

PAULIN J. HOUNTONDI¹

Conhecimento de África, conhecimento de Africanos: Duas perspectivas sobre os Estudos Africanos

Em que medida são africanos os chamados Estudos Africanos? O estudo da África, tal como desenvolvido até hoje por uma longa tradição intelectual, faz parte de um projecto abrangente de acumulação do conhecimento iniciado e controlado pelo Ocidente. Este artigo defende que as sociedades africanas devem eles próprias apropriar-se activa, lúcida e responsabilmente do conhecimento sobre elas capitalizado durante séculos. Defende, mais genericamente, o desenvolvimento em África de uma tradição autónoma, confiante em si própria, de investigação e conhecimento que responda a problemas e questões suscitados directa ou indirectamente por africanos. Convida os investigadores africanos da área dos Estudos Africanos e de todas as outras disciplinas a compreenderem que, até ao momento, têm vindo a levar a cabo um tipo de pesquisa maciçamente extravertido, isto é, orientado para fora, destinado em primeira linha a ir ao encontro das necessidades teóricas e práticas das sociedades do Norte. Propõe uma nova orientação e novas ambições para a investigação feita por africanos em África.

A la mémoire de John Conteh-Morgan

Quando falamos de estudos africanos, normalmente estamos a referir-nos não apenas a uma disciplina, mas a todo um leque de disciplinas cujo objecto de estudo é África.² Entre estas incluem-se, frequentemente, disciplinas

¹ Este artigo é uma versão revista de uma conferência proferida na cerimónia de abertura da Bayreuth International Graduate School of African Studies (BIGSAS), na Universidade de Bayreuth, na Alemanha, em 13 de Dezembro de 2007. Os meus agradecimentos à Fundação Alexander von Humboldt, por nessa altura me ter dado a possibilidade de alargar por três meses a estada na Alemanha, para efeitos de investigação. A primeira bolsa de estudo que me foi concedida pela fundação Humboldt remonta a 1980-1982. Fui acolhido pelo Instituto de Filosofia da Universidade de Düsseldorf, então dirigido pelo Professor Alwin Diemer, que já não se encontra entre nós.

² John Conteh-Morgan foi professor associado de Literatura Francesa e Francófona na Ohio State University. Faleceu a 3 de Março de 2008. Soube da sua morte quando estava a terminar este artigo. Respeitosamente, dedico-lhe este trabalho em memória de uma velha amizade. John e eu conhecemo-nos no final da década de 60 na Universidade de Besançon, em França, quando eu iniciava a minha carreira académica, como assistente de filosofia, e ele estava a terminar a sua *Maîtrise* em Francês. Foi com surpresa e enorme alegria que o reencontrei de novo nos EUA. Ainda possuo

como a “história africana”, “antropologia e sociologia africanas”, “linguística africana”, “política africana”, “filosofia africana”, etc. Torna-se inevitável, por isso, colocar uma primeira questão: existirá algum tipo de unidade entre estas disciplinas? Será que apenas se relacionam individualmente com África, sem estarem interrelacionadas de uma qualquer forma? Será que simplesmente se sobrepõem umas às outras, estudando o mesmo objecto a partir de perspectivas e ângulos diferentes, ou serão, pelo contrário, interdependentes ao ponto de estarem sujeitas a crescer ou desaparecer juntas? Facilmente se depreende o que isto implica: se estas disciplinas não necessitam umas das outras, se cada uma delas consegue florescer por si só sem recorrer a disciplinas vizinhas, então não há qualquer necessidade de as reunir numa mesma instituição, nem de criar institutos de estudos africanos.

Na verdade, partimos do pressuposto de que estas disciplinas estão de algum modo interrelacionadas e temos boas razões para o fazer. Por exemplo, entre a história africana e a sociologia africana existe, claramente, uma complementaridade objectiva, visto que a situação presente de qualquer sociedade decorre, directa ou indirectamente, do respectivo passado. Por outro lado, um bom conhecimento do presente e da lógica dos acontecimentos na vida actual pode oferecer pontos de vista úteis para compreender o passado. Assim, a sincronia remete para a diacronia e vice-versa. A história e a sociologia são apenas um exemplo. Podem encontrar-se relações similares entre todas as disciplinas que constituem os estudos africanos.

