informação apresentada pelo autor britânico é fundamental, pois questiona a ideia generalizada que supõe que a escrita sempre foi parte da civilização ocidental. Nesse sentido, tanto Havelock (1986) quanto Ong (1982) propõem que os alicerces da cultura ocidental estão na tradição oral, exemplo disso são os poemas homéricos, o Sócrates, mas também personagens como Jesus e a Bíblia judaico-cristã, pois é bem sabido que nem Sócrates nem Jesus fizeram um registro escrito dos seus pensamentos e ensinamentos e que a Bíblia judaico-cristã está baseada em relatos orais.

Esses aspectos são de suma relevância para “lembrar de que a oralidade não é exclusividade africana, nem a escrita é eminentemente ocidental” (Maciel, 2019, p. 48) e, conforme indica a socióloga nigeriana Oyèrónké Oyèwùmí (2017, p. 57), é preciso superar esse debate reducionista “sobre a ‘oralidade’ das sociedades africanas em relação ao que está ‘escrito’ nas ocidentais”. Esses aspectos são fundamentais para uma melhor compreensão das argumentações de Sophie Olúwolé a favor da oralidade e sua potencialidade para gerar pensamento crítico e filosófico.

Outra perspectiva de grande relevância é a do historiador e antropólogo belga Jan Vansina. Embora ele tenha desenvolvido múltiplos estudos sobre a oralidade, a escrita e a tradição oral, nessa seção destaco apenas algumas das suas ideias no artigo intitulado *A tradição oral e a sua metodologia* (2010), publicado na *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. Na contramão de Ong (1982) e Havelock (1986), Vansina (2010, p. 140) aponta que a oralidade “é uma atitude diante da realidade e não a ausência de uma habilidade”. Dessa forma, o autor mostra uma visão mais ampla da oralidade, que ele até nomeia de civilizações orais. Assim sendo, Vansina (2010) parte do fato de que a oralidade não é uma limitação, mas um modo de vida. Além disso, ao contrário do que se costuma afirmar, no continente africano, especialmente na região ao sul do

Saara ou no deserto, mesmo que existisse a escrita, a oralidade era mais predominante. Uma das suas principais contribuições é que reconhece a oralidade não como um meio de comunicação, mas também como “um meio de preservação da sabedoria dos ancestrais” (Vansina, 2010, p. 139-140). O autor afirma que as tradições orais também são obras literárias, razão pela qual acredita que é pertinente estudá-las nesse sentido, assim como não deixar de lado o meio social que as cria e as concepções de mundo que as fundamentam (Vansina, 2010, p. 142).

Por outro lado, Martin Lienhard (1991) e Silvia Rivera Cusicanqui (1987) analisaram o debate entre a oralidade e a escrita especificamente no contexto da América Latina, particularmente a região que foi colonizada pela Espanha a partir do ano de 1492 e, também, no período pré-colombiano. A modo de resumo, Martin Lienhard, de origem suíça e especialista na área de estudos latino-americanos e africanos, desenvolve em seu livro *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-social en América Latina 1492-1988* (1991) uma perspectiva extremamente importante no que diz respeito ao estudo da escrita e da oralidade. Lienhard parte do fato de que a escrita alfabética ocidental foi uma imposição colonial europeia no contexto da colonização do continente americano. Desta forma, esse tipo de escrita foi imposta como sistema de comunicação único, absoluto e oficial, causando, assim, a invisibilidade dos outros sistemas de comunicação que os povos indígenas autóctones das Américas possuíam. Para Lienhard, a escrita alfabética ocidental é apenas mais um tipo de escrita e parece-lhe tendencioso falar de sociedades “sem escrita”, pois mostra que os povos indígenas pré-colombianos faziam uso de formas de notação escrita como os kips andinos e os glifos mesoamericanos (Stephen-Chaves, 2023).

Desse modo, Lienhard (1991) afirma que ainda nas culturas orais existiu algum tipo de escrita, mas a diferença para a cultura ocidental hegemônica é que nesses contextos a escrita não ocupava o lugar absoluto e único como sistema de comunicação. Assim, o autor atribui o termo *fetichização da escrita* ao facto de se atribuir prestígio absoluto a este sistema de comunicação e à sua imposição como sistema único de registo e transmissão de conhecimento (Lienhard, 1991). A perspectiva da socióloga aimará boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (1987) tem vários pontos de concordância com a proposta de Lienhard (1991). A partir de sua análise, é fundamental destacar o caráter descolonizador e desalienador da oralidade no contexto latino-americano. Rivera Cusicanqui (1987) também afirma que a oralidade é um mecanismo fundamental para que os sujeitos historicamente oprimidos possam retomar seu caráter de protagonistas da sua própria história (Stephen-Chaves, 2023).

No que diz respeito ao continente africano, esse debate tem sido amplamente desenvolvido por diferentes figuras. Entre eles, os estudos do etnólogo maliano Amadou Hampâte Bâ são fundamentais para a análise e compressão das tradições e as culturas orais na África Ocidental e os diversos mecanismos que elas construíram para a construção e transmissão dos conhecimentos. Esses aspectos estão amplamente expostos em seu artigo *A tradição viva* (2010), publicado na *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. Hampâte Bâ fez um importante trabalho ao explicar por que a oralidade na África é memória viva e, com ela, o valor sagrado da palavra. Ele considera que nenhuma tentativa de estudar a história dos povos africanos pode ser feita sem levar em conta a tradição oral. Outro aspecto fundamental é que o autor maliano questiona a concepção estereotipada de pouco rigor que o Ocidente construiu sobre a oralidade e aprofunda nas formas de organização das culturas orais para preservar a transmissão do conhecimento. Desse modo, Hampâte Bâ demonstra que a tradição oral, nas culturas orais, teve uma rigorosidade e uma organização na transmissão dos saberes e dos conhecimentos.

Hampâte Bâ (2010) constrói uma sólida argumentação, que visa mostrar que as comunidades onde a tradição oral sobreviveu geraram mecanismos para regular o processo de transmissão do conhecimento. Sendo assim, ele destaca o respeito à cadeia de transmissão, dos guardiões da memória, entre eles os tradicionalistas ou os conhecedores e os *griots*. Para Hampâte Bâ, estas figuras possuem grande prestígio na comunidade, pois a palavra, dentro das culturas orais, é algo sagrado e mágico. A seguinte máxima atribuída à sua autoria é um reflexo dessa ideia: “Na África, cada ancião que morre, é uma biblioteca que se queima” (Hampâte Bâ *apud* Maciel, 2019, p. 65). Essa analogia dos anciões como bibliotecas vivas é vital no seu pensamento.

Os filósofos nigerianos Dasaolu e Fayemi, no seu artigo intitulado *Oral tradition in African philosophical discourse: a critique of Sophie Oluwole’s account* (2015), apresentam importantes contribuições para uma maior compreensão da tradição oral e a sua importância. Nesse sentido, os filósofos afirmam que:

[...] a expressão “tradição oral” se aplica tanto a um processo quanto a seus produtos. O processo é a transmissão de tais mensagens de boca em boca por um longo período de tempo. Os produtos são principalmente mensagens orais baseadas em mensagens orais anteriores que têm pelo menos uma geração de idade. A tradição oral implica “o processo de usar a fala em vez da escrita para recitar, cantar e discutir todas as obras existentes em nosso patrimônio” (Ajikobi, 1998, p. 6). Ela envolve eventos passados não escritos ou valores culturais transmitidos por meio de palavras. A tradição oral é uma fonte de história,

religião, filosofia e até mesmo cultura⁴⁰ (Dasaolu; Fayemi, 2015, p. 58, tradução minha).

Assim, os autores apontam vários aspectos relevantes em relação à tradição oral, por exemplo, a sua compreensão quanto processo e produto, assim como a sua longa duração. Nesse sentido, Vansina (2010) indica que a tradição oral não é um método temporário nem momentâneo e por conta disso é considerada tradição. Outro aspecto fundamental a considerar é que a tradição oral abrange uma série de áreas e assuntos bastante variados.

Além de analisar o significado da tradição oral, os filósofos Dasaolu e Fayemi (2015) também aprofundaram na sua composição ou nas formas que a tradição oral adota na prática. Nesse sentido, os autores afirmam que:

Uduigwomen (2002, p. 39) detalha sua composição de modo a incluir: mitos, fábulas, lendas, histórias, provérbios, crenças, contos populares, canções e danças, liturgias e rituais, ditados, enigmas e adágios, ideias, atitudes sociais, convenções, instituições e costumes. Todas essas são algumas das maneiras pelas quais os pensamentos e o patrimônio cultural de um povo são apresentados à posteridade⁴¹ (Uduigwomen, 2002, p. 39 *apud* Dasaolu; Fayemi, 2015, p. 58, tradução minha).

Desse modo, Dasaolu e Fayemi (2015) mostram a variedade de formas que a tradição oral pode adotar, mas além disso eles destacam o papel primordial que teve na transmissão de informações, saberes, conhecimentos assim como uma opção de entretenimento e expressão (p. 58).

À vista disso, é de suma importância indicar que “Uma sociedade oral reconhece a fala não apenas como um meio de comunicação diária, mas também como um meio de preservação da

⁴⁰ Texto original: “[...] the expression ‘oral tradition’ applies to a process as well as to its products. The process is the transmission of such messages by word of mouth over a long period of time. The products are mainly oral messages based on previous oral messages which are at least a generation old. Oral tradition entails ‘the process of using speech rather than writing for the reciting, chanting and discussing all extant works in our heritage’ (Ajikobi, 1998, p. 6). It does involve unwritten past events or cultural values transmitted through the words of mouth. Oral tradition is a source of history, religion, philosophy, and even culture”.

⁴¹ Texto original: “Uduigwomen (2002, p. 39) itemizes its composition to include: myths, fable, legends, stories, proverbs, beliefs, folk tales, songs and dances, liturgies and rituals, pithy sayings, riddles and adages, ideas, social attitudes, conventions, institutions and customs. All these are some of the ways by which thoughts and cultural heritages of a people are presented to posterity”.

sabedoria dos ancestrais, venerada no que poderíamos chamar elocuições-chave, isto é, a tradição oral” (Vansina, 2010, p. 139-140). Este aspecto é fundamental para compreender o sentido amplo da tradição oral, em que poderíamos pensar a oralidade como o fio condutor das múltiplas formas, finalidades e produtos para os quais é utilizada. Desta forma, a tradição oral tem desempenhado um papel muito importante no registo e na transmissão dos conhecimentos de uma geração para outra, bem como na preservação cultural. Portanto, como indicam Dasaolu e Fayemi (2015), a relevância histórica da tradição oral é incontestável. Contudo, como eles desvelam, a sua relevância no campo da filosofia não parece ser tão explícita.

Em relação à questão sobre a existência de filosofia na tradição oral, Dasaolu e Fayemi (2015, p. 58, tradução minha) afirmam que: “Há um debate sério e acirrado sobre isso, em oposição ao lugar central e indiscutível da tradição oral nas incursões históricas. Mas o que poderia explicar esta dúvida em relação à filosofia?⁴²”. É justamente nesse ponto e nessa última questão que a filósofa nigeriana Sophie Olúwólé orientou as suas contribuições dentro do debate em torno da oralidade e da escrita. Assim, ela dedicou grande parte da sua produção intelectual e filosófica a mostrar qual é o lugar da tradição oral na filosofia e, sobretudo, a sua importância para a filosofia africana em geral. Antes de prosseguir com este tema, é importante indicar que, talvez, a quem lê, este texto possa ter dúvidas quanto à ausência, até o momento, de filósofos de grande importância dentro desse debate, como Hountondji, Mudimbe, Appiah e Wiredu. Sem dúvida, uma análise desse tema sem fazer referência a estes autores seria incompleta, mas eles aparecerão mais adiante, uma vez que Sophie Olúwólé se refere diretamente à posição desses filósofos africanos.

Até este ponto do texto, é possível perceber a existência de posturas variadas em relação à oralidade e à tradição oral. Por um lado, ela foi classificada como parte da consciência pré-lógica, primitiva, selvagem e, por tanto, incapaz de alcançar estados complexos do pensamento como o raciocínio e a abstração (Ong, 1982; Havelock, 1986), da outra parte é considerada como um elemento e sistema de grande importância para a transmissão, o registo, a produção e a preservação dos conhecimentos, das culturas e dos saberes dos povos (Vansina, 2010; Hampâte Bâ, 2010; Rivera Cusicanqui, 1987; Lienhard, 1991; Dasaolu; Fayemi, 2015). Em relação a isso, é importante alertar que o debate não se reduz a essas duas perspectivas dicotômicas; foi apresentado dessa forma mais simples por motivos didáticos e práticos. No que diz respeito à questão sobre qual é o

⁴² Texto original: “*There is serious acrimonious debate on this as opposed to the pivotal and undisputed place of oral tradition in historical incursions. But what could have accounted for this doubt with reference to philosophy? Without pretension to cultural nostalgia, what exactly is the role or place of oral tradition in philosophy?*”.

lugar da tradição oral na filosofia, o seguinte fragmento pode nos orientar melhor:

Há pontos de vista divergentes sobre a questão acima. Esses pontos de vista podem ser amplamente classificados em três. Uma é a visão de que a tradição oral, por assim dizer, só pode servir como fonte de materiais para filosofar. Encontramos p'Bitek (1970), Gyekye (1987), Ozumba (1997), Kimmerle (1997), Imbo (2002) e Adegbindin (2010) nessa categoria de opinião. A segunda é a opinião de que certos aspectos da tradição oral constituem filosofia em si mesmos. Aqui encontramos Olúwole como uma das principais defensoras desse ponto de vista. Uma posição vaga sobre a tradição oral como filosofia é mantida por Ihuah (1999, p. 136), que diz que há “filosofia autêntica expressa em todos os textos orais africanos: nomes, provérbios, contos populares e canções, entre outros”. O terceiro ponto de vista sobre a relação entre filosofia e tradição oral é uma negação absoluta das teses dos dois primeiros pontos de vista, de estudiosos como Hountondji e Ong⁴³ (Dasaolu; Fayemi, 2015, p. 59).

Como se refere no fragmento anterior, a filósofa Sophie Olúwole defende fervorosamente que a tradição oral yorùbá por si só pode constituir filosofia. A filósofa faz essa observação para também se distanciar da tendência da etnofilosofia, na qual a tradição oral era utilizada apenas como recurso a ser interpretado e sistematizado segundo categorias filosóficas ocidentais. Contrária a essa ideia, Olúwole desenvolve diversas argumentações a favor da capacidade crítica, reflexiva e filosófica dos antigos sábios yorubanos, assim como a defesa de filosofias heterogêneas, embora sejam parte de um mesmo continente e até de uma mesma região.

Desse modo, apresentarei, a seguir, os principais aspectos da análise realizada pela Sophie Olúwole em relação ao lugar da tradição oral na filosofia, a partir dos seguintes eixos: 1) A falsa dicotomia entre oralidade e escrita; 2) A crítica à noção ocidental e hegemônica da filosofia; 3) A existência de uma tradição antiga de filosofia africana, no sentido estrito.

