

A filosofia africana no espaço da língua portuguesa: O contributo da escola moçambicana

African philosophy in Portuguese language contexts: Contributions of the Mozambican school

Jessemusse Cacinda¹ (jessecacinda@gmail.com)

Resumo: Este ensaio examina o lugar da língua portuguesa na produção da filosofia africana contemporânea, problematizando se é possível falar de uma filosofia africana lusófona. A pesquisa, embasada na Escola Moçambicana de Filosofia é de natureza teórica, fundamenta-se na análise crítica de textos filosóficos e na comparação entre antologias de referência (Wiredu, 2004; Hountondji, 2012). A principal tese sustenta que o português atua como língua de comunicação da filosofia, mas não como língua de devir lógico. Mostra-se que a formação académica dos filósofos africanos lusófonos, aliada à hegemonia dos contextos francófonos e anglófonos, moldou o seu modo de filosofar. O estudo revela que a filosofia em português tem circulação e reconhecimento no continente africano, embora permaneça invisibilizada fora dele. Conclui-se que a especificidade da filosofia africana lusófona reside no diálogo temático e conceptual com outras tradições, sem autonomia linguística própria.

Palavras-chave: Filosofia Africana, estudos lusófonos, língua portuguesa, escola moçambicana.

Abstract: This essay examines the role of the Portuguese language in the production of contemporary African philosophy, questioning whether it is possible to speak of a Lusophone African philosophy. The research based in Mozambican School of Philosophy, theoretical in nature, is based on the critical analysis of philosophical texts and on the comparison between reference anthologies (Wiredu, 2004; Hountondji, 2012). Its main

¹ Doutorando em Pós-colonialismos e Cidadania Global (Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra). Trabalho de avaliação da disciplina “Estudos Pós-Coloniais no Espaço da Língua Portuguesa” do Programa de Pós-Colonialismos e Cidadania Global da Universidade de Coimbra, dirigida pela Professora Margarida Calafate Ribeiro.

thesis argues that Portuguese functions as a language of communication in philosophy but not as a language of logical becoming. It shows that the academic formation of Lusophone African philosophers, combined with the hegemony of Francophone and Anglophone contexts, shaped their ways of philosophizing. The study reveals that philosophy in Portuguese circulates and gains recognition within Africa, though it remains largely invisible outside it. The conclusion highlights that the specificity of Lusophone African philosophy lies in its thematic and conceptual dialogue with other traditions, without linguistic autonomy of its own.

Keywords: African philosophy, Lusophone studies, Portuguese language, postcolonial thought, philosophical discourse, language and identity.

Introdução

A língua portuguesa, cuja expansão começou no século XV com as chamadas viagens de descobrimentos dirigidas pelo navegador lusitano Vasco da Gama, assistiu a diversificadas mutações em distintos momentos históricos, tendo sido língua de cristianização, língua imperial, língua de colonização e língua de unidade de povos.

Quando Moçambique, Angola, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe e Cabo Verde alcançaram suas independências de Portugal em 1975, optaram pela adopção da língua portuguesa como oficial, funcionando também como língua de unidade entre os povos, ao mesmo tempo que se configurou como língua de exclusão.

Os estados pós-coloniais investiram em programas de alfabetização e massificação da língua portuguesa tornando-a, quase 50 anos depois, numa das línguas de notável presença no continente africano. Esta presença significa que a mesma passa a ser para além de língua administrativa, uma língua de cultura e ciência, pois é usada nas escolas e universidades.

A filosofia africana contemporânea nasce de um processo de resposta às elaborações sobre África protagonizadas por aqueles que Théophile Obenga (2013) chamou de africanistas eurocentristas, cujas elaborações se mostraram dúbias, nalgumas vezes injuriosas e falaciosas sobre o continente.

O debate em torno da filosofia africana desenvolveu-se fundamentalmente em contextos linguísticos anglófonos e francófonos, com algumas contribuições vindas das

chamadas filosofias africanas islâmicas e etíopes, e poucas referências à filosofia praticada nos países de língua portuguesa.

Será que se pode falar da existência ou não da filosofia africana no espaço da língua portuguesa? Este questionamento, que acompanha o presente ensaio, leva-nos a duas direcções: por um lado, falar da produção filosófica neste espaço contribuindo para o debate iniciado por Graness (2017) e Lopes (2018); e segundo, a analisar a possibilidade da existência de uma especificidade que a língua portuguesa trouxe à filosofia praticada neste espaço.

O ensaio divide-se em cinco capítulos, sendo que no primeiro discutem-se as condições que influenciaram o surgimento da filosofia africana e o seu estatuto, no segundo capítulo discute-se o lugar da língua no labor filosófico e no terceiro são discutidas as várias concepções da língua no pensamento africano. Os últimos dois capítulos abordam a filosofia africana nos PALOP, concentrando-se basicamente na discussão da filosofia político-ideológica e, no último capítulo, se faz uma leitura sobre a filosofia africana académica e se analisa a sua relação com a língua portuguesa.

O ensaio é de natureza teórica, apoiando-se sobretudo em textos filosóficos que são usados para ilustrar o principal argumento do mesmo, segundo o qual, a língua portuguesa funciona na academia africana como língua de comunicação da filosofia e não como língua de *devir lógico*.

A Emergência e o Estatuto da Filosofia Africana

A África continua a ser descrita nas enciclopédias e compêndios contemporâneos editados na Europa e na América através de palavras que expressam a necessidade de *descobrir* o outro. Trata-se de um outro cujo vocabulário não encontra uma forma de inscrição e auto-retrato que seja validado como universal. Entretanto, como escreve Mbembe (2014), o continente tornou-se num dos centros gravitacionais do mundo, e os africanos constituem uma parte fundamental da experiência do nosso tempo.

O estudo da África tem, por um lado, uma necessidade do continente conhecer-se a si mesmo e, por outro, dar a conhecer a forma como os africanos vivem o tempo e o espaço a uma audiência ocidental. É neste espaço onde se pode inscrever a existência e o desenvolvimento de uma disciplina académica chamada *Filosofia Africana*.

Na análise crítica de vários autores (Mbiti, 1969; Eboussi-Boulanga, 1977; Masolo, 1994; Bidima, 1995; Diagne, 2000), um dos contributos importantes para a emergência da filosofia africana contemporânea é o lançamento, em 1945, de *La Philosophie Bantu* por Placide Tempels. Neste livro, Tempels tentou demonstrar que no âmago da cultura bantu existe uma lógica e uma metafísica do ser que é retomada na ideia de *força vital*. Ao demonstrar a existência de uma Metafísica na cultura bantu, distinguiu formas típicas de pensar ocidental e formas típicas de pensar primitivas, em que a noção de *força vital* dos bantu seria o equivalente à noção de *ser* do pensamento ocidental, cujas raízes são reclamadas por autores como Gregas (Tempels, 1945).

