

UNIVERSIDADE EDUARDO MONDLANE

Faculdade de Filosofia

Departamento de Graduação

Abdul Silvestre Sitete Assumane

Cosmopolitismo e identidade cultural em África: uma reflexão em Kwame Anthony Appiah

Maputo

2024

UNIVERSIDADE EDUARDO MONDLANE

Faculdade de Filosofia
Departamento de Graduação
(Licenciatura em Filosofia)

Abdul Silvestre Sitete Assumane

Cosmopolitismo e identidade cultural em África: uma reflexão em Kwame Anthony Appiah

Monografia Científica apresentada à Faculdade de Filosofia da Universidade Eduardo Mondlane como requisito parcial para a obtenção do grau académico de Licenciado em Filosofia.

Tutor: *Mestre* Ergimino Pedro Mucale

Maputo
2024

DECLARAÇÃO DE HONRA

Eu, Abdul Silvestre Sitete Assumane, portador do Bilhete de Identidade nº 110500365773J, emitido pela Direcção de Identificação Civil de Maputo, aos 18/11/2020, declaro que este trabalho é da minha autoria sob a orientação do supervisor, todas as fontes estão devidamente citadas ao longo do trabalho e constam da referência bibliográfica. Declaro ainda que este trabalho não foi apresentado em nenhuma outra instituição para a obtenção de qualquer grau académico.

Maputo, Outubro de 2024

(Abdul Silvestre Sitete Assumane)

“Vivemos com 7 mil milhões de companheiros humanos num planeta pequeno e quente. O impulso cosmopolita que atrai a nossa humanidade comum já não é um luxo; tornou-se uma necessidade” (APPIAH, 2018: 189, tradução nossa)

DEDICATÓRIA

Aos meus pais, Merinda S. Nhampule e Sitete Hassane Assumane (em memória), pelo exemplo de amor e persistência aos sonhos;

aos meus filhos, Sitete Abdul Assumane e Merinda Abdul Assumane.

GRADECIMENTOS

A Deus, pelo dom da vida, pela saúde, pela protecção e por conduzir-me em todos os dias da minha vida;

ao meu supervisor, *Mestre* Ergimino Pedro Mucale, pela paciência, disponibilidade e por ajudar-me a encontrar as melhores directivas afrocênticas durante a elaboração desta monografia;

aos docentes da Faculdade de Filosofia, pelo acompanhamento, pelos conhecimentos partilhados;

aos funcionários da Faculdade de Filosofia, pelo bom trabalho e desempenho nas suas actividades;

à minha família, pelo acompanhamento e motivação constante;

aos meus colegas, da FAF geração 2019, pela sadia convivência, pelos aprendizados, pela experiência adquiridas e pelo companheirismo, em especial ao Albino Augusto Covo e a Sofia João.

RESUMO

Este trabalho apresenta como título: *Cosmopolitismo e identidade cultural em África: uma reflexão em Kwame Anthony Appiah*. Tem como objectivo geral reflectir sobre o cosmopolitismo e identidade cultural em África na perspectiva de Kwame Anthony Appiah, pelo facto de que, vive-se, ainda, em problemas sociais em que há conflitos raciais e identitários. Em sociedades em que a cor da pele e a pertença cultural servem de elementos de exclusão social e discriminação. Aliado a isso, é facto que as identidades culturais quando racializadas ou tribalizadas são fomentadoras da violência. Tanto é que devido a intolerância identitária-cultural persistem ainda choques e conflitos socioculturais em vários lugares da África. O trabalho baseou-se no método de revisão bibliográfica, que permitiu a recolha do material que aborda o tema em causa e, em termos técnicos, usou-se a hermenêutica textual, que consistiu na interpretação, confrontação e compreensão da bibliografia recolhida. Pela análise e discussão do material bibliográfico consultado, compreende-se que o colonialismo alterou rápida e radicalmente as fronteiras políticas e territoriais da realidade africana. O debate sobre a diversidade identitária africana, do ponto de vista histórico, pode-se afirmar que esta discussão tem como ponto de partida a África pré-colonial, na medida em que antes do colonialismo não havia necessidade de se fazer discurso sobre uma identidade africana, o que não implica que o africano não tivesse identidade. Deste modo, um dos pressupostos que contribui para o surgimento deste debate é o contacto entre africanos de diferentes culturas. Face a diversidade cultural africana, onde o indivíduo pode ter contacto e convivência com diversas pertenças culturais, o cosmopolitismo aparece como alternativa para edificação de uma sociedade equilibrada, menos conflituosa e, sobretudo, que pautе pelo respeito às diferenças culturais. O trabalho mostra que nos dias actuais a criação de identidades, afrikanas em particular, deve ter como objectivo, para além das necessidades locais e comunitárias, também, e, sobretudo, a interacção com o mundo, com outras culturas e gentes.

Palavras-Chave: África; Kwame Appiah; Identidade Cultural; Cosmopolitismo.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO I: IDENTIDADE CULTURAL EM KWAME APPIAH: CONTEXTUALIZAÇÃO	12
1. Contexto histórico e biográfico de Kwame Appiah.....	12
2. Colonização e diversidade identitária africana	14
3. Identidade cultural versus raça, racismo e racialismo	18
CAPÍTULO II: RELAÇÃO ENTRE O COSMOPOLITISMO E A IDENTIDADE CULTURAL	25
1. Cosmopolitismo: uma postura face a diferença cultural.....	25
2. Cosmopolitismo enraizado em Appiah: a cultura africana como centro para interações interculturais	32
3. Ética cosmopolita: abertura para as relações humanas	35
4. Identidade cosmopolita: da racialização à racionalização das relações interculturais.....	37
CAPÍTULO III: COSMOPOLITISMO ENQUANTO FUNDAMENTO DA IDENTIDADE CULTURAL EM ÁFRICA	40
1. Cosmopolitismo enraizado face as interações interculturais no mundo	40
2. Por uma identidade cultural africana baseada no cosmopolitismo: perspectivas e desafios actuais	43
3. Convergências e divergências entre o cosmopolitismo e outras teorias africanas	47
3.1. Conceito de “two-ness” de Du Bois: uma utopia cosmopolita?	48
3.2. Multiculturalismo enquanto não negação de outras pertenças culturais.....	50
3.3. Cosmopolitismo enraizado <i>versus</i> Afrocentricidade: pontos e contrapontos	51
4. Considerações críticas ao cosmopolitismo de Appiah.....	55
CONCLUSÃO	57
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	60

INTRODUÇÃO

Este trabalho tem como título: *Cosmopolitismo e identidade cultural em África: uma reflexão em Kwame Anthony Appiah*. O trabalho levanta como problema o facto de que vive-se, actualmente, em situações sociais em que há conflitos raciais e identitários. Em sociedades em que a cor da pele e a pertença cultural servem de elementos de exclusão social e discriminação. Aliado a isso, é facto que as identidades culturais quando racializadas ou tribalizadas são fomentadoras da violência. Tanto é que devido a intolerância identitária-cultural persistem ainda choques e conflitos socioculturais em vários lugares da África. Deste modo, toma-se como pergunta de partida a seguinte: *Qual é o contributo filosófico de Kwame Appiah em relação ao cosmopolitismo e identidade cultural em África?*

O tema reveste-se de importância pelo facto de defender a necessidade de valorização da diversidade identitária cultural em África e a compreensão da possibilidade de o indivíduo poder ter mais de uma pertença, trivial e comumente tomadas como irreconciliáveis. A motivação para o tema, portanto, é estimular a luta contra a marginalização de pertenças identitárias, embora esta não seja uma prática generalizada, pois nem todas as pertenças identitárias são/foram marginalizadas pelas teorias criticadas por Appiah, como o pan-africanismo e a negritude.

O tema traz alguma inovação social e filosófica pelo facto de indagar sobre problemas éticos, políticos, sociais e culturais actuais. Por isso, escolheu-se a abordagem cosmopolita de Appiah, por ser um desafio que permite a tolerância cultural e desenvolvimento de hábitos de coexistência centrados na ideia de um diálogo efectivo entre as várias culturas humanas, bem como de congregar valores para a construção da identidade individual e de uma cidadania mundial que valoriza e respeita a autonomia da vontade dos indivíduos.

O pensamento de Appiah torna-se pertinente e actual, por um lado, porque exalta a responsabilidade para com a humanidade e o universo e procura solucionar o paradigma acerca do universalismo e o particularismo com o seu ideal de cosmopolitismo enraizado e patriota e que valoriza a identidade individual e propõe uma nova dimensão de como o cosmopolitismo pode ser reflectido e na qual levanta questões pertinentes sobre a identidade individual, a ética da identidade e um diálogo intercultural sem fronteira. Por outro lado, importa referir que o debate

contemporâneo sobre o cosmopolitismo enraizado representa uma renovação na teoria específica do cosmopolitismo e uma renovação na teoria geral das relações humanas a nível mundial.

Em relação aos objectivos, toma-se como objectivo geral: reflectir sobre o cosmopolitismo e identidade cultural em África na perspectiva de Kwame Anthony Appiah. E de forma específica: a) Contextualizar a génese do debate sobre a identidade cultural; b) Explicar a relação entre o cosmopolitismo e a identidade cultural; e c) Analisar sobre o cosmopolitismo enquanto fundamento da identidade cultural em África.

Para a realização e fundamentação do trabalho, recorreu-se, principalmente, a obras de Kwame Appiah. Embora este autor seja detentor de muitas obras tomaram-se como fundamentais as seguintes: *Na casa do meu pai: África na Filosofia da cultura* (1997) e *Patriotas cosmopolitas* (1998). E são evidenciadas em quase todos os capítulos do trabalho.

Na primeira, além de buscar-se o contexto de emergência do debate sobre a identidade cultural e os conceitos como raça, racismo e racialismo, buscou-se, também, o conceito de cosmopolitismo enraizado, que preconiza que as identidades africanas devem atender, em determinado momento, as necessidades dos africanos, mas, em um momento posterior, devem atender olhar para o mundo. Na segunda, *Patriotas cosmopolitas* (1998), buscaram-se os argumentos que relacionam o cosmopolitismo com ideologias locais procurando, em um primeiro momento, mostrar as distinções destas com o cosmopolitismo e, num segundo momento, defendendo que apesar das diferenças é possível conciliar o cosmopolitismo com ideologias que comumente são tidas como excludentes.

As duas obras de Appiah, tomadas como fulcrais para este trabalho, são usadas para compreender em que medida as abordagens deste filósofo são pertinentes para fundamentar o cosmopolitismo por ele defendido, como uma aventura e um ideal, visto que propõe uma nova dimensão de como o individuo pode fazer face a questões sobre a identidade individual, a ética da identidade e o diálogo intercultural a nível mundial, conciliando o princípio universalista que subsidia o cosmopolitismo com o princípio relativista que subsidia o local. Nesta ordem de ideias, é aqui que recai a novidade de Appiah em relação ao cosmopolitismo universalista.

Além das obras de Appiah, tomou-se em consideração outras complementares, como a obra *Renascimento africano: retrospectivas e perspectivas* (2023a) e *Afrocentricidade: complexidade e liberdade* (2023b), de Ergimino Mucale, usadas no primeiro e terceiro capítulos.

Nas duas obras busca-se a abordagem afrocêntrica com vista a enquadrar a desconstrução e reconstrução filosófica, epistemológica, axiológica e histórica do Renascimento Africano percorrendo por diversas correntes e movimentos nacionalistas da historiografia africana, tais como Pan-africanismo Africano, Consciencismo, Negritude e o próprio Renascimento Africano. Estas obras servem, principalmente, de base para fundamentar os pontos de convergência e divergência entre o cosmopolitismo e o paradigma da afrocentricidade.

Na abordagem de Amartya Sen, na obra *Identidade e violência: a ilusão do destino* (2015), usada no segundo e terceiro capítulos, parte-se da perspectiva deste autor para mostrar o carácter violento e beligerante das identidades e sobre a necessidade de um indivíduo ter pertenças, também serviu ao trabalho, na medida em que esta deve ser a postura que se deve tomar no cosmopolitismo. Além desta obra e as demais anteriormente referidas, foram usadas outras que se adequam ao tema que se desenvolveu neste trabalho.

Em termos metodológicos, recorreu-se à revisão bibliográfica, que consistiu na recolha do material que aborda o tema em causa e, em termos técnicos, usou-se a hermenêutica textual, que consistiu na interpretação, confrontação e compreensão da bibliografia recolhida. O trabalho está disposto em três capítulos. No primeiro, intitulado *Identidade Cultural em Kwame Appiah: Contextualização*, apresenta-se o contexto do debate sobre a identidade cultural em Appiah. No segundo, *Relação entre o cosmopolitismo e a identidade cultural*, mostram-se os fundamentos ético-culturais sobre os quais o cosmopolitismo se deve enraizar. E, por último, no terceiro, *Cosmopolitismo enquanto fundamento da identidade cultural em África*, buscam-se reflexões e perspectivas que possibilitem a construção de identidade cultural africana que não se funde em ilusões de raça ou racismo e a sua pertinência na actual África.

CAPÍTULO I: IDENTIDADE CULTURAL EM KWAME APPIAH: CONTEXTUALIZAÇÃO

Neste capítulo, faz-se a contextualização do debate sobre a identidade cultural, perpassando em temáticas como o contexto histórico e biográfico de Kwame Appiah e a abordagem em torno da colonização e diversidade identitária como forma de melhor debruçar sobre conceitos como raça, racismo e racialismo.

O debate sobre a identidade cultural não emerge do nada, na medida em que aparece por meio de necessidades concretas vividas no dia-a-dia de muitos africanos, estejam eles no continente ou na diáspora. Tanto que factores de desordem social como a escravatura e o colonialismo constituem maiores afrontas de obliteração às identidades africanas. A identidade tem sido abordada em várias dimensões, mas continua sendo um tema complexo e complicado. Significando, de algum modo, assunção de reconstrução plena do africano, olhando para sua cultura e passado com orgulho.

1. Contexto histórico e biográfico de Kwame Appiah

Segundo Christopher (2021: 47), Kwame Appiah, de nome completo Kwame Anthony Akroma-Ampim Kusi Appiah nasce a 8 de Maio de 1954, em Londres, na Inglaterra. Actualmente é professor de estudos afro-americanos e filosofia nas Universidades de Princeton, Harvard e Cambridge. Tem sua infância dividida entre dois mundos. De pai ganense e mãe londrina, Appiah herda seu nome de seu tio-avó “Yao Antony” que depois foi anglicizado para “Anthony”.

Kwame Appiah foi criado com uma educação formal europeia, dentro de uma família africana cristã, mas sem desconsiderar de diversas “tradições” de sua terra natal, ele consegue mostrar como essas práticas, conflituantes aos olhos de qualquer ocidental, conseguem coexistir na África. Appiah foi educado em Gana e na Inglaterra, daí sua dupla ancestralidade. A vida de Appiah é exemplo do tipo de cosmopolitismo que ele defende.

A sua história é igual a de muitas outras pessoas naquele continente. As suas abordagens incidem sobre filosofia política contemporânea, sobre os estudos afro-americanos de literatura e estudos

culturais, sobre história da filosofia, filosofia da linguagem e filosofia africana. Tem influências paternas e de Du Bois.

No entender de Appiah (1997: 12), Joseph Emmanuel, seu pai, esteve com Nkrumah e Du Bois no Congresso pan-africano. Quando Nkrumah perdeu a vida, foi Joseph Emmanuel quem negociou a devolução do corpo de Nkrumah para uma cerimónia estatal. De salientar que também Joseph Emmanuel recebeu o funeral de despedida estatal, digno de uma grande personalidade do país, Joseph foi um político, advogado, novelista e diplomata do Gana.