Em relação ao primeiro eixo, a filósofa nigeriana afirma que a dicotomia entre oralidade e escrita está obsoleta e, assim, considera que não é adequado continuar a falar de ambas como opostas. Na linha do filósofo francês Jaques Derrida, na sua obra *Gramatologia* (1967), Olúwole

⁴³ Texto original: “*There are divergent views on the above question. These views can be broadly classified into three. One is the view that oral tradition as it were can only serve as source materials for philosophizing. One finds p’Bitek (1970), Gyekye (1987), Ozumba (1997), Kimmerle (1997), Imbo (2002) and Adegbindin (2010) in this category of opinion. Second is the view that certain aspects of oral tradition constitute philosophy in themselves. Here we find Oluwole as a foremost ardent defender of this view. A loose position on oral tradition as philosophy is maintained by Ihuah (1999, p. 136), who says that there is ‘authentic philosophy expressed in all African oral texts: names, proverbs, folktales and songs amongst others.’ The third view on the relation between philosophy and oral tradition is an outright denial of the theses of the first two views by scholars such as Hountondji and Ong*”.

não acredita numa hierarquia entre a escrita e a oralidade, na qual uma é superior ou inferior a outra. De acordo com a autora, as duas têm a sua importância e contribuições próprias. Além disso, segundo Olúwoḷé (1999), é um erro pensar que nas culturas orais não houve vestígios de escrita ou que nas sociedades onde predomina a escrita não existem elementos de oralidade. Isto, segundo a filósofa, “a menos que restrinjamos o significado da escrita ao uso de alfabetos, não há evidências históricas que sustentem as alegações de que a escrita ocorreu muito depois da fala e da linguagem”⁴⁴ (Olúwoḷé, 1999, p. 1, tradução minha).

Olúwoḷé (1999) problematiza a noção da escrita que a limita ao alfabeto, já que, segundo ela, a escrita é muito mais que o registro através das palavras do alfabeto. Por isso, considera que a escrita surgiu muito antes do alfabeto, que, como indicou Ong (1996), costuma ser reduzido ao alfabeto ocidental. Desse modo, como ela aponta: “A característica essencial da escrita é ser um meio de produzir sinais e traços legíveis, basicamente como um meio externo de comunicação” (Kimmerle, 1993 *apud* Olúwoḷé, 1999, p. 3). No que diz respeito à invenção da escrita, Olúwoḷé desvela que:

Ao contrário da visão popular de que a escrita não foi inventada nem desenvolvida em nenhuma parte da África, ao sul do Saara, abundam evidências hoje de que havia uma variedade de escritas indígenas inventadas pelos Vai da Libéria, os Mende de Serra Leoa, os Nsibidi do Leste da Nigéria e os Bamoun dos Camarões (Wiredu, 1980). Escritos semióticos encontrados em Idanre e Igbara-Oke (perto do mundialmente renomado Iwo Eléérú), ambos no estado de Ondo, no sudoeste da Nigéria, podem ter sido inventados já na Idade da Pedra. Iwo Eléérú é hoje conhecido como um dos habitats mais antigos do homem na África⁴⁵ (Olúwoḷé, 1999, p. 1, tradução minha).

Olúwoḷé (1999) também argumenta contra a crença de que a escrita é a única forma legítima e válida para a produção de pensamento crítico e racional. Longe dessa ideia, a filósofa reflete sobre o ato de pensar. Diante disso, ela explica que o pensamento surge antes ou durante a

⁴⁴ Texto original: “*And unless we restrict the meaning of writing to the use of alphabets, there is no historical evidence in support of claims that writing occurred much later than speech and language*”.

⁴⁵ Texto original: “*Contrary to the popular view that writing was neither invented nor developed in any part of Africa, south of the Sahara, evidence abounds today that there was a variety of indigenous scripts invented by the Vai of Liberia, the Mende of Sierra Leone, the Nsibidi of Eastern Nigeria, and the Bamoun of the Cameroon (Wiredu, 1980). Semiotic writings found in Idanre and Igbara-Oke (near the world-renowned Iwo Eléérú) both in Ondo State of South-Western Nigeria might have been invented as far back as the Stone Age. Iwo Eléérú is today known as one of the oldest habitats of man in Africa*”.

expressão oral e a escrita surge depois, como forma de registrar o pensamento por meio de sinais visíveis (Olúwoḷé, 1999, p. 4). Assim, tenta mostrar que a escrita não é um requisito obrigatório para a produção do pensamento nem é uma garantia de inteligência, pois, na sua perspectiva, a escrita é só uma técnica de documentação ou registro. Dessa forma, conforme Olúwoḷé (1999), um dos grandes problemas reside no fato de a oralidade ser interpretada como uma condição limitante em termos da qualidade tanto do pensamento quanto da cultura que a possui. Isto está associado ao fato de que oralidade e analfabetismo são geralmente equiparados como sinônimos e como parte disso:

Portanto, referir-se a uma pessoa como “analfabeta” é transmitir as ideias de ser rural, tradicional, não esclarecido, não educado, primitivo, pré-científico, pré-lógico e, conseqüentemente, passível de ser um homem ou mulher de baixa mentalidade. A escrita e a facilidade de leitura que ela proporciona são vistas como algumas das ferramentas mais eficazes para libertar a mente humana dessas condições de primitividade⁴⁶ (Olúwoḷé, 1999, p. 20, tradução minha).

Porém, a respeito do que é argumentado neste fragmento, vale lembrar as palavras do filósofo cubano Raúl Fornet-Betancourt (2007), quando destaca que é importante não confundir culturas orais com culturas analfabetas, uma vez que as culturas orais também leem e interpretam os seus contextos, pois “*La oralidad no simplemente transmite contenidos, también los procesa, los diferencia, los discierne*” (Fornet-Betancourt, 2007, p. 38). Nesse sentido, Olúwoḷé assinala que a escrita também não está isenta de erros e seu uso não garante o perfeito desenvolvimento do pensamento ou do raciocínio, pois isso também depende de quem a utiliza. Assim, é importante considerar que “Uma documentação escrita geralmente serve como alerta contra a repetição de erros antigos, promovendo dessa forma o desenvolvimento intelectual dentro de um contexto social e intelectual específico”⁴⁷ (Olúwoḷé, 1999, p. 10, tradução minha); na história, também existem vastos exemplos de teorias ou afirmações escritas que, posteriormente, foram consideradas erradas.

⁴⁶ Texto original: “Hence to refer to a person as an ‘illiterate’ is to convey the ideas of being rural, traditional, unenlightened, uneducated, primitive, pre-scientific, pre-logical, and consequently liable to be a man or woman of low mentality. Writing, and the facility of reading that it provides, are seen as some of the most effective tools of liberating the human mind from these conditions of primitivity”.

⁴⁷ Texto original: “A written documentation often serves as a caution against repeating old errors. In this way, it promotes intellectual development within a specific social and intellectual milieu”.

Portanto, “Escrever oferece uma maneira mais rápida, embora não necessariamente perfeita, de promover o pensamento humano”⁴⁸ (Olúwolé, 1999, p. 10, tradução minha).

Outro aspecto que Olúwolé discute é a ideia difundida que afirma a impossibilidade do pensamento individual dentro das tradições orais, uma vez que o comum nelas é o pensamento comunitário. Diante disso, ela discorda da perspectiva que mostra a tradição oral como autoritária e não suscetível ao confronto público das ideias. Nesse sentido, a filósofa (Olúwolé, 1999) afirma que a tradição oral responde à criação de mentes individuais e que o que normalmente acontece é que essas ideias, posteriormente, se generalizam no nível comunitário ou mesmo passam a fazer parte do chamado senso comum das pessoas. No entanto, essas ideias são ouvidas, revistas, criticadas e analisadas antes de serem consideradas aceitáveis a nível social. Diante disso, ela afirma o seguinte em relação ao Sistema do Ifá:

Os babalawo e os sacerdotes foram treinados como profissionais que, além de memorizar milhares de textos orais diferentes, podem analisar, criticar e interpretar princípios ou ideias antigos e novos. Todos esses homens e mulheres pensam, refletem e falam somente na língua indígena. O problema básico aqui é que um falante nativo pode não ter a competência profissional necessária para análise e interpretação adequadas do pensamento Yorùbá⁴⁹ (Olúwolé, 1999, p. XVI, tradução minha).

Assim, segundo Sophie Olúwolé (1999), a existência de sábios antigos, críticos e racionais é um fato, ainda antes do período colonial e, portanto, nas tradições orais pré-coloniais. No entanto, o problema principal, para ela, está no desconhecimento que vários intelectuais africanos têm das línguas autóctones africanas e, como resultado disso, têm uma marcada dificuldade para a compreensão e interpretação dos textos orais nas suas línguas originais (Olúwolé, 1999, p. 17). Por conseguinte, Olúwolé defende que oralidade e escrita não são dicotômicas e que o pensamento crítico e racional é possível em ambos os sistemas de comunicação, preservação, produção e transmissão de conhecimento.

Uma vez que a filósofa mostra de maneira explícita a sua posição a respeito da suposta

⁴⁸ Texto original: “*Writing offers a faster, even though not necessarily a faultless way of promoting human thought*”.

⁴⁹ Texto original: “*The babalawo, and the priests were trained as professionals who apart from memorizing thousands of different oral texts can analyse as well as criticize and interpret both old and new principles or ideas. All these men and women think, reflect, and speak only in the indigenous language. The basic problem here is that a native speaker may lack the professional competence necessary for adequate analysis and interpretation of Yorùbá thought*”.

dicotomia entre oralidade e escrita, prossegue na argumentação contra a perspectiva que afirma que não é possível o desenvolvimento do pensamento filosófico nas tradições orais. Em vista disso, Olúwole desenvolve os seguintes pontos de discussão no seu livro *Philosophy and Oral Tradition* (1999):

A primeira questão que nos interessa aqui é se a condição rural pré-letrada que prevaleceu na maioria das sociedades africanas antigas impediu ou não a iniciação, o desenvolvimento e a transmissão da filosofia em todas essas sociedades. A segunda questão é como a ausência da escrita impediu a possibilidade da existência de filosofia ‘estrita’ na África antiga, dadas outras condições sociais favoráveis que prevaleciam nelas. Essas questões tocam de perto em como a ausência da escrita poderia ter levado ao desenvolvimento da atitude acomodatória que os estudiosos agora veem como a característica mais fundamental de uma tradição filosófica africana (Olúwole, 1999, p. 21-22).

Ela coloca esses aspectos entre pontos de interrogação, pois seu objetivo é debater cada um deles e mostrar quanta validade e evidência eles possuem para sustentar suas afirmações. Portanto, a partir de agora, me focarei em elucidar a perspectiva de Sophie Olúwole em relação aos aspectos mencionados na citação.

No documentário intitulado *Sophie* (2022), da cineasta Juul van der Laan, a filósofa Sophie Olúwole diz: “*Some people are now saying that writing is philosophy. If writing is philosophy, then Sócrates as no philosophy, he did not write anything. To me, philosophy is about thinking and talking. Writing is just a technique of documentation*⁵⁰”. Assim sendo, a filósofa nigeriana estabelece uma diferença, uma vez que uma coisa é a escrita e outra é a filosofia, de modo que não existe uma relação de dependência entre ambas.

Isto nos leva a perguntar: o que é a filosofia para Sophie Olúwole? Qual é a noção de filosofia que a autora tem? Considero que as seguintes palavras de Olúwole, no documentário supracitado, que leva o nome dela, podem nos mostrar algumas respostas:

- *When I studied philosophy, I was told there is nothing like African Philosophy. I wanted to know whether there is African philosophy or not.*
- *And my first worry is, What is philosophy?*

⁵⁰ “Algumas pessoas agora estão dizendo que escrever é filosofia. Se escrever é filosofia, então Sócrates não tem filosofia, pois ele não escreveu nada. Para mim, filosofia é pensar e falar. Escrever é apenas uma técnica de documentação” (tradução minha).

– *And I had to go back. To discover Socrates was the first one who spoke about philosophy. The Greeks. And in the Greek language, it is made up of two words: “Philos” which means “friend”, Sophie means “wisdom”.*

– *People don’t always remember wisdom is not the same thing as fact. Wisdom is something you make out of experience*⁵¹ (Documentário *Sophie*, 2022).

Assim, as palavras da filósofa nos lembram o árduo caminho que ela teve que abrir para conseguir se dedicar ao estudo e à produção da filosofia africana na Nigéria. Como parte disso, ela decidiu ir até o que tem se mostrado como a “fonte exclusiva da filosofia” ou ao “berço da filosofia”, segundo a noção eurocentrista, com o intuito de saber o que é a filósofa e com isso inferir se no continente africano tem se produzido alguma coisa similar. Pois, se o que se produzia na Grécia antiga era considerado filosofia, por que não o seria nas diferentes regiões do continente africano ou do mundo? Neste ponto, é importante alertar que não estou tentando dizer que para algo ser considerado filosofia deve seguir o padrão ditado pelo Ocidente, pelo contrário, a intenção é problematizar: o que havia de exclusivo no conhecimento que foi produzido na Grécia antiga, que apenas essa proposição possa merecer o título de filosofia?

Então, Sophie Olúwoḷé compartilha a noção de filosofia que a define como o amor à sabedoria. Além disso, para ela, a filosofia tem relação com o pensamento e a fala. Como resultado disso, ela entende a filosofia como: “[...] o exame crítico de ideias, crenças e princípios da existência humana. Para ela, a filosofia pressupõe a existência do pensamento crítico humano em um idioma específico. Isso ocorre porque a filosofia é expressa em palavras, e as palavras são expressas na linguagem”⁵² (Dasaolu; Fayemi, 2015, p. 60).

Consequentemente, se partirmos desta definição e caracterização da filosofia, então, segundo Olúwoḷé, não há razões para pensar que a filosofia não poderia desenvolver-se nas tradições orais. A maior evidência disso é o contexto da Grécia antiga, pois, como mostrou Havelock (1996), as bases da cultura grega estão sustentadas na oralidade. A escrita, no contexto

⁵¹ “– Quando estudei filosofia, disseram-me que não há nada como a filosofia africana. Queria saber se existe filosofia africana ou não. / – E minha primeira preocupação é: o que é filosofia? / – E eu tive que voltar. Para descobrir Sócrates foi o primeiro que falou sobre filosofia. Os gregos. E na língua grega é composto por duas palavras: ‘Philos’ que significa ‘amigo’, Sophie significa ‘sabedoria’. / As pessoas nem sempre lembram que sabedoria não é a mesma coisa que fato. Sabedoria é algo que você constrói com a experiência” (tradução minha).

⁵² Texto original: “[...] *as the critical examination of ideas, beliefs and principles of human existence. For her, philosophy presupposes the existence of human critical thinking in a particular language. This is so because philosophy is expressed in words, and words are expressed in language*”.

grego, só foi consolidada na época de Platão. É bem sabido que Sócrates, referência da filosofia ocidental e universal, não escreveu os seus ensinamentos, o que sabemos da sua filosofia foi escrito, posteriormente, pelo seu discípulo Platão, através de diálogos. Assim sendo, por que seria diferente no contexto africano? Nesse sentido, Olúwolé questiona o paradigma ocidental e a sua noção etnocentrista da filosofia. Diante disso, ela diz no documentário *Sophie* (2022): “*How can a whole people not think?*” (“Como pode um povo inteiro não pensar?”). Isso, segundo a filósofa, é impossível. De fato, afirma ela, enquanto seres humanos podemos pensar diferente, mas não é possível não pensar, pois o pensamento é uma característica intrínseca dos humanos.