Os debates suscitados por este livro continuam a animar muitos dos debates contemporâneos, sendo a Filosofia Africana contemporânea uma reacção crítica a este livro (Bono, 2019). Segundo Hountondji (1991), a contribuição de Tempels não reside apenas no facto de ter posto em evidência a problemática de uma filosofia bantu, mas também de ter incitado um longo debate sobre o significado e os limites deste raciocínio filosófico. Para Hountondji (1991), é fundamental uma noção rigorosa daquilo em que deve consistir a filosofia em relação a outras disciplinas, nomeadamente a forma como a filosofia deve ser colocada em oposição ao pensamento mitológico.

Mais recentemente, Hountondji (2009) apelou aos académicos africanos para que realizassem investigação sobre o continente com vista a evitar as armadilhas anteriores que, na sua opinião, pretendiam antes de mais satisfazer as necessidades teóricas e práticas das sociedades do Norte. Neste sentido, Hountondji apela a uma auto-definição da filosofia orientada para África. Esta posição tem sido defendida por vários intelectuais, como Odera Orika, que utilizou abordagens comumente associadas à filosofia ocidental, reclamando que, contrariamente à afirmação geral, essas técnicas não são exclusivas do Ocidente (Oruka, 1990).

Assim, os debates académicos sobre a existência ou não da filosofia africana continuam a ocupar a agenda de filósofos, tanto africanos como os que têm no continente africano seu objecto de estudo. Ramose (2002) acha, entretanto, curioso que o debate pareça interminável, apesar de terem sido avançados fortes argumentos para demonstrar a existência efectiva da filosofia africana.

De facto, para autores como Owaka (2006) e Castiano (2019), a forma mais precisa de sistematizar a filosofia africana foi feita por Odera Orika, apresentando quatro

tendências na filosofia africana, nomeadamente: *etnofilosofia*, *sagacidade filosófica*, *filosofia ideológica nacionalista* e *filosofia profissional*. Alguns anos mais tarde, Oruka acrescentou mais duas tendências: a *filosofia hermenêutica* e a *filosofia artística ou literária*. Para além das propostas apresentadas por Oruka, são várias as tentativas de dividir a filosofia africana em tendências, sendo que a maior parte deste debate teve lugar entre os países africanos chamados anglófonos e francófonos.

Appiah (1992) defende que “a reivindicação do direito a filosofia é um dos mais importantes, fundamentais e difíceis da tradição ocidental” (p. 88). Assim, tendo os filósofos africanos sido formados nas escolas ocidentais, o que fazem é reivindicar para seus espaços africanos um estatuto da tradição ocidental, o que justifica o facto do debate filosófico africano ter herdado a dicotomia entre a chamada filosofia analítica e a filosofia continental.

Podemos caracterizar a casa dividida da filosofia académica anglófona não só pelo seu duplo idioma, mas também por uma dupla auto-imagem. Os filósofos analíticos vêem-se do lado da lógica, da ciência e do método contra a superstição; do lado de uma procura modesta e cuidadosa da verdade contra o bombástico. Para eles, a filosofia é frequentemente um assunto técnico, e a compreensão destas técnicas é uma condição para a competência profissional. Os continentais acreditam que as questões com que se debatem são difíceis e importantes e que a sua tradição é contínua com o melhor e mais profundo da tradição ocidental de erudição humanista. É provável que vejam a filosofia como contínua não com as ciências mas com a literatura e as artes. (Appiah, 1992, p. 89)

Assim, a meta-filosofia ocidental situa-se nesta linha divisória entre uma filosofia pretensamente tecnicista reclamada pelas escolas anglófonas e uma filosofia pretensamente humanística e erudita, reclamada pelas escolas continentais. Por continente refere-se à Europa continental, da qual o Reino Unido se afasta cultural e politicamente.

O debate sobre a filosofia africana acontece essencialmente em Inglês e Francês, sendo que apesar de uma tentativa de africanização do discurso filosófico, um pouco a seguir as pegadas da endogeneização que aconteceu nos Estados Unidos da América e seguida por autores da América Latina e da Ásia, a base do filosofar permaneceu essencialmente continental, com os filósofos africanos do mundo francófono a defenderem os seus argumentos com recurso a uma leitura dos acontecimentos na história e recorrendo a artefactos literários, artísticos e da história do pensamento para justificar suas posições (método reclamado pela filosofia continental), e com os filósofos

do mundo anglófono a seguirem a mesma linha, mas acrescentando-lhe uma análise detalhada dos conceitos e da utilização da linguagem e seus significados (método reclamado pela filosofia analítica).

Ngoenha (1993) vem abrir uma nova página nos debates sobre a filosofia africana, ao introduzir um texto que discute epistemologia e meta-filosofia no continente africano em língua portuguesa. Porém, isso não significou necessariamente, a entrada da língua portuguesa para o panteão das línguas de produção da filosofia em África, pois como “não obstante o número de idiomas africanos e europeus presentes no espaço continental, os principais textos da filosofia são redigidos nas duas principais línguas implantadas pela colonização, o inglês e o francês” (Ngoenha, 2013, p. 21).

O Lugar da Língua no Labor Filosófico

No primeiro capítulo deste ensaio, me referi à existência de um vocabulário comum que tende a aparecer nos textos académicos sobre África. Esta referência demonstra o papel que a língua enquanto anunciador de proposições ocupa tanto na Filosofia, nas Ciências, nas Artes, assim como na Teologia.

Segundo Pimentel (2015), a formulação do conhecimento é feita mediante enunciados linguísticos, o que impõe reconhecer que, de um modo geral, as formas humanas do saber e da sapiência se expressam linguisticamente. Neste sentido, pode-se, por um lado, falar da língua enquanto enunciador da filosofia, mas por outro na língua enquanto objecto da própria reflexão filosófica.

Pathé Diagne (2010) anunciou que entre o historiador e o linguista que trabalham com a África havia uma área comum, o facto de a língua estar ligada à história. Entretanto, tal como o autor alerta, apesar de esta visão ser comum entre os povos africanos, não é necessariamente aí onde reside a originalidade, pois os árabes, e até mesmo os gregos anteriores a Tucídides, concordavam com o provérbio Fulbe segundo o qual a narrativa é o lugar onde se encontra o passado.