Nas suas reflexões, Appiah discute a questão sobre a realidade cultural africana de forma interdisciplinar e dialógica e, fazendo referência de alguns elementos autobiográficos, como alusão ao seu pai, faz questionamentos acerca da ideia da existência de raças humanas e sobre os perigos e as limitações impostas à diversidade cultural do continente africano a partir da criação da ideia de uma identidade africana (Cf. CHRISTOPHER, 2021: 176). É conhecido por seus trabalhos sobre ética cosmopolita, identidade, multiculturalismo, modernização e globalização. Tem uma perspectiva única, sendo ele mesmo um produto de diversas culturas e experiências.

Appiah é co-autor e autor de diversas obras. Relativamente ao primeiro ponto destacam-se: *Color Conscious: The Political Morality of Race*, com Amy Gutmann (1996), vencedora do Prémio Anual do Livro da Sociedade Norte-Americana de Filosofia Social; e também venceu o prémio Ralph J. Bunche da associação Americana de ciência política, cujo objectivo é explorar o fenómeno étnico e o pluralismo cultural e; com Henry Louis Gates, Jr. o *Dictionary of Global Culture* (1997); e ainda com Gates, *Encarta Africana CDROM encyclopedia, publicado pela Microsoft*, entre outras obras.

Da autoria de Appiah, salientam-se as obras: *Na casa de meu pai: África na filosofia da cultura* (inicialmente publicada em 1992), vencedora de três prémios: o James Russel (da Modern Language Association), o Herskovits (melhor obra publicada em língua inglesa sobre África) e o Annisfield-Wolf Book; *Race, Culture, Identity: Misunderstood Connections* (1994); *The Ethics of Identity* (2005); *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers* (2006), também já existente em versão portuguesa e traduzida em mais de cinco idiomas. Os seus livros encontram-se traduzidos em diversas línguas. Appiah também é autor de mais de 800 artigos, documentários, filmes e de três novelas.

2. Colonização e diversidade identitária africana

Antes de mais, vale considerar que em África, no período pré-colonial, predominavam reinos e Estados multi-étnicos. Mas o colonialismo alterou rápida e radicalmente as fronteiras políticas e territoriais da realidade africana. Gerou Estados pluriétnicos, que aglomeravam não só etnias diversas, mas que dividiam a mesma etnia entre várias fronteiras.

Hannah Arendt estabelece a diferença entre o colonialismo do imperialismo, que no seu entender, corresponde “*à ocupação territorial e ao exercício do poder pelos ‘administradores da violência’ sobre os povos subjogados*” (ARENDR, 2006: 167). A autora reitera, ainda, o aparecimento de uma polarização das sociedades dominadas através da “*raça como princípio da estrutura política [e da] burocracia como princípio do domínio no exterior*” (ARENDR, 2006: 215).

Outro facto, não menos importante, é a necessidade de se distinguir os conceitos de colonialismo e escravatura. Dado que, embora comumente se tem considerado ambos os conceitos como sinónimos, há diferenças entre os mesmos. “*Enquanto nas Américas os negros eram escravizados, nós éramos colonizados em África, perdendo a identidade dentro do nosso próprio território. A violência da colonização apagou muitos traços da nossa essência*” (CHIZIANE, 2013: 1).

Os dois conceitos, colonização e escravatura, coincidem na medida em que constituem actos maldosos e desumanos, mas diferem no ponto em que o primeiro, o colonialismo, é mais devastador e extensivo, pois não apenas se preocupa em infligir a dor e sofrimento físicos, procurando também e, sobretudo, mexer com a psicologia, destruindo identidades, colectivas e individuais; e o segundo, a escravatura, é menos penetrante, ou seja, preocupa-se apenas com a parte somática. Todavia, tanto o colonialismo como a escravatura, constituem uma afronta à essência e identidade do africano, embora em graus de penetração dissemelhantes.

A colonização demarca de forma patente, e, quiçá, dicotómica, não só os conceitos “branco e preto”, “indígena e colonizador”, mas também “civilizado e primitivo”, “tradicional e moderno”, “cultura, uso e costumes”, “oralidade e escrita”, “sociedade com história e sociedade sem história”, “superstição e religião”, etc., todos eles marcados pela hierarquia hegemónica, em que uns se apresentam como a negação dos outros. “*O mundo colonizado é um mundo dividido em*

dois. A linha divisória, a fronteira, está indicada pelos quartéis e pelos postos da polícia. Nas colónias, o interlocutor válido e institucional do colonizado, o porta-voz do colono e do regime de opressão é o polícia e o soldado” (FANON, 1961: 34).

O imperialismo europeu, para a África, foi propriamente um processo de desafricanização e ocidentalização, isto é, despersonalização e alienação dos negros africanos. O auge e o decurso da colonização suscitam diversas questões, sobretudo pelo facto de ter sido uma minoria quantitativa a dominar a maioria e de várias formas. Indagar ou problematizar a história tem a sua razão de ser. Sem uma atitude crítica e reflexiva sobre a história, corre-se o risco de não se ter um futuro melhor do que o passado colonial (Cf. MUCALE, 2023a).

Não se trata de negar inadvertidamente a história, e sim de questioná-la, à luz da razão, a fim de compreender-se melhor os imperativos que ditaram o infortúnio a que os moçambicanos, e não só, foram votados outrora, para poder-se fazer uma nova hermenêutica existencial, com vista a não se repetir a mesma sorte de outrora.

Dado que objectiva-se, neste ponto do trabalho, debruçar sobre a diversidade identitária africana tendo em consideração a colonização, importa desde já alertar que existe duas abordagens contraditórias sobre o colonialismo, tanto por parte dos negros dentro do continente como os da diáspora, segundo a qual o colonialismo trouxe benefícios para a África e o africano.

A primeira abordagem refere como exemplo de tal benefício as estatísticas, as infra-estruturas e o facto de que graças à colonização o africano apreendeu uma nova cultura e língua que fazem dele um ser mais civilizado do que o africano tradicional. Quando, para a segunda abordagem, o colonialismo não trouxe nenhum benefício para a África, pois onde impera o mal não há possibilidade alguma de existência do bem.

Nos defensores da segunda abordagem, encontra-se o poeta Aimé Césaire que, na sua obra *Discurso sobre o colonialismo*, reitera que “*a distância da colonização à civilização é infinita [e de] todas expedições coloniais acumuladas [...] não se podia resgatar um só valor humano*” (CÉSAIRE, 2010: 15). Césaire toma um posicionamento diferente relativamente à ideia de que a colonização trouxe coisas boas, como a civilização.

Quanto aos defensores da primeira abordagem, afirmam que mesmo onde impera o mal, seja qual for, há sempre espaço para a existência do bem. Consideram, também, a cultura dos colonos como uma panaceia para todos os males que, curiosamente, foram causados por ele mesmo, o colono. Para estes senhores, tal como Crummell, os africanos devem dar graças à colonização, pois sem ela, eles não falariam o inglês e outras línguas de origem europeia e, ainda mais, as línguas europeias são superiores a todas línguas africanas, para os adeptos desta teoria.

Isso é válido não só para as línguas, podendo se estender a todas coisas inerentes à cultura e até mesmo aos critérios estéticos. Appiah, citando Crummell reitera que *“o inglês era uma língua superior às “várias línguas e dialectos” das populações nativas africanas: superior em sua eufonia, seus recursos conceituais e sua capacidade de expressar as verdades mais elevadas do cristianismo”* (CRUMMELL *apud* APPIAH, 1997: 19).

Neste trabalho, dado que o interesse não é abordar a fundo o debate sobre as duas perspectivas do colonialismo, mas apenas fazer referência da sua existência, toma-se como base a primeira abordagem, na qual integra Aimé Cesaire. Considerando a colonização como uma afronta directa à identidade africana, na medida em que desnaturalizam o africano, cortando suas raízes, recorrendo se necessário à imposição e à violência para alcançar seus objectivos.

A colonização trouxe uma visão de ignorância relativamente à história e metafísica dos negros africanos. Serve de “camuflagem” para o negro passar a ser objecto de desdém e ridicularização, conforme elucida Couto: *“É certo que a colonização trouxe traumas de identidade e alienação”* (COUTO, 2009: 13). A colonização constitui uma das formas de obliteração do vasto mosaico identitário africano.

É em torno da experiência da colonização que o debate sobre as identidades africanas surge como reacção às diferenças culturais, percebidas nas interacções sociais. Mas este precede a experiência colonial. Deste modo, os estudos de Diop indicam meios para superar a trivializada propensão de abordar a África tendo sempre como ponto de partida a escravatura e o colonialismo, como se estes dois actos estivessem por detrás da origem das produções do continente. Por identidade entende-se a combinação de elementos culturais, sociais, religiosos e outros, que não podem ser encontrados em nenhuma outra parte, e que constituem a riqueza de

cada ser humano. “A identidade é formada pelo conjunto de pertenças ou alianças que um indivíduo possui” (MAALOUF, 2011: 12).

O debate sobre a diversidade identitária africana, do ponto de vista histórico, pode-se afirmar que esta discussão tem como ponto de partida a África pré-colonial, na medida em que antes do colonialismo não havia necessidade de se fazer discurso sobre uma identidade africana, o que não implica que o africano não tivesse identidade. Deste modo, um dos pressupostos que contribui para o surgimento deste debate é o contacto entre africanos de diferentes culturas. Para Appiah (1997: 23), em sua dimensão académica, o debate tem sua origem com a negritude e o pan-africanismo, despoletado pelo “contacto” (colonial) entre África e Europa.

Em quase todos os desdobramentos de debate sobre a identidade, esta tem sido abordada em várias dimensões, embora continua sendo um tema complexo. Identidade no contexto africano significa assunção de forma plena como africano e negro, olhando para sua cultura e passado com orgulho. Segundo Munanga, citando Senghor, falar de identidade no contexto africano significa abordar sobre o conjunto de valores culturais da África, que se manifestam quotidianamente (SENGHOR *apud* MUNANGA, 2012: 47).

O termo identidade, para Maalouf (2011: 21), parece algo óbvio, quando na verdade é o mais obscuro dos termos. A identidade não é algo dado de uma vez por todas, sendo construída pelas pertenças e interacção. Na mesma senda, Appiah, recorrendo a Achebe, considera que a identidade africana, particularmente, é algo que ainda está em processo de construção e, por isso não é algo cabal.

Para Appiah (1998: 170), a identidade é constituída de ideias e actos que chegam ao indivíduo graças ao meio social: família, escola, igreja entre outros, e que são mediados, mormente, pela família. Não se pode falar de identidade sem o diálogo, dado que este serve de fonte de alimentação e enriquecimento. É na interacção com os outros que as identidades são criadas/descobertas e, é também neste contexto que elas são alimentadas.

Embora a identidade seja sim uma descoberta, na visão de Appiah, a razão humana assume, após a descoberta, o papel de adequa-la e fundamenta-la em bases racionais. Afirmar que a identidade é uma descoberta significa, concomitantemente, dizer que ela não precisa ser reformulada para melhor resolver os problemas para os quais ela é descoberta. Neste âmbito, a identidade é vista

como uma bíblia aos olhos de um cristão ortodoxo. Ou seja, a identidade não deve ser questionada, tornando-se assim algo dogmático, totalmente fechado e hermético.

A identidade é realmente algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento. Existe sempre algo “imaginário” ou fantasiado sobre sua unidade. Ela permanece sempre incompleta, está sempre “em processo”, sempre “sendo formada”. [...] Assim, em vez de falar de identidade como uma coisa acabada, deveríamos falar de identificação, e vê-la como um processo em andamento (HALL, 2006: 38).

A colocação acima mostra, portanto, que a identidade embora seja uma descoberta precisa ser actualizada de forma contínua. A actualização só é possível no relacionamento com os “outros”. A identidade, mesmo a pessoal, necessita do diálogo para seu enriquecimento. Ela é sempre marcada pela incompletude, na medida em que é um eterno processo de adequação.

Pelas considerações feitas, compreende-se que em Hall para abordagem sociológica da identidade, sendo algo complexo, é formada na relação do indivíduo com a sociedade, daí a impossibilidade de uma identidade hermética. Por isso, tanto Appiah como Hall afirmam que a identidade não é algo forjado de forma isolada. Com isso, importa desde já debruçar sobre o modo como a identidade cultural pode ser pensada com relação aos conceitos de raça, racismo e racialismo.

3. Identidade cultural versus raça, racismo e racialismo

O debate sobre a identidade cultural remete a dois conceitos que embora comumente tomados como similares merecem distinção e clareza para compreendê-los: cultura e identidade. São conceitos que se aplicam ao *modus vivendi* do ser humano seja na esfera individual assim como social, embora não haja consenso quanto a definição e caracterização dos mesmos.

No entender de Japiassú e Marcondes (2001: 47), o termo cultura, provém do latim “*cultura*” e serve para designar tanto a formação do espírito humano quanto de toda a personalidade do homem: gosto, sensibilidade, inteligência. Representa o tesouro colectivo de saberes possuído pela humanidade ou por certas civilizações: a cultura helénica, a cultura ocidental, etc. Em oposição a natura (natureza), a cultura possui um duplo sentido antropológico: a) é o conjunto

das representações e dos comportamentos adquiridos pelo homem enquanto ser social; b) é o processo dinâmico de socialização pelo qual todos esses factos de cultura se comunicam e se impõem em determinada sociedade, seja pelos processos educacionais propriamente ditos, seja pela difusão das informações em grande escala, a todas as estruturas sociais, mediante os meios de comunicação de massa.

Num sentido mais filosófico, a cultura pode ser considerada como um feixe de representações, de símbolos, de imaginário, de atitudes e referências susceptível de irrigar, de modo bastante desigual, mas globalmente, o corpo social. Nesse sentido, a cultura praticamente se identifica com o modo de vida de uma população determinada, vale dizer, com todo o conjunto de regras e comportamentos pelos quais as instituições adquirem um significado para os agentes sociais e através dos quais se encarnam em condutas mais ou menos codificadas (Cf. JAPIASSÚ e MARCONDES, 2001: 47).

Contrariamente a aceção de Japiassú e Marcondes, na visão de Abagnano (2007: 225) o termo cultura tem dois significados básicos. No primeiro e mais antigo, significa a formação do homem, sua melhoria e seu refinamento. Nesse sentido a busca e a realização que o homem faz de si, isto é, da verdadeira natureza humana. No segundo significado, é especialmente usada por sociólogos e antropólogos para indicar o conjunto dos modos de vida criados, adquiridos e transmitidos de uma geração para a outra, entre os membros de determinada sociedade. Nesse significado, cultura não é a formação do indivíduo em sua humanidade, nem sua maturidade espiritual, mas é a formação colectiva e anónima de um grupo social nas instituições que o definem.

Aliado ao conceito cultura encontra-se o conceito identidade, que é geralmente entendido como relação de semelhança absoluta e completa entre duas coisas, possuindo as mesmas características essenciais, que são assim a mesma. Em filosofia, a questão da identidade e da diferença, do mesmo e do outro, é uma das questões mais centrais da metafísica clássica em seu surgimento (Heráclito, Parménides, Platão).

Tem-se, por um lado, a busca de um elemento único, a essência, o ser, que explique a totalidade do real (Parménides); por outro lado, o pluralismo de Heráclito vê o real como reino da diferença, da mudança e do conflito, sendo que em um sentido dialéctico algo pode ser e não ser

o mesmo, já que está em mudança. Platão busca, de certo modo, conciliar ambas as posições que o influenciaram em sua metafísica dualista, segundo a qual a mudança pertence ao mundo material, ao mundo das aparências, sendo o mundo das formas fixo, eterno, imutável. Oposto a diferença (Cf. JAPIASSÚ e MARCONDES, 2001: 99).