Desse modo, como parte da discussão em relação à questão que indiquei anteriormente sobre “Pode haver filosofia na tradição oral?”, Sophie Olúwolé desenvolveu uma crítica direta contra certos argumentos de filósofos africanos como Wiredu, Hountondji, Mudimbe e Appiah, no que respeita à relação entre filosofia e tradição oral. Em resumo, Olúwolé não concorda com a abordagem desses filósofos sobre a incapacidade de produzir pensamento crítico e racional a partir das tradições orais, bem como a impossibilidade de falar de uma tradição de filosofia africana, no sentido estrito, como uma herança das tradições orais africanas. Esses filósofos, com exceção de Wiredu, partem do fato de que a filosofia africana, em sentido estrito, só existiu a partir do período colonial no continente africano, devido ao advento da escrita e com isso a possibilidade da sistematização dos conhecimentos e pensamentos.

Por isso é que Fayemi (2017) destaca a importância da periodização como parte da documentação da história da filosofia africana. Nesse sentido, ele aponta duas tendências: por um lado, os acadêmicos modernistas, como Okolo (1987), Bodunrin (2004) e Hountondji (1977), consideram que não é possível falar da existência de filosofia africana no período pré-colonial, pois é graças ao advento da educação formal e da escrita, no período moderno na África, que a filosofia, no sentido estrito, conseguiu se desenvolver no continente (Fayemi, 2017, p. 298); e, por outro lado, os(as) tradicionalistas críticos(as) africanos(as), como Oruka (1991), Momoh (1989), Olúwolé (1999) e Wiredu (2004), “defendem a inclusão do período da tradição oral e da história não documentada como o início da história da filosofia africana”⁵³ (Fayemi, 2017, p. 298).

Nesse sentido, Olúwolé alude à posição do filósofo ganense K. Wiredu em relação à sua perspectiva sobre a natureza coletiva das ideias nas tradições orais. Olúwolé refere-se à crítica do

⁵³ Texto original: “[...] argue for the inclusion of the period of oral tradition and undocumented history as the beginning of the history of African philosophy”.

filósofo às constantes comparações entre o que ele classifica como pensamento popular africano com a filosofia ocidental, em sentido estrito. Nesse sentido, é importante referir que Wiredu, no seu texto *How not to compare African thought with Western thought* (1984), estabelece uma distinção entre os três níveis da filosofia: a filosofia popular, a filosofia tradicional escrita e a filosofia moderna. Assim, a filosofia popular corresponde à filosofia no sentido amplo, quer dizer, enquanto *Weltanschauung* ou concepção de mundo, não é uma produção individual, pelo contrário, consiste em produções comunitárias que, na maioria dos casos, estão desprovidas de justificação argumentativa (Wiredu, 1984, p. 9). Desse modo, “é chamada de filosofia de certo modo unicamente pelo uso muito liberal do termo” (Wiredu, 1984, p. 9). A filosofia tradicional escrita, de acordo com o autor, corresponde a uma filosofia muito antiga, pré-colonial e que ainda tem uma conotação pré-científica (Wiredu, 1984, p. 8). Por fim, segundo o filósofo, a filosofia moderna corresponde à filosofia em sentido estrito, pois é constituída por produções de pensamento sistematizadas, argumentadas e críticas (Wiredu, 1984, p. 9).

Antes de prosseguir, considero pertinente retomar a distinção, principalmente, entre a filosofia em *lato sensu* e a filosofia em *stricto sensu*, pois será um aspecto importante a considerar dentro da análise da Sophie Olúwoélé no que diz respeito à relação entre tradição oral e filosofia. De acordo com o professor de filosofia David Alvargonzález (2020, p. 435), existem múltiplas filosofias heterogêneas, desse modo não existe a filosofia, assim no sentido singular. Segundo Alvargonzález, a filosofia no sentido amplo é interpretada como *Weltanschauung*, quer dizer, como cosmovisão ou concepção de mundo. Assim sendo:

Si nos atenemos a este significado amplio, en todas las culturas descritas por los antropólogos existen ciertas creencias compartidas que constituyen su filosofía mundana, las cuales ayudan a organizar la vida social y la práctica cotidiana y dotan de sentido a los acontecimientos que afectan al grupo. En esta acepción, puede hablarse de una filosofía hindú, de una filosofía azteca o de una filosofía yanomami o sioux (Alvargonzález, 2020, p. 434).

Desse modo, a filosofia no sentido amplo pode ser entendida como a filosofia popular dos sábios antigos, como filosofia da sagacidade, enquanto a filosofia em sentido estrito se refere à filosofia acadêmica. De acordo com Alvargonzález (2020, p. 435): “*Es la filosofía que se estudia en los manuales de historia de la filosofía que empiezan con los filósofos presocráticos y terminan con los filósofos académicos contemporáneos (Ortega, Zubiri, Russell, Heidegger)*”. Essa

definição da filosofia em sentido estrito é problemática, já que está restrita à concepção helênica. Em síntese, a filosofia no sentido estrito se refere à sua forma disciplinar segundo certas categorias, sujeitos-objetos de estudo, metodologias e formas específicas de sistematização dos conhecimentos. No entanto, em relação a isso é importante lembrar da seguinte observação de Dussel:

[...] ni la filosofía nació solo ni primeramente en Grecia (en el tiempo), ni puede tomarse a esta como el prototipo del discurso filosófico (por su contenido). De allí el error de muchos que en vez de describir los caracteres que deben definirse como criterios de demarcación entre el mito y el discurso categorial filosófico, tienden a tomar a la filosofía griega como la definición misma de filosofía en cuanto tal. Esto es confundir la parte con el todo: un caso particular no incluye la definición universal (Dussel, 2015, p. 18).

Desse modo, voltando a Wiredu, o filósofo ganense afirma que:

na África, onde não dispomos nem ao menos de uma filosofia tradicional escrita, os antropólogos têm centrado sua atenção em cosmovisões populares e as tem elevado ao status de filosofia continental. Eles têm comparado essa “filosofia” com a filosofia (escrita) ocidental. Noutros lugares do mundo, se queremos conhecer a filosofia de um determinado povo, não nos dirigimos aos camponeses anciões ou sacerdotes fetichistas ou personalidades da corte; mas sim procuramos pensadores individuais, encarnados (in flesh), se possível, e impressos (Wiredu, 1984, p. 10).

Por isso, de acordo com Wiredu, o recomendável é que o pensamento ou a filosofia popular africana seja comparada com o pensamento ou a filosofia popular ocidental e que a filosofia estrita africana e, portanto, escrita segundo a concepção anteriormente descrita, seja comparada com a filosofia estrita ocidental. Apesar disso, Olúwoélé desvela que Wiredu mostra algumas mudanças na sua posição inicial, especificamente, em relação aos seguintes pontos:

Em um trabalho publicado em 1992, Wiredu aparentemente respondeu às críticas, bem como aos desenvolvimentos posteriores dentro do debate sobre a existência da filosofia africana. Ele, portanto, tentou esclarecer sua posição anterior sobre o papel da escrita na filosofia. Ele discorda de Hountondji que a escrita é uma pré-condição para filosofar, observando que pensamos primeiro antes de escrever nossos pensamentos. Ele argumenta que a falta de escrita na maioria das sociedades africanas tradicionais não poderia ter impedido os africanos de filosofar. Ele acredita que a África ainda tem uma riqueza de conceitos, expressões idiomáticas, bem como outros truísmos verbais com importações

filosóficas⁵⁴ (Olúwoḷé, 1999, p. 29, tradução minha).

Embora Wiredu apresente algumas mudanças na sua posição inicial relativa à relação entre tradição oral e filosofia, continuou a considerar que a falta da escrita privou o continente africano de desenvolver uma tradição filosófica sistematizada e, portanto, no sentido estrito no período pré-colonial. Desse modo, “Mesmo que a escrita não possa ser uma pré-condição para a filosofia, o papel da escrita na criação de uma **tradição** filosófica não pode ser subestimado”⁵⁵ (Bódúnrin, 1981 *apud* Olúwoḷé, 1999, p. 24, tradução e ênfase minhas).

Sophie Olúwoḷé questiona a perspectiva de Wiredu em dois aspectos. Primeiro, a filósofa discorda no que Wiredu aponta em relação à impossibilidade de encontrar pensadores individuais nas tradições orais; segundo, a respeito do que o filósofo ganense afirma em relação à não existência de uma tradição filosófica, no sentido estrito, no período pré-colonial na África. Dessa maneira, “Ele concorda que Hountondji pode estar certo ao afirmar que a falta de escrita privou a África de um registro de argumentos e esclarecimentos complexos produzidos por alguns indivíduos na África pré-colonial”⁵⁶ (Olúwoḷé, 1999, p. 30, tradução minha). No entanto, Wiredu reconhece o valor da filosofia popular herdada dos ancestrais, destaca a influência desse pensamento na educação dos filósofos africanos individuais e considera que, na atualidade, essa herança deve ser sintetizada pelos filósofos africanos contemporâneos, para assim produzir uma tradição escrita moderna da filosofia africana.

O argumentado no parágrafo anterior nos conduz à posição do filósofo beninense Paulin Hountondji, no que toca à relação entre filosofia e tradição oral, mas sobretudo à crítica que Olúwoḷé faz em direção à perspectiva exposta por esse filósofo. Esses aspectos são fundamentais para compreender a posição adotada por Sophie Olúwoḷé dentro desse debate, assim como os motivos pelos quais ela não concorda com a perspectiva do Hountondji.

⁵⁴ Texto original: “*In a work published in 1992, Wiredu apparently responded to criticisms as well as to later developments within the debate on about the existence of African philosophy. He, therefore, tried to clarify his earlier position on the role of writing in philosophy. He disagrees with Hountondji that writing is a precondition of philosophizing noting that we think first before writing down our thoughts. He argues that the lack of writing in most traditional African societies could not have prevented Africans from philosophizing. He believes that Africa still has a wealth of concepts, idioms as well as other verbal truisms with philosophical imports*”.

⁵⁵ Texto original: “*Even if writing cannot be a precondition for philosophy, nevertheless, the role of writing in the creation of a philosophical tradition cannot be under-estimated*”.

⁵⁶ Texto original: “*He agrees that Hountondji might be right in stating that the lack of writing deprived Africa of a record of complex arguments and clarifications produced by some individuals in pre-colonial Africa*”.

Hountondji (2008), no começo do seu texto *Ethnophilosophie: le mot et la chose* (A etnofilosofia: a palavra e a coisa), afirma: “Para muitos leitores, meu nome continua ligado ao que eu chamei, no fim dos anos 60 e começo dos anos 70, a crítica da etnofilosofia” (p. 1). Geralmente, o nome do filósofo beninense Paulin Hountondji está ligado às críticas que desenvolveu contra a etnofilosofia. Sem dúvida, a sua produção filosófica tem sido de extrema importância para o desenvolvimento, a compreensão e a definição da filosofia africana contemporânea.

Figura 4 – P. Hountondji, S. Olúwolé e A. Fayemi



Fonte: Fotografia subministrada pelo prof. Dr. Fayemi.

Na procura de uma filosofia africana que se apoiasse num *corpus* filosófico sólido, para além da universalidade do espírito crítico, Hountondji propõe a seguinte definição da filosofia africana, no seu livro intitulado *African Philosophy: Myth and Reality* (1981/1983, p. 20): “Por

‘filosofia africana’ quero dizer um conjunto de textos, especificamente, o conjunto de textos escritos por africanos e descritos como filosóficos pelos próprios autores”. Além das críticas dirigidas à etnofilosofia, Hountondji é conhecido por esta definição, considerada bastante controversa. Contudo, no ano de 2008, o próprio filósofo beninense reconhece as suas próprias limitações, pois, como ele próprio reconheceu, de acordo com sua definição inicial da filosofia africana, parece que a escrita tem uma centralidade absoluta e, por outro lado, pode-se interpretar que basta um autor se proclamar filósofo para que suas produções também o sejam, o que não é tão simples. Assim sendo, Hountondji afirma que:

Em verdade, contudo, a questão da escrita não foi diretamente levantada nesta frase. Poderíamos substituir ‘escrever’ por ‘produzir’ e ler simplesmente: ‘conjunto de textos produzidos por africanos’, que se tratasse de textos escritos ou orais. O capítulo 4 do livro deveria retomar essa questão, evocando a figura de Sócrates. Aquele que hoje é considerado o pai da filosofia teria permanecido um ilustre desconhecido, se não fosse o trabalho de escrita dos seus discípulos, dentre eles, Platão. A oralidade não seria a única a instituir uma tradição e a dar vida a uma disciplina no senso estrito da palavra. Dezenas, centenas, milhares de Sócrates, todos os pensadores sem obras escritas que se sucederam em nossa história. Não poderiam eles, sem um determinado esforço de transliteração, dar origem a uma filosofia africana: a um corpus filosófico africano. Podemos então, expandir o quanto quisermos a noção de literatura para fazer jus à literatura oral africana. Devemos sempre, apesar de tudo, reconhecer os limites da oralidade e o papel incontestável da escrita como condição da formação e da consolidação de uma tradição crítica. Dizer que não é apenas ceder a qualquer fetichismo, é ter conhecimento dos modos de funcionamento respectivos da escrita e da oralidade, e adotar como parâmetro para nossos trabalhos atuais (Hountondji, 2008a, p. 4).

Dessa maneira, é possível perceber que o autor reconhece a necessidade de não restringir a definição de filosofia africana aos textos escritos e a importância de considerar também os textos orais. É inegável o papel da escrita para a consolidação de uma tradição crítica ou *corpus* filosófico sólido para uma filosofia africana *stricto sensu*, a qual, segundo o autor, “[...] se entende como uma disciplina rigorosa, exigente, sempre preocupada em justificar suas afirmações” (Hountondji, 2008a, p. 9), diferente da etnofilosofia, que tem o intuito de descrever ou reconstruir o componente intelectual de uma cultura sem pretensão de justificá-la ou legitimá-la. Contudo, o autor aponta que o que ele queria destacar na sua definição inicial era a parte que afirmava que a filosofia africana é “filosofia feita por africanos”, pois considera de suma pertinência debater a perspectiva herdada da etnofilosofia ocidental, que considera que os africanos são incapazes de identificar e sistematizar

os seus sistemas próprios de pensamento ou filosofias, assim como estabelecer uma distinção entre africanos e africanistas no campo da filosofia. Em síntese, Hountondji (2008b, p. 153) argumenta: “A meu ver, a filosofia africana não devia ser concebida como uma mundivisão implícita partilhada inconscientemente por todos os africanos. Filosofia africana não era senão uma filosofia feita por africanos”.