Mas há mais. Para além das ligações especiais que unem as disciplinas que estudam o mesmo objecto, existe uma solidariedade geral entre as ciências, tanto do ponto de vista intelectual como histórico. Os chamados estudos africanos não só se baseiam em metodologias e teorias que se consolidaram em vários campos – como a história geral, a sociologia, a linguística, a economia, a ciência política, etc. – muito antes de terem sido aplicadas a África enquanto novo campo de estudo, como é, de resto, comum, em instituições académicas e de investigação, encontrar esta matéria associada a outras disciplinas, como sejam a matemática, a física, a informática, a biologia, a química, a geologia, a gestão e administração, a filosofia ou a engenharia. Em breves palavras, estas disciplinas são objecto de ensino e investigação para além dos próprios estudos africanos e das grandes disciplinas que lhes deram origem. Este quadro institucional não é exclusivo de

um exemplar com dedicatória do seu livro *Theatre and Drama in Francophone Africa*. Publicou inúmeros artigos livros e organizou vários livros [Conteh-Morgan, 1994, Conteh-Morgan, Grover e Bryce (org.), 2002; Conteh-Morgan e Olaniyan (orgs.), 2004], assim como realizou algumas traduções como a de *Dark Side of the Light: Slavery and the French Enlightenment*, de Louis Sala-Molins (2006) e o meu próprio livro, *The Struggle for Meaning*.

Bayreuth. De facto, o mesmo se passa em todo o lado, tornando clara a interligação profunda entre as diversas áreas de investigação. Como é sabido, é essa interligação que está na raiz da própria ideia de universidade (*Universitas*) tal como foi tematizada, entre outros, por um homem que não foi um mero pensador, mas sim o verdadeiro fundador da *Wissenschaftspolitik* da Alemanha do século XIX: Wilhelm von Humboldt.

Todavia, pelo menos uma outra questão se coloca: quão africanos são os chamados estudos africanos? Por exemplo, por história africana entende-se normalmente o discurso histórico *sobre* África, e não necessariamente um discurso histórico proveniente de África ou produzido por africanos. Em termos gramaticais, referimo-nos à história *de* África: *historia Africae* em Latim, em que *Africae*, genitivo de *Africa*, seria um genitivo objectivo, e não um genitivo subjectivo. Na mesma ordem de ideias, a sociologia ou a antropologia africanas significam a sociologia ou antropologia *de* África enquanto genitivo objectivo, ou seja, um discurso sociológico ou antropológico *sobre* África e não uma tradição sociológica ou antropológica desenvolvida *por* africanos em África. Da mesma forma, a linguística africana é entendida como o estudo de línguas africanas e não necessariamente um estudo feito por africanos. Imaginemos um grupo de académicos africanos que estudem Japonês, por exemplo, ou Inglês, Alemão ou Português. Deles não se dirá que estão a contribuir para o desenvolvimento de uma tradição de investigação linguística em África, mas sim que estão a produzir uma linguística japonesa, inglesa, alemã ou portuguesa.

Ao longo do meu próprio percurso intelectual, fui sensibilizado para este problema e comecei a percepcioná-lo como problema ao ler livros sobre “filosofia africana” ou sistemas de pensamento africanos. Normalmente, os autores partiam do princípio de que os africanos não tinham consciência da sua própria filosofia e que apenas os analistas ocidentais, que os observavam a partir do exterior, poderiam traçar um quadro sistemático da sua sabedoria. É ao padre Placid Tempels, um missionário belga a trabalhar no antigo Congo Belga, que se deve a formulação mais explícita deste pressuposto:

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

E mais adiante:

Não pretendemos que os Bantus sejam capazes de nos presentear com um tratado filosófico acabado, já com todo o vocabulário próprio. É graças à nossa própria preparação intelectual que ele irá sendo desenvolvido de uma forma sistemática. Cabe-nos fornecer-lhes um quadro preciso da sua concepção das entidades, de forma a que eles se reconheçam nas nossas palavras e concordem, dizendo: “Vós percebestes-nos, agora conheceis-nos completamente, “conheceis” da mesma forma que nós “conhecemos”. (Tempels, 1969: 14)

O que está errado nesta pretensa inconsciência dos nativos em relação à sua própria filosofia é esta ser considerada a disciplina mais autoconsciente de todas, pelo menos numa certa tradição filosófica, precisamente aquela em que fui educado: a filosofia da consciência, tal como foi desenvolvida desde Platão até Husserl, passando por Descartes e Kant, para mencionar apenas algumas das mais importantes figuras de referência nesta tradição.³