O conceito de identidade, segundo Abagnano (2007: 528), tem três definições fundamentais: a) a identidade como unidade de substância; b) a identidade como possibilidade de substituição; e c) a identidade como convenção. Em sentido essencial e filosófico, as coisas são idênticas no mesmo sentido em que são unas, já que são idênticas quando é uma só sua matéria (em espécie ou em número) ou quando sua substância é una. Portanto, é evidente que a identidade é, de algum modo, uma unidade, quer a unidade se refira a mais de uma coisa, quer se refira a uma única coisa, considerada como duas, como acontece quando se diz que a coisa é idêntica a si mesma.

Em África, encontram-se diferentes culturas e identidades dentro da mesma esfera continental. A título de exemplo, os estudos de Diop são um indicador da riqueza cultural do continente. O projecto de busca por uma identidade africana tem sua gênese na negritude. Este movimento tem como objectivo central de sua criação a restauração do negro. A procura por uma identidade constitui, maioritariamente, necessidade apenas para os africanos que estão fora do continente.

Para Diop, os africanos devem lutar pela construção das identidades culturais. Eles devem ser os agentes e fatores de suas identidades, devem, antes de mais, reconhecer que seus problemas são humanos e não africanos. Desde que não se tenha como base a raça ou factores baseados na discriminação. Uma identidade racializada é um retrocesso, e um pan-africanismo só é efectivo quando se libertar das amaras das ideologias raciais. *“A unidade cultural do Egipto e África Preta, um facto essencial para a história da humanidade e dos povos da África Preta, hoje, acabou de ser oficialmente reconhecida pela egiptologia”* (DIOP, 1974: 500).

A raça não pode ser um factor de mobilização de massas, seja por motivações políticas ou de qualquer outra natureza. Concordando com esta ideia, Munanga referindo-se aos males oriundos de categorias baseadas na raça, afirma que *“em nome das chamadas raças, inúmeras atrocidades foram cometidas nesta humanidade: genocídio de milhões de índios nas Américas, eliminação sistemática de milhões de judeus e ciganos durante a Segunda Guerra Mundial”* (MUNANGA,

2012: 10). Pensar numa identidade cultural africana fundada na raça é insuficiente para ligar os africanos ao mundo e até mesmo entre eles, podem ser surgir consequências calamitosas, como as referidas.

Olhando para a história mundial, percebe-se que a única coisa que a raça trouxe para a humanidade foi dor, sofrimento, perda e sectarismo. Como exemplo, Appiah refere aos males levados a cabo pelo nazismo que, no fundo, era movido pela ideia de raça. Que biologiza tudo que é inerente à cultura e às ideologias.

Para que uma identidade africana nos confira poder, o que se faz necessário, eu creio, não é tanto jogarmos fora a falsidade, mas reconhecermos, antes de mais nada, que a raça, a história e a metafísica não impõem uma identidade: que podemos escolher, dentro de limites amplos instaurados pelas realidades ecológicas, políticas e económicas, o que significará ser africano nos anos vindouros (APPIAH, 1997: 246).

A raça enquanto meio de identificação externa, apesar de trazer consigo um conjunto de elementos que influenciam nas relações sociais, não pode ser tomada como algo racional, pois não é criação ou invenção do homem. O homem não escolhe com qual cor de pele nascer, por isso mesmo a raça não pode ser um elemento de união entre indivíduos. *“Não posso imaginar por que é que [...] devíamos desprezar [os negros] em consequência da sua cor, pois é uma coisa contra a qual eles não podem fazer nada”* (PHILLIPHS *apud* M'BOKOLO, 2009: 386). Essa lógica é aplicável a todas raças, dado que nenhum homem, por mais livre e esclarecido que seja, tem a possibilidade de escolha da sua cor de pele.

A raça é relevante enquanto meio de identificação externa entre os indivíduos. Mas, o problema começa quando atribui-se à raça ou à cor de pele marcas e atributos espirituais específicos, como se a cor de pele tivesse o poder de modificar ou ditar o carácter e a personalidade humana. O mais comum, neste sentido, tem sido esperar de uma certa raça um certo tipo de comportamento ou postura. Esta forma de proceder levou a vários problemas ao longo da história, como a perseguição e morte de aborígenes e outros grupos tidos como não-brancos, o encarceramento em massa de negros nos Estados Unidos.

Para Appiah (1997: 19), que é avesso ao uso do conceito de “raça”, falar de ‘raça’ é particularmente desolador para aqueles que levam a identidade cultural a sério. Porque, onde a raça actua, em lugares onde as ‘diferenças macroscópicas’ da morfologia são correlacionadas

com ‘diferenças subtis’ de temperamento, crença e intenção, ela actua como uma espécie de metáfora da cultura. Não há raças, nada que comprove que elas existam, nem há nada no mundo que se refira àquilo que chamamos de raça, como também não há nada no mundo idêntico ao que se espera que a raça faça para as pessoas.

O conceito de racialismo, tal como definido por Appiah, postula que existem características hereditárias nos seres humanos que permitem dividi-los em um pequeno número de raças cujos membros compartilham certos traços e tendências entre si que não compartilham com nenhum membro de outra raça. Tais traços e tendências formariam a essência racial dos grupos humanos; essência racial que vai além das características fenotípicas (características visíveis, como cor da pele, tipo de cabelo etc.).

É importante deixar claro que, para Appiah (1997: 33), racismo e racialismo não são sinónimos. O racialismo é uma crença falsa, mas não necessariamente perigosa. É um pressuposto das doutrinas racistas, mas não está necessariamente associado ao racismo em todos os contextos em que se manifesta. Apesar do racialismo ser uma das três doutrinas consideradas cruciais para se discutir o termo “racismo”.

O raciocínio segundo o qual o racialismo resulta necessariamente em racismo é fundamentado num doloroso conjunto de experiências que marcaram os séculos XIX e XX no mundo ocidental. Se a ideia de essência racial não aparece sempre associada a práticas e discursos racistas, ela tem sido mobilizada no mundo ocidental com uma frequência assustadora para justificar a opressão de grupos sociais racializados, para justificar práticas e discursos racistas.

Em Appiah (1997: 34) a concepção de racismo parece implicar na ideia de que o discurso racista deve ter um conteúdo ideológico específico (a ideia de essência racial) e não se pensar que esse discurso deve ser visto como portador de um conteúdo ideológico específico. As práticas discursivas de carácter racista usam diferentes conteúdos e somente a mobilização de um determinado conteúdo numa direcção argumentativa específica permitirá qualificá-lo como racista. O racismo pode classificado em extrínseco e intrínseco. Sendo que, a principal diferença entre o racismo extrínseco e intrínseco, é que o primeiro fundamenta a aversão racial sobre características objectáveis, enquanto o segundo se baseia na afirmação de que certo grupo é objectável.

A partir das distinções dos conceitos de raça, racismo e racialismo, Appiah faz críticas partindo do conceito de raça como fundamento do pensamento pan-africanista idealizado por pensadores afro-americanos, a exemplo de Alexander Crummel e Du Bois. Os autores Pan-africanistas compreendem a África como culturalmente homogênea no sentido da existência de uma forma de pensamento e conteúdo caracteristicamente africano. Estes partiram, segundo Appiah (1997: 33), da concepção de que certo grupo é objectável, que é a base do racismo intrínseco, e fizeram o Pan-africanismo alicerçar-se erroneamente nessa ideia ignorando as diferenças dos passados pré-coloniais, bem como as experiências coloniais dos Africanos.

Por isso, Appiah, considera que mesmo que Du Bois tenha tentado negar a constituição de raças através do cientificismo do Séc. XIX, a definição de raça biológica negada por ele estava implícita na noção de “sangue comum”, adoptada nessa definição, remetendo ao sentimento familiar dado à raça, por Crummel. Ou seja, embora tentava reagir ao preconceito a que ele estava sujeito, Du Bois acabou por reforçar as raças na sua articulação intelectual, mesmo valorizando-as no sentido da contribuição que cada uma teria para o mundo, incluindo-se aí a raça negra.

A noção de “raça” para os pais do pan-africanismo é muito mais sentida do que pensada. Por exemplo, Crummell não percebeu que a vida dos negros na África colonial não podia ser considerada igual à experiência dos negros afro-americanos. E muito menos percebeu que o sentimento da “africanidade” teve princípios diferentes a partir da diferença entre a colonização britânica e francesa (Cf. APPIAH, 1997: 36).

Por mais que Du Bois tentasse negar a constituição de raças através de definições do cientificismo do século XIX, os princípios utilizados para definir raça levavam à definição de raça biológica que ele negava. É claro que a definição biológica de raça era fruto das ciências no século XIX, e esta, resultado de uma época, assim como as pessoas também o são.

Du Bois partia da convicção de que os homens se dividiam em raças, ainda que fosse difícil chegar a qualquer conclusão imediata sobre elas. Afirmava apenas que não eram as diferenças morfológicas que constituíam as raças, mas diferenças que, de maneira silenciosa mas definitiva, separaram os homens em grupos. Mas a raça como biologicamente definida estava implícita na

noção de “sangue-comum” adoptada por ele e trazia à tona o sentimento da raça como uma família, de Crummell.

O que Du Bois tentou foi partir para uma concepção sócio histórica de raça. A partir dessa concepção, ele tentou unir os africanos através do compartilhamento histórico e geográfico. E a aproximação que ele obtém para unir a experiência dos afro-americanos com a dos africanos colonizados foi o que Appiah chamou de “insígnia de insulto”, e não o insulto em si, já que a discriminação e a segregação a que os afro-americanos estavam sujeitos não correspondiam à experiência dos africanos. Ou seja, a história de cada um é a história das pessoas que viveram num mesmo lugar. Aliado a isso, Appiah alerta que não se pode esquecer que o desenvolvimento da concepção sócio histórica de raça por Du Bois acabava levando novamente a sua concepção biológica.

Portanto, compreende-se que o cerne das críticas de Appiah aos autores pan-africanistas foca-se não na teoria em si, mas nos conceitos e fundamentos apresentados pelos fundadores e percursores desta teoria que não conseguiram superar a ideologia cientificista dos conceitos da hegemonia científica ocidental. Por exemplo, a articulação intelectual que Du Bois tentou, no final das contas, não desprezava a definição científica da raça. Era uma reacção ao preconceito a que ele estava sujeito e, como consequência, o resultado obtido por ele foi uma linha de pensamento em que reforçava as raças, mas valorizava-as afirmando que cada uma teria sua mensagem a dar para o mundo, e assim sendo, a raça negra também teria a sua.

Com a revisão dos conceitos em que são assim construídas as identidades afloradas hoje no continente africano, Appiah (1997: 37) se posiciona não contra as tradições ou as identidades, mas questionando mesmo a construção dessas identidades e chamando a atenção das consequências perigosas que essa construção pode trazer aos povos da África, a exemplo dos conflitos étnico-regionais e a negação de uma unidade que dê conta da heterogeneidade africana e da suplantação das diferenças, e que não ao contrário venha reforçar o acirramento das mesmas, atendendo a objectivos muito particulares.

CAPÍTULO II: **RELAÇÃO ENTRE O COSMOPOLITISMO E A IDENTIDADE CULTURAL**

Neste capítulo, explica-se relação entre o cosmopolitismo e a identidade cultural com o interesse de mostrar os fundamentos divergentes e convergentes entre ambos os conceitos. Ou seja, é importante compreender de que maneira o cosmopolitismo pode ser um modo de ser e estar nas relações socioculturais dentro da diversidade identitária e cultural africana.

Explicar a relação entre as identidades africanas e o cosmopolitismo é uma de forma a elucidar como é que o cosmopolitismo e a identidade cultural lidam entre si, evidenciando elementos que servem de intersecção. Também se defende as identidades culturais africanas como ideal cosmopolita de interacção com o mundo.

1. Cosmopolitismo: uma postura face a diferença cultural

O conceito de cosmopolitismo é, desde a idade antiga, bastante discutida. O mesmo exprime a ideia de cidadania mundial. É um conceito que tem sido usado para descrever diferentes perspectivas no campo da filosofia política, social, ética e cultural. A ideia sobre o cosmopolitismo é reflectida nos variados períodos históricos e, em rigor, é comumente referenciado que os primeiros esforços de explicação conceptual da ideia de “cosmopolitismo” provêm dos postulados de Cínico Diógenes de Sinope, ou seja, foi ele quem teve a primazia de cunhar a expressão cosmopolitismo, trazendo à tona o seu memorável postulado: “*não sou nem ateniense nem grego, mas sim um cidadão do mundo*” (GIANNOTTI, 1986: 136).

Outrossim, tomando como referencia a colocação acima, compreende-se que a formulação desse enunciado pressupõe certo paradoxo radicado no cepticismo peculiar da tradição e cultura cínica, visto que o termo “cosmopolita” remete para a pertença à *polis*, na qual o cidadão goza dos seus plenos direitos e à qual deve a sua lealdade. Por outro lado, o termo *cosmos* faz referência ao mundo no sentido de universo e não de Terra.

O enunciado de Cínico, deste modo, exprime que o cosmopolitismo implica uma cidadania mundial sem fronteiras em oposição à visão convencional de que cada pessoa civilizada pertencia a uma comunidade entre comunidades. Importa salientar que este postulado foi

condensado e vivamente defendido no *modus vivendi* dos estóicos (Cf. BENHABIB, 2006: 67), conforme se pode constatar no pensamento de Zenão de Cítio (335 a. C. - 262 a. C.) e Crísipo de Solos (280 a. C. - 208 a. C.). Consequentemente, as influências deste ideal foram marcantes para o desenvolvimento da história intelectual da humanidade. O cosmopolitismo desde a sua génese tende a negar a importância das divisões políticas e a ver no homem, ou ao menos no sábio, um cidadão do mundo. Este tem ideal diferente do universalismo eclesiástico (Cf. ABAGGNANO, 2007: 217).

O debate moderno sobre o cosmopolitismo encontra-se nos finais do século XVIII, com maior relevo na filosofia de Immanuel Kant. É nos seus escritos tardios de Kant, produzidos entre os anos 1780 e 1790, que se impõe o tema do cosmopolitismo. O cosmopolitismo de Kant, contrariamente ao da idade antiga, consiste na ideia de uma cidadania mundial, a qual qualquer indivíduo teria direito enquanto partícipe de uma sociedade mundial, ou sociedade cosmopolita, que administraria as relações entre os Estados e os indivíduos estrangeiros.

Segundo Arendt (1993: 89) o ideal cosmopolita kantiano foi fartamente repetido no século XX pelos pensadores neokantianos contemporâneos, como Habermas, Derrida, Held, Benhabib, entre outros. Um traço marcante de todos esses autores consiste na descrição do cosmopolitismo sob um ponto de vista principalmente, quando não exclusivamente, jurídico e político, o que se trata justamente de uma herança directa do pensamento tardio kantiano e, em verdade, um traço característico de todo o pensamento jusnaturalista. Ao lado dessa perspectiva jurídico-política, contudo, pode-se descrever outra grande tendência contemporânea na qual se baseia o cosmopolitismo: o culturalismo.

Enquanto o cosmopolitismo kantiano se baseia em princípios universais e, como tais, inerentes, a todos os indivíduos do mundo independentemente de sua nacionalidade, religião, género, cor, condição social etc., esta segunda tendência se baseia em princípios em grande medida relativistas e, como tais, utilizados para diferenciar os grupos humanos presentes no mundo. Entre os representantes desse segundo rol de pensadores cosmopolitas, um pouco mais distantes de Kant, pode-se citar pensadores como Kwame Appiah.

Além do pensador que reformou a razão e seus limites na modernidade, Immanuel Kant foi responsável por inscrever a liberdade na moral prática e, finalmente, por liderar o projecto de

pensar a possibilidade de inscrição do universal em política, isto é, de elaborar uma teoria do cosmopolitismo. Como afirma Kwame Appiah, o cosmopolitismo herdado hoje do projecto kantiano “*subscreeveu algumas das maiores conquistas morais do Iluminismo, incluindo a ‘Declaração dos Direitos do Homem’ de 1789 e o trabalho de Immanuel Kant propondo uma liga das nações*” (APPIAH, 2006: XIV).