Desse modo, cabe a pergunta: qual é a crítica da Sophie Olúwoḷé para com a perspectiva de Hountondji? O primeiro aspecto que Olúwoḷé (1999) contra-argumenta a respeito da perspectiva do autor é que ela não concorda com o que Hountondji afirma sobre o fato de que a tradição oral é geralmente um sistema que promove o dogmatismo, impossibilitando a criação de pensamento crítico, enquanto a escrita facilita e promove a criticidade no pensamento. Por conseguinte, “Hountondji concorda com Bódúnrin e Wiredu que uma tradição africana de filosofia ‘estrita’ nunca se desenvolveu na África pré-colonial”⁵⁷ (Olúwoḷé, 1999, p. 28, tradução minha). Assim sendo, uma das maiores diferenças entre a posição de Hountondji e a posição de Olúwoḷé reside no fato de o filósofo beninense considerar a escrita como a promotora da filosofia no sentido estrito no continente africano, enquanto que a tese central que Olúwoḷé defende é que a escrita alfabética não é primordial para o desenvolvimento de uma tradição filosófica no sentido estrito e uma das provas que ela apresenta é a tradição oral yorubá, especificamente o Corpus do Ifá como exemplo de uma tradição filosófica produzida por filósofos individuais yorubanos sob princípios críticos e racionais. Desse modo, para a filósofa nigeriana, sim, é possível falar da existência de uma ou várias tradições africanas de filosofia, no *stricto sensu*, no período pré-colonial do continente africano.

Nesse sentido, Sophie Olúwoḷé também discorda das perspectivas que tentam mostrar a tradição oral como uma tradição fechada. Ela faz referência à posição de Mudimbe e Appiah em relação a esse aspeto. Assim, Olúwoḷé (1999) explica que nas tentativas do filósofo congolês Mudimbe e do filósofo ganense Appiah de esclarecerem alguns aspectos relativos à origem e à natureza da filosofia africana, ambos reconhecem as contribuições dos estudos do professor Robinson Horton. Embora partilhem alguns dos seus postulados, discordam parcialmente da afirmação de Horton sobre uma maior tendência do carácter acomodativo nos pensadores africanos ao mostrar uma certa resistência em abandonar as suas posições para adotar outras melhores. Desse

⁵⁷ Texto original: “Hountondji agrees with Bódúnrin and Wiredu that an African tradition of ‘strict’ philosophy never developed in pre-colonial Africa”.

modo, segundo Olúwoḷé:

Eles se referem aos resultados de vários trabalhos de pesquisa na África que mostram que alguns pensadores africanos individuais no cenário tradicional estavam conscientes de visões alternativas. Mudanças de fé religiosa na África antes do advento do colonialismo foram citadas como evidências que podem justificar a existência dessa consciência. Embora concordem que se apegar desnecessariamente a uma teoria pode ter realmente ocorrido entre alguns pensadores africanos tradicionais, esses dois estudiosos, no entanto, nos lembram que essa atitude é um vício intelectual universal não restrito apenas aos africanos⁵⁸ (1999, p. 34, tradução minha).

No entanto, tanto Mudimbe como Appiah consideram que uma das diferenças entre os sistemas de pensamento ocidentais e o sistema de pensamento africano é que, nos primeiros, o método adversarial da ciência foi parte da cultura, enquanto, no sistema africano, não necessariamente foi assim. “É por isso, de acordo com esses dois estudiosos, que o método adversarial da ciência nunca se desenvolveu na África. A imagem africana do conhecimento nunca foi a de uma mudança constante” (Olúwoḷé, 1999, p. 35). Mudimbe e Appiah afirmam que três aspectos influenciaram a maior prevalência do estilo acomodativo do que o adversário no continente africano:

(1) vida comunitária, (2) a falta de mobilidade e, sobretudo, (3) a condição predominante de analfabetismo, impediram conjuntamente a evolução e o consequente desenvolvimento da cultura intelectual adversária em África. É por isso que nenhuma tradição de filosofia “estricta” poderia ter sido iniciada antes do advento do colonialismo⁵⁹ (Mudimbe; Appiah *apud* Olúwoḷé, 1999, p. 38, tradução minha).

Segundo Olúwoḷé (1999), para Mudimbe e Appiah esses aspectos dificultaram o desenvolvimento do pensamento individual e, por conseguinte, o pensamento científico adversário

⁵⁸ Texto original: “*They refer to the results of several research works in Africa which show that some individual African thinkers in the traditional setting were conscious of alternative views. Changes of religious faiths in Africa before the advent of colonialism were cited as evidence which can justify the existence of this awareness. While agreeing that unnecessarily holding on to a theory might have actually occurred among some traditional African thinkers, these two scholars, however, remind us that this attitude is a universal intellectual vice not restricted to Africans alone*”.

⁵⁹ Texto original: “*(1) communal living, (2) the lack of mobility, and above all, (3) the predominant condition of illiteracy jointly prevented the evolution and consequent development of the adversarial intellectual culture in Africa. This is why no. tradition of 'strict' philosophy could have been initiated before the advent of colonialism*”.

(que contrasta pensamentos, ideias, conhecimentos, hipóteses e teorias, com o objetivo de refutá-los e substituí-los por outros mais condizentes com os fatos e com a noção de verdade) na África. Segundo Mudimbe e Appiah (*apud* Olúwoḷé, 1999), embora algumas sociedades tenham conseguido superar esses aspectos, foi a ausência da escrita que impediu que alcançassem uma mudança na estrutura do pensamento acomodativo, porque é a escrita que permite identificar os erros para, conseqüentemente, modificar as ideias antigas diante dos preceitos de novas experiências.

Mudimbe e Appiah consideraram a falta de mobilidade e a condição predominante de analfabetismo na vida comunitária como as principais razões da carência de uma tradição filosófica no sentido estrito na África pré-colonial. A esta afirmativa, Sophie Olúwoḷé contrapõe argumentando que:

A inferência a ser tirada dessa análise é que foram essas condições sociais, e não a incompetência genética dos africanos, que responderam pela falta de uma tradição intelectual na África pré-colonial. Uma vez que as condições sejam eliminadas, uma vez que a escrita e a industrialização sejam devidamente colocadas em prática, os africanos estarão mais adequadamente equipados para produzir filosofia “estrita”. Sua falha em fazê-lo antes da introdução da filosofia ocidental não foi nada além de um acidente social⁶⁰ (Olúwoḷé, 1999, p. 38, tradução minha).

Neste fragmento, Olúwoḷé critica a visão moderna que atribui ao processo de modernização, segundo os padrões ocidentais, a promoção da emergência da filosofia e do pensamento intelectual no continente africano. Como referiu Kimmerle (1999), Olúwoḷé chamou a atenção ao refletir sobre a filosofia que começou a ser desenvolvida no período pós-independência em vários países africanos, uma vez que, “Durante esse período, os africanos foram orientados demais sobre os paradigmas ocidentais de ciência e filosofia” (Kimmerle, 1999, p. XIII). Conseqüentemente, é importante destacar que Olúwoḷé também não partilha da perspectiva apresentada por Mudimbe e Appiah, pois embora a filósofa reconheça que a escrita pode ter certas vantagens sobre a oralidade, a ausência de escrita ou a existência não generalizada dela numa sociedade não é razão suficiente para demonstrar a impossibilidade do surgimento de pensamento individual, crítico, racional e

⁶⁰ Texto original: The inference to be drawn from this analysis is that it was these social conditions rather than the genetic incompetence of Africans that account for the lack of an intellectual tradition in pre-colonial Africa. Once the conditions are eliminated, once writing and industrialisation are properly put in place, Africans will be more adequately equipped to produce 'strict' philosophy Their failure to do so before the introduction of Western philosophy was nothing but a social accident.

adversário e, portanto, o não desenvolvimento de uma tradição de filosofia, em seu sentido estrito, na África pré-colonial.

Sophie Olúwolé (1999, p. 25), concordando com Oruka, afirma que: “a filosofia não está apenas a fazer um novo começo em África”. Ela concorda com a perspectiva de Oruka no que toca ao fato da ausência da escrita não constituir-se num obstáculo para a existência de filósofos individuais, a transmissão de ideias a outras gerações e de uma tradição de reflexões filosóficas. Desse modo, a tradição oral yorùbá, especificamente o Corpus do Ifá, é a maior evidência através da qual a filósofa demonstra e argumenta por que não partilha das perspectivas apresentadas por filósofos africanos como Wiredu, Hountondji, Mudimbe e Appiah. Olúwolé mostra as diversas razões pelas quais o Corpus do Ifá, como filosofia, é um dos maiores exemplos de que os aspectos indicados por esses filósofos não correspondem plenamente à experiência da tradição oral yorùbá, onde a condição de oralidade não foi um impedimento para o desenvolvimento do pensamento crítico, racional e individual.

4.2. Filosofia nos textos orais yorùbá

Como mostrei na seção anterior, Sophie Olúwolé foi uma firme defensora da relação entre filosofia e tradição oral. Com isso, ela argumentou a favor da existência de uma tradição de filosofia, em sentido estrito, antes do advento do período colonial no continente africano. A filósofa opôs-se às perspectivas desenvolvidas por vários dos seus colegas, como Hountondji, Wiredu, Mudimbe e Appiah, uma vez que Sophie Olúwolé considera que a tradição oral não é um obstáculo à emergência do pensamento individual, crítico e racional. Desta forma, ela demonstra que a tradição oral, no período pré-colonial, não foi uma limitação para o desenvolvimento sistematizado de um pensamento filosófico que pudesse atingir o estatuto de tradição intelectual africana. No capítulo quatro do seu livro intitulado *Philosophy and Oral Tradition* (1999), Olúwolé debate, ponto por ponto, cada uma das objeções que tem recebido a posição que ela defende. Assim sendo, ela observa que muitos dos aspectos apontados como responsáveis pela impossibilidade do surgimento de uma tradição intelectual na África pré-colonial também são encontrados nas tradições de pensamento ocidentais.

Por isso, para demonstrar que é possível a existência da filosofia nas tradições orais,

Olúwoḽé se dedica a estudar, rigorosamente, a tradição oral yorùbá, especificamente o Corpus do Ifá, a fim de identificar a filosofia contida nesses textos orais, bem como para contra-argumentar as perspectivas que negaram essa possibilidade. Sophie Olúwoḽé (1999, p. 68, tradução minha) afirma que: “Somente um estudo sério da tradição oral de uma sociedade específica pode testemunhar a ausência total de tendências diferentes na herança intelectual daquela sociedade. A questão não pode ser resolvida em uma base puramente teórica”⁶¹. Por isso, ela considera que, como filósofa africana, é necessário assumir esse compromisso, pois, pelo contrário, o continente africano continuará acreditando nas narrativas ocidentais que afirmam que na África só houve filosofia por causa do advento colonial. Embora Sophie Olúwoḽé reconheça que o desconhecimento das línguas indígenas africanas é uma das maiores limitações para os filósofos africanos assumirem essa tarefa ou interpretarem corretamente os textos orais, ela assegura que essas não são barreiras impossíveis de ultrapassar, e ela própria é um exemplo disso.

É importante considerar as seguintes palavras dos filósofos nigerianos Dasaolu e Fayemi (2015), em relação à posição de Sophie Olúwoḽé e o seu embate com a etnofilosofia:

Assim, quando falamos da existência da filosofia africana antiga, estamos simplesmente nos referindo à sua existência dentro da gama de um determinado idioma. Por filosofia africana antiga, ela não se refere a uma filosofia monolítica para toda a África. Em outras palavras, não se trata de um único ponto de vista metafísico e/ou epistemológico compartilhado por todos os africanos, assim como não o eram os antigos filósofos gregos, chineses e indianos. Em vez disso, ela se refere a diferentes relatos e visões filosóficas clássicas expressas em diferentes idiomas e culturas africanas⁶² (Dasaolu; Fayemi, 2015, p. 60, tradução minha).

Sophie Olúwoḽé (1999) chama a atenção para um aspecto fundamental em relação à análise da filosofia presente em textos orais yorùbá. Ela ressalta que a intenção do estudo não é forçar os textos orais yorùbá a adotarem as formas e categorias legitimadas como válidas pelo Ocidente para que possam ser considerados filosofia, pois é necessário reafirmar que as tradições intelectuais têm

⁶¹ Texto original: “Only a serious study of the oral tradition of a particular society can testify to the total absence of different trends in the intellectual heritage of that society. The issue cannot be settled on a purely theoretical basis”.

⁶² Texto original: “Thus, when talking of the existence of ancient African philosophy, we are simply referring to its existence within the gamut of a particular language. By ancient African philosophy, she does not mean one monolithic philosophy for the whole of Africa. In other words, it is not a single metaphysical and/or epistemological point of view shared by every African just as ancient Greek, Chinese and Indian philosophers were not. Rather, she means different classical philosophical accounts and views as expressed in different African languages and cultures”.

diversas formas nas diferentes culturas do mundo. Por esse motivo, a filósofa assinala que:

Nossa busca, portanto, não é por textos orais que existem na forma dos versos de Sócrates. Os diálogos de Platão ou a Crítica da Razão Pura de Kant. A forma e o estilo da filosofia a ser descoberta nos testes orais Yorùbá só podem ser identificados e justificados após uma compreensão heurística completa, explicação e apreciação de tais textos orais⁶³ (Olúwólé, 1999, p. 79, tradução minha).

Sophie Olúwólé dedicou várias das suas produções acadêmicas ao estudo da filosofia nos textos orais do Ifá, entre elas destacam-se os livros *Philosophy and Oral Tradition* (1999) e *Socrates and Orunmila. Two Patron Saints of Classical Philosophy* (2017) e o artigo *A filosofia africana ilustrada no Corpus do Ifá* (1998). Em cada um desses textos, a filósofa faz uma análise aprofundada das máximas, dos provérbios, aforismos, ditados e versos do Ifá, com o intuito de:

[...] estabelecer se um estilo ou atitude intelectual distintiva existe implicitamente nelas. Esta, para mim, é uma das maneiras possíveis de estabelecer a existência de uma cultura intelectual autêntica dentro da qual uma tradição de filosofia ‘estrita’ ou ‘ampla’ pode ser apropriadamente localizada⁶⁴ (Olúwólé, 1999, p. 86, tradução minha).

A análise exaustiva realizada por Olúwólé sobre os textos orais do Corpus do Ifá é de extrema importância para a compreensão do lugar da tradição oral, bem como do desenvolvimento da própria filosofia africana, no entanto, mostrar essa análise de forma detalhada e aprofundada excede os objetivos desta dissertação. Portanto, farei referência a alguns dos aspectos centrais para ter uma noção geral da contribuição de Olúwólé nesse campo.

No que diz respeito ao Ifá, Sophie Olúwólé aponta o seguinte:

⁶³ Texto original: “Our search, therefore, is not for oral texts that exist in the form of Socrates' verses. Plato's dialogues or Kant's Critique of Pure Reason. The form and style of the philosophy to be discovered in Yorùbá oral tests can only be identified and justified after a thorough heuristic understanding, explanation and appreciation of such oral texts”.

⁶⁴ Texto original: “[...] but primarily for the purpose of establishing whether or not a distinctive intellectual style or attitude implicitly exists in them. This, to me, is one of the possible ways of establishing the existence of an authentic intellectual culture within which a tradition of 'strict' or 'broad' philosophy can be appropriately located”.

Vários estudiosos estudaram a origem e a natureza de Ifá. O consenso é que é um sistema de adivinhação. Mas enquanto alguns mitos afirmam que Ifá veio de uma divindade que desceu do céu com alguns outros, há tradições orais que identificam seu criador como um homem excepcionalmente sábio cuja fama lhe trouxe vários discípulos e aprendizes de longe e de perto. Ifá escolheu apenas 16 deles e seus nomes coincidem com os 16 odùifá mais velhos. Os 240 odù mais jovens poderiam, portanto, ser razoavelmente considerados ou assumidos como membros da geração posterior de discípulos e aprendizes treinados pelos primeiros 16 e outros. O mito da origem de Ifá não necessariamente diminui a crença de que Ifá viveu uma vez como um homem de grande sabedoria, um oráculo consultor de uma espécie⁶⁵ (Olúwoḷé, 1998, p. 154, tradução minha).