A história, por sua vez, é o motor gerador da filosofia, pois como descreve Ngoenha (1994) “em cada momento histórico e em cada ambiente cultural, o filósofo é chamado a fazer emergir a questão do sentido total e dinâmico da situação específica em que lhe cabe viver” (p. 5). Assim, o questionamento sobre o sentido da época permite que o

curso da história seja conceptualizado, assegurando que o filósofo cumpra a proposta de Sloterdijk (2011) de actuar como um produtor de conceitos.

Para Diagne (2010) “a linguística é a ciência da linguagem e da fala. A narrativa e a obra histórica são conteúdos e formas de pensamento. A língua é, em si mesma, o lugar desse pensamento, o seu suporte” (p. 247), por isso não é para menos que Wittgenstein (1922) centrasse o labor filosófico na questão da língua e da linguagem, considerando que a filosofia é a clarificação lógica dos pensamentos por meio de elucidações, ou seja, uma actividade que tem por finalidade a clarificação de proposições.

De acordo com Russel (1920) existem em Wittgenstein vários problemas no que respeita à língua. Em primeiro lugar, há o problema relacionado ao que ocorre *de facto* na nossa mente quando usamos a linguagem com a intenção de significar; este problema pertence à *psicologia*. Em segundo lugar, há o problema de saber qual é a relação que existe entre pensamentos, palavras ou frases, e aquilo a que se referem ou significam; este problema pertence à *epistemologia*. Em terceiro lugar, há o problema da utilização de frases de modo a transmitir verdade e não falsidade; este problema pertence às *ciências especiais* que tratam do objecto das frases em questão. Em quarto lugar, há a questão sobre que relação deve haver entre um facto e outro, uma frase e outra, um pensamento e outro – esta última é uma questão lógica.

A leitura de Russel da filosofia de Wittgenstein demonstra quão a linguagem perpassa os vários domínios do labor filosófico, podendo ocupar-se dos problemas da mente, do conhecimento e da lógica. A filosofia é também duplamente uma construção e leitura da história, podendo os dois sentidos ser propiciados pela linguagem. A história dos homens e de suas civilizações pode ser lida segundo Diagne (2010) por meio da linguagem que propicia a expressão de factos de pensamento e dos elementos conceptuais utilizados numa língua, tanto por meio de textos orais como por meio de escritos.

Para Wittgenstein (1922) a função essencial da linguagem é afirmar ou negar factos, e isto opera-se no sentido em que a sintaxe de uma língua e o significado de uma frase são determinados quando se conhece o sentido das palavras utilizadas. Para que uma determinada frase afirme um determinado facto, tem de haver, seja qual for a linguagem construída, algo em comum entre a estrutura da frase e a estrutura do facto.

Assim, com a pretensão de ser uma forma rigorosa de elaborar proposições que se constituam em fundamentos gerais dos fenómenos que se propõe questionar, a filosofia é ao mesmo tempo uma reflexão sobre a linguagem, enquanto que a linguagem é a expressão da filosofia.

A filosofia também se enuncia por meio do discurso, que segundo Heidegger (2005) constitui o *corpus* do acto de comunicar, cuja tendência ontológica é fazer o ouvinte participar do ser que se abriu para o referencial discursado no discurso.

Assim, a filosofia problematiza uma série de questões ligadas à língua, como a questão da traduzibilidade dos conceitos, as políticas da língua, a lógica e a ontologia dos conceitos.

A Filosofia Africana e a Questão da Língua

Na filosofia africana contemporânea a questão da língua aparece em dois momentos, por um lado, através de filósofos que elaboram suas construções conceptuais a partir do sentido e significados que são conferidos às palavras enunciadas nas suas próprias línguas, ou então como fonte de conhecimento (Alex Kagame, Olubi Sodipo, Kwasi Wiredu, Wole Soyinka), e por outro lado como reivindicação da necessidade de utilização das línguas africanas para filosofar (Odera Oruka, Ngugi Wa Thiong’o, Alena Rettova, Key Kresse).

Conforme dito acima, os intelectuais africanos trabalham basicamente em línguas europeias, sendo que Ngoenha (2013) justifica que “há que considerar que no estado actual da difusão das línguas africanas é a única alternativa para um diálogo inter-africano e inter-continental” (p. 21), e é por isso que o autor defende a necessidade de atenuar a crítica sobre o uso destas línguas, argumentando a não existência de uma língua franca que seja consensual no continente.

Por sua vez, Macedo (2017) defende que a língua permanece a herdada de um poder colonial, com uso confinado às oligarquias letradas concentradas nos centros urbanos, uma herança que pode contribuir para gerar mais equívocos, impedindo-a de actuar como um veículo de autoconhecimento, mas sim como um contínuo instrumento de marginalização.

Culturalmente, os escritores africanos e asiáticos que escrevem em línguas europeias têm porventura mais em comum com os seus pares europeus e americanos do que com as comunidades

africanas ou asiáticas que coexistem dentro das fronteiras de herança colonial dos seus respectivos países com línguas e parâmetros culturais diferentes. (Macedo, 2017, p. 41)

Entretanto, Ngoenha (2013) reconhece que a predominância de línguas europeias, sobretudo o Inglês e o Francês no debate filosófico africano, tem determinado, de uma certa maneira, a natureza dos problemas filosóficos predominantes, pois as línguas induzem os seus próprios implícitos culturais. O autor faz ainda notar que o que aproxima os autores de textos filosóficos africanos são os temas tratados, não obstante um distanciamento nas línguas e nas respectivas tradições metodológicas, e por isso desconhecem-se, apesar de tratarem de assuntos que os deviam conectar.

As línguas europeias são referenciadas como aquelas que facilitam a comunicação entre diferentes povos que, confinados entre as fronteiras herdadas pela arbitrariedade colonial, têm o desafio de formar consciências nacionais forjadas nas lutas pelas independências africanas das décadas de 50 e 60 do século XX. Entretanto, ignora-se o facto de as línguas africanas assegurarem a comunicação além-fronteiras coloniais. Por outro lado, a formação de consciências nacionais pós-coloniais parece estar a ser defendida como um fim em si, pelo qual tudo deve sacrificar-se, inclusive o apagamento histórico de vários povos.