O que mais me incomodava era o facto de um número crescente de intelectuais africanos estarem a seguir nessa mesma direcção. Os académicos africanos que se dedicavam à filosofia, dentro ou fora das universidades ocidentais, passavam a maior parte do tempo a redigir teses de mestrado, dissertações de doutoramento, artigos, livros e comunicações ou monografias de todo o tipo, sobre tópicos como a filosofia do ser entre os povos do Ruanda, o conceito de tempo entre os povos da África Oriental, a percepção dos velhos entre os Fulas da Guiné, a concepção yoruba de ser humano, o pensamento metafísico dos Yoruba, a filosofia moral entre os Wolof, a doutrina akan de Deus, a concepção da vida entre os Fon do Daomé, etc. Eu achava estes temas interessantes *per se* e algumas das monografias bastante perspicazes. Contudo, não podia aceitar que o dever primeiro – e muito menos o dever único – dos filósofos africanos fosse descrever ou reconstituir a mundivisão dos seus antepassados ou os pressupostos colectivos das suas comunidades. Por isso, defendi que aquilo que a maioria destes académicos estava realmente a produzir não era filosofia, mas sim etnofilosofia: estavam a escrever um capítulo específico da etnologia que visava estudar os sistemas de pensamento das sociedades habitualmente

³ Esta é a tese defendida por Abiola Irele no início da sua brilhante introdução à minha obra *African Philosophy, Myth and Reality*. Este importante trabalho contribuiu decisivamente para chamar a atenção do público de língua inglesa para este livro, inicialmente publicado em francês. Para além desta introdução, Abiola Irele é conhecido pelo seu esforço incansável em construir pontes entre os mundos anglófono e francófono no campo académico, não apenas em África, mas num plano global (Irele, 1983, 2001).

estudadas pela etnologia⁴ – independentemente da caracterização que se faça de tais sociedades.⁵

Ao mesmo tempo, contudo, chamei a atenção para a própria existência destas monografias. Para mim, elas faziam parte integrante da filosofia africana num sentido radicalmente novo. A meu ver, a filosofia africana não devia ser concebida como uma mundivisão implícita partilhada inconscientemente por todos os africanos. Filosofia africana não era senão uma filosofia feita por africanos. Existia uma contradição na filosofia ocidental, quando esta se considerava a mais autoconsciente de todas as disciplinas intelectuais, mas presumia ao mesmo tempo, que algumas filosofias não-ocidentais podiam ser desprovidas dessa consciência de si mesmas.

Voltei as atenções, portanto, para a existência de uma literatura filosófica africana. Logo a primeira frase do meu livro *African Philosophy, Myth and Reality* (*Filosofia africana, mito e realidade*), de 1996, afirmava algo que hoje pode soar como uma verdade de la Palice, um lugar comum bastante simples mas que, devido ao panorama ideológico e intelectual da época, parecia conter uma novidade extraordinária: “Por filosofia africana entendo um conjunto de textos” (Hountondji, 1977, 1983).

⁴ Como é do conhecimento geral, o termo “etnofilosofia” foi usado no início da década de setenta do século XX quase em simultâneo por mim e pelo meu colega camaronês Marcien Towa, num sentido depreciativo e controverso (Hountondji, 1970; Towa, 1971). No entanto, a palavra em si é mais antiga. Remonta, pelo menos, ao início da década de quarenta, quando Nkrumah a usou num sentido bastante positivo para descrever uma disciplina para a qual ele próprio se propunha contribuir. Tal como menciona na sua autobiografia, Nkrumah formou-se em filosofia em 1943 pela Universidade da Pensilvânia, em Filadélfia, e pouco depois inscreveu-se num doutoramento em “etnofilosofia”. Chegou mesmo a escrever a tese, mas não conseguiu defendê-la antes de partir para a Grã-Bretanha em 1945, onde trabalhou como secretário do quinto Congresso Pan-Africano. Fico grato a William Abraham por me ter disponibilizado uma cópia da versão dactilografada. O termo “etnofilosofia” já aparecia no título: *Mind and Thought in Primitive Society: a Study in Ethno-Philosophy with special Reference to the Akan Peoples of the Gold Coast, West Africa – Espírito e pensamento na sociedade primitiva: um estudo de etnofilosofia, com especial referência aos povos akan da Costa do Ouro* (Nkrumah, s. d., 1957).