Perante isso, cabe perguntar quem foi esse sábio, esse homem de grande sabedoria? Essa questão nos leva diretamente a uma das figuras mais importantes do sistema do Ifá, Òrúnmilà. Desse modo, “Embora Òrúnmilà seja frequentemente usado como o nome de todo o corpus literário do Ifá, isso não significa que ele seja o autor de todos os versos dos 16 Odù Ifá maiores ou 240 Odù Ifá menores (capítulos de Ifá)” (Olúwoḷé, 2017, p. 53), mas sem dúvida Òrúnmilà influenciou a formulação e as perspectivas contidas no Ifá. Além disso, Olúwoḷé (2017, p. 12) indica que a transcrição desses textos orais aconteceu até finais do século XX, muito tempo depois do falecimento de Òrúnmilà.

Cabe indicar que uma das maiores contribuições de Sophie Olúwoḷé, não só à filosofia africana, mas à filosofia em geral, foi a sua exaustiva análise em relação a Òrúnmilà, através da qual ela mostrou que este antigo sábio foi um importante filósofo que herdou a sua filosofia através do Ifá. A importância desta análise reside no fato de Òrúnmilà ser geralmente apresentado como um deus, um orixá ou, de forma negativa, mesmo na Nigéria, como um fetichista, no sentido religioso, ou um feiticeiro, como assinalou Olúwoḷé no documentário *Sophie* (2022). De tal forma que, com esta representação, o Òrúnmilà histórico e filosófico fica invisibilizado, razão pela qual Sophie Olúwoḷé assumiu a tarefa de estudar e apresentar a figura de Òrúnmilà no sentido secular.

Diante das constantes objeções que negam a possibilidade do desenvolvimento da filosofia, em sentido estrito, na tradição oral, Olúwoḷé indica que se esta ideia fosse afirmada, Sócrates e

⁶⁵ Texto original: “Several scholars have studied the origin and nature of Ifa. The general consensus is that it is a divination system. But while some myths state that Ifa came from a deity who descended from heaven with some others, there are oral traditions which identify its originator as an exceptionally wise man whose fame brought him several disciples and apprentices from far and wide. Ifá chose only 16 of them and their names coincide with the elder 16 odùifá. The younger 240 odu could therefore be reasonably regarded as or assumed to be members of later generation of disciples and apprentices trained by the first 16 and others. The myth of the origin of Ifá does not therefore necessarily detract from the belief that Ifá once lived as a man of great wisdom, a consulting oracle of a sort”.

grande parte da filosofia da Grécia antiga não teriam sido possíveis. Por isso, considera que se Sócrates, que se sabe não ter escrito nada e do qual sabemos que a sua filosofia foi escrita pelo seu discípulo Platão, pelo menos 30 anos após a morte do seu mestre, é considerado o pai da filosofia ocidental, por que Òrúnmìlà não poderia ser considerado um filósofo e até mesmo o pai da filosofia africana? A ausência de escrita não pode ser um argumento e nem falta de sabedoria, pois Òrúnmìlà, do mesmo modo que Sócrates, foi um homem bastante reconhecido pela sua sabedoria e, como o filósofo grego, também não escreveu os seus ensinamentos, só os transmitiu a seus discípulos através da oralidade. Desse modo, como refere Olúwólé:

A lenda em questão afirma que Òrúnmìlà era um sábio excepcionalmente sábio. Isso o tornou tão famoso que várias pessoas de todo o mundo desejaram se tornar seu aprendiz. Òrúnmìlà escolheu apenas dezesseis deles cujos nomes coincidem com os 16 Odù (Livros) Principais do Ifá. Há testemunho textual de que ele lecionou em uma escola que fundou em Oke Itase, outro complexo em Ile-Ife. É, hoje, o Santuário central de Ifá como religião mundial⁶⁶ (Olúwólé, 2017, p. 46, tradução minha).

Assim, Sophie Olúwólé comparou os dois filósofos, Sócrates e Òrúnmìlà, com o intuito de perceber se existe uma diferença radical entre eles, acabando por constatar que, pelo contrário, há mais aspectos em comum entre eles do que divergentes. À vista disso, a filósofa diz:

So, I started reading Ifá. And I discovered a miracle. What I discovered is that Òrúnmìlà said many things like Socrates, but he even said some things better than Socrates.

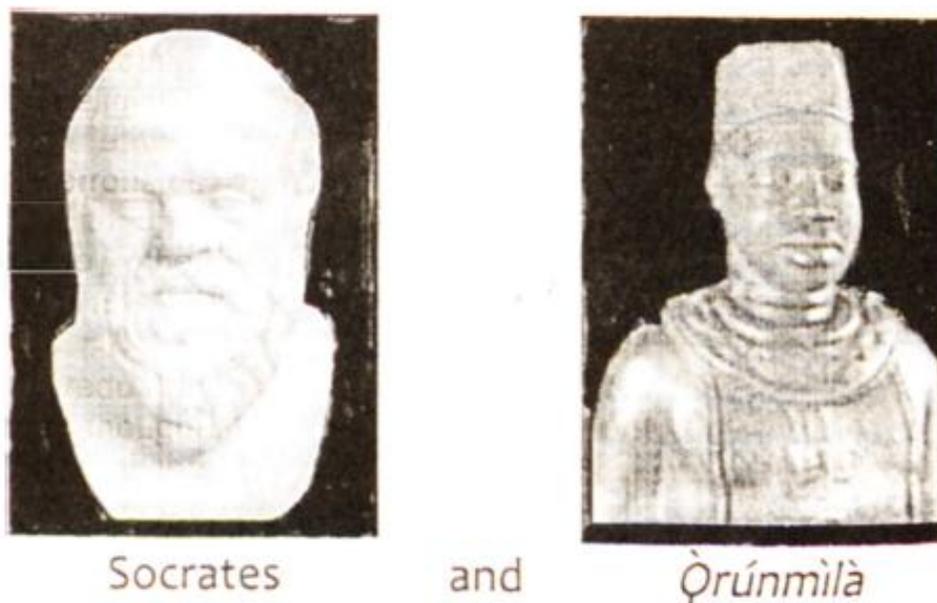
When I brought out the ideas credited to Òrúnmìlà, and I put it by Socrates I don't need to comment. Compare the two and see the difference. I think it is wonderful⁶⁷ (Documentário Sophie, 2022).

⁶⁶ Texto original: “The legend under consideration states that Orunmila was an exceptionally wise sage. This made him so famous that several people from far and wide, wished to become his apprentice. Orunmila chose only sixteen of them whose names coincide with the 16 Major Odu (Books) Ifa. There is textual testimony that he taught in a school he established at Okd It3s6, another compound in Ilo-Ife. It is, today, the central Shrine of Ifa as a world Religion”.

⁶⁷ “Então comecei a ler Ifá. E descobri um milagre. O que descobri é que Òrúnmìlà disse muitas coisas como Sócrates, mas até disse algumas coisas melhor que Sócrates. / Quando apresentei as ideias creditadas a Òrúnmìlà, e as coloquei ao lado das do Sócrates, não preciso comentar. Compare os dois e veja a diferença. Eu acho maravilhoso” (tradução minha).

Seguem algumas representações visuais de ambos os filósofos:

Figura 5 – Representações visuais do Sócrates e do Òrúnmilà



Fonte: Olúwoḷé (2017, p. 51).

Da mesma forma que existem diversas caracterizações de Sócrates como personagem fictício e histórico, também têm diferentes caracterizações de Òrúnmilà como personagem mítico, corporativo e histórico. Segundo a caracterização histórica, Òrúnmilà nasceu por volta do ano 500 AEC e a incerteza sobre seu local de nascimento é expressa no Odù Osa Meji, pois se diz que Òrúnmilà poderia ter nascido em Ado, Offa, Ikole, Oke Igeti em Ile-Ife (Olúwoḷé, 2017, p. 44).

Olúwoḷé faz uma comparação entre esses grandes sábios e filósofos, Sócrates e Òrúnmilà, a partir de algumas visões e ideias que são acreditadas a esses filósofos em relação aos seguintes temas: 1) A natureza da realidade; 2) A natureza da verdade; 3) O limite do conhecimento humano; 4) Esclarecimento de ideias; 5) A necessidade da educação; 6) Religião e sacrifício; 7) Destino humano; 8) Morte; 9) Virtude; 10) O bom e o ruim; 11) Honestidade e gentileza; 12) Fazer errado intencionalmente e perdão; 13) Pagando o mal com o mal; 14) A luxúria pelo dinheiro; 15) Qualidade de liderança; 16) Obediência ao Estado; 17) Direitos políticos; e 18) Os direitos das mulheres.

Sophie Olúwoḷé complementa essa análise com uma comparação entre as visões filosóficas de Sócrates e Ọ̀rúnmilà. Como parte disso, ela destaca que os filósofos apresentam perspectivas semelhantes nos seguintes tópicos: 1) Linguagem e formas literárias de expressão; 2) A filosofia da virtude; 3) A necessidade de análise crítica; 4) A confirmação da ignorância; 5) O medo da morte; e 6) Uma preocupação com os princípios sociais. Por outro lado, eles apresentam perspectivas diferentes em relação a: 1) A visão da realidade; 2) A natureza do conhecimento; 3) O bem e o mal; e 4) Direitos políticos.

Desse modo, apresento, a seguir, alguns dos exemplos referidos nos parágrafos anteriores:

Tabela 1 – Comparação entre o Sócrates e o Ọ̀rúnmilà

TÓPICOS	SÓCRATES	ORUNMILA
O limite do conhecimento humano	E sou chamado de sábio porque meus ouvintes sempre imaginam que eu mesmo possuo a sabedoria que considero deficiente nos outros. Mas a verdade é, ó homens de Atenas, que só Deus é sábio. E assim eu ando pelo mundo, obediente a Deus, e procuro e indago a sabedoria de qualquer um... que pareça ser sábio; e se ele não for sábio, então... eu lhe mostro que ele não é sábio. Apologia: 4 ⁶⁸ (<i>apud</i> Olúwoḷé, 2017, p. 56).	Estou grunhindo porque quero descobrir se algum dos meus colegas que acredita conhecer o início e o fim dos assuntos pode confirmar esta afirmação. Minha discussão com Ogun, Sàngó e outros mostrou claramente que eles não conheciam o começo e o fim de todas as coisas. Quando eles se viraram para mim e disseram: “Babá, agora aceitamos que você é o único que sabe o fim de tudo”, retruquei. “Eu mesmo não sei dessas coisas”. Para obter instruções sobre este assunto, você tem que ir a Deus através da adivinhação, pois somente Ele é o possuidor desse tipo de sabedoria. Eji-Ogbé ⁶⁹ (<i>apud</i> Olúwoḷé, 2017, p. 56). A água, assim como a substância em pó, não pode ser contada. Quem diz que sabe tudo e é sábio em todas as coisas, engana-se a si

⁶⁸ “And I am called wise for my hearers always imagine that I myself possess the wisdom which I find wanting in others. But the truth is, O men of Athens, that God only is wise And so I go about the world, obedient to the God, and search and make enquiry into the wisdom of anyone...who appears to be wise; and if he is not wise, then... I show him that he is not wise. Apology: 4”.

⁶⁹ “I am grunting because I want to find out if any of my colleagues who believe they know the beginning and end of matters can make good this claim. My discussion with Ogun, Sàngó and others clearly showed that they did not know the beginning and end of all things. When they turned to me and said: ‘Babá, we now accept that you are the only one who knows the end of everything’, I retorted. ‘I myself do not know these things’. For instruction on this matter, you have to go to God through divination, for He alone is the possessor of that sort of wisdom. Eji-Ogbé”.

		<p>mesmo. Uma pessoa que não consulta os outros só é considerada sábia numa cidade de tolos. Um dia, Òrúnmilà e seus discípulos encontraram um grupo inimigo. Tentando o máximo que pôde, Òrúnmilà não encontrou uma saída para a situação. Ele então perguntou aos seus discípulos: “Vocês estão apenas olhando para mim?”. Eles responderam: “Mestre, mas é para você que todos corremos quando temos dificuldades”. Ele então retrucou: “Por que então eu te ensinei como chegar à sabedoria?”. No final foram os discípulos que se uniram e encontraram uma solução para o problema. Owonrin Meji⁷⁰ (<i>apud</i> Olúwólé, 2017, p. 57).</p>
<p>Esclarecimento de ideias</p>	<p>... e (se eu disser) que não vale a pena viver uma vida não examinada, é provável que você ainda não acredite em mim. No entanto, digo o que é verdade, embora seja algo de que me é difícil persuadi-lo. Apologia: 12⁷¹ (<i>apud</i> Olúwólé, 2017, p. 57).</p>	<p>Onde quer que queiramos plantar a árvore da sabedoria, devemos primeiro arrancar de lá aquelas do arrependimento, o pensamento crítico é o que leva ao conhecimento genuíno: o pensamento crítico é a base da solidez intelectual. É apenas uma vida examinada que leva à existência ideal. Qualquer um que se aliar a uma pessoa irrefletida viverá uma vida de arrependimento⁷² (<i>apud</i> Olúwólé, 1999, p. 87).</p> <p>Com o passar dos dias, os seres humanos se tornam mais sábios. Este é o princípio fundamental que norteou os “Ainda-não sei” que não sabiam o que fazer sobre determinado assunto. Ele refletiu e dormiu a respeito. Ao amanhecer, a iluminação veio e ele sabia a coisa certa a fazer. Então, deixemos que o dia suceda ao dia; se isso não for suficiente, deixe o mês suceder o mês; no longo prazo, através de reflexões contínuas, encontraríamos soluções para os problemas</p>

⁷⁰ “Water, like powdery stuff, cannot be counted. Anyone who says he/she knows everything and is wise in all things, deceives him/herself. A person who does not consult others is regarded as a sage only in a city of fools. One day, Òrúnmila and his disciples ran into an enemy group. Try as much as he could, Orunmila did not find a way out of the predicament. He then asked his disciples: “Are you just looking at me?” They answered: “Master, but it is to you we all run when in difficulty.” He then retorted: “Why then did I teach you how to arrive at wisdom?” In the end it was the disciples who put heads together and found a solution to the problem. Owonrin Mèji”.

⁷¹ “... and (if I say) that the unexamined life is not worth living, you are still likely not to believe me. Yet I say what is true, although a thing of which it is hard for me to persuade you. Apology: 12”.