Através do direito e da noção de liberdade, dá-se a passagem entre os princípios universais da razão prática à sua aplicação na natureza particular da vida dos indivíduos. O ser racional que respeita a lei moral (que é universal na medida em que todos podem oferecer a ela seu consentimento) submete-se também a uma lei que permite que todos persigam seus fins particulares (felicidade) sem a intervenção externa de terceiros. É nesse contexto e na finalidade da lei jurídica que se torna possível compreender a teoria do cosmopolitismo kantiana.

Na sua teoria moral prática, Kant entende o cosmopolitismo, a partir de uma compreensão teleológica da história universal, como uma tendência à moralização da sociedade. Kant desenvolve em sua reflexão sobre o cosmopolitismo perspectivas institucionais, jurídicas e políticas que possam assegurar esse processo histórico de moralidade social. O que o cosmopolitismo visa é, enfim, a possibilidade de uma justiça global, lidando directamente com indivíduos, de modo independente de seu pertencimento a um Estado particular. Essa justiça se instituiria na possibilidade de criar mediações jurídicas, uma constituição mundial, para a relação entre Estados, do mesmo modo como o Contrato Social criou mediações legais entre os indivíduos no interior de cada Estado (Cf. GIANNOTTI, 1986: 139).

Não basta, para Kant, a busca da paz pela defesa de uma constituição nacional de Estado. A ideia de uma constituição nacional deve se completar por uma Federação mundial regida por uma constituição cosmopolita. O que significa dizer que, do ponto de vista da história, o projecto da constituição de Estados não se esgota em si mesmo, mas caminha para seu desdobramento internacional, no cosmopolitismo. É precisamente neste ponto que cosmopolitismo e história se conectam.

Kant concebe a história como um processo teleológico. A finalidade genuína da história é o completo desenvolvimento da predisposição humana para o uso da razão (não apenas na esfera pública, mas também nas artes, ciência e moralidade). Com o próprio desenvolvimento moral na

história, acontece uma transformação da sociedade em “um todo moral”. O caminho da moralização da sociedade equivale ao encaminhamento da história universal para o estabelecimento de uma constituição perfeitamente justa (Cf. KANT, 1986: 91).

Falar em uma teleologia da história humana, no entanto, não equivale, em Kant, a determinar previamente um ponto final comum a ser atingido por toda a humanidade. Ao contrário, a teleologia histórica anda de par com a noção de moralização da sociedade e de uma constituição perfeitamente justa. Isso quer dizer que Kant não constrói uma escatologia da história humana, mas entende que o progresso histórico é guiado por dois horizontes: em primeiro lugar, a história tende a uma consolidação da liberdade, através da lei jurídica, como se disse, isto é, na interdição moral de que um homem se valha ou interfira sobre a vontade de outro homem; em segundo lugar, a história tende a garantir a paz entre as nações.

O objectivo do direito cosmopolita deve ser o de garantir a paz de maneira perene em nível mundial. O direito internacional daquele período, com seus escassos tratados de paz, não apenas não garantia a paz de maneira duradoura como também acabava por produzir com seus armistícios apenas uma interrupção da guerra que, paradoxalmente, possibilitava aos Estados já exaustos do conflito, um intervalo propício para sua recomposição e para o estabelecimento de um novo conflito ainda mais violento no futuro (Cf. KANT, 2004: 53).

Para Kant, uma lei mundial cosmopolita garantiria, assim, a paz duradoura que o direito deve assegurar internacionalmente, ao passo que a forma republicana dessa associação mundial deve garantir a liberdade dos membros da federação. Deste modo, Kant mantém sua coerência em relação àquelas atitudes políticas estatais que o direito cosmopolita deveria proibir de maneira definitiva.

Kant é bastante claro ao marcar a diferença de seu cosmopolitismo em relação a seus antecessores, afirmando que “*Fala-se aqui [...] não de filantropia, porém de direito e hospitalidade*” (KANT, 2004: 50). Não se trata, no cosmopolitismo de Kant, apenas de um compromisso ou de uma responsabilidade, em certa medida filantrópica, do homem com o conjunto da espécie humana. Trata-se de assegurar jurídica e institucionalmente o direito do cidadão de um Estado determinado de ser recebido em qualquer outro Estado do mundo, sendo

amparado sob o mesmo direito assegurado em seu país de origem. Trata-se, enfim, de garantir juridicamente uma cidadania mundial, o que Kant nomeia de direito de hospitalidade.

Para assegurar a viabilidade normativa de suas proposições, Kant (2004: 72) expande a matriz contratualista da filosofia política para produzir um “efeito universalista” no próprio contratualismo. Kant quer limitar a soberania de cada Estado em plano mundial em direcção à construção de uma liga dos povos que possibilite o estabelecimento das condições de abertura ao outro (estrangeiro ou visitante), ou seja, estabelecendo condições de hospitalidade universal. Assim, Kant inverte a estrutura das teorias clássicas do Contrato Social que entendiam a função do direito como submetida à fundação dos Estados modernos. Ele usa o direito como uma fonte de limitação e de compartilhamento da soberania no espaço político internacional.

Ainda mais, a história, enquanto arquivo de diversas produções humanas e culturais, constitui algo de significativo valor para a diversidade cultural. A cultura está atrelada à história de tal maneira que sem ela o homem seria, amiúde, um mero errante, sem nenhuma compreensão de suas produções, de seu legado. Por isso, “*a ilusão da identidade única é muito mais divisionista do que o universo de classificações plurais e diversificadas que caracterizam o mundo em que vivemos realmente*” (SEN, 2015: 33). Este posicionamento de Sen serve, eficazmente, de alerta para a não marginalização intercultural. E é este posicionamento que é assumido pelo cosmopolitismo.

Um dos factores que concorre para a riqueza do continente é a sua diversidade cultural. Contanto que, a cultura constitui a segunda natureza do homem, o continente africano pode ser considerado duplamente rico. A riqueza que se encontra no continente é resultado de interacções externas e, sobretudo, internas, com outras culturas endógenas, sendo fácil encontrar aspectos comuns entre essas variadas culturas. “*‘Cultura’ significava aquilo que os seres humanos podem fazer; “natureza”, aquilo a que devem obedecer*” (BAUMAN, 1999: 11).

Face a diversidade cultural africana, onde o indivíduo pode ter contacto e convivência com diversas pertenças culturais, o cosmopolitismo pode constituir alternativa para edificação de uma sociedade equilibrada, menos conflituosa e, sobretudo, que paute pelo respeito às diferenças culturais. Pelo que, no ideal cosmopolita, deve-se evitar o sectarismo, tipicamente humanista,

como será visto, e pautar por uma ética em um mundo de estranhos, ou seja, por uma interação e convívio pacíficos em meio à diversidade e estranheza culturais.

Appiah defende o cosmopolitismo enraizado como se de um oxímoro ou sincretismo se tratasse, e tal consiste em reunir culturas, ideologias e sentimentos tidos como contraditórios. Assim sendo, cosmopolitismo e patriotismo fundem-se e dão origem ao cosmopolitismo enraizado, que é de carácter sincrético. O que exclui a pretensão de um tipo de hermetismo ou clausura em que não são aceites outras teorias socioculturais.

O patriota cosmopolita pode entreter a possibilidade de um mundo no qual todos são cosmopolitas enraizados, têm todos um lugar seu, com suas peculiaridades culturais, mas sentem prazer em estar em outros, diferentes, lugares que são de outras, diferentes, pessoas. O cosmopolita também imagina que em um mundo assim nem todos acharão melhor ficar em sua pátria natal, de modo que a circulação de pessoas entre localidades diferentes envolverá não apenas turismo cultural (de que o cosmopolita admite desfrutar) mas imigração, nomadismo, diáspora. No passado, estes processos foram muitas vezes o resultado de forças que deploramos: os antigos imigrantes eram em geral refugiados e antigas diásporas muitas vezes começaram com exílios involuntários (APPIAH, 1998: 2).

O cosmopolitismo dá, deste modo, a possibilidade de escolher conhecer as culturas alheias, o que no passado, com a escravatura e o colonialismo, era feito de forma obrigatória e desumana. Esse eclectismo proporciona aos homens momentos de interação, sem que ninguém esteja em uma posição de submissão. Todavia, esta não defende que os indivíduos devem ser desprovidos de raízes culturais. Pelo contrário, ter raízes é um requisito necessário para ser cosmopolita.

Cosmopolita é aquele que, tendo e aceitando suas raízes, escolhe estar em outros lugares diferentes dos que estão na fundação de suas raízes. O cosmopolita experimenta com frequência o eclectismo cultural, que é a possibilidade de estar em diferentes culturas. O cosmopolitismo defendido por Appiah tem como ponto de partida sua experiência particular. Olhando para sua dupla-ancestralidade, aliada à vida do pai, este filósofo se propõe criar um ideal que permita as trocas culturais, de tal forma que, independentemente da localização, qualquer um se sinta sempre em casa (Cf. APPIAH, 2006: XXI).

Appiah defende um núcleo duro irreduzível, e mínimo, de valores que, segundo ele, são universais, e mais que universais, são fundamentados epistémicos para a boa convivência face a

diversidade cultural seja em África bem como no mundo fora. Na polémica da epistemologia moral contemporânea, Appiah se coloca do lado dos cognitivistas, que acreditam na existência de actos morais, que podem ser conhecidos pelo homem e falar sobre eles em termos de verdade e falsidade. Esta postura, implica no seguinte: Factos podem ser factos morais, e a moral existe enquanto fundamento, isto é, a moral teria um aspecto ontológico, não ôntico. Em função disso:

O cosmopolitismo é uma aventura e um ideal mas você pode ter respeito pela diversidade humana e esperar que todos se tornem cosmopolitas. As obrigações daqueles que desejam exercer sua legítima liberdade de associação com seus próximos – mantendo o mundo longe, como fazem os Amish nos Estados Unidos – são apenas as mesmas obrigações básicas que todos temos: fazer aos outros o que é moralmente exigido. Ainda assim, um mundo no qual as comunidades são ordenadamente separadas uma das outras não parece mais ser uma opção séria, se algum dia ela foi. As formas de segregação e exclusão sempre foram anómalas em nossa constantemente nómade espécie. O cosmopolitismo não é trabalho duro, repudia-lo sim (APPIAH, 2006: XX).

Pela citação acima, compreende-se que o cosmopolitismo é um sentimento de carácter universal e que defende, basicamente, a ideia segundo a qual todo ser humano é relevante e que há, entre os humanos, partilha de obrigações onde cada um deve garantir o bem-estar do outro. O que enaltece ainda mais o carácter humanista do próprio cosmopolitismo

Os cosmopolitas levam a sério a diferença cultural, porque eles levam a sério as escolhas que as pessoas fazem. Deste modo, o cosmopolitismo pode ser visto, para a actual realidade do continente e do mundo, algo pertinente como forma de alcance da estabilidade e como meio de pôr fim às tendências de olhar para as diferenças identitárias e/ou culturais como aspectos que dividem radicalmente a humanidade em grupos, sem nenhuma possibilidade de partilha de aspectos culturais ou de outra natureza. Porém, o cosmopolitismo é contrário à exacerbação das diferenças, embora as defenda.

Para Appiah (2006: XX) o cosmopolitismo não difere, nem exclui, do humanismo, pois também tem por finalidade preservar a dignidade do homem. Appiah, tomando como exemplo o seu pai, Joseph Appiah, elucida que a inquietação de seu pai para com a humanidade justifica-se por sua preocupação com a criação de cidadãos livres, tanto a nível comunitário como global. Estas são, por sua vez, complementadas pelo respeito, na dimensão pessoal e social.

Sem o respeito pela dignidade do “outro”, não haveria espaço para interações cosmopolitas, pois alguns tomariam, durante o processo, sua cultura como sendo superior em relação às outras, o que mina a possibilidade do ideal cosmopolita. Apesar das semelhanças entre cosmopolitismo e humanismo, não podem ser tomados como sinónimos cabais. O cosmopolitismo não é redutível à valorização das diferenças, o que pode, quiçá, incorrer o humanismo. O cosmopolitismo procura celebrar o facto de existir diversas formas de estar no mundo, ou seja, defende a heterogeneidade. O humanismo, contrariamente ao cosmopolitismo, é favorável com o espírito de homogeneidade global (Cf. APPIAH, 1998: 42).

O cosmopolitismo deve ser marcado por intensos momentos de interações humanas, independentemente dos factores identitários ou culturais. Desta feita, importa debruçar, a seguir, sobre o modo como o tipo de cosmopolitismo defendido por Appiah pode se efectivar face as interações humanas, isto é, o cosmopolitismo enraizado.

A diversidade cultural africana estabelece, portanto, certa relação com o cosmopolitismo por representar justamente o exemplo de convivência entre diferentes culturas e identidades buscando pautar pelo respeito e tolerância, sem preconceitos ou juízo de valores. Portanto, a realidade cultural africana já pressupõe que os africanos saibam, antes mesmo de se fazer ao mundo, respeitar-se e respeitar suas pertenças e tenham valores patrióticos pelas suas identidades culturais.

2. Cosmopolitismo enraizado em Appiah: a cultura africana como centro para interações interculturais

O cosmopolitismo enraizado defendido por Appiah olha para as identidades e interações culturais de modo a que o imperativo basilar seja a conciliação de identidades diferentes: locais e globais. Todavia, o cosmopolitismo não pode também ser tomado como argumento de fuga à responsabilidade que se tem para com as vidas próximas.

Nós, cosmopolitas, acreditamos também em uma verdade universal, ainda que não estejamos certos de que já a temos. Não é um cepticismo sobre a ideia de verdade que nos guia; é um realismo sobre quão difícil é encontrar a verdade. Consideramos verdade, no entanto, que todos seres humanos têm obrigações para com os outros. Todos importam: esta é

nossa ideia central, e ela define claramente os objectivos de nossa tolerância (APPIAH, 2006. p. 144).

Com isso, percebe-se que ser cosmopolita não serve de argumento para não amar seu país, seja ele de nascimento ou de crescimento ou aquele que por vontade própria se escolhe viver nele. Appiah vislumbra a possibilidade de servir a todas suas pertenças sem necessariamente ter de escolher uma em detrimento da outra, ou sem marginalizar as outras pertenças. Tendo à sua frente a possibilidade de escolher uma pertença à outra, o cosmopolita escolhe ambas e as faz interagir em uma bela harmonia.

O cosmopolitismo enraizado tem um compromisso com a espécie humana e, por isso mesmo, procura ocupar-se com as vidas inerentes a todos. Ser cosmopolita não deve ser justificativa para não ser patriota ou mesmo para não ter raízes, pelo contrário, esses elementos são necessários à cosmopolitização do indivíduo. Coetzee e Roux, citando Césaire entendem que: *“há duas formas seguras de se perder a si próprio: ou por se amarrar no particular sem janela, ou por se atirar para o universal inidentificável. Ele [Appiah] certamente percebeu e insinuou sabiamente a compatibilidade entre o local e o global, o patriótico e o cosmopolita”* (CÉSAIRE apud COETZEE; ROUX, 2003: 669, tradução nossa)¹.

O cosmopolitismo enraizado defendido por Appiah não quer, de forma alguma, afirmar a heterogeneidade ao seu extremo, e para tal abre espaço para diferenças locais em termos de moralidade e interação cultural, desde que haja respeito pela dignidade humana. O cosmopolitismo rompe com a ideia de que as identidades devem ser herméticas, o que pode ser arquétipo para diversos problemas sociais, como a exacerbação dos antagonismos e sectarismos entre grupos.