Ngugi Wa Thiong’o (1986), cujo trabalho como escritor e educador tem sido o de questionar o modelo de educação colonial britânica a que foi submetido, teorizou sobre a necessidade do uso das línguas africanas tanto na produção literária como nas escolas. Ele defendeu que a linguagem da literatura não podia ser discutida de forma significativa fora do contexto das forças sociais que a conceberam. Aliás, ele mesmo protagonizou uma viragem na sua carreira há mais de trinta anos, ao decidir que escreveria o seu trabalho ficcional em Kikuyu, servindo ele mesmo a função de tradutor para o Inglês e do Inglês para esta língua queniana.

O trabalho de Ngugi situa-se no reconhecimento da função do filósofo como tradutor, que mais tarde viria a ser teorizada por Soulemame Bachir Diagne (2022), que defendeu a tradução hospitaleira como contraponto a tradução de dominação. “O trabalho de tradução é uma resposta às consequências da dominação linguística. A sua ética de reciprocidade é também uma dimensão da luta política contra a desigualdade” (Diagne, 2022, p. 162). O filósofo como tradutor desafia as categorias do pensamento como categorias da língua para operar uma tradução descolonial. “A tradução contribui para

a realização da humanidade, e melhor ainda: identifica-se com ela. Precisamente porque a sua função é opor-se ao ‘apartheid’ para abrir a tribo ao conhecimento mútuo” (Diagne, 2022, p. 166).

Ao assegurar que os seus escritos estejam simultaneamente em Kikuyu e em Inglês, Thiong’o assegura que os seus textos sejam compreendidos dentro do contexto que os gerou, conforme ele mesmo teorizou, como também não se fecha, como muitas vezes é acusado pelos seus críticos.

Um outro exemplo que se pode mencionar como tendo dado um passo importante é S.D. Irira (1995) que editou *Kamusi Awali ya Sayansi na Tekinolojia* (Um Dicionário Original de Ciência e Tecnologia) que se traduz como um esforço de tornar inteligível conceitos de ciência e tecnologia aos falantes da língua Kiswahili. Este dicionário contribuiu para o desenvolvimento do Swahili como uma língua de conhecimento, pois os seus autores serviram-se do mesmo para introduzir conceitos que antes não haviam sido usados nesta língua.

Entretanto, a redacção de livros nas línguas africanas ainda continua pobre, sendo que boa parte dos trabalhos académicos que estudam filosofias culturais africanas baseia-se nos chamados discursos orais, cujos autores não os elaboraram com a pretensão de serem filosóficos. Mesmo assim, não se pode ignorar o papel destas línguas, pois, em muitos casos, boa parte do conhecimento sobre África que chega aos livros é produzido partindo de conversações em línguas africanas mediadas por um intérprete que liga o pesquisador e a sua fonte.

Por outro lado, temos os filósofos que usam as línguas africanas como fonte de elaboração conceptual, buscando elaborar suas teses sobre determinados assuntos partindo da complexidade dos significados que determinadas palavras nos sugerem. Por exemplo Ramose (1999), com a ideia da filosofia ubuntu que se elabora através dos sentidos e significados que a palavra *muntu* ou pessoa pode gerar. Os promotores desta filosofia partem do significado de uma série de palavras para teorizar todo um sistema de valores que devem ser mobilizados para construir um mundo melhor.

Importa também notar o trabalho de Sodipo (2004), que compara conceitos em Inglês e Yoruba para estabelecer duas formas de filosofar diferentes que podem surgir de acordo com a língua que usamos ao filosofar; assim como o trabalho de Mbiti (1969), que se serviu das expressões em Swahili *sasa* (agora) e *zamani* (passado) para teorizar

uma cosmologia africana de definição do tempo como uma relação entre o *passado* e o *agora*, que é diferente do passado e o presente que ele diz ser da cosmologia ocidental.

Para além das tendências que apresentei, das línguas africanas serem abordadas ou como fonte de uma visão do mundo ou então como reivindicação da necessidade de serem usadas para promover diálogos inclusivos e não excludentes, a literatura filosófica demonstra-nos a existência de uma variedade de conhecimento elaborado em línguas africanas.

A filosofia etíope representada pela Ge'ez, que é a língua clássica da Etiópia, ocupa uma posição de destaque na história do pensamento africano. Os textos desta filosofia foram preservados não apenas pela transmissão oral de geração em geração, mas também através de um pensamento escrito designado por manuscritos Ge'ez.

A filosofia etíope desenvolveu-se na época medieval por conta das condições particulares de evolução da cultura etíope. Ela surgiu da confluência da filosofia grega e patrística com os modos tradicionais de pensamento etíope. Por causa do isolamento precoce de suas fontes de espiritualidade abraâmica – Bizâncio e Alexandria –, a Etiópia recebeu parte de sua herança filosófica por meio de versões árabes. A literatura sapiencial desenvolvida nessas circunstâncias é o resultado de um duplo esforço de assimilação criativa: de um lado, de uma sintonia da Ortodoxia com os modos tradicionais de pensamento, e, por outro lado, da absorção do grego pagão e do pensamento patrístico inicial numa síntese etíope-cristã (Summer, 1986).

Pode-se fazer aqui também uma menção ao trabalho que Rettova (2004), que estudou a filosofia existencialista tanzaniana a partir de romances, poemas e letras de músicas feitas em línguas africanas. Entre os objectos daquilo que ele chama de filosofia afrófona podem-se destacar romances escritos em Kiswahili, como *Ziraili na Zirani*, da autoria de William Mkufya's.

Apesar destes esforços de advogar pelo uso de línguas africanas e utilizá-las como fontes de conhecimento filosófico, permanece uma ausência de ensaios filosóficos nestas línguas, e predomina o uso de línguas europeias. Isto pode justificar-se pelo facto dos textos filosóficos serem maioritariamente lidos pelo público escolar e universitário.

Wiredu (2004) editou *A Companion to African Philosophy*, que conta com a contribuição de vários autores canonizados no campo da Filosofia Africana. Na introdução, o editor reivindica que o livro pretende ser uma antologia completa de

ensaios sobre a história da filosofia africana, antiga, medieval, moderna e contemporânea, e sobre todos os principais ramos da disciplina, incluindo a lógica, a epistemologia, a metafísica, a estética, a ética e a política. Na divisão dos capítulos encontramos referências à filosofia africana anglófona, francófona, árabe e etíope, mas nenhuma referência à filosofia produzida nos países de língua portuguesa.

Hountondji (2012) organizou uma colectânea sobre a produção do saber na África Contemporânea que resulta de uma conferência por si organizada em Cotonou, Benim. Tanto a conferência como o livro têm o propósito de discutir a convivência entre os saberes ditos tradicionais e o conhecimento considerado moderno num contexto em que intelectuais africanos partilham seus textos para um público africano, contrariando a lógica dominante em que, como constata o autor, todo conhecimento do Sul é produzido para ser apreciado e validado por uma audiência do Norte.