⁵ Hoje em dia, é amplamente consensual que as noções tradicionalmente usadas para identificar o tipo de sociedades estudadas pela etnologia (por oposição à sociologia) são fortemente eurocêntricas e, neste sentido, tendenciosas ou “ideológicas”. Os estudiosos esforçam-se por explicar exactamente o que entendem por sociedades “primitivas”. Certas noções alternativas, supostamente mais politicamente correctas, como as expressões sociedades “arcaicas”, sociedades “tradicionais”, povos “indígenas”, etc., também não são muito mais claras. Descrever a etnologia como o estudo das sociedades “iletradas” também não é melhor, na medida em que essas sociedades são, assim, caracterizadas negativamente por algo que *não* possuem: a literacia. É mais produtivo prestar atenção aos modos e dispositivos concretos através dos quais o conhecimento é transmitido sem recurso à escrita tal como ela é usada no Ocidente. Por esta razão, devem ser chamadas, como sugeriu o linguista francês Maurice Houis (1971), *civilisations de l'oralité* – civilizações da oralidade. Mamoussé Diagne, um filósofo do Senegal, analisou detalhadamente, na sua obra *Critique of Oral Reason*, esta “lógica da oralidade”, em contraposição com a lógica da escrita descrita por Jack Goody e com o impacto deste modo concreto de transmissão sobre o conhecimento produzido (Houis, 1971; Goody, 1986; Diagne, 2005).

Se este livro causou um impacto forte, ao ponto de ter recebido o prémio Herskovitz em Los Angeles em 1984 e ter sido, posteriormente, seleccionado, na Feira Internacional do Livro, que decorreu em 2002 no Zimbabué, entre os melhores cem livros africanos do século XX, isso ter-se-á certamente devido a essa simples e aparentemente ingénua afirmação, cujas implicações e consequências tinham, no entanto, um grande alcance.

Uma das implicações imediatas foi a seguinte: o novo conceito de filosofia africana permitiu estabelecer uma distinção entre africanistas e africanos no campo da filosofia. Muitos dos pensadores ocidentais que escreviam profusamente sobre os sistemas de pensamento africanos deixaram de poder ser vistos como pertencentes à filosofia africana entendida neste novo sentido, ao passo que as obras dos seus pares africanos faziam parte da escrita africana sobre a etnofilosofia e, por conseguinte, parte da literatura filosófica africana. Isto não significa que as obras escritas por africanos fossem melhores, seja em que acepção do termo for. Além do mais, ninguém pode ignorar a solidariedade temática ou até mesmo a cumplicidade intelectual existente entre a etnofilosofia africana e a não-africana, nem negar a filiação genealógica que faz com que a etnofilosofia africana seja filha do envolvimento ocidental com as mundivisões exóticas. No entanto, estabelecer este tipo de demarcação tornou possível chamar a atenção para a recepção africana das tradições de investigação ocidentais e levar os académicos africanos a assumir as suas responsabilidades intelectuais próprias.

Há ainda uma outra implicação: a filosofia africana também inclui escritos que criticam ou põem em causa a etnofilosofia. Isto é um indício claro de que não existe qualquer unanimidade em África sobre esta questão concreta. Identificar filosofia africana com a bibliografia ou literatura filosófica africana permitiu ter noção das contradições e dos debates internos, das tensões intelectuais que dão vivacidade a esta filosofia e que fazem da cultura africana, no seu todo, uma cultura viva e não morta. A etnofilosofia baseava-se, entre outros pressupostos, na ideia de que, nas sociedades de pequena escala ou sociedades primitivas, como são chamadas, vigorava uma total unanimidade, com toda a gente a concordar, por assim dizer, com toda a gente. Além disso, essa pretensa unanimidade era vista como uma virtude, e o desacordo como algo mau ou perigoso. A esta duplo pressuposto dei o nome de ilusão unânime. Em contraposição a isto, chamei a atenção para a virtude do pluralismo enquanto factor de progresso e para o facto de não só a África moderna como também a chamada África tradicional terem vivenciado o pluralismo ao longo dos tempos e em vários domínios. No que diz respeito à filosofia, este tipo de pluralismo pareceu-me ser algo muito valioso e frutífero (Hountondji, 2002).