⁷² Original: “Ibi tí a bá fé gbín igi ógbón sí, igi àbámò ní kí á kókó tu kúrò. Nitorípé kí á ròò ké ó ki ní à n pè ní àròki. Àrògún ní í fún ní lór’iy in ní’gbèhìn: àrògún ní í n mú òrò omo èdà gún rэгé Eni b’ákúrí se pò, ika àbámò ní yíó fí s’ènu nígbèhìn”.

		mais desconcertantes da existência humana. Iwori-Rosu ⁷³ (<i>apud</i> Olúwoḷé, 2017, p. 57-58).
A virtude	Então a virtude é a saúde, a beleza e o bem-estar da alma, e o vício é a doença, a fraqueza e a deformidade da mesma? A República: 111 ⁷⁴ (<i>apud</i> Olúwoḷé, 2017, p. 63). Eles próprios se preocupam apenas em ganhar dinheiro e são tão indiferentes quanto o pobre ao cultivo da virtude. Ibid.: 202 ⁷⁵ (<i>apud</i> Olúwoḷé, 2017, p. 63).	Levante-o, puxe-o para baixo, torça-o como quiser, a essência não muda. O que mais importa é 'Iwa', (Boa Virtude de Caráter). Você pode ser rico, ter muitos filhos e construir diversas casas; tudo dá em nada se você não tiver um bom caráter. Uma vida sem Retidão Moral não é nada além de vaidade. Oyèkù Mèji ⁷⁶ (<i>apud</i> Olúwoḷé, 2017, p. 63).
Morte	Pois o medo da morte é de fato a pretensão de sabedoria, e não a verdadeira sabedoria, sendo uma pretensão de conhecer o desconhecido; e ninguém sabe se a morte, que os homens, em seu medo, apreendem ser o maior mal, pode não ser o maior bem. Apologia:8 ⁷⁷ (<i>apud</i> Olúwoḷé, 2017, p. 61). Ó juiz, tenha bom ânimo em relação à morte e saiba com certeza que nenhum mal pode acontecer a um homem bom, seja em vida ou após a morte. Apologia: 13 ⁷⁸ (<i>apud</i> Olúwoḷé, 2017, p. 62).	A morte depois de uma vida longa e feliz é gloriosa. Se vivermos muito e morrermos na pobreza e na desgraça, não conseguiremos nada além de tristeza. [Portanto], sempre que vier a morte, os fiéis deverão aceitá-la e agradecer a Olódùmare, por uma vida bem vivida. Contemplando esta questão, alguns anciãos consultaram Orunmila em busca de uma resposta para o enigma: "Por que o homem deveria sofrer a morte sem exceção?" A sua resposta foi que o Criador concedeu a morte aos seres humanos como uma bênção. O ser humano é como um corpo de água. Se a água não fluir, ela se tornará uma poça suja

⁷³ "As days unfold, human beings become wiser. This is the fundamental principle that guided 'Don't-yet know' who did not know what to do about a certain matter. He reflected and slept over it. At dawn, enlightenment came, and he knew the right thing to do. So, let us allow day to succeed day; if this is not enough, let month succeed month; in the long run, one would, through continual reflections, find solutions to the most perplexing problems of human existence. Iwori-Rosu".

⁷⁴ "Then virtue is the health and beauty and well-being of the soul, and vice the disease and weakness and deformity of the same? The Republic: 111".

⁷⁵ "They themselves care only for making money and are as indifferent as the pauper to the cultivation of virtue. Ibid: 202".

⁷⁶ "Raise it up, pull it down, twist it as you may, the essence does not change. What matters most is 'Iwa', (Good Character Virtue). You may be wealthy, have many children and build several houses; all come to naught if you lack good character. A life without Moral Rectitude is nothing but vanity. Oyèkù Mèji".

⁷⁷ "For the fear of death is indeed the pretence of wisdom, and not real wisdom, being a pretence of knowing the unknown; and nobody knows whether death, which men in their fear apprehend to be the greatest evil, may not be the greatest good, Apology:8".

⁷⁸ "O judge, be of good cheer about death, and know of a certainty, that no evil can happen to a good man, either in

		e estagnada. Da mesma forma, se os seres humanos viverem para sempre, sem morte e reencarnação, tornar-se-ão fracos e inválidos. À medida que a água corre para o mar e evapora, ela deixa as impurezas para trás, para voltar como pura água da chuva. Da mesma forma, o idoso, como uma semente, morre para reencarnar em corpo fresco e com bom caráter. Os mais velhos saíram com a compreensão de que a morte não precisa ser vista como um acontecimento triste. Oyeku-Isé ⁷⁹ (<i>apud</i> Olúwoḷé, 2017, p. 62).
--	--	---

Fonte: Elaboração própria, a partir de S. Olúwoḷé. *Socrates and Orunmila*. Two Patron Saints of Classical Philosophy. Nigeria, Lagos: Ark Publishers, 2017.

A partir dessa análise, Sophie Olúwoḷé não só mostra as semelhanças e diferenças entre o pensamento de Sócrates e Òrúnmìlà, mas também mostra alguns dos principais temas que são abordados no Corpus do Ifá, tanto por Òrúnmìlà quanto por seus discípulos, os quais também são concebidos como filósofos. Nesse sentido, a partir dessa análise comparativa, é possível identificar que tanto na filosofia orunmiliana quanto na filosofia socrática há uma ênfase maior na moralidade e na ética e, portanto, na importância de nos constituirmos em seres virtuosos. Dessa forma, os ensinamentos e a filosofia de Òrúnmìlà destacam uma importância evidente no desenvolvimento do bom caráter. Inclusive, conforme indicado por Olúwoḷé (2017), *Iwa* (bom caráter em yorùbá) é o símbolo principal da filosofia de Òrúnmìlà. Como exemplo disso: “Òrúnmìlà insistiu que *Iwa*, isto é, bons caracteres, é o único ideal pelo qual vale a pena viver. Sem *Iwa* – Bom Caráter – as outras posses terrenas não valem nada”⁸⁰ (Falade, 1998, p.160-161 *apud* Olúwoḷé, 2017, p. 74,

life or after death. Apology: 13”.

⁷⁹ “Death after a long happy life is glorious. If we live long and die in poverty and disgrace, we achieve nothing but sorrow. [Therefore], whenever, death comes, the faithful should accept it and give thanks to Olódùmare, for a life well spent. Contemplating this issue, some elders Consulted Orunmila for an answer to the puzzle: / ‘Why should man suffer death without exception?’ / His answer was that the Creator bestowed death upon human beings as a blessing. The human being is like a body of water. If water does not flow round, it becomes a stagnant dirty pool. In like manner, if human beings live forever, without death and reincarnation, they become weak and invalid. As water runs into the sea and evaporates, it leaves the impurities behind, to fall back as pure rainwater. In like manner, the aged, like a seed, dies to reincarnate in fresh body and with good character. The elders left with the understanding that death need not be seen as a mournful event Oyeku-Isé”.

⁸⁰ Texto original: “Orúnmìlà insisted that *Iwa*, that is, good characters, is the only ideal worth living for. Without *Iwa* - Good Character all other earthly possessions amount to nothing”.

tradução minha).

Nesse sentido, Sophie Olúwoḷé desvela que “*Morality is not religious, is not dictation, is not sentiment, is one side of two elements of reality, the material, the humanistic, they must go together*” (Documentário *Sophie*, 2022). Esse aspecto é fundamental, pois, como a autora explica no documentário e em várias das suas obras, a complementaridade binária é uma das características centrais na filosofia de Òrúnmilà e, portanto, do Ifá. Isso quer dizer que, para Òrúnmilà, a matéria e as ideias não têm uma existência independente, pelo contrário, são dois lados complementares da realidade e não antagônicos. Desse modo, como indica Olúwoḷé (2017, p. 139, tradução minha): “[...] ele observou que os galhos da ‘Árvore da Vida’ crescem em pares, assim como o pombo põe e choca apenas dois ovos por vez, para ilustrar a característica binária da natureza (Òrúnmilà, item 15 (i), Capítulo 3)”⁸¹.

Em síntese, Sophie Olúwoḷé identifica, após a análise realizada nos textos orais do Ifá, que estes textos, versos, fragmentos do Corpus do Ifá constituem pensamentos racionais, críticos, individuais e, portanto, apresentam todas as características necessárias para o desenvolvimento do pensamento filosófico. Além disso, Olúwoḷé (1998; 1999; 2017) observa que, como é sabido, as sociedades yorùbá, mesmo antes do advento da colonização, eram caracterizadas por um nível de urbanismo avançado em comparação com outros grupos, o que incentivou a mobilidade social no período pré-colonial. Dessa forma, esses dois aspectos indicados por Mudimbe e Appiah não foram obstáculos para que os povos yorùbá desenvolvessem a filosofia no *stricto sensu*, pois também tiveram a experiência de conhecer outros povos e confrontar suas ideias. Com isso Olúwoḷé demonstra que a tradição oral não é nem autoritária nem dogmática. Assim sendo, como aponta Olúwoḷé (2017, p. 114, tradução minha), “os estudiosos não podem, com base em evidências literárias semelhantes, sustentar a obra de Sócrates como uma filosofia respeitável e a de Òrúnmilà como não filosofia, se mantivermos o mesmo significado de filosofia”⁸².

A filósofa nigeriana destaca ainda que embora a razão ocupasse um lugar de extrema importância para os antigos sábios yorùbá, ela não tinha um lugar absoluto, ou seja, não havia

⁸¹ Texto original: “*For instance, he noted that branches of the Tree of Life' grow in pairs just as the pigeon lays and hatches only two eggs at a time to illustrate the binary feature of nature (Òrúnmilà, item 15 (i), Capítulo 3)*”.

⁸² Texto original: “*In other words, scholars cannot, on the basis of similar literary evidence, uphold the work of Socrates as a respectable philosophy and that of Orunmila as non-philosophy, if we retain the same meaning of philosophy*”.

centralidade na razão, pois, apesar de sua importância, outros aspectos da realidade também foram levados em conta. Assim sendo, “O importante papel da razão foi adequadamente reconhecido por alguns antigos pensadores Yorùbá. O argumento básico é que, embora a razão sozinha nunca seja suficiente, nada é suficiente sem a razão”⁸³ (Olúwolé, 1999, p. 96, tradução minha).

No entanto, embora a razão e certas leis lógicas ocupassem um lugar de importância para os antigos sábios yorùbá, um aspecto que consideravam racional e empiricamente injustificável era a pretensão de certeza absoluta. Inclusive, essa é uma das principais conclusões de Sophie Olúwolé a respeito do estilo ou da tradição que caracteriza a filosofia yorùbá. Ela afirma que esse é um dos aspectos distintivos com certas tendências da filosofia ocidental. É por isso que Olúwolé afirma que:

O axioma básico é que o conhecimento e a sabedoria variam de lugar para lugar; “*Bayi ni a n'se n'ibi, ewo ibomiran*” (A norma em um lugar é abominação em outro); de pessoa para pessoa, “*Enikan ki i nikan ngbon tan*” (Ninguém é um guardião absoluto da sabedoria). Alguns sábios Yorùbá estavam, portanto, cientes de que uma teoria adequada hoje pode mudar além do reconhecimento amanhã ou que a sabedoria agora pode se tornar “loucura” mais tarde; “*Ogbón odun ni, were e emi í*”⁸⁴ (Olúwolé, 1999, p. 96, tradução minha).

Dessa forma, a filósofa conclui que longe do que normalmente se pensa, a tradição oral yorùbá não se baseia na imutabilidade das ideias, pois considera que a verdade não é absoluta, está mudando e se adaptando aos contextos. Por isso, Presbey (2020, p. 233) indica que um dos hábitos de Òrúnmìlà era considerar as ideias filosóficas como hipóteses sujeitas a reconsideração. Assim sendo, cabe colocar o seguinte fragmento, que desvela uma explicação sobre a crítica ao absolutismo:

⁸³ Texto original: “*The important role of reason was adequately recognized by some ancient Yorùbá thinkers. The basic argument is that although reason alone is never enough, nothing is enough without reason*”.

⁸⁴ Texto original: “*The basic axiom is that knowledge and wisdom vary from place to place; ‘Bayi ni a n'se n'ibi, ewo ibomiran’ (The norm in one place is abomination in another): from person to person, ‘Enikan ki i nikan ngbon tan’ (No one is an absolute custodian of wisdom). Some Yorùbá sages were, therefore, aware that an adequate theory today can change beyond recognition tomorrow or that wisdom now may become ‘madness’ later; ‘Ogbón odun ni, were e emi í’*”.

A insistência dos pensadores yorùbá de que cada questão, cada problema, cada tese seja considerada de ângulos diferentes mostra uma relutância intelectual em forçar qualquer solução como a única possível. Essa falta de crença em qualquer forma de absolutismo é o que foi erroneamente identificado como a natureza acomodatória negativa do pensamento africano. É minha opinião pessoal que os homens e mulheres na tradição exaltavam a maturidade e a experiência. E não sendo pensadores incapazes de reconhecer contradições ou um grupo de sábios que conscientemente tomaram a decisão de viver com a irracionalidade, eles puderam ver também como essa relutância em reconciliar todos os diferentes princípios dentro do conjunto comum do sistema tradicional Yorùbá decorre de uma consciência intelectual fundamental de que nenhuma posição filosófica pode ser considerada inegavelmente verdadeira⁸⁵ (Olúwoḷé, 1999, p. 105, tradução minha).

De acordo com esta análise, Olúwoḷé (1999) considera que, se tivesse que dar um nome ao estilo intelectual de filosofia contida no Corpus do Ifá, ela o chamaria de Relativismo Filosófico Racional. Contudo, a filósofa é bastante explícita ao diferenciar sua análise da etnofilosofia e do movimento negritude de Senghor, pois, em primeira instância, considera que o Corpus do Ifá é filosofia em si mesma e ao caracterizá-lo como relativismo filosófico racional, ela não está tentando encaixar a filosofia yorùbá em algum paradigma ocidental para legitimá-la. Por outro lado, Sophie Olúwoḷé é explícita ao alertar que ela não acredita que a filosofia africana responda a uma consciência ou personalidade autenticamente africana, radicalmente oposta à filosofia ocidental; na melhor das hipóteses, ela diz, podem existir certas diferenças por causa dos contextos culturais, mas que não constituem diferenças biológicas, nem de essência.

Consequentemente, Olúwoḷé afirma que o objetivo de seu estudo não era enquadrar a filosofia Yorùbá nos parâmetros ou gêneros ocidentais para legitimá-la como filosofia. Pelo contrário, a sua intenção era demonstrar que as tradições intelectuais se desenvolveram em diferentes culturas através de diversos gêneros e, para apreciar esta diversidade, é necessário superar a escravidão mental a paradigmas estrangeiros. Este aspecto está inclusive ligado à afinidade que a autora demonstra em vários dos seus textos com a filosofia intercultural.