O livro organizado por Hountondji (2012) resulta de uma conferência havida em África, sendo que um grosso número dos seus autores são filósofos filiados a instituições de produção de conhecimento baseadas no continente africano. Neste trabalho duas questões saltam à vista, sendo a primeira o de contar com dois autores moçambicanos, Paulus Gerdes e José Castiano, sendo dos poucos casos de antologias filosóficas africanas com participação de autores de países africanos de língua portuguesa; e a segunda é que, contrariamente ao trabalho de Wiredu (2004), não se faz menção a nenhuma ideia de filosofia africana que acrescente os cognomes de anglofonia, francofonia ou lusofonia.

Desta leitura, duas ilações se podem tirar: 1) os filósofos africanos que trabalham dentro do continente tendem a comunicar entre si sem se fecharem nas eurofonias que os aprisionam; e 2) a filosofia africana produzida em língua portuguesa tem reconhecimento dentro do continente africano e não fora dele, onde as contribuições literárias e filosóficas vindas da África são confinadas às línguas coloniais nas quais são produzidas.

A Filosofia nos Países Africanos de Língua Portuguesa

A filosofia contemporânea nos países africanos de língua portuguesa começou por ser essencialmente político-ideológica, com os líderes nacionalistas a teorizarem as suas

lutas. A filosofia político-ideológica é uma das tendências da filosofia africana, segundo Oruka (1990). É neste sentido que sempre que se fala de filosofia em qualquer região de África são referenciadas as ideias dos principais líderes da luta anti-colonial. É assim que se tornam pertinentes leituras de autores como Steve Biko (África do Sul), Julius Nyrere (Tanzania), Kwame Nkrumah (Ghana), Mário Pinto de Andrade (Angola), Eduardo Mondlane (Moçambique), Amílcar Cabral (Cabo Verde), Leopold Senghor (Senegal), entre outros. Os textos destes autores são essencialmente filosófico-políticos, pois são textos com a pretensão de demarcar uma justificação lógico-racional das suas lutas.

Segundo Graness (2017), o revolucionário, teórico e líder da luta por libertação anticolonial de Cabo Verde e Guiné-Bissau, Amílcar Lopes Cabral (1924-1973), é uma das mais famosas personalidades da África lusófona, com sua vida e trabalho a figurarem entre os mais documentados e investigados, com um crescente número de publicações, incluindo muitas biografias. Embora Cabral tenha sido primeiramente um líder político, Graness (2017) acrescenta que a sua teoria, elaborada em inúmeros artigos, ensaios e discursos, é de imensa importância para os dias de hoje, posicionando-se como uma das maiores contribuições para a filosofia política e teoria crítica africana.

Entre os textos de Cabral (1969; 1972), dois exercem tamanha influência nos estudos filosóficos, *Arma da Teoria* e *A Cultura Nacional*, sendo que no primeiro texto se propõe a fundamentar os objetivos da luta de libertação nacional da Guiné-Bissau e Cabo Verde, e no segundo texto, apresentado na Universidade de Syracuse nos Estados Unidos da América (em homenagem a Eduardo Mondlane, antigo professor da mesma universidade e líder da FRELIMO assassinado em Dar-es-Salam na Tanzânia em 1969), se propõe a fundamentar o valor da cultura como ideologia de resistência à dominação estrangeira.

Para Amílcar Cabral qualquer revolução deve ser fundamentada na consciência das condições objectivas e subjectivas em que se opera tal revolução, e nas formas mais adequadas para a efectivação. Efectuou uma leitura do rumo dos acontecimentos que o mundo tomava para concluir que o socialismo tornava-se uma via a ter em conta para não retomar a dominação colonista (Cabral, 1969).

Formado em Agronomia, em Lisboa, e envolvido num movimento de jovens africanos que se organizavam para pensar a situação dos povos africanos que viviam sob a dominação colonial, Amílcar Cabral tornou-se no teórico anti-colonialista dos países

africanos de língua portuguesa mais conhecido e divulgado fora do continente africano. Entretanto, uma leitura das suas ideias remete-nos a situar as suas posições no debate que havia na época com os filósofos dos movimentos pan-africanismo e negritude, bem como um alinhamento com as tendências ideológicas socialistas de Nkrumah e Nyerere. Nesse sentido, apesar de escrever e advogar que a educação em Cabo Verde devia ser feita em Língua Portuguesa, as suas ideias vieram de leitura de espaços para além da língua portuguesa.

Quem se fez praticamente fora do espaço da língua portuguesa foi Eduardo Mondlane, cujo livro *Lutar por Moçambique*, publicado pouco depois da sua morte, demonstra o seu pensamento em relação as condições sociais, culturais e económicas que Moçambique vivia aquando da luta pela independência, assim como traça uma visão do futuro que deveria seguir-se com o alcance da independência. Mondlane frequentou a Universidade de Witwatersrand, na África do Sul, tendo interrompido o curso ao meio devido a perseguições do sistema racista. Frequentou também a Universidade de Lisboa, em Portugal, onde passou pela mesma situação. Só depois é que iria aos Estados Unidos da América, onde se gradua em 1953, no Oberlin College, e faz o mestrado (1956) e o Doutoramento (1960) em Northwestern University, sob orientação do renomado antropólogo Melville Jean Herskovits. Mondlane é um dos fundadores do campo designado “Estudos Africanos” nos Estados Unidos da América, sendo o primeiro académico negro africano a trabalhar nesta área, que estava a nascer naquele país (Samsone, 2013). Apesar de ter sido treinado em Sociologia e ter pesquisado e ensinado nesta disciplina, os seus livros *Lutar por Moçambique* e *Chitlango, Filho de Chefe*, podem ser lidos como um ensaio filosófico político-ideológico. Aliás, Samuel (2003) dedicou sua tese de doutoramento a estudar o seu pensamento político e liberal, enquanto Ngoenha (2022) estudou o seu pensamento para actualizá-lo no contexto dos debates em volta do processo de descentralização em Moçambique, tendo afirmado que estudar Mondlane é mobilizar pensamentos e ideias de um passado não-ultrapassado e, por isso mesmo, susceptíveis de serem convocados para um debate de futuro.