O cosmopolitismo enraizado de Appiah não se reduz às questões políticas, embora estas sejam necessárias para garantir a dignidade intercultural. Appiah entende seu cosmopolitismo como um sentimento que permite ao indivíduo ter mais de uma identidade. Conforme se pode ver abaixo.

Um cosmopolitismo do tipo que estou defendendo pode resumir sua agenda assim: valorizamos a variedade de formas humanas de vida social

¹ ‘there are two sure ways to lose oneself: either by bounding oneself in the windowless particular, or by throwing oneself into the unidentifiable universal’. He surely realized and wisely hinted at the compatibility between the local and global, the patriotic and cosmopolitan.

e cultural; não desejamos nos tornar todos parte de uma cultura global homogénea; e sabemos que isto significa que haverão também diferenças locais (tanto intra quanto inter Estados) de moralidade. Na medida em que tais diferenças possam ser contidas em certos padrões éticos – na medida, principalmente, em que as instituições políticas respeitem os direitos humanos básicos – estamos felizes em deixá-las prosperar (APPIAH, 1998: 8).

O cosmopolitismo de Appiah pode ser designado, em termos de terminologia, como cosmopolitismo cultural ou identitário, dado que sua ênfase está nos elementos da cultura, com destaque às identidades. Lee, referindo a Appiah e Nussbaum, relativamente à ideia do cosmopolitismo enquanto cidadania mundial acoplada à política, reitera que o cosmopolitismo destes não releva a política, colocando em seu lugar a cultura (Cf. CHRISTOPHER, 2021: 109).

O cosmopolitismo enraizado de Appiah ajuda a criar espaços de interacção e diálogo entre as culturas habitual e comumente tidas como excludentes, e como consequência directa, as culturas teriam seu alimento, que só é possível nesses termos. Ou seja, as culturas e identidades contrárias precisam se confrontar, colocando-se em pé de igualdade e sem beligerâncias.

A abertura para interacção cultural à luz do cosmopolitismo enraizado ajuda, ainda, a fazer face ao problema da violência gerada pelos conflitos e choques culturais e identitários. Como mostra Mazula, referindo-se aos conflitos políticos, estes são necessários na medida em que pressupõem que pensares diferentes estão em um processo dialógico e, isso por sua vez, demonstra que há condições para que ocorra a convivência na diferença, ou seja, isso traz à tona a necessária capacidade de actores sociais (culturais) encontrarem-se num ponto de intercessão, onde cada parte complementa a outra (Cf. MAZULA, 2005: 140).

Appiah (1998: 9) alerta que o cosmopolitismo não só deve ser de carácter universal, na medida em que pode consistir, também, em um indivíduo interessar-se pelos aspectos comuns de sua cultura. O cosmopolitismo valoriza a multiplicidade e a interacção entre gentes de culturas diversas, tomando como ponto de partida as diferenças culturais. O cosmopolita é aquele que procura constantemente conviver com outras culturas, mas sem deixar de lado a sua. As variedades culturais e suas interacções representam algo a ser valorizado o que pressupõe a existência de diversidades identitárias.

3. Ética cosmopolita: abertura para as relações humanas

Appiah (2007c: 21), nas suas abordagens sobre o cosmopolitismo enraizado, entende que seu interesse pelo bem-estar das relações humanas perante a diversidade cultural é filosófico, mais concretamente ético, na medida em que as identidades definem as vidas humanas e seus projectos, e acima de tudo, determinam a forma como se trata aqueles que possuem uma cultura distinta da nossa. Ademais, urge como necessidade compreender a lógica das identidades tendo em conta o facto de o mundo ser uma aldeia global, facto que pode se agravar ao longo dos tempos.

O que Appiah não comporta na sua teoria cosmopolita é a possibilidade da ética ser construída artificialmente, a partir de uma pedagogia moral. É insustentável alegar que algo desde sempre tem um sentido ético sem antes ser informado por uma intencionalidade. Isso tanto do ponto de vista externo, quanto interno. Appiah não explica como estes factos éticos são possíveis, como eles acontecem. No entanto, a diversidade de percepções e abordagens sobre a ética, ou sobre o que é moral, parece indicar que não existe objectividade ética, muito menos factos morais. Existem formas de relação com objectos, acontecimentos, sujeitos, que nós vamos chamar de morais. Mas este moral é uma construção histórica. Assim, este filósofo postula que, para uma ética cosmopolita, que:

A ideia por trás da Regra de Ouro é que devemos levar os interesses de outras pessoas a sério, leva-las em consideração. A regra de ouro sugere que aprendamos sobre a situação das outras pessoas, e então que usemos nossa imaginação para nos colocarmos no lugar delas. Estes são objectivos que nós, cosmopolitas, apoiamos. Apenas não podemos dizer que o caminho é fácil (APPIAH, 2006: 63).

A ética cosmopolita, enquanto fundamento das relações humanas, tem por finalidade indicar caminhos que levem a humanidade a viver de forma menos conflituosas. Este caminho, por sua vez, perpassa a via do reconhecimento e do bom trato de todos aqueles que possuem culturas ou identidades distintas das nossas.

O cosmopolitismo, enquanto comprometimento ético em um mundo de estranhos, consiste em alargar o horizonte cultural de determinado grupo, de forma a incluir “outros” grupos longínquos. Ao transformar o cosmopolitismo em uma ética, Appiah pretende que os indivíduos, e suas culturas, sejam vizinhos globais. Portanto, o carácter local e global do cosmopolitismo

ético de Appiah constitui, tal como no corpo humano, acção sinérgica, ou seja, simultânea, para um ideal de interacção entre os homens.

Appiah indica que a posição ética do indivíduo perante as relações humanas é mais importante para o cosmopolitismo. Com a atitude ética correcta, pode-se construir um sistema de relações sociopolíticas e cultural cosmopolita. Esta é a aposta ética de Appiah, em termos amplos. Perfeccionismo ético não é necessário, apenas precisa-se viabilizar as necessidades culturais básicas de indivíduos via política, a partir de uma demanda ética.

A ética defendida pelo cosmopolitismo, ao reconhecer e celebrar as relações humanas perante a diversidade cultural, não intenta estabelecer uma convergência cultural mundial, para o cosmopolitismo ético as diferenças culturais constituem uma riqueza na medida em que há exploração de outras formas de cultura, fazendo com que o homem não olhe mais sua cultura como o centro, comportamento típico do etnocentrismo exacerbado, que é estimulado, em grande medida, pela endoculturação.

É importante pautar pela harmonia ética durante o contacto entre culturas e identidades diferentes, de tal forma que não haja hegemonia identitária/cultural. A possibilidade de harmonia no mundo actual, marcado por conflitos e sectarismos, reside na diversidade de identidades que, devido ao seu carácter inter-relacional, lutam contra os divisionismos e sectarismos que tendem a afirmar uma visão unilateral e ortodoxa. O cosmopolitismo ético surge como proposta para este mundo actual. Posto que:

Pertencemos de facto a muitos grupos diferentes, de uma forma ou de outra, e cada um desses agrupamentos pode dar a uma pessoa uma identidade potencialmente importante. Talvez tenhamos de decidir se um determinado grupo ao qual pertencemos é ou não importante para nós. Aqui estão envolvidas duas práticas diferentes, embora inter-relacionadas (SEN, 2015: 42).

A abordagem de Sen, visa clarificar que o divisionismo identitário do mundo é fonte de muitos problemas, pois para além de não permitir a interacção entre os homens e suas culturas, abre espaço para a supervalorização das diferenças entre os grupos sociais, étnicos, culturais e religiosos.

Para um ideal de cosmopolitismo ético, é preciso ter em conta que o sentimento de pertença cultural/identitária, ao funcionar como ideologia de exclusão, gera problemas como a violência e

conflitos de variada ordem sociocultural. Para evitar esse impasse, não se deve apenas estimular o sentimento de pertença a uma cultura particular (endoculturação), mas também, e sobretudo, o respeito às outras culturas, pois nenhuma cultura é superior à outra.

A ética cosmopolita enquanto fundamento das relações humanas, é uma escolha individual, o que também significa que ele dá liberdade ao indivíduo. O cosmopolitismo, não sendo uma imposição, reconhece que cada ser humano tem o direito de escolher como e onde viver sua vida. Podendo escolher vivê-la ao lado de pessoas que estejam fora de sua cultura, pois o cosmopolita acredita que as diferenças são fonte de aprendizado. O cosmopolitismo não é imputação ou algo que hereditário, posto que pauta pela liberdade.

Portanto, Appiah entende que o desafio do século é o cosmopolitismo, na medida em que no ideal cosmopolita não há espaço para barreiras, principalmente culturais e raciais. O que marca este ideal são as viagens e os constantes contactos culturais. Com isso, para este filósofo africano o grande desafio para o século XX, assim como para os tempos actuais é o cosmopolitismo, pelo que sua efectivação pressupõe eliminação de todas barreiras raciais e sociais.

4. Identidade cosmopolita: da racialização à racionalização das relações interculturais

Um dos principais factores que concorre para a ocorrência de violência intercultural no mundo, é o etnocentrismo. Este consiste em alguém de uma certa cultura, usar suas referências culturais para argumentar sobre, e quase sempre contra, uma outra cultura (Cf. MAKINO, 2020: 25). Isto porque, na visão etnocentrista, a melhor forma de alimentar a cultura é por meio do orgulho e amor pela mesma. Portanto, o etnocentrismo quando se supervaloriza dá origem a problemas já conhecidos: racismo, discriminação, preconceito, tribalismo e outros ismos afins. Neste âmbito, as identidades são promotoras da beligerância e violência.

Para a maioria dos pensadores que predispõe analisar a questão das identidades, Appiah, Sen, Maalouf, entre outros, é comum a constatação que a identidade não apenas se refere ao que é idêntico ou semelhante, aludindo também àquilo que é diferente. Perante isso, as identidades são, também, criações humanas, embora elas sejam descobertas, devendo ter como fundamento a razão humana.

O conceito de racismo, tal como definido por Appiah (1997: 5), considera que existem “características hereditárias” nos seres humanos que permitem dividi-los em um pequeno número de raças cujos membros compartilham “certos traços e tendências” entre si que não compartilham com nenhum membro de outra raça. Tais traços e tendências formariam a “essência racial” dos grupos humanos; “essência racial” que vai além das características fenotípicas (características visíveis, como cor da pele, tipo de cabelo, etc.).

Vale lembrar, conforme se viu nos pontos anteriores, que, para Appiah (1997: 9), racismo e racismo não são sinônimos. O racismo é uma crença falsa, mas não necessariamente perigosa. É um pressuposto das doutrinas racistas, mas não está necessariamente associado ao racismo em todos os contextos em que se manifesta. Todavia, a racialização das identidades é:

Um complexo perverso, gerador de temores e tormentos, de perturbações do pensamento e de terror, mas sobretudo infinitos sofrimentos e, eventualmente, de catástrofes. Em sua dimensão fantasmagórica, é uma figura da neurose fóbica, obsessiva e, por vezes, histérica. De resto, consiste naquilo que se consola odiando, manejando o terror, praticando o alterocídio, isto é; constituindo o outro não como semelhante a si mesmo, mas como objecto propriamente ameaçador, do qual é preciso de proteger, desfazer, ou ao qual caberia simplesmente destruir, na impossibilidade de assegurar seu controle total (MBEMBE, 2018: 27).

A racialização das identidades tem uma relação directa com aquilo que Appiah designa por ‘ilusões de raça’. Desta feita, o processo de racionalização das relações interculturais consiste em forjar novas identidades que tenham como fonte a razão humana e não aspectos morfo-biológicos ou fenotípicos. É neste âmbito que a desracialização não se refere somente a retirada da ideia de raça nas identidades, significando também a retirada de qualquer outro aspecto que pretenda fundar as identidades em bases frágeis.

Deve-se desracializar as relações interculturais para que possam ser racionalizadas e, devido ao seu carácter contextual, elas devem ser constantemente melhoradas, dado que as necessidades do mundo actual são efémeras e instantâneas e as identidades devem ser flexíveis para alcançar o propósito para o qual elas são forjadas. A desracialização não somente é aplicável às relações interculturais, podendo também ser inerente a outros aspectos que tenham como fonte o génio humano.

Appiah não quer defender seu ideal de forma cega, estando, por isso mesmo, aberto a outras possibilidades, desde que promovam a estabilidade no seio social. Essas relações interculturais devem ter carácter cosmopolita e o problema de fundamento desaparecerá com o tempo, pois a prática modifica a teoria. As relações interculturais devem basear-se em elementos racionais, e não mais raciais. As identidades étnicas não devem constituir obstáculo à convivência pacífica.

CAPÍTULO III: COSMOPOLITISMO ENQUANTO FUNDAMENTO DA IDENTIDADE CULTURAL EM ÁFRICA

Neste capítulo, o terceiro e último do trabalho, reflecte-se sobre perspectivas que possibilitem a construção de identidade cultural africana que não se funde em ilusões de raça ou racismo e a sua pertinência na actual África que além de ser um mosaico cultural interage com outras formas de ser e estar no mundo. Trata-se de trazer fundamentos identitários que excluam conflitos que tenham como origem elementos ou diferenças culturais.

O cosmopolitismo tem um compromisso com a espécie humana e, por isso mesmo, procura ocupar-se com as vidas inerentes a todos. Ser cosmopolita não deve ser justificativa para não ser patriota ou mesmo para não ter raízes, pelo contrário, esses elementos são necessários à identidade cultural do indivíduo.

1. Cosmopolitismo enraizado face as interações interculturais no mundo

É importante compreender em que medida o cosmopolitismo pode ser um fundamento eficaz nas interações culturais, seja no seio do próprio continente africano bem como em relação as interações que emergem do contacto deste com o mundo exterior. Pois, sabe-se que questões ligadas ao fundamentalismo identitário podem ser fontes de guerras, conflitos e outros males concomitantes. Sendo que, uma das principais causas de violência em África é o etnocentrismo. Que consiste em usar suas referências culturais para argumentar sobre, e quase sempre contra, uma outra cultura (Cf. MAKINO, 2020: 25).

O sentimento de pertença, ao funcionar como ideologia de exclusão, gera problemas como a violência e conflitos de variada ordem. Para evitar esse impasse, não se deve apenas estimular o sentimento de pertença a uma cultura particular (endoculturação), mas também, e sobretudo, o respeito às outras culturas, pois nenhuma cultura é superior à outra. Ou seja, “*A identidade em suas manifestações positivas e negativas, deve ser levada seriamente*” (APPIAH *apud* CHRISTOPHER, 2021: 22, tradução nossa)².

² “Identity in its positive and its negative incarnations must be taken seriously” (APPIAH *apud* CHRISTOPHER, 2021: 22).

Perante as interacções interculturais no mundo, o cosmopolitismo enraizado visa permitir que as identidades culturais não só devem ter em conta os membros da comunidade, conquanto que este seja o ponto inicial, mas elas devem procurar, também, em um segundo momento, olhar para as culturas endógenas e exógenas, buscando sempre respeitá-las. Como forma de garantir que a identidade cultural não seja fonte da violência e beligerância no mundo actual.

O cosmopolitismo enraizado de Appiah constitui proposta de superação de teorias fomentadoras de sectarismos e divisionismos perante as interacções interculturais no mundo actual. Pelo que permite fugir das perspectivas unidimensionais, mostrando a pertinência de se assumir uma postura cosmopolita aberta para a convivência em qualquer contexto cultural identitário. Esta postura é, além de Appiah, é também defendida por Sen, que entende que:

Eu posso ser, ao mesmo tempo, um cidadão asiático, um indiano, um bengali com antepassados de Bangladesh, um residente dos Estados Unidos ou da Inglaterra, um economicista, um dilectante em filosofia, um escritor, um sanscritista, um adepto convicto do secularismo e da democracia, um homem, uma feminista, um heterossexual, um defensor dos direitos dos gays e lésbicas, com um estilo de vida não religioso, de antecedentes hindus, um não brâmane, um descrente na vida após a morte (SEN, 2015: 37).