Em suma, a filósofa nigeriana é firme na sua defesa da potencialidade filosófica da tradição

⁸⁵ Texto original: “*The Yorùbá thinkers’ insistence that every issue, every problem, every thesis be considered from different angles shows an intellectual reluctance to force any one solution as the only possible one. This lack of belief in any form of absoluteness is what has been wrongly identified as the negative accommodative nature of African thought. It is my own personal view that the men and women in tradition extolled maturity and experience. And not being thinkers who are unable to recognize contradictions or a group of sages who have consciously taken the decision to live with irrationality, they could see also how this reluctance to reconcile all the different principles within the common pool of Yorùbá traditional system follows from a fundamental intellectual awareness that no philosophical position can be regarded as undeniably true*”.

oral, neste caso, a tradição oral yorùbá. Para alcançar o seu objetivo, a autora fez uma análise exaustiva dos textos orais yorùbá, especificamente do Corpus do Ifá e da figura do Ọ̀rúnmilà como filósofo antigo, assim como da filosofia transmitida por ele através da oralidade. Uma das suas principais reflexões, que é importante considerar, para a análise das filosofias africanas, é que o desconhecimento das tradições filosóficas africanas pré-coloniais não é responsabilidade dos antigos sábios e filósofos africanos que não souberam transmitir os seus ensinamentos, “é o resultado de nossa própria falha, que pode ser rastreada até a nova atitude de africanos educados que tentam desprezar e/ou ignorar um estudo completo do enorme corpus de textos orais disponíveis em muitas línguas africanas”⁸⁶ (Olúwólé, 1999, pp. 114-115, tradução minha). Nesse sentido, a Sophie Olúwólé é um exemplo de que esses tipos de estudos, além de necessários, são possíveis. Ela assumiu o desafio da língua e se dedicou ao estudo, à análise e à interpretação do Corpus do Ifá na sua língua original. Portanto, uma das suas maiores contribuições e heranças no âmbito acadêmico e filosófico é o seu estudo engajado dos textos orais yorùbá fora da tendência da etnofilosofia e a apresentação dos fatos que evidenciam que o desenvolvimento do pensamento filosófico nas tradições orais é possível e, como parte disso, a existência de uma tradição filosófica, no sentido estrito, no período pré-colonial.

⁸⁶ Texto original: “*one is the result of our own failure which is traceable to the new attitude of educated Africans who try to despise and/or ignore a thorough study of the enormous corpus of oral texts available in many African languages*”.

Considerações finais

A filosofia africana, como foi mostrado ao longo dessa dissertação, não responde a um conjunto homogêneo, pelo contrário, está integrada por teorizações, posições e práticas diversas que enriquecem a sua compreensão e o seu desenvolvimento. Nesse sentido, face ao interesse em estudar a filosofia africana e compreender sua complexidade, é de suma importância partir das análises feitas pelos(as) filósofos(as) africanos(as) que têm desenvolvido uma vasta produção sobre a temática, assim como protagonizado diversos debates que ainda hoje continuam abertos. Assim, considero que, para entender a riqueza da filosofia africana, é necessário ter em conta as suas distintas tendências, no sentido proposto pelo filósofo queniano Oruka.

A presente dissertação teve o intuito de mergulhar no universo conceitual da filosofia africana, a partir da análise da produção filosófica e das principais contribuições da filósofa nigeriana Sophie Olúwolé, buscando compreender qual é o lugar desta filósofa no conjunto da filosofia africana contemporânea. Nesse sentido, procedi a uma profunda revisão bibliográfica e à análise de vídeos e documentários sobre Sophie Olúwolé que possibilitaram dilucidar algumas questões desta pesquisa.

A dissertação está integrada por quatro capítulos, a partir dos quais fui tecendo as respostas às questões levantadas e aos objetivos propostos. Cada um desses capítulos permitiu-me aproximar da obra da Sophie Olúwolé assim como identificar e analisar as suas principais contribuições no conjunto da filosofia africana contemporânea.

Desse modo, um dos aspectos fundamentais que sobressai destas análises é a compreensão da pertinência da presente pesquisa, tanto no contexto brasileiro como na Costa Rica (o meu país de origem). Isto foi possível a partir da elaboração do primeiro capítulo, pois nele consegui evidenciar a existência do racismo na sociedade costarriquenha, assim como a invisibilização das contribuições dos povos e intelectuais afrodescendentes e africanos(as) na Costa Rica. Assim, pude evidenciar como a elaboração da presente pesquisa pode contribuir para a redução do vácuo teórico existente no mundo, mais especificamente no meu país de origem, a Costa Rica, em termos de produções sobre e/a partir das filosofias africanas e afrodescendentes. Apesar dos múltiplos esforços que estão sendo empreendidos, é de suma importância desenvolver pesquisas engajadas que visem contribuir para a concretização de ações afirmativas no campo epistêmico. O estudo e a análise das contribuições da filósofa nigeriana Sophie Olúwolé são avanços necessários na

visibilização da pertinência da inclusão dos filósofos(as) africanos(as) nos currículos educativos de filosofia, assim como a necessidade de debater em torno do caráter eurocentrista que tem adotado a filosofia em múltiplos espaços acadêmicos, como as universidades.

Em relação à caracterização geral da trajetória acadêmica da filósofa nigeriana, o segundo capítulo foi essencial para compreender, mais num sentido pessoal, quem foi Sophie Olúwolé e quais foram as suas principais motivações nas suas escolhas acadêmicas. Um dos principais escopos desse capítulo foi situar a produção da filósofa, compreender o seu lugar de fala, pois, contrariamente ao que diz a epistemologia moderna, a localização dos sujeitos na produção do conhecimento é fundamental. Nesse sentido, o segundo capítulo apresentou dados fundamentais sobre as implicações para Sophie Olúwolé, como mulher africana, de se desenvolver no âmbito da filosofia e, sobretudo, se dedicar à pesquisa, produção e à defesa da filosofia africana e das tradições orais enquanto filosofia.

O terceiro capítulo foi de suma importância para compreender a diversidade e a complexidade da filosofia africana e algumas das distintas tendências que a integram. Isto foi fundamental, já que permitiu situar a produção de Sophie Olúwolé num universo filosófico maior e, com isso, compreender a importância das suas argumentações e escolhas acadêmicas. Além disso, a partir desse capítulo, foi possível apresentar os principais debates, no contexto da filosofia africana contemporânea, que têm relação com a produção filosófica de Olúwolé e nos que ela participou fervorosamente.

Com base nas argumentações desenvolvidas nos capítulos anteriores, foi possível pôr em evidência, no quarto capítulo, a importância assim como o lugar da Sophie Olúwolé no conjunto da filosofia africana contemporânea. Com esse último capítulo, foi possível realçar a marca da contribuição de Olúwolé na defesa e no desenvolvimento da filosofia africana, apesar dos múltiplos obstáculos que teve que enfrentar na sua trajetória acadêmica, como mulher africana filósofa. Sophie Olúwolé é, sem dúvida, uma referência fundamental e obrigatória para o estudo da relação entre a filosofia e a tradição oral. Ela contribuiu de maneira significativa para o estudo rigoroso das tradições orais yorùbá, especificamente, o Corpus do Ifá e a filosofia de Òrúnmìlà. No entanto, a sua perspectiva é inovadora, pois a sua análise distancia-se de maneira explícita da prática e dos postulados da etnofilosofia.

Das análises aqui realizadas, subjaz que Sophie Olúwolé desvelou perspectivas revitalizadoras para o desenvolvimento da filosofia africana contemporânea, em atenção aos

desafios do contexto, o qual é uma das suas principais contribuições. Desse modo, ela estabeleceu uma ruptura explícita com as idealizações ou os essencialismos em relação a uma autenticidade do pensamento africano, no entanto, a filósofa nigeriana acreditou fervorosamente na importância da procura dos cimentos da filosofia africana dentro das tradições intelectuais do continente africano, independentemente de se tratarem de tradições orais ou escritas.

Outro aspecto de vital relevância é que Sophie Olúwolé teve e tem um impacto sumamente positivo no que toca ao questionamento da noção hegemônica e ocidental da filosofia. Desse modo, ela contribuiu de maneira significativa para a compreensão intercultural da filosofia através do reconhecimento das filosofias que foram desenvolvidas noutras regiões do mundo, especificamente, no continente africano, desafiando, assim, o racismo epistêmico que restringe a produção do conhecimento e da filosofia ao Norte Global.

Em suma, posso afirmar, como mulher afro-costarriquenha formada em filosofia, que as contribuições da filósofa nigeriana Sophie Olúwolé são de uma imensa importância não só para o desenvolvimento e compreensão das filosofias africanas, mas para a filosofia no cenário global. Depois de todo o processo que implicou a escrita desta dissertação, acredito que a produção filosófica de Olúwolé é revolucionária, inovadora e necessária para continuar a contribuir nos esforços pela diversidade e combater o racismo epistêmico que, infelizmente, ainda restringe o currículo educativo ao cânone do Norte Global. Eu, como mulher filósofa afro-costarriquenha, devo dizer que me sinto muito identificada com a filosofia de Sophie Olúwolé, pois sua experiência de vida, os obstáculos pelos quais ela passou fazem-me lembrar das dificuldades pelas quais também tenho passado na procura de produzir uma filosofia engajada na contramão do cânone hegemônico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACUÑA, María de los Ángeles; CHAVARRIA, Doriam. Mestizos, mulatos y zambos en la ciudad de Cartago (Siglo XVIII). *Revista de Historia*, n. 77, p. 131-155, jan./jun. 2018.

AKINYEMI, Akintunde; FALOLA, Toyin. *The Palgrave Handbook of African Oral Traditions and Folklore*. Palgrave Macmillan, 2021.

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai. A África na filosofia da cultura*. Brasil: Contraponto, 1997.

ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: LARKIN NASCIMENTO, Elisa (Org.). *Afrocentricidade* [recurso eletrônico]: uma abordagem epistemológica inovadora. 1 ed. São Paulo: Selo Negro, 2014, p. 94-111.

ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade como Crítica do Paradigma Hegemônico Ocidental: Introdução a uma Ideia. Tradução: Renato Nogueira, Marcelo J. D. Moraes e Aline Carmo. *Ensaaios Filosóficos*, v. XIV, dez. 2016.

BÂ, Amadou Hampâté. *Amkoullel, o menino fula*. Brasil: Palas Athena, 2003.

BÂ, Amadou Hampâté. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (Ed.). *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. 2 ed. rev. Brasília: Unesco, 2010, Capítulo 8, p. 167- 212.

BALIBAR, Étienne; WALLERSTEIN, Immanuel. *Raza, nación y clase*. Madrid: Iepala, 1991.

BENAVIDES, Manuel. *Los negros y la Virgen de los Ángeles*. Costa Rica: [s.n.], 2010.

BERNARD, Eulalia. *Negritud*. San José: Indica, 1976.

BERNARD, Eulalia. *Ritmo Héroe*. Costa Rica: Editorial Costa Rica, 1982.

CÁCERES, Rina. La Puebla de los Pardos en el siglo XVII. *Revista de História*, 34, p. 83-113, 1996.

CÁCERES, Rina (Ed.). *Del olvido a la memoria: africanos y afroestizados en la historia colonial de Centroamérica*. Costa Rica: Oficina Regional de la Unesco para Centroamérica y Panamá, 2008.

CÁCERES, Rina. *Negros, mulatos, esclavos y libertos en la Costa Rica del siglo XVII*. Costa Rica: Editorial UCR, 2020.

CAMPBELL, Epsy. *Afrodescendientes y Multiculturalismo según el Censo 2011: Existen brechas étnico-raciales en Costa Rica*. Centro de Mujeres Afrocostarricenses, 2011, p. 1-18.

CASTIANO, José P. *Referenciais da Filosofia Africana: Em Busca da Intersubjectivação*. Cape Town: Ndjira, 2010.

CASTRO-GOMEZ, Santiago. El lado oscuro de la “época clásica”: Filosofía, ilustración y colonialidad en el Siglo XVIII. In: MIGNOLO, Walter (Org.). *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*. 2 ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2014.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Portugal: Sá da Costa, 1978.

CHATTERJEE, Partha. Nossa modernidade. In: CHATTERJEE, Partha. *Colonialismo, modernidade e política*. Salvador: EDUFBA, 2004, p. 43-65.

CHUKWUDI EZE, Emmanuel. El problema del conocimiento en la “adivinación” el ejemplo del ifa. In: CHUKWUDI EZE, Emmanuel. *Pensamiento africano*. Filosofía. España: Ediciones Bellaterra, 2002, p. 173-176.

CHUKWUDI EZE, Emmanuel. El color de la razón: la idea de “raza” en la antropología de Kant. In: MIGNOLO, Walter (Org.). *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*. 2 ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2014, p. 19-62.

COLLINS, Patricia Hill. Epistemología feminista negra. In: COSTA, Joaze Bernadino; TORRES, Nelson Maldonado; GROSGOUEL, Ramon (Orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018, p. 1-37.

COOPER, Frederick. Condições análogas à escravidão: imperialismo e a ideologia da mão de

obra livre na África. *In*: COOPER, Frederick; SCOTT, Rebecca J.; HOLT, Thomas C. *Além da escravidão: investigações sobre raça, trabalho e cidadania em sociedades pós-emancipação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 201-279.

DASAOLU, Babajide; FAYEMI, Ademola. Oral tradition in African philosophical discourse: a critique of Sophie Oluwole's account. *The African Symposium*, n. 1, p. 57-68, jul. 2015. Disponível em: https://www.researchgate.net/profile/Fayemi-Ademola-Kazeem/publication/259717798_Epistemological_Virtues_in_Yoruba_Oral_Media_Implications_for_Culture_of_Peace_in_Contemporary_Africa/links/5ed8813992851c9c5e7b972f/Epistemological-Virtues-in-Yoruba-Oral-Media-Implications-for-Culture-of-Peace-in-Contemporary-Africa.pdf. Acesso em: 17 out. 2023.

DIAGNE, Mamoussé. *Critique de la raison orale*. Les pratiques discursives en Afrique noire. Paris: Karthala, 2005.

DIAGNE, Souleymane Bachir. A negritude como movimento e como devir. Trad.: Cleber Daniel Lambert da Silva. *Ensaaios Filosóficos*, v. XV, jul. 2017.

DIOP, Cheikh Anta. *Naciones negras y culturas*. España: Ediciones Bellaterra, 2012.

DUNCAN, Quince. Anancy y el tigre en la literatura oral afrodescendiente. *Cuadernos de Literatura*, n. 38, p. 65-78, jul./dez. 2015.

DUNCAN, Quince; V. LAVOU, Victorien. *Puerto Limón (Costa Rica): Formas y Prácticas de auto/representación: Apuestas imaginarias y políticas*. Perpignan: Presses Universitaires de Perpignan, 2012.

DUSSEL, Enrique. *Filosofía de la liberación*. México: Edicol, 1977.

DUSSEL, Enrique. *Europa, modernidad y eurocentrismo*. [S.l.: s.n.], 2000, p. 41-53.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e Eurocentrismo. *In*: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 25-34.

DUSSEL, Enrique. Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt). *In*: MIGNOLO, Walter (Org.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la*

filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo. 2 ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2014, p. 63-75.

DUSSEL, Enrique. *Filosofías del Sur*. Descolonización y Transmodernidad. México: Akal, 2015.

ECHEVERRÍA, Bolívar. *Las ilusiones de la modernidad*. México: Ediciones del Equilibrista, 1997.

EDITORIAL BOARD. Sophie Bosede Oluwole (1935 – 2018). *The Guardian*, Nigeria, 26 abr. 2019. Disponível em: <https://guardian.ng/opinion/sophie-bosede-oluwole-1935-2018/>. Acesso em: 17 out. 2023.

ELA, Jean-Marc. *Restituir a história às sociedades africanas: promover as ciências sociais na África Negra*. Mangualde: Pedago; Luanda: Mulemba, 2013.

FAYEMI, A. K. African philosophy in search of historiography. *Nokoko*, Institute of African Studies Carleton University, Ottawa, Canada, v. 6, p. 297-316, 2017.