A obra de Mondlane (1969) tem duas partes, sendo a primeira a que considero sociológica, onde se faz uma descrição da situação de Moçambique sob o domínio da colonização portuguesa, explorando questões ligadas à relação entre tradição e

colonização, à estrutura social, à educação e submissão e à economia de exploração. A segunda parte, que considero filosófica, é onde o autor lança o seu olhar para o futuro de um país que se forjava na luta por si dirigida.

Segundo Mondlane (1969),

Uma das principais lições a tirar de quase quatro anos de guerra em Moçambique é que a libertação não consiste simplesmente em expulsar a autoridade portuguesa, mas também em construir um país novo; e que esta construção deve ser compreendida enquanto o estado colonial está a ser destruído. (p. 201)

Mondlane (1969) considerava que é a colonização portuguesa que força os povos nativos de Moçambique à construção de uma consciência que forja o nacionalismo. Observou que a autoridade colonial havia apagado as formas de manifestação cultural dos nativos – arte, língua e costumes, e graças à luta por si dirigida estas manifestações começavam a ser reactivadas. Entretanto, reconhecendo que Moçambique seria um estado novo, não corresponderia nem ao que era em tempo de domínio da autoridade colonial portuguesa, nem – muito menos – ao tempo de domínio das autoridades imperiais pré-coloniais africanas. Nesta perspectiva, um novo estado devia ser fundado em todas as suas dimensões.

Para além destes, vários autores podem ser mencionados para pensar a filosofia político-ideológica nos países africanos de língua portuguesa, boa parte deles nacionalistas que integraram os movimentos de libertação nacional como a FRELIMO (Moçambique), o PAIGC (Cabo Verde e Guiné-Bissau), e o MPLA (Angola). Recentemente, em Moçambique, começaram a surgir livros abordando o pensamento dos chamados “reaccionários”, que são basicamente indivíduos nacionalistas cujas ideias mostraram-se diferentes das ideias que eram defendidos pelos líderes da FRELIMO. Entre os quais os livros de Nkomo (2012) e Timóteo (2018), que constroem um perfil biográfico de Uria Simango, primeiro vice-presidente da FRELIMO, que foi expulso do partido após a morte de Eduardo Mondlane. Nestes livros, os autores refutam a narrativa oficial da FRELIMO, de que Simango era um reaccionário, republicando seus artigos, intervenções, entrevistas e palestras para mostrar o seu pensamento político para Moçambique. Através da obra dos dois autores, pode-se concluir que Simango foi morto por defender um país que devia reconhecer a sua pluralidade étnica e que devia construir um modelo de democracia que considerasse

esta diversidade, uma perspectiva de pensamento que navegava em sentido oposto ao defendido pela FRELIMO, principalmente após a sua ligação à União Soviética, de um país de uma unidade nacional em que se olhava para as línguas e práticas culturais locais como retrógradas e supersticiosas.

A filosofia político-ideológica moçambicana é expressa em várias línguas, sendo que se nota, pelos textos escritos à época, que Mondlane e Simango escreviam fundamentalmente em Inglês. Muitos intelectuais que fugiram às perseguições da FRELIMO seguiram para os países vizinhos, todos eles falantes de Inglês, sendo que alguns destes têm estado a ser recuperados para o debate político do país, sendo notável uma presença expressiva da língua inglesa nas suas cartas e textos da época.

Filosofia Académica nos PALOP

Segundo Rossa e Ribeiro (2017), o espaço de influência portuguesa é culturalmente estruturado pela língua, sendo territorialmente vasto em resultado de processos coloniais, mas extravasa as fronteiras do que integrou o Império. Os autores dizem que trata-se de um espaço que foi activado por Portugal, mas há muito que o seu desenvolvimento e dinamização são essencialmente produzidos em outras bases territoriais, étnicas e linguísticas.

A influência portuguesa é, assim, um espaço que extravasou na geografia e no tempo os limites formais das sucessivas configurações geopolíticas do antigo Império, produzindo transculturalidades intensas e difusas, celebradas e ocultas, ostensivas e sensíveis, que o pós-colonialismo vai fragmentadamente absorvendo. (Rossa e Ribeiro, 2017, p. 21)

Com base nisso, denota-se que falar de uma filosofia nos países de língua portuguesa como um todo significa encontrar alguma particularidade reflexiva que possa resultar do uso da língua portuguesa.

Segundo Lino Kavala (2023), a história da filosofia é marcada por esforços de adjectivação que têm por finalidade a expressão de uma característica específica de uma filosofia praticada num determinado contexto ou língua, por isso é que é comum a existência de epítetos como filosofia grega, filosofia pagã, filosofia cristã e por aí em diante. O autor sublinha que embora estas adjectivações sejam de carácter escolar ou temático, não negam necessariamente a pretensão universalista da filosofia.

Neste sentido, ao nos referirmos a uma filosofia em língua portuguesa procuramos esta especificidade, que pode ser afinada ainda mais quando inserida a especificidade de filosofia africana em língua portuguesa. Pimentel (2015) defende a existência de uma particularidade da especulação filosófica em língua portuguesa cujo *logos criador* se enuncia na tríade linguística dos verbos *ser*, *estar* e *ficar* como uma singularidade da própria língua, com reverberações para o pensamento filosófico, que a distinguem de outras línguas, nomeadamente do Latim e do Grego, onde tal tríade não existe, mas também do francês, do inglês e do alemão, que desconhecem sobretudo o *estar*, fazendo uso do verbo *ser* para expressar realidades que o português traduz pelo *estar*.

Muita pesquisa teria de ser feita para comprovar se esta especificidade da língua portuguesa se desdobra na filosofia académica africana, que, entretanto, deve registar o lançamento em 1993 do livro *Filosofia Africana – Das Independências às Liberdades* da autoria de Severino Ngoenha como um dos seus marcos iniciais. Não que tenha sido o primeiro livro, mas por ter sido um livro que estimulou o debate filosófico em Moçambique e mais tarde com repercussões em países como Angola.

Autores como Buanaíssa e Paredes (2018), Castiano (2010) e Lopes (2018) apontam Severino Ngoenha como um dos mais notáveis representantes da filosofia africana no espaço da língua portuguesa. Com o lançamento do livro de Tempels surgiu a crítica de Hountodji e depois, Eboussi-Bolaga e Ngoenha formam aquilo que Castiano (2010) chamou de crítica da crítica na história da filosofia africana.

O próprio Severino Ngoenha foi também fundamental na introdução da disciplina de filosofia no ensino secundário geral em Moçambique, e no ensino superior, sendo que o seu trabalho é frequentemente referenciado em debates na imprensa, no parlamento e nos espaços culturais do país.