A perspectiva de Sen, que de algum modo converge com a abordagem cosmopolita de Appiah, defende a ideia de que um indivíduo pode ter identidades múltiplas, tal como o caso do pai Appiah, Joseph Appiah. Todavia, isso não pode ser visto como um problema ou crise de identidade, pois trata-se de uma postura necessária no mundo actual, como meio de alcançar a estabilidade social, onde os conflitos culturais, que na sua maioria têm como fonte as diferenças culturais, não sejam mais um problema.

Considerando que as interacções interculturais foram sempre marcadas por intolerâncias, xenofobismos, etnocentrismos exacerbados e outros males, gerados pelas diferenças culturais, o cosmopolitismo enraizado face as interacções interculturais no mundo pode criar espaços de interacção e diálogo entre as culturas habitual e comumente tidas como excludentes, e como consequência directa, as culturas teriam seu alimento, que só é possível nesses termos. E este posicionamento, no entender de Mucale, pode permitir uma utopia fundamentada na memória, uma reconciliação entre a tradição e a modernidade, o passado, presente e futuro, entre o próprio e o alheio e de tudo o que é bom (Cf. MUCALE, 2023a: 44).

As culturas e identidades contrárias no mundo precisam se confrontar, colocando-se em pé de igualdade e sem beligerâncias. O cosmopolitismo ajuda a fazer face ao problema da violência gerada pela cultura e pelas identidades. Como mostra Mazula, referindo-se aos conflitos políticos, estes são necessários na medida em que pressupõem que pensares diferentes estão em um processo dialógico e, isso por sua vez, demonstra que há condições para que ocorra a convivência na diferença, ou seja, isso traz à tona a necessária capacidade de actores sociais (culturais) encontrarem-se num ponto de intercessão, onde cada parte complementa a outra (Cf. MAZULA, 2005: 140).

O cosmopolitismo enraizado toma em consideração a multiplicidade e a interacção entre gentes de culturas diversas, tomando como ponto de partida as diferenças culturais. O cosmopolita é aquele que procura constantemente coexistir com outras culturas, mas sem deixar de lado a sua. Mas isso não significa que o cosmopolitismo rejeita o facto de que as culturas são diversas, pressupõe a existência de diversidades como ponto de partida.

Uma das condições para se ser um cosmopolita enraizado é a capacidade de conciliar identidades e culturas diversas, usualmente tidas como divergentes. Para isso, deve-se cultivar o espírito de diálogo e tirar todos complexos, tanto de superioridade como de inferioridade cultural. Lembrando que *“Vivemos com 7 mil milhões de companheiros humanos num planeta pequeno e quente. O impulso cosmopolita que atrai a nossa humanidade comum já não é um luxo; tornou-se uma necessidade”* (APPIAH, 2018: 189, tradução nossa)³.

O cosmopolitismo enraizado tem em conta que as identidades culturais no mundo são diversas, plurais, e uma não deve, necessariamente, excluir ou eliminar as outras. Por isso, pressupõe que se deve pautar pela harmonia durante a interacção entre culturas e identidades diferentes, de tal forma que não haja hegemonia identitária/cultural.

A possibilidade de harmonia na interacção intercultural no mundo actual, marcado por conflitos e sectarismos, reside na diversidade de identidades que, devido ao seu carácter inter-relacional, lutam contra os divisionismos e sectarismos que tendem a afirmar uma visão unilateral e

³ “We live with 7 billion fellow humans on a small, warming planet. The cosmopolitan impulse that draws on our common humanity is no longer a luxury; it has become a necessity” (APPIAH, 2018: 189).

ortodoxa. O cosmopolitismo surge como proposta de resposta para o mundo actual, como forma de fazer face à instabilidade social causada por relações interculturais.

No entender de Appiah, perante as interacções interculturais no mundo, o grande desafio é assumir uma postura cosmopolita. Que era tão necessário no século passado, e que se o mesmo tivesse sido implementado faria bastante diferença. Assim como ainda continua sendo uma necessidade aos tempos actuais. Este é um desafio para toda humanidade em todos os tempos, na medida em que não existe um período em que não há interacção entre homens e culturas diferentes, dependendo do grau de avanço e penetração da globalização, a interacção pode ser mais ou menos intensa.

Face as interacções interculturais no mundo actual, a existência de meios de comunicação de escala global permite que a privacidade perca espaço para as ligações globais em diversas dimensões. Portanto, o advento da globalização mostra que o cosmopolitismo é algo necessário, dado que abre espaço às diferenças e, conseqüentemente, ao respeito (Cf. APPIAH, 2007b: 2379).

O cosmopolitismo, como referido por Appiah, é uma escolha individual, o que também significa que ele dá liberdade ao indivíduo. O cosmopolitismo, não sendo uma imposição, reconhece que cada ser humano tem o direito de escolher como e onde viver sua vida. Podendo escolher vivê-la ao lado de pessoas que estejam fora de sua cultura, pois o cosmopolita acredita que as diferenças são fonte de aprendizado. O cosmopolitismo não é imputação ou algo que hereditário, posto que pauta pela liberdade. Todavia, vale debruçar, já a seguir, sobre as perspectivas e os desafios actuais do cosmopolitismo face a identidade cultural em África.

2. Por uma identidade cultural africana baseada no cosmopolitismo: perspectivas e desafios actuais

Reflectir sobre as perspectivas e desafios actuais da relação cosmopolitismo e identidade cultural em África representa um esforço filosófico com vista a defender a necessidade de uma perspectiva crítica, que conduza a viabilização do encontro entre sujeitos, longe de qualquer imposição, exclusão ou isolamento. Pois, sabe-se que:

O conflito das culturas é travado hoje, de qualquer modo, no contexto de uma sociedade global, na qual, à base de normas de convivência, bem ou mal, os actores colectivos precisam entrar em entendimento, independentemente das suas diferentes tradições culturais. É que, na situação actual do mundo, o isolamento autárquico contra influências externas já não constitui opção possível. No mais, o pluralismo cosmopolita desabrocha também no interior das sociedades ainda fortemente marcadas pelas tradições. Até mesmo em sociedades que comparativamente são culturalmente homogéneas, torna-se cada vez mais inevitável uma transformação reflexiva de tradições dogmáticas predominantes que se apresentam com pretensões à exclusividade (HABERMAS *apud* PEIXOTO, 2006: 119).

O pensamento acima citado elucida o facto de que um dos primordiais desafios do cosmopolitismo na actualidade é a urgência de acabar com concepções totalitaristas invasivas, como a subjugação de culturas através do universalismo imperial e ou o facto de se estabelecer como verdade certas realidades impostas de forma hegemónica.

a) Desafios actuais

Appiah (2007c: 93) entende que o desafio do século actual é o cosmopolitismo, na medida em que no ideal cosmopolita não há espaço para barreiras, principalmente culturais e raciais. O que marca este ideal são as viagens e os constantes contactos culturais. Com isso, para Appiah o grande desafio para o século XXI, assim como para os tempos actuais é o cosmopolitismo, pelo que sua efectivação pressupõe eliminação de todas barreiras raciais e sociais.

O cosmopolitismo face ao debate sobre as relações identitárias e culturais em África deve assumir como desafio garantir com que cada cultura reconheça a universalidade/diversidade cultural/identitária e se reconheça nela. E esta tarefa não deve ser vista como um simples diálogo entre culturas e nem como uma posição simplesmente teórica. Não como um processo fechado; não como disciplina epistemológica, mas numa perspectiva de construtivismo baseado no humanismo (Cf. GOMES, 2008: 8).

Gomes traz uma perspectiva em que o cosmopolitismo seja uma forma de ser e estar em que se tem em vista a construção de um novo modelo de relações interculturais capaz de considerar as diferenças, mas sem incorrer no relativismo cultural extremo ou conflitos culturais. O que pode

ocorrer através da abertura para o diálogo efectivo entre as diferentes culturas envolvendo diferentes perspectivas onde cada uma das partes possa reelaborar suas concepções identitárias.

Pensar a identidade cultural africana baseada no cosmopolitismo é uma tentativa de criar, entre as diferentes identidades e culturas, a partir das potencialidades filosóficas, um ponto de convergência comum, sem dominação ou colonização, pois cada cultura tem a sua forma de explicar os fenómenos e resolver seus problemas. Deste modo, o cosmopolitismo deve assumir como missiva, perante os choques culturais e fundamentalismos étnico-religiosos que se vivem actualmente, possibilitar o espaço de aceitação mútua, entre gentes de diferentes culturas/identidades, onde *“a preocupação ética é o alicerce para efetivação de todas as formas de interacções entre sujeitos”* (CASTIANO, 2011: 143).

A actual sociedade, profundamente marcada por transformações socioculturais, geradas por fenómenos como a globalização, pressupõe a existência de perspectivas que tragam abordagens interculturais que preservem o respeito pelas diferenças, uma vez que, o cosmopolitismo preconiza e defende um sistema de interacções humanas que englobam igual respeito e dignidade a todos os povos e culturas, com vista a um processo de cooperação e integração identitária e cultural.

Apesar de inúmeros problemas de índole cultural que assolam o continente africano, Appiah entende que não é crucial a busca pela máxima que melhor sintetiza os problemas do século em uma época cheia de problemas, onde, certamente, a presença do cosmopolitismo enraizado faria toda a diferença. O mais importante é saber que *“o desafio do cosmopolitismo é combinar este reconhecimento da necessidade de parcialidade [ou da pertença cultural] e do valor da diferença com o reconhecimento do valor do encontro através das identidades”* (APPIAH; et al, 2007a: 40, tradução nossa)⁴.

b) Perspectivas

⁴ The challenge of cosmopolitanism is to combine this recognition of the need for partiality and the value of difference with the recognition of the value of encounter across identities. Du Bois, I believe, almost always got this balance right (APPIAH, et al., 2007a: 40)

Outro facto, não menos importante, é que a identidade cultural africana baseada no cosmopolitismo precisa, não apenas se preocupar pelo reconhecimento mútuo dos valores, referências, modos de vida, visões de mundo face ao intercâmbio cultural/identitário, debruçar de forma profunda questões ligadas a modernidade e modernização dos valores tradicionais, tomando a identidade africana como algo em constante construção.

Portanto, a construção da modernidade não será necessariamente uma ruptura, uma negação total da tradição, mas um diálogo entre ambas ou reformulação da segunda pela primeira. Mais simples ainda, os oprimidos, particularmente os africanos, não precisam de renunciar à sua identidade, relegar os seus valores em nome da modernidade, mas, antes dinamizar a tradição; a modernidade, aqui, é inovação e actualização da tradição (MUCALE, 2013: 211).

A abordagem trazida pelo filósofo moçambicano, Ergimino Mucale, apesar de cingir-se na defesa do paradigma da Afrocentricidade, que enquadra-se no campo de pensamento e reflexão sobre a centralidade do continente africano em diversos aspectos, apresenta perspectivas possíveis sobre a cultura, a epistemologia, a história, a política, a economia e a identidade africanas.

A visão de Mucale (2013: 209) não é contrária aos ideais do cosmopolitismo, pelo que não tem em vista rejeitar as agências dos povos não africanos, mas resgatar a agência do povo africano e da diáspora, em todos os sentidos possíveis. Representa uma perspectiva epistemológica que abre espaço para a reformulação do que é ser africano, seja no continente ou fora dele. O que implica não abrir mão da modernização, tampouco negar a tradição, mas criar condições para que haja dinâmica entre ambas.

Outrossim, o cosmopolitismo deve favorecer um ideal de sociedade capaz de permitir a partilha e diálogo de diferentes culturas e continentes. O que significa a alteração e dinâmica nos modos de fundamentar os valores referentes a identidades e culturas. Aliado a isso, é preciso compreender que:

Para que uma identidade africana nos confira poder, o que se faz necessário, eu creio, não é tanto jogarmos fora a falsidade, mas reconhecermos, antes de mais nada, que a raça, a história e a metafísica não impõem uma identidade: que podemos escolher, dentro de limites amplos instaurados pelas realidades ecológicas, políticas e económicas, o que significa ser africano nos anos vindouros (APPIAH, 1997: 242).

O posicionamento de Appiah, conforme a citação acima, destaca a responsabilidade do sujeito africano como responsável pela sua história, fazedor dos factos socioculturais, enquanto ser de relações sociais com os seus e com os do mundo fora. O que se iguala a “*imaginar, projectar o futuro e enfrentá-lo. Mas, ao mesmo tempo, interrogar-se sobre o tipo de amanhã*” (NGOENHA, 2014: 11). Lembrando que o cosmopolitismo enraizado mostra, sem de forma alguma ignorar as diferenças, que pertencer a determinada tribo ou etnia não proíbe de pertencer a uma nação.

O cosmopolitismo, portanto, deve ser considerado como desafio actual e futuro que poderá criar abertura na direcção à convivência e coexistência pacífica face a diversidade cultural/identitária, religiosa, contrariamente a qualquer postura etnocêntrica e excludente. Neste diapasão, este deve pautar pela dignificação dos valores comuns de respeito e tolerância, com os quais os africanos, no seio da África e na diáspora, se reconhecem e se identificam.

Em linhas gerais, no que refere as perspectivas e aos desafios actuais da identidade cultural africana baseada no cosmopolitismo, vale considerar que é preciso reconhecer que, em rigor, o cosmopolitismo, na sua essência, transmite a ideia de que o movimento constante e permanente entre os povos e culturas criou bases sustentáveis para a construção do ideal referente à cidadania mundial, visto que as migrações e, sobretudo, o diálogo entre culturas têm sido desde os tempos mais remotos da civilização humana o sustentáculo deste ideal.

O cosmopolitismo proporciona uma forma, peculiar, de reflectir questões acerca da multiplicidade de povos e culturas que dialogam no mesmo espaço, como também, mantêm, o forte diálogo intercultural sem fronteiras. Visto que este diálogo entre povos e culturas fortalece o profundo conhecimento e aceitação inequívoca de outras pessoas e outras formas de ser. Ocorre que o cosmopolitismo propõe um modelo de tolerância e de reconhecimento de outros.

3. Convergências e divergências entre o cosmopolitismo e outras teorias africanas

O cosmopolitismo de Kwame Appiah não é a única perspectiva que versa sobre a tolerância e convivência pacífica quando se trata de contactos interculturais. Pois existem outras teorias que

se inserem no debate sobre a aceitação mútua e recíproca nas relações culturais, sem que tal facto implique na negação total de outras pertenças identitárias pelos negros.

3.1. Conceito de “two-ness” de Du Bois: uma utopia cosmopolita?

Em suas reflexões, Du Bois entende que o negro, relativamente às outras raças, é como um sétimo filho, que está inserido em um mundo que não lhe permite o desenvolvimento de uma autoconsciência verdadeira. Assim, a consciência do negro está dividida em duas personalidades: uma americana e outra africana, e estas divisões são extensíveis a outros elementos inerentes ao negro. Nesses termos, como mostra Du Bois:

A história do Negro americano é a história desta luta- este anseio por atingir a humanidade consciente, por fundir sua dupla individualidade em um eu melhor e mais verdadeiro. Nessa fusão, ele não deseja que uma ou outras de suas antigas individualidades se percam. Ele não africanizaria a América, porque a América tem muitíssimas coisas a ensinar ao mundo e à África. Tampouco desbotaria sua alma negra numa torrente de americanismo branco, porque sabe que o sangue negro tem uma mensagem para o mundo. Ele simplesmente deseja que alguém possa ser ao mesmo tempo Negro e americano sem ser amaldiçoado e cuspidor por seus camaradas, sem ter as portas da Oportunidade brutalmente batidas na cara (DU BOIS, 1999: 54).