FAYEMI, A. K. Remembering the African Philosopher, Abosede Sophie Oluwole: A Biographical Essay. *Filosofia Theoretica: Journal of African Philosophy, Culture and Religions*, v. 7, n. 3 (Dedicated to the late Prof. Sophie Oluwole), p. 118-131, 2018.

FERNANDEZ, Ricardo. *Crónicas coloniales*. Costa Rica: Trejos Hnos, 1921.

FIGUEIREDO, Ângela. Epistemologia insubmissa feminista negra decolonial. *Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 12, n. 29, p. 1-14, jan./abr. 2020.

FIGUEIREDO, Ângela; GOMES, Patrícia Godinho. Para além dos feminismos: uma experiência comparada entre a Guiné-Bissau e o Brasil. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 24, n. 3, p. 398, set./dez. 2016.

GARCÍA, Jesús Chucho. Afroepistemología y pedagogía cimarrona. In: SEPTIEN, Rosa Campoalegre. *Afrodescendencias: voces en resistencia*. 1 ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2018, p. 59- 70.

GROSGUÉL, Ramón. Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales

coloniales. *Tabula Rasa*, n. 14, p. 341-355, jan./jun. 2011.

GROSFOGUEL, Ramón. Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. *Tabula Rasa*, n. 19, jul./dez. 2013. Disponível em: <http://www.revistatabularasa.org/numero-19/02grosfoguel.pdf>. Acesso em: 19 set. 2023.

GUILLÉN-MONTERO, Douglas; VARGAS-BOGANTES, Jacqueline; NÚÑEZ-ROMÁN, Oscar; VEGA-RAMÍREZ, Luis. Situación de los Sistemas de Información Territorial para la gestión municipal: caso de la GAM, Costa Rica, 2018. *Geographical Journal of Central America*, v. 1, n. 66, p. 79-98, jan. 2021.

HAVELOCK, Erick. *La musa aprende a escribir*. Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la antigüedad hasta el presente. España: Paidós, 1996.

HORTON, Robin. El pensamiento tradicional africano y la ciencia occidental. In: CHUKWUDI EZE, Emmanuel. *Pensamiento africano*. Filosofía. España: Ediciones Bellaterra, 2002, p. 187-212.

HOUNTONDJI, Paulin. On ‘African Philosophy’. *Radical Philosophy*, 035, p. 20-25, 1983.

HOUNTONDJI, Paulin J. Conhecimento de África, conhecimento de africanos: duas perspectivas sobre os Estudos Africanos. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 80, 2008.

IMIUSWIMUSIC. Uprising-Prince Diabate, Modern day griot explains ancient storytelling tradition. *YouTube*, Imiuswimusic, 24 jan. 2012. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=aF2287N0kAc>. Acesso em: 19 set. 2023.

JIMÉNEZ, Alexander. *El imposible país de los filósofos*: El discurso filosófico y la invención de Costa Rica. Costa Rica: Ediciones Perro Azul, 2002.

LOHSE, R. *Africans into Creoles*: Slavery, Ethnicity, and Identity in Colonial Costa Rica. Estados Unidos: University of New Mexico Press, 2014.

MACIEL, Eumara. *A tessitura da palavra*: um estudo sobre a oralidade africana na obra literária de Amadou Hampâté Bâ. 2019. Tese (Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos) – Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, Faculdade de Filosofia e

Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón. *El giro decolonial*. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, 2007.

MBEMBE, Achille. *Crítica de la razón negra*. Ensayo sobre el racismo contemporáneo. España, Barcelona: Futuro anterior ediciones, 2016.

MIGNOLO, Walter. A gnose e o imaginário do sistema mundial colonial/moderno. In: MIGNOLO, Walter. *Histórias locais / projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: UFMG, 2003, p. 23-76.

MIGNOLO, Walter. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspetivas latino-americanas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: CLACSO, Coleccion Sur Sur, 2005.

MILLER, Carmen Hutchinson. *The province and Port of Limon metaphors for Afro-Costa Rican black Identity*. Heredia, Costa Rica: EUNA, 2015.

MINISTERIO DE SALUD DE COSTA RICA. Plan Nacional de Salud para Personas Afrodescendientes 2018-2021. Costa Rica: Ministerio de Salud de Costa Rica, 2018.

MOLINA, Iván. Limón blues: Una novela de Anacristina Rossi. *Istmo*, 2001. Disponível em: <http://istmo.denison.edu/n05/resenas/limon.html#end1>. Acesso em: 19 set. 2023.

MOLINA, Iván. Afrocostarricense y comunista. Harold Nichols y su actividad política en Costa Rica. *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, n. 46, p. 141-168, 2008.

MUDIMBE, Valentin Yves. *A invenção de África: Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Tradução: Fábio Ribeiro. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2019.

MUDIMBE, Valentin Yves. *A ideia de África*. Tradução: Fábio Ribeiro. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2022.

MÜLLER, Louise. Sophie Olúwolé of Nigeria 1935-2018. In: WAITHE, M.; DYKEMAN, T. (Eds.). *Women philosophers from non-Western traditions: the first four thousand years. Women in the History of Philosophy and Sciences*, Cham, n. 19, p. 455-468, 2023.

MURILLO CHAVERRI, Carmen. Vaivén de arraigos y desarraigos: identidad afrocaribeña en Costa Rica 1870-1940. *Revista de Historia*, n. 39, p. 187-206, jan. 1999. Disponível em: <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/historia/article/view/2025>. Acesso em: 19 set. 2023.

NGOENHA, Severino Elias. *Filosofia Africana. Das Independências às liberdades*. Maputo, Moçambique: Edições Paulistas, 1993.

NOGUERA, Renato. *O ensino de Filosofia e a Lei 10.639*. Rio de Janeiro: CEAP, 2011.

NOGUERA, Renato. (2018). A questão do autoconhecimento na filosofia de Orunmilá. *Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade*, n. 6, p. 29-42, jul./dez. 2018.

NOGUERA, Renato. Infância em afroperspectiva: Articulações entre sankofa, ndaw e terrixistir. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*, n. 31, p. 53-70, maio/out. 2019.

OLAOPA, T. Sophie Oluwole: Celebrating the radical spirit of African philosophy. *Newspeak, Nigeria*, 3 jan. 2019. Disponível em: <https://newspeakonline.com/sophie-oluwole-celebrating-the-radical-spirit-of-african-philosophy-by-tunji-olaopa/>.

OLELA, Henry. Los fundamentos africanos de la filosofía griega. In: CHUKWUDI EZE, Emmanuel. *Pensamiento africano. Filosofía*. España: Ediciones Bellaterra, 2002, p. 95-108.

OLIVEIRA, Eduardo David de. Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: Educação e cultura afro-brasileira. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*, n. 18, p. 28-47, maio/out. 2012.

OLUWOLE, Sophie. *Witchcraft, reincarnation and the god-head*. Nigeria: Excel Publishers, 1995.

OLUWOLE, Sophie. African Philosophy as Illustrated in Ifá corpus. *African Philosophy*, v. 11, n. 2, p. 151-159, 1998.

OLUWOLE, Sophie. Philosophy and oral tradition. Nigeria, Lagos: Ark Publishers, 1999.
 OLUWOLE, Sophie. Africa. In: JAGGAR, Alison M.; YOUNG, Iris Marion (Eds.). A companion to feminist philosophy. Malden, Mass: Blackwell Publishers, 2000, p. 96-107.

OLUWOLE, Sophie. *Socrates and Orunmila*. Two Patron Saints of Classical Philosophy. Nigeria, Lagos: Ark Publishers, 2014.

OMOREGBE, Joseph I. La filosofía africana: ayer y hoy. In: CHUKWUDI EZE, Emmanuel. *Pensamiento africano*. Filosofía. España: Ediciones Bellaterra, 2002, p. 19-30.

ONDO, Mve Bonaventure. *A chacun sa raison*. Raison occidentale et raison africaine. França: Editions L'Harmattan, 2013.

ONE WORLD – NATIONS ONLINE. Administrative Map of Nigeria. Disponível em: <https://www.nationsonline.org/oneworld/map/nigeria-administrative-map.htm>.

ONG, Walter. *Oralidad y escritura*. Tecnologías de la palabra. Traducción: Angélica Scherp. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

ORUKA, H. Odera. Las preguntas básicas sobre la filosofía de los sabios en África. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, Costa Rica, v. 32, n. 77, p. 7-17, 1994.

ORUKA, H. Odera. Quatro tendências da atual Filosofia Africana. Tradução para uso didático de ORUKA, H. Odera. Four trends in current African philosophy. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P. J. (Eds.). *The African Philosophy Reader*. New York: Routledge, 2002, p. 120-124.

OUTLAW, Lucius. Filosofía africana, afroamericana y africanista. In: CHUKWUDI EZE, Emmanuel. *Pensamiento africano*. Filosofía. España: Ediciones Bellaterra, 2002, p. 57-94.

OYĚWÙMI, Oyèronké. *La invención de las mujeres*. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género. Bogota: Editorial en la Frontera, 2017.

PRESBEY, G. Sophie Olúwoḽé's major contributions to African Philosophy. *Hypatia*, Cambridge University Press, n. 35, p. 231-242, 2020.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. 2000, p. 122-151.

QUINTERO, Ángel “Chuco”. *La danza de la insurrección*. Para una sociología de la música latinoamericana: textos reunidos. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2020.

RANGER, Terence O. A invenção da tradição na África colonial. In: HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence O. (Orgs.). *A invenção das tradições*. 3 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2002, p. 219-269.

RAVASIO, Paola. *Negritud de Eulalia Bernard*. Mundos Caribeños. Mondes Caribéens. Verveurt/Iberoamericana, 2020, p. 347-372.

RAVASIO, Paola. *The routes of soundpoems*. Nation language in Central America, 2021.

RENOWNED Scholar of Classical Philosophy, Prof. Sophie Oluwolé on Hot-Seat (Ogtv). Produção de Ogtv. 2014, 58:22min, son., color. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ExKGqmnRfuM&t=95s>. Acesso em: 17 out. 2023.

RIBEIRO, Katiúscia. *Kemet, escolas e arcádeas: a importância da filosofia africana no combate ao racismo epistêmico e a lei 10639/03*. 2017. 93 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia e Ensino) – Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, CEFET/RJ, Rio de Janeiro, 2017. Disponível em: https://dippg.cefet-rj.br/ppfen/attachments/article/81/07_KatiusciaRibeiroPontes.pdf. Acesso em: 19 set. 2023.

RIBEIRO, Katiúscia; MOREIRA JR., Valter Duarte. Análises e reflexões afrocêntricas acerca da educação filosófica. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*, n. 31, p. 87-100, maio/ out. 2019.

ROBINSON, Harold. Prefacio. In: BEITA, Carlos Morera; ALVARADO, Guillermo Navarro. *Los afrodescendientes en el Caribe costarricense: aportes a la construcción del paisaje cultural*. Heredia, Costa Rica: Letra Maya. 2023.

ROCHA, Carlos Eduardo. Sophie Bòsèdé Olúwoḽé. *Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia*, v. 7, n. 4, p. 1-15, 2023.

ROOTS VINYL GUIDE. Disponível em: https://www.rootsvinylguide.com/ebay_items/eulalia-bernard-negritud-costa-rica-70s-soul-funk-poetry-lp-sealed. Acesso em: 17 out. 2023.

ROSARIO, Reina. *Las identidades de la población de origen jamaicano en el Caribe costarricense (segunda mitad del siglo XX)*. República Dominicana: Cocolo, 2015.

SANDOVAL, Carlos. *Otros amenazantes*. Los nicaragüenses y la formación de identidades nacionales en Costa Rica. Costa Rica: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2002.

SANTANA, Tiganá. Sentenças proverbiais africanas: a um só tempo, literatura, filosofia e acontecimento. *A Palo Seco*, v. 12, n. 13, p. 38-50, 2020.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI CLACSO, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo, Uruguay: Ediciones Trilce, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Epistemología del sur. Utopía y Praxis latinoamericana. *Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, n. 54, p. 17- 39, jul./set. 2011.

SANTOS, Rodrigo dos. O ensino de Filosofia e a lei 10. 639 (Resenha). *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*, n. 18, p. 98-108, maio/out. 2012.

SARR, Felwine. *Afrotopía*. Madrid: Casa África, 2018.

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Paris: Les Éditions Nagel, 1970.

SENIOR, Diana. *La incorporación social en Costa Rica de la población afrocostarricense durante el siglo XX, 1927-1963*. 2007. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Costa Rica, 2007.

SEREQUEBERHAN, Tsenay. La filosofía y el África poscolonial. In: CHUKWUDI EZE, Emmanuel. *Pensamiento africano*. Filosofía. España: Ediciones Bellaterra, 2002, p. 31-56.

SOUSA, A. S.; OLIVEIRA, S. O.; ALVES, L. H. A pesquisa bibliográfica: princípios e fundamentos. *Cadernos da Fucamp*, v. 20, n. 43, p. 64-83, 2021.

SOJO, CARLOS. *Igualitarios*. La construcción social de la desigualdad en Costa Rica. Costa Rica: PNUD, 2010.

STEPHEN-CHAVES, María Laura. Contribuciones epistemológicas de la oralidad a la luz del calypso afrolimonense. Dissertação (Licenciatura em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Letras, Universidad Nacional de Costa Rica, Heredia, 2020.

STEPHEN-CHAVES, María Laura. Propuesta didáctica para el abordaje de las cosmovisiones, sentidos de mundo y filosofías de los pueblos afrodescendientes en el Programa de Estudio de Filosofía en Educación Diversificada. Dissertação (Licenciatura em os Docência) – Ciências da Educação. Universidad Estatal a Distancia, Costa Rica, 2022.

STEPHEN-CHAVES, María Laura. *De Griots y epistemologías de las (re)existencias*. El calypso afrolimonense como tradición oral afrocaribeña. Heredia: EUNA, 2023.

TROULLIOT, Michel-Rolph. Moderno de otro modo. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 14, p. 79-97, 2011. Disponível em: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1794-24892011000100004. Acesso em: 19 set. 2023.

UNIVERSIDADE Federal do Rio de Janeiro. Palestra ministrada pela filósofa Sophie Olúwolé. Conferências Africanas: semana de Ooni de Ifé. *YouTube*, 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6N1QyqCGhoU>. Acesso em: 17 out. 2023.

URRUTIA, Jorge. *Leitura do Obscuro*: Uma semiótica de África. Lisboa: Teorema, 2001.

VAN DER LAAN, J. Sophie. Juul van der Laan, 2022. 15min. Disponível em: <https://juulvanderlaan.nl/portfolio/sophie-rent/>.

VEGA, Patricia. Centroamérica en Oferta. Los libros azules (1914-1916). *Anuario de Estudios Centroamericanos*, Universidad de Costa Rica, v. 35-36, p. 69-105, mar. 2010.

WALLERSTEIN, Immanuel. El eurocentrismo y sus avatares: Los dilemas de la Ciencia Social.

In: MIGNOLO, Walter (Org.). Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2014, p. 99-117.

WIREDU, Kwasi. Como não se deve comparar o pensamento africano com o ocidental. Tradução para uso didático (na disciplina filosofia africana da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira) feita por Marcos Carvalho Lopes, a partir de: WIREDU, Kwasi. *How not to compare African thought with Western thought*. Philosophy and an African culture, 1984.