Ngoenha (1993) concebe a filosofia como uma intervenção racional para definir o curso da história. Ele tem uma concepção de uma filosofia interventiva, tendo Moçambique como seu espaço de enunciação, pois o universal é pensado a partir de um lugar específico.

Ngoenha jamais descurou o diálogo com a tradição da filosofia ocidental, nem tampouco deixou de tratar da afirmação positiva da filosofia africana a partir de Moçambique, sendo que a sua obra pode ser considerada como uma indagação

filosófica sobre a liberdade a partir das contradições próprias da história contemporânea de Moçambique (Buanaíssa e Paredes, 2018).

Para Ngoenha (2004), o sofrimento causado pelo colonialismo europeu do século XIX, que determinou a divisão arbitrária de espaços, constitui o ponto comum de fundação de Moçambique, considerando o país como resultado de uma das maiores violências que se pode narrar na história de vida de um homem. Ora, se existe um substrato filosófico que está na origem de Moçambique é a busca pela liberdade, reivindicando ser esse o valor de fundo do seu engajamento intelectual. Esta construção feita em diálogo com Mudimbe (1998), que fala da África como um projecto inventado pelo colonialismo europeu no âmbito da sua luta pela ocupação espacial e exploração territorial capitalista, demonstra que Ngoenha (1993; 2004; 2013; e 2022) está em debate filosófico com os seus colegas tanto do Ocidente como da África, o que se nota profundamente tanto pelo método de filosofar como pelas referências, uma presente influência da filosofia francófona.

Castiano (2010), deixando profundas marcas de influência da sua formação alemã que tem uma tradição de debate em torno da ética do discurso, analisa a filosofia africana através daquilo que chamou de referenciais de “objectivação”, para propor o caminho da intersubjectivação como a via epistemológica pela qual a filosofia africana devia seguir. Esta intersubjectivação seria na senda da filosofia da sagacidade de Oruka (1991) em que o pensamento devia ser construído como resultado de um debate entre os filósofos académicos e os cidadãos cuja capacidade intelectual é reconhecida nas sociedades.

A filosofia nos países africanos de língua portuguesa evoluiu em temas, autores, publicações e engajamento intelectual, porém, apesar da língua portuguesa ser a língua de comunicação da filosofia, há poucas evidências de que a mesma tenha influência sobre os temas e as teses dos autores. Nota-se uma profunda influência anglófona, francófona e alemã, como também um recurso às línguas nacionais como base para a construção do devir lógico dos referidos autores.

Assim, a referência à língua portuguesa na filosofia africana praticada nos PALOP resultaria de um processo de inserção das dinâmicas do poder em função do que Macedo (2017) observou: “os conceitos ‘língua, comunidade e conhecimento’ estão inevitavelmente vinculados a outro conceito, que designa a realidade política,

económica e social de que em larga medida dependem: o poder” (p. 41). Contudo, tendo em conta que o português é a língua oficial destes países, e é oficialmente considerado o veículo de unidade em espaços marcados pela diversidade, ele não fornece uma ferramenta no acto do filosofar, mas no acto de comunicar a filosofia em si, pois ocuparia aquele espaço que a língua francesa ocupa em Derrida (1996), o de ser a língua em que o filósofo moçambicano estaria condenado a falar, enquanto a puder, apesar de que essa língua nunca seria a sua.

Conclusão

Se Kwazi Wiredu estivesse vivo e tivesse de lançar uma nova edição do seu *Companion to African Philosophy*, este ensaio poderia se candidatar a ser integrado como um capítulo sobre filosofia africana lusófona, pois deu seguimento à constatação de Graness (2017) sobre a existência de uma filosofia africana em língua portuguesa. Esta filosofia caracteriza-se pelo uso da língua portuguesa como língua de comunicação, e ao diálogo conceptual e temático com a filosofia africana feita nas outras línguas.

Entretanto, a minha problematização sobre o assunto levou-me a concluir que a língua portuguesa funciona na academia africana como língua de comunicação da filosofia e não como língua de *devir lógico*. Este argumento deve-se, como mostrei antes, ao facto dos filósofos de países africanos de língua portuguesa terem sido formados em contextos diferentes – o que lhes valeu a herança das formas de filosofar das respectivas escolas de formação –, mas também pelo facto de a filosofia africana contemporânea ter sido iniciada em contextos da África francófona e anglófona, o que obrigou os filósofos em língua portuguesa a terem de dialogar com os seus colegas que já vinham debatendo sobre o assunto.

Através da comparação entre duas antologias, nomeadamente a de Wiredu (2004) e de Hountondji (2012), conseguimos chegar a duas ilações: 1) os filósofos africanos que trabalham dentro do continente tendem a comunicar-se entre si e conseguem transpor a barreira das fronteiras das comunidades linguísticas europeias; e 2) a filosofia africana produzida em língua portuguesa tem reconhecimento dentro do continente africano e não fora dele, onde as contribuições literárias e filosóficas vindas da África são confinadas às línguas coloniais dominantes, nomeadamente, o inglês e o francês. Assim,

a invisibilização da filosofia em língua portuguesa deve-se ao estatuto da própria língua no contexto das dinâmicas pós-coloniais do poder.