A dualidade (two-ness) referida por Du Bois, tal como entende Appiah, é inerente não somente a alma ou individualidade do negro, mas também, e em grande parte, às identidades. A dualidade é também das identidades e, nisso, encontram-se os germes do cosmopolitismo nas ideias de Du Bois. O embate, dualidade, entre as duas identidades não deve necessariamente ter um fim, dado que ele, o negro, tem consciência da necessidade das duas identidades.

Ainda em relação a citação acima referida, se o negro, hipoteticamente, escolhesse uma das personalidades em detrimento da outra estaria a negar o cosmopolitismo. Ainda nesse ponto, recorrendo a Maalouf (2011: 93), pode-se afirmar que o negro (africano americano) não deve rejeitar uma de suas pertenças, dado que sua identidade (compósita) é feita por ambas, e ele não deve marginalizar nenhuma delas. Portanto, o cosmopolitismo representa uma escolha, consiste em reconciliar pertenças trivialmente tidas como excludentes.

Na luta pelas condições económicas e sociais, o negro não deve procurar se agarrar ou abandonar uma das duas identidades, devendo buscar o equilíbrio. O negro deve engajar-se na luta para revelar e “...*desenvolver para a civilização sua mensagem particular, seu ideal particular, que não-de ajudar a guiar o mundo para cada vez mais perto da perfeição da vida humana pela qual todos ansiamos...*” (DU BOIS apud APPIAH, 1997: 54). Portanto, abrindo mão de sua cultura africana, o negro estaria impossibilitando seu povo de revelar sua mensagem especial ao mundo. Para revelar sua mensagem, os negros devem estar ligados e motivados por um ideal comum, que consiste em mostrar ao mundo sua bela mensagem.

No compreender de M’baye (2017: 74), Du Bois intenta estabelecer uma cooperação entre todas as raças humanas, de modo que haja respeito mútuo e igualdade, rumo a um mundo mais desenvolvido. Assim, o cosmopolitismo de Du Bois tem como pretensão a eliminação de todas as barreiras, étnicas, raciais e culturais, de forma a pautar pela colaboração entre todas as seres humanos para o progresso da humanidade. Neste ideal, não há espaço para o sectarismo, em todas suas possíveis ramificações. Assim, o projecto de Du Bois ganha dimensões transnacionais e inter-raciais, onde o sul, Ocidente, e o norte, povos oprimidos, trabalham conjuntamente para o bem-estar mundial.

Du Bois, ao apelar à cooperação racial como pressuposto para o progresso mundial, está, de forma incipiente, a referir-se ao cosmopolitismo. Para alcançar esse propósito, Du Bois desvincula-se de preceitos étnicos e pauta pela colaboração racial, que envolve todas raças mundiais, sem exclusões. Ele pouco releva, para a efectivação de seu projecto, particularismos étnicos e culturais, ciente de que estes constituem elementos pouco funcionais para a dimensão de sua empreitada, que envolve toda humanidade. M’baye mostra, tal como Appiah, que é possível encontrar em Du Bois marcas de cosmopolitismo, cujo objectivo é ir além dos obstáculos étnico-culturais, com a finalidade de estabelecer pressupostos de ligação da humanidade.

O pensamento de Du Bois preconiza que o lugar dos negros não é, cabalmente, a América, mas sim o mundo. Da mesma maneira que a mensagem dos negros não é inerente somente a eles próprios, mas a todo conjunto de seres humanos, independentemente de sua localização ou outros aspectos. Para Du Bois, o negro não é um cidadão pertencente somente a África, mas sim ao mundo, tal é o ideal cosmopolita defendido por Diógenes, elaborado há vinte e quatro séculos

atrás e que se mostra pertinente para actual realidade, esse ideal não pressupõe, necessariamente, a criação de um governo africano.

O ideal de convivência entre as culturas, para Du Bois, não está vinculado à cor da pele, embora esta seja relevante para a revelação da mensagem particular de cada povo. Du Bois não pretende que os negros estejam necessariamente em África para lutar e alcançar sua humanidade plena. Os negros devem unir-se, enquanto povo, para a revelação de sua mensagem especial ao mundo.

No pensamento de Du Bois é possível encontrar marcas de humanismo que podem ser o ponto de partida do ideal cosmopolita. Embora o cosmopolitismo seja uma escolha individual, ele é inerente a humanidade. Defendendo a solidariedade entre africanos e americanos, Du Bois dá origem a um cosmopolitismo baseado na solidariedade racial. Nesta forma de cosmopolitismo, os negros suportam as outras raças, tendo em vista o mundo.

3.2. Multiculturalismo enquanto não negação de outras pertenças culturais

Segundo o Stuart Hall (2006: 52), o multiculturalismo refere-se a estratégias e políticas adoptadas para governar ou administrar problemas de diversidade e multiculturalidade gerados pelas sociedades multiculturais. É normalmente utilizado no singular significando a filosofia específica ou a doutrina que sustenta estratégias multiculturais. Neste sentido, a palavra multiculturalismo não designa um estado de coisas nem uma situação de facto; designa, sim, uma atitude valorativa, traduzida, ou não, em militância cultural ou em acção política, e que se exprime na defesa dos benefícios da diversidade cultural e da multiculturalidade.

Assim, existem Estados multiculturais que podem ser, ou não, multiculturalistas, do mesmo modo que podem existir indivíduos vivendo em situação multicultural, mas que não valorizam positivamente essa situação nem professam qualquer multiculturalismo. Por isso, a ideia de multiculturalismo está no centro dos debates contemporâneos sobre a identidade, a cultura e a coesão social.

No entender de Taylor (1997: 82), todas as sociedades estão se tornar-se cada vez mais multiculturais e, ao mesmo tempo, mais permeáveis. O multiculturalismo surge como um desafio para as democracias liberais, fortemente apoiadas em ideais de igualdade e reciprocidade.

Contudo, evidenciam-se dúvidas quanto às respostas corretas para questões relacionadas à etnia, raça, religião, sexualidade, ou qualquer outro género ou área vinculada à identificação cultural.

Multiculturalismo ou pluralismo cultural é um termo que descreve a existência de muitas culturas numa localidade, cidade ou país, sem que uma delas predomine, porém separadas geograficamente (Cf. TAYLOR, 1997: 87). Em contraponto ao Multiculturalismo, é possível constatar a existência de outras políticas culturais seguidas, como por exemplo: O monoculturalismo vigente na maioria dos países do mundo e ligada intimamente ao nacionalismo que pretende a assimilação dos imigrantes e da sua cultura nos países de acolhimento.

O multiculturalismo é, nesta senda d ideias, um empreendedorismo ideológico que se exprime, na vida cultural e política, por um conjunto de atitudes favoráveis ao respeito pela alteridade, quer dizer, pelo “Outro” e pelo “Diferente”. Por vezes, é historicamente ligado à má consciência pós-colonial, ele pode traduzir-se, em certos grupos sociais, num discurso situacionista e politicamente correcto.

Burke (2003: 102) considera que, hoje em dia, todas as tradições culturais estão em contacto, que em nosso mundo nenhuma cultura é uma ilha e que fica cada vez mais difícil manter a insularização de culturas. As tradições culturais estão em contacto com tradições alternativas. O multiculturalismo se opõe ao etnocentrismo, que é uma dificuldade de pensar a diferença e se considerar como centro do universo e superior aos demais. O etnocentrismo valoriza os preconceitos raciais e se opõe à relativização. Enquanto que, na visão do multiculturalismo, para se viver democraticamente em uma sociedade plural é preciso respeitar os diferentes grupos e culturas que a constituem.

3.3. Cosmopolitismo enraizado *versus* Afrocentricidade: pontos e contrapontos

O surgimento da Afrocentricidade como um paradigma novo tem mudado as perspectivas sobre as ciências sociais, a natureza das investigações científicas, das humanidades e o carácter das narrativas históricas. A teoria da afrocentricidade foi sistematizada por Molefi Kete Asante em 1980, a partir da articulação das contribuições de diversos movimentos políticos, artísticos, culturais e intelectuais dos povos de origem africana no mundo (Cf. MAZAMA, 2009: 118).

Molefi Asante concebe a afrocentricidade como um sistema de pensamentos e práticas africanas que contemplam os africanos como sujeitos que produzem cultura e podem agir orientados por suas próprias concepções de mundo, crenças e valores. Os quatro principais fundamentos da afrocentricidade são: a filosofia de Marcus Garvey, o movimento da Negritude, o Kawaïda e a historiografia de Diop.

Afrocentricidade é um modo de pensamento e acção no qual a centralidade dos interesses, valores e perspectivas africanos predominam. Em teórico é a colaboração do povo africano no centro de qualquer análise de fenómenos africanos. [...]. Em termos de acção e comportamento, é a aceitação/observância da ideia de que tudo o que de melhor serve à consciência africana se encontra no cerne do comportamento ético. Finalmente, a Afrocentricidade procura consagrar a ideia de que a negritude em si é um tropo de éticas (ASANTE, 2014, p. 3).

O paradigma da afrocentricidade privilegia, em contraponto ao eurocentrismo, o pensamento e todo sistema cultural africano como centralidade histórica e base dos processos de produção de conhecimentos e valorização da ancestralidade para as pessoas africanas do continente e da diáspora. A Afrocentricidade pressupõe a cooperação, a colectividade, a comunhão, as massas oprimidas, a continuidade cultural, a justiça restaurativa, os valores e a memória como termos para a exploração e o avanço da comunidade humana.

Para o filósofo moçambicano, Ergimino Mucale, a Afrocentricidade enquanto perspectiva filosófica e de acção, concomitantemente, pauta pela descoberta, localização e actualização da intervenção/agência do africano no contexto da sua própria história e cultura. Em função disso, Mucale estabelece a distinção entre Afrocentricidade e Africanidade. A primeira, a Afrocentricidade, busca a agência ou intervenção e a acção. Quando a segunda, a Africanidade, transmite identidade e ser; refere-se na sua generalidade a todos os costumes, tradições e traços de carácter do povo africano, tanto no continente como na diáspora (Cf. MUCALE, 2023b: 29).

O centrismo ou centricidade significa, para Mucale (2023b: 30), que qualquer análise é feita a partir de uma localização cultural ou epistemológica concreta. O que pressupõe contextualizar um assunto ou estabelecer a perspectiva a partir da qual tudo é visto, analisado e explicado. Por exemplo, falar dos africanos só é legítimo partindo do centro, da cosmovisão deste povo.

Mucale, tomando como base paralela a acepção do imperativo categórico kantiano, defende que o imperativo categórico do Afrocentrismo pode ser formulado da seguinte maneira: pensa, sonha, age, etc., de tal modo que a máxima da tua vontade possa ao mesmo tempo respeitar os direitos, a liberdade e dignidade de cada ser humano. Isto é, cada um deve agir tomando sempre cada ser humano como sujeito e não simples objecto. Assim, a centralidade seja ela cultural, histórica, psicológica, epistemológica, etc., não deve ser excludente (Cf. MUCALE, 2023b).

Portanto, no que refere pontos e contrapontos entre o cosmopolitismo enraizado e a Afrocentricidade, pode se considerar que ambas as teorias têm em vista o bem-estar do ser humano no mundo, independentemente da sua raça, cor, religião ou identidade cultural. A Afrocentricidade sugere uma viragem em relação aos fenómenos através da mudança social e regeneração do homem, onde os oprimidos retomam os seus devidos lugares no sistema mundo. O cosmopolitismo enraizado busca superar os impasses e diferenças entre diversas culturas, de forma que se conviva sem fronteiras físicas e culturais.

O cosmopolitismo enraizado e a Afrocentricidade não são, de modo nenhum, perspectivas contrárias ou excludentes. Ambas se fundam na ideia de uma identidade africana que precisa ser repensada na sua generalidade, com intuito de se compreender as questões actuais que norteiam a África. Pois a universalidade somente é válida quando baseada em experiências culturais específicas. Portanto, urge enfrentar-se o desafio de autenticidade e criatividade na abertura de novos horizontes e apropriação dos já existentes. Isto significa que urge olhar-se para o futuro sem preconceitos, em prol da libertação de todos os homens, opressores e oprimidos. É chegado o tempo de os africanos serem efectivamente arquitectos da sua consciência, mente, cultura (Cf. MUCALE, 2023b: 269).

Tanto o cosmopolitismo enraizado como a Afrocentricidade não tem em vista se opor às outras correntes já existentes (Pan-africanismo e negritude). Partem de carências em que há aspectos que essas teorias já não conseguem articular nas suas demandas a respeito da contemporaneidade africana. Por conseguinte, o cosmopolitismo enraizado como a Afrocentricidade nascem como continuidade de uma construção histórica, visando reconfigurar as coisas que não estavam colocadas nos momentos em que a sociedade evolui.

O cosmopolitismo assim como a Afrocentricidade, são uma escolha individual, o que também significa que eles dão liberdade ao indivíduo. Ambas as perspectivas filosóficas, não sendo uma imposição, reconhecem que cada ser humano tem o direito de escolher como e onde viver sua vida. Podendo escolher vivê-la ao lado de pessoas que estejam fora de sua cultura, pois o cosmopolita e o afrocentrista acreditam que as diferenças são fonte de aprendizado. Não são imputação ou algo que hereditário, posto que pautam pela liberdade.

A Afrocentricidade e o cosmopolitismo fundam-se em elementos racionais e não mais raciais. As identidades tribais ou étnicas não devem, perante as duas perspectivas, constituir obstáculo à edificação de uma identidade africana significativa. Pelo contrário, elas devem estimular a efectivação dessa utopia necessária para o alcance da estabilidade social.

O cosmopolitismo enraizado e a Afrocentricidade aparecem como meios relevantes ao combate contra o etnocentrismo exacerbado, que marca o continente, posto que pautam pelo respeito às outras culturas, defendendo a diversidade cultural. Não afirmam pertenças em detrimento de outras e o indivíduo deve assumir todas suas alianças de forma consciente. No que refere as diferenças entre a Afrocentricidade e o cosmopolitismo, podem ser tomadas em consideração três, embora possam existir outras.

A primeira reside no facto de que o cosmopolitismo vislumbra uma relação dialéctica entre a identidade individual e o diálogo intercultural, tendo em consideração que elas não implicam a desconstrução de uma cidadania mundial que transcende os aspectos formais das fronteiras entre Estados e culturas, sendo que vão mais longe, visto que promovem um ambiente de paz perpétua e solidificam a inter-relação entre os membros dessa grandiosa aldeia global. A Afrocentricidade, pelo contrário, além de pressupor a abertura dos povos e indivíduos africanos face as interacções com outras culturas, de forma livre e complexa, exige que estes assumam, antes de mais, o seu papel de agentes da história e da mudança de África.

A segunda diferença entre a Afrocentricidade e o cosmopolitismo advém da razão de que a Afrocentricidade tem como preocupação central colocar a realidade africana como centro da agenda do povo africano, sem com isso pretender excluir ou rejeitar outras realidades, enquanto que, o cosmopolitismo preocupa-se pela necessidade de desenvolver hábitos de coexistência ancorados na ideia de um diálogo efectivo entre as várias culturas humanas, congregar valores

para a construção da identidade individual e da cidadania mundial que valoriza e respeita a autonomia da vontade dos indivíduos na escolha da identidade de si mesmos, enaltecer a variedade de formas humanas de vida social e cultural.

A terceira e última diferença é pelo facto de a Afrocentricidade ser um paradigma libertário e reconciliador entre duas realidades antes vistas como antagónicas e inconciliáveis, a África e o Ocidente, buscando novas formas de existir e coexistir sem imposições, quando o cosmopolitismo demonstra que as culturas e a identidade de um povo não são dados adquiridos e estáticos, visto que o cerne da sua dinâmica e existência resulta da combinação de três factores: continuidade, rupturas e diálogo intercultural.