Referências

- Appiah, K. A. (1992). *In my father's house – Africa in the philosophy of culture*. Oxford University Press.
- Bidima, J. G. (1995). *La philosophie négro-Africaine*. PUF.
- Bono, É. (2019). De volta à tradição: Temas actuais da filosofia contemporânea e a questão epistemológica. In É. Bono, J. P. Castiano, & L. Procesi (Eds.), *Filosofia africana: Da traição à tradição* (pp. 8-35). Editora UNISAF.
- Buanaissa, E., & Paredes, M. (2018). Severino Ngoenha: Política e liberdade no Moçambique contemporâneo. *Revista Opinião Filosófica*, 9(1), 5-26.
- Cabral, A. (1969 [1980]). A arma da teoria. In C. Comitini (Eds.), *Amílcar Cabral: A arma da teoria* (s.p.). Editoria Codecri.
- Cabral, A. (1972 [1980]). A cultura nacional. In C. Comitini, C. (Eds.), *Amílcar Cabral: A arma da teoria* (s.p.). Editoria Codecri.
- Castiano, J. P. (2019). A recepção da filosofia africana contemporânea em Moçambique: Entre libertários e culturalistas. In É. Bono, J. P. Castiano, & L. Procesi (Eds.), *Filosofia africana: Da traição à tradição* (pp. 78-109). Editora UNISAF.
- Castiano, J. P. (2010). *Referenciais da filosofia africana – Em busca da Intersubjectivação*. Ndjira.
- Chitlango, K., & De Clerce, A. D. (1990). Chitlango, filho de chefe. [Trad. Maria de Lurdes Torcato e Ana Maria Branquinho]. *Cadernos Tempo*, s.p. [Chitlango é pseudónimo de Eduardo Mondlane, e o texto original é de 1946].
- Derrida, J. (1996). *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*. Éditions Galilée.
- Diagne, P. (2010). História e linguística. In J. Ki-Zerbo (Eds.), *História geral da África I: Metodologia e pré-história da África* (pp. 247-282). UNESCO.
- Diagne, S. B. (2000). *Revisiter la philosophie Bantoue – L'idée d'une grammaire philosophique*. Présence Africaine.
- Diagne, S. B. (2022). *De langue à langue – L'hospitalité de la traduction*. Albin Michel.
- Eboussi Boulaga, F. (1977). *La crise du Muntu: Authenticité africaine et philosophie*. Présence Africaine.
- Granness, A. (2017). Philosophy in Portuguese-speaking Africa. In A. Afolayan, & T. Falola (Eds.), *The Palgrave handbook of African philosophy* (pp. 167-179). Palgrave.
- Heidegger, M. (2005). *Ser e tempo* (15ª ed.). [Trad. Maria de Sá Cavalcante Schuback]. Editora Vozes.
- Hountondji, P. (1991). *African philosophy: Myth and reality*. Indiana University Press.
- Hountondji, P. (2009). Knowledge of Africa, knowledge by Africans: Two perspectives on African studies. *RCCS Annual Review*, 1, 1-11. <https://doi.org/10.4000/rccsar.174>
- Hountondji, P. (2012). *O antigo e o moderno – A produção do saber na África contemporânea*. Edições Pedagogo.

- Irira, S. D. (1995). *Kamusi Awali ya Sayansi na Tekinolojia*. Ben & Company, Limited.
- Lino Kavala, M. M. L. (2023). As peculiaridades da filosofia africana: Uma reflexão sobre o estatuto filosófico da tradição oral africana em Hountondji e Wiredu. *O Curandeiro: Revista Moçambicana de Filosofia*, 4(1), 110-122.
- Lopes, F. (2018). *Filodramática: Os PALOP, entre a filosofia e a crise de consciência histórica*. Paulinas.
- Macedo, H. (2017). Patrimónios de influência portuguesa: Modos de olhar. In W. Rossa, & M. C. Ribeiro (Eds.), *Língua, comunidade e conhecimento* (pp. 9-38). Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Masolo, D. A. (1994). *African philosophy in search of identity*. Indiana University Press.
- Mbembe, A. (2014). *Crítica da razão negra* [Trad. Marta Lança]. Antígona.
- Mbiti, J. S. (1969). *African religions and philosophy*. Heinemann.
- Mondlane, E. C. (1969 [1977]). *Lutar por Moçambique*. [Trad. Maria Forjas]. Terceiro Mundo.
- Mudimbe, V. (1988). *The invention of Africa*. Indiana University Press.
- Ngoenha, S. E. (1993). *Das independências às liberdades – Filosofia africana*. Editora Paulinas.
- Ngoenha, S. E. (2004). *Os tempos da filosofia – Filosofia e democracia em Moçambique*. Imprensa Universitária.
- Ngoenha, S. E. (2013). *Intercultura, alternativa à governação biopolítica?* Publiflix.
- Ngoenha, S. E. (2022). *Mondlane – Regresso ao futuro*. Publiflix.
- Nkomo, B. (2012). *Uria Simango: Um homem, uma causa*. Edições Novafrica.
- Obenga, T. (2013). *O sentido da luta contra o africanismo Eurocentrista*. Edições Pedagogo.
- Oruka, H. O. (1991). *Sage philosophy: Indigenous thinking and modern debate on African philosophy*. African Centre for Technology Studies.
- Oruka, O. (1990). *Trends in contemporary African philosophy*. Shirikon Publishers.
- Owaka, F. (2006). *A critique of the culture of philosophy: Challenges and opportunities for philosophy in Africa*. [Unpublished doctoral thesis. University of Nairobi].
- Pimentel, M. C. (2015). A língua portuguesa como objeto da filosofia. *Revista Pontes de Vista*. <https://pontesdevista.wordpress.com/2015/04/02/a-lingua-portuguesa-como-objeto-da-filosofia/>
- Ramose, M. B. (2003). The struggle for reason in Africa. In P. H. Coetzee, & A. P. J. Roux (Eds.), *The African philosophy reader* (pp. 2-8). Routledge.
- Rettová, A. (2004, Junho). *Afrophone Philosophies: Possibilities and Practice. The reflexion of philosophical influences in Euphrase Kezilahabi's Nagona and Mzingile* [Comunicação por convite]. Swahili Forum 11, Bayreuth.
- Rossa, W., & Ribeiro, M. C. (2017). *Língua, comunidade e conhecimento*. Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Russel, B. (1922). *Introduction to the tractatus logico-philosophicus by Wittgenstein*. Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.Ltd.
- Samuel, S. P. E. (2003). *Pensamento político liberal de Eduardo Mondlane*. [Tese de doutoramento, Faculdade de Filosofia da Universidade Católica de Braga].

- Sansone, L. (2013). Eduardo Mondlane and the social sciences. *Vibrant – Virtual Brazilian Antropology*, 10(2), 85-101.
- Sloterdijk, P. (2011). Os filósofos são produtores de conceitos. *Instituto Humanitas Unisinos*.
<https://www.ihu.unisinos.br/noticias/43189--filosofos-sao-produtores-de-conceitos-diz-peter-sloterdijk> 23-04-2024
- Sodipo, O. (1973). Note on the concept of cause and chance. *Second Order: An African Journal of Philosophy*, 2, s.p.
- Summer, C. (1986). *The source of African philosophy: The Ethiopian philosophy of man*. Franz Steiner Verlag Wiesbaden.
- Tempels, P. (1948). *La philosophie Bantu*. Présence Africaine.
- Thiong'o, N. W. (1986). *Decolonising the mind: The politics of language in African literature*. East African Educational Publishers.
- Timóteo, A. (2018). *Os últimos dias de Uria Simango*. AT Editora.
- Wiredu, K. (2004). *A companion to African philosophy*. Blackwell Publishing.
- Wittgenstein, L. (1922). *Tractatus logico-philosophicus*. Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.Ltd.