4. Considerações críticas ao cosmopolitismo de Appiah

A abordagem sobre o cosmopolitismo levado a cabo por Appiah, embora traz uma perspectiva teórica bastante significativa no debate sobre questões ligadas a identidade e as interacções socioculturais, não está isenta de considerações críticas de outros filósofos que se dedicam a reflectir sobre a mesma temática.

A primeira crítica contra a abordagem cosmopolita de Appiah é colocada por Molef Asante, que considera que o facto de Appiah se considerar como alguém que pertence a duas realidades identitárias e socioculturais diferentes, é sinónimo de que este nega a sua identidade em todos sentidos. Tanto que seus trabalhos são anti-africanos, pelo que ele refugia-se na alegação de ser africano e de ser negro para atacar os africanos. E pelo facto de Appiah, aparentemente, não ser defensor de algumas formas de pensamento que tendem a afirmar as particularidades, Asante considera as premissas do cosmopolitismo como eufemismos para europeu ou branco (Cf. ASANTE, 2009: 2).

Asante é um dos maiores defensores do paradigma da Afrocentricidade na actualidade, e este encontra suas bases na egiptologia, em especial de Cheick Anta Diop. Por isso, Asante entende que, ao desconstruir a egiptologia, Appiah, de certa forma, mexe com os alicerces da Afrocentricidade. Dado que, Appiah, não estando de acordo com as ideias dos egiptólogos, nega

seu projecto e afirma que estes mergulham os africanos no passado, negligenciando, por isso mesmo, problemas actuais do continente.

A maior parte da identificação racial contemporânea - quer ocorra de uma forma tão obviamente regressiva como o nacionalismo branco da Nação Ariana, quer num afrocentrismo sobre o qual, creio, uma posição mais matizada é apropriada - exprime-se mais naturalmente em formas que aderem a versões modificadas (e por vezes não reconstruídas) da antiga essência racial (APPIAH, 1994: 111, tradução nossa)⁵.

Tomando como base, a colocação supracitada, Appiah parece olhar o afrocentrismo como uma versão e extensão da pretensão de tomar a raça como categoria essencialista. Isto porque, nas suas abordagens, este filósofo quando faz referência ao termo “afrocentrismo” o mesmo parece estar antecedido ou precedido por uma crítica, na medida em que é concebido como uma extensão de uma postura racial. Todavia, o olhar crítico de Appiah parece direccionar-se ao sentido radical do afrocentrismo e não necessariamente à afrocentricidade no sentido defendido por Asante ou Mucale.

Mucale (2013: 270), por exemplo, na sua defesa ao paradigma da afrocentricidade, entende que abordar sobre o passado africano constitui forma de afirmação dos “direitos de autor” dos africanos, uma vez que estes estão na origem de diversas criações trivial e ordinariamente atribuídas ao ocidente. Ao apelar ao passado africano, a afrocentricidade busca recuperar a identidade africana obliterada.

Oyéwùmi citado por Coetzee e Roux, considera que Appiah, com suas reflexões, coloca a África em um plano secundário. E isto é notável, quiçá, quando este dá primazia as categorias ocidentais, em detrimento das africanas. Assim sendo, na sua perspectiva cosmopolita nota-se o desaparecimento dos princípios e valores africanos, para a afirmação dos preceitos eurocêtricos (Cf. COETZEE; ROUX, 2003: 475). Contudo, apesar das considerações críticas ora apresentadas, a conciliação de múltiplas identidades constitui o cerne do cosmopolitismo, e é neste âmbito que Appiah define o cosmopolitismo como sendo um ideal a ser seguido para o bem-estar e harmonia sociocultural.

⁵ Most contemporary racial identification - whether it occurs in such obviously regressive form as the white nationalism of the Aryan Nation or in an Afrocentrism about which, I believe, a more nuanced position is appropriate - most naturally expresses itself in forms that adhere to modified (and sometimes unreconstructed) versions of the old racial essence (APPIAH, 1994: 111).

CONCLUSÃO

A partir dos pontos principais das reflexões de Appiah, buscou-se responder ao objectivo central deste trabalho que cingiu-se em analisar o cosmopolitismo em Kwame Appiah enquanto reflexão sobre a identidade cultural em África. Compreende-se que o ideal do cosmopolitismo moderno nasce no final do século XVIII, no pensamento tardio de Kant, consistindo na ideia de uma cidadania mundial, a qual qualquer indivíduo teria direito enquanto participe de uma sociedade mundial, ou sociedade cosmopolita, que administraria as relações entre os Estados e os indivíduos estrangeiros.

Diante do actual cenário mundial, é possível perceber a semelhança do pensamento de Appiah e o ideal filosófico de Kant, pois ambos buscam instigar o interesse da sociedade por uma convivência pacífica e solidária. Afinal, no presente século, a política de guerra em oposição à cultura de paz tem configurado um panorama de graves e generalizadas violações de direitos humanos, desencadeando uma crise humanitária responsável por vitimar milhões de pessoas que sobrevivem em meio a conflitos armados, violência e perseguições; vítimas da instabilidade política e da própria decadência humana.

Kant, assim como Appiah, ambicionava, em seu tratado de paz, estabelecer relações pacíficas entre os Estados, reconhecendo e motivando a aproximação dos povos que, não obstante estejam localizados em partes afastadas do mundo, podem construir entre si relações cujo estreitamento é possível devido aos avanços da humanidade; possibilitando ao género humano aproximar-se de uma configuração cosmopolita. Afinal, na concepção de Kant, os homens devem suportar-se uns aos outros, isso porque “ninguém tem mais direito do que outro a estar num determinado lugar da Terra.

Appiah propõe a identidade africana como algo em construção, todavia, coloca em causa os fundamentos sobre as quais essa identidade vem sendo construída. O cosmopolitismo de Appiah não se configura como uma resposta aos inúmeros condicionamentos que envolvem o problema da construção da identidade individual, mas sim como um desafio e uma aventura, ou seja, o arcaboço de Appiah expresso nos seus conceitos e teorias não é configurado como o fim de qualquer conversa acerca dos temas que se propõe discutir, mas Appiah espera que os seus ideais sejam o início de conversações transversais.

Ciente de que a identidade é produto de uma história, Appiah questiona os fundamentos raciais, metafísicos e de história comum, e indica que os mesmos são epistemologicamente falsos. A identidade africana, para ele, embora englobe esses aspectos, não pode sustentar-se sobre esses paradigmas porquanto são de absoluta fragilidade epistemológica. A partir da abordagem cosmopolita, Appiah discute a questão sobre a realidade cultural africana de forma interdisciplinar e dialógica e, fazendo referência de alguns elementos autobiográficos, como alusão ao seu pai, faz questionamentos acerca da ideia da existência de raças humanas e sobre os perigos e as limitações impostas à diversidade cultural do continente africano a partir da criação da ideia de uma identidade africana.

O esforço de Appiah centra-se mostrar que é possível, por meio do cosmopolitismo enraizado, superar os impasses e diferenças entre diversas culturas, de forma que se conviva sem fronteiras, físicas e culturais, tendentes a dividir a humanidade entre raças e culturas. Appiah faz análise histórica do pan-africanismo e constata que o grande desafio era encontrar meios de escapar ao racismo. Mas, os pensadores deste movimento procuraram combater o racismo pelo racismo. O pan-africanismo, na sua gênese, concebe a África de forma una e homogênea, tanto cultural como intelectualmente.

Para Appiah, as identidades são complexas e múltiplas, brotam de uma história de respostas mutáveis às forças económicas, políticas e culturais, quase sempre em oposição a outras identidades previamente definidas. Elas florescem em cima de mitos e mistificação, pois a história e as tradições são construídas. E na construção das identidades não há espaço para a razão. O autor lembra, então, que as identidades devem ser celebradas e endossadas, principalmente aquelas que podem oferecer melhores esperanças de promover os objectivos a que os grupos se propõem.

Na actual sociedade africana, o cosmopolitismo enraizado, pode servir como meio para a valorização da diversidade de culturas, que constitui, por sua vez, uma forma de luta contra o etnocentrismo exacerbado e outras formas de conflitos culturais/identitários que têm marcado o continente. Tanto que, pertencer a determinada cultura não deve servir de justificativa para a discriminação ou mau trato, pelo contrário, esse deve ser o ponto de partida para a boa convivência intercultural.

A identidade africana, e seu mosaico cultural, deve fundar-se em elementos racionais, e não mais raciais. As identidades tribais ou étnicas não devem constituir obstáculo à edificação de uma África livre de conflitos étnico-tribais. Pelo contrário, elas devem estimular a efectivação dessa utopia necessária para o alcance da estabilidade e equilíbrio social.

O cosmopolitismo enraizado emerge como meio relevante ao combate contra o etnocentrismo exacerbado, que marca o continente africano, e outros cantos do mundo, posto que pauta pelo respeito às outras culturas, defendendo a diversidade cultural. O cosmopolitismo enraizado não afirma pertenças em detrimento de outras e o indivíduo deve assumir todas suas alianças.

O cosmopolitismo, portanto, deve ser considerado como desafio actual e futuro que poderá criar abertura na direcção à convivência e coexistência pacífica face a diversidade cultural/identitária, religiosa, contrariamente a qualquer postura etnocêntrica e excludente. Neste diapasão, este deve pautar pela dignificação dos valores comuns de respeito e tolerância, com os quais os africanos, no seio da África e na diáspora, se reconhecem e se identificam.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

a) Do autor

APPIAH, Kwame Anthony. (2018). *The lies that bind: rethinking identity, creed, country, color, class, culture*. New York: Liveright Corporation.

_____. (2007a). *Et al., Justice, governance, cosmopolitanism, and the politics of difference: reconfigurations in a transnational world*. Berlin: [s.n].

_____. (2007b). *Keynote address: global citizenship*. In *Fordham Law Review*, vol. 75, 2375-2391.

_____. (2007c). *Does truth matter to identity? In Race or ethnicity? On black and latino identity*. [s/l], Cornell University Press, 19- 44.

_____. (2006). *Cosmopolitanism: ethics in a world of strangers*. New York, W.W. Norton & Company, Inc.

_____. (1998). *Patriotas cosmopolitas*. Trad. Antonio Sérgio Alfredo Guimarães. In *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 13, vol. 36, 79- 94.

_____. (1997). *Na casa do meu pai: África na Filosofia da cultura*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto.

_____. (1994). *Race, culture, identity: misunderstood connections*. San Diego: The Tanner Lectures on Human Values.

b) Sobre o autor

ASANTE, Molefi Kete. (2014). *Afrocentricidade: a teoria de mudança social*. Trad. Ana Monteiro-Ferreira; Ama Mizani e Ana Lucia. Filadélfia: Afrocentricity.

_____. (2009). *A Quick reading of rhetorical jingoism: Anthony Appiah and his Fallacies*. Disponível em: <http://www.asante.net/articles/11/a-quick-reading-of-rhetorical-jingoism-anthony-appiah-and-his-fallacies/> acesso em 28 de Fevereiro de 2024.

CHRISTOPHER, Lee. (2021). *Kwame Anthony Appiah*. New York: Routledge.

c) De outros autores

ABAGGNANO, Nicola. (2007). *Dicionário de filosofia*. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes.

ARENDT, Hannah. (2006). *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras.

ARENDT, H. (1993). *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relumê Dumará.

BAUMAN, Zygmunt (1999). *Ensaio sobre o conceito de cultura*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

BENHABIB, S. (2006). *Another cosmopolitanism*. Oxford: Oxford University Press.

BURKE, P.J. (2003). *Relationships among Multiple Identities*. In: Burke, P.J., Owens, T.J., Serpe, R.T. and Thoits, P.A. *Advances in Identity Theory and Research*. New York: Kluwer Academic.

CASTIANO, José Paulino. (2011). *Filosofia, ensino e intersubjectivacção*. In: NGOENHA, Severino E. & CASTIANO, José P. (2011). *Pensamento engajado: ensaios sobre filosofia africana, educação e cultura política*. Maputo: EDUCAR.

CÉSAIRE, Aimé. (2010). *Discurso sobre o colonialismo*. Trad. Anísio Garcez Homem. 2a ed. São Paulo: Letras Contemporâneas Livros & Livros.

COETZEE, P.H; ROUX A.P.J. (Edit.). (2003). *The african philosophy reader*. Cape Town: Routledge.

COUTO, Mia. (2009). *E se Obama fosse africano? Ensaio*. Lisboa: Companhia das Letras.

CHIZIANE, Paulina. (2013). *A identidade africana: que caminhos?* São Paulo: [s.n].

DIOP, Cheikh Anta. (1974). *A Origem africana da civilização: mito ou realidade*. Trad. Anísio Garcez Westport: Lawrence Hill.

DU BOIS, William Edward. (1999). *As almas da gente negra*. Trad. Heloísa Gomes. Rio de Janeiro: Lacerda.

FANON, Frantz. (1961). *Os Condenados da Terra*. Trad. Serafim Ferreira. Lisboa: Ulisseia.

GIANNOTTI, J. A. (1986). Kant e o espaço da história universal. In: KANT, I. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense.

GOMES, M. M. P. (2008). *Fronteiras ou zonas de contacto? As (im) possibilidades de um cosmopolitanismo cognitivo*. Camarões: CODESRIA.

HALL, Stuart. (2006). *A Identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. (2001). *Dicionário básico de filosofia*. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

KANT, Immanuel. (2004). *À Paz Perpétua*. Trad. Artur Morão. Covilhã: Universidade da Beira Interior.

_____. (1986). *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo Terra. São Paulo: Brasiliense.

M'BAYE, Babacar. (2017). *Black cosmopolitanism and anticolonialism: pivotal moments*. New York: Routledge.

M'BOKOLO, Elikia. (2009). *África negra, história das civilizações: tomo I (até o século XVII)*. Trad. Alfredo Margarido. São Paulo: EDUFBA.

MAALOUF, Amin. (2011). *In the name of identity: violence and the need of belong*. Trad. Barbara Bray. New York: Arcade.

MAKINO, Rogério. (2020). *Desprovincializando a filosofia canónica: é preciso construir pontes entre os saberes*. In LIMA, Elnora; CHINGORE, Tiago. *Filosofia africana: desafios e perspectivas atuais*, Curitiba: Bagai.

MAZAMA, Ama. (2009). *A afrocentricidade como um novo paradigma*. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro.

MAZULA, Brazão. (2005). *Ética, Educação e criação de riqueza: uma reflexão epistemológica*. Maputo: Imprensa Universitária.

MBEMBE, Achille. (2018). *Crítica da razão negra*. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1.

MUCALE, Ergimino Pedro. (2023a). *Renascimento africano: retrospectivas e perspectivas*. Maputo: Paulinas.

_____. (2023b). *Afrocentricidade: complexidade e liberdade*. 2. ed. Maputo: Paulinas.

_____. (2013). *Afrocentricidade: complexidade e liberdade*. Maputo: Paulinas.

MUNANGA, Kabengele. (2012). *Negritude: usos e sentidos*. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica.

MUNGOI, Dulce Maria Domingos C. J. (2012). *Ressignificando identidades: um estudo antropológico sobre experiências migratórias dos estudantes africanos no Brasil*. In *Rev. Inter. Mob. Hum.*, Brasília, XX, Nº 38, [s.n], 125- 139.

NGOENHA, Severino. (2014). *Das independência às liberdades*, [S/E]. Maputo: Paulinas.

PEIXOTO, E. S. P. (2006). *A Sociedade internacional contemporânea e o debate acerca do alcance das normas de direitos humanos: universalismo e/ou relativismo cultural*. Brasília: [s/n].

SEN, Amartya. (2015). *Identidade e violência: a ilusão do destino*. Trad. José António Arantes. São Paulo: Itáu Cultura.

TAYLOR, C. (1997). *Multiculturalismo*. Lisboa: Instituto Piaget.