Desnecessário será dizer que a filosofia africana abrange todo um conjunto diverso de obras que pouco ou nada têm a ver com a questão concreta da existência de uma filosofia africana e que, portanto, não cabem dentro da classificação Etnofilosofia *versus* Filosofia Crítica. Alguns desses trabalhos levam por diante certas tentativas africanas no sentido de pensar, repensar ou simplesmente compreender a filosofia ocidental, bem como no sentido de uma apropriação, por assim dizer, das tradições de pensamento não-africanas. Assim se vai dando origem a interpretações africanas de Descartes, Kant, Hegel, Marx, Husserl, da Escola Crítica de Frankfurt, de pensadores islâmicos e, no futuro, talvez de filosofias chinesas e indianas, bem como muitas outras tradições intelectuais provenientes de fora de África. Outros escritos vêm trabalhando temas e conceitos universais, incluindo temas ligados à lógica matemática ou aos fundamentos da ciência, à história e sociologia da ciência, à antropologia do conhecimento, à ética e à filosofia política, à filosofia da linguagem, etc. Todos estes esforços fazem, obviamente, parte integrante da filosofia africana.

Como é que tudo isto se aplica, então, aos estudos africanos? De certa forma, o estudo da África é marcado por uma espécie de pecado original, tendo em vista o papel objectivo que desempenhou na história da colonização. No caso da Alemanha, o problema é ainda mais sério, dado o modo como a disciplina foi instrumentalizada durante o período do nacional-socialismo, algo que suponho apresentar alguns paralelismos com o que aconteceu em Portugal durante o regime colonial-fascista.

Tudo isto já pertence à História. A cumplicidade histórica tem sido denunciada vezes sem conta, não apenas por académicos não-ocidentais mas também, e isto é o mais importante, pelos próprios académicos do Ocidente. Além disso, no que respeita ao período hitleriano, deve ter havido, no auge dessa terrível ditadura, pelo menos alguns tímidos protestos que não podiam ser verbalizados em voz alta, a não ser que o seu autor quisesse cometer suicídio. Presumo que, como escreveu recentemente um antropólogo alemão, “apesar dos exemplos com maior visibilidade, seria erróneo [...] considerar que todos os participantes nos estudos africanos desempenharam um papel activo na Alemanha de Hitler. A imagem adequada seria mais, como lhe chamou Dostal, a do “silêncio na escuridão” (Dostal, 1994; Probst, 2005).

Não obstante este pecado original, o meio académico ocidental, incluindo a *Afrikanistik* alemã, trouxe um enorme contributo ao conhecimento das línguas, sociedades, história e culturas africanas. Alguns nomes permanecem inesquecíveis, tal como o de Adolf Bastian, “pai da etnologia (*Völkerkunde*) alemã”, para usar as palavras de um antropólogo africano (Diallo, 2001); Carl Meinhof, especialista em línguas bantu; Diedrich Westermann, que foi missionário no Togo antes de iniciar uma notável carreira como antropólogo;

Leo Frobenius, cuja obra contribuiu em muito para dar a escritores negros como Aimé Césaire e Léopold Sédar Senghor uma maior consciência dos princípios fundamentais e do valor da sua própria cultura; Janheinz Jahn, que ficou tão impressionado, após ter assistido a uma palestra pronunciada por Senghor em 1951, que quase de imediato começou a “sua incansável recolha e tradução da literatura africana” (Probst, 2005: 415); e ainda, mais próximo de nós, um homem como Ulli Beier, que criou em Bayreuth a instituição a que em Alemão se chama “Iva-lewa Haus” (porque o som “w” não tem correspondência no Alemão), que na língua dos Yoruba se pronuncia “Iwa lewa” e significa “beleza é carácter”, como por exemplo em “a mulher bela é aquela que sabe comportar-se”. Por fim, há que recordar Georg Elwert, já falecido, a quem os camponeses de Ayou, uma aldeia do Benim onde realizou a maioria do seu trabalho de campo, prestaram uma vibrante homenagem em Outubro de 2006.⁶

Na qualidade de observador externo talvez não dissesse, como faz Peter Probst, que os estudos africanos na Alemanha se encontram situados “a meio caminho entre [...] duas grandes esferas de influência”, a francesa e a britânica – ou sentados entre duas cadeiras, como reza a expressão francesa, e que é como quem diz, sem ter uma identidade própria (Probst, 2005: 405). Pelo contrário, a tradição alemã parece-me ser o modelo que deveríamos tentar construir em África. Em primeiro lugar, é um modelo que fala a sua própria língua, o alemão. Em segundo, e consequentemente, dirige-se prioritariamente a um público que fala alemão e processa-se, antes de mais, segundo um debate interno dentro da Alemanha e dos países de língua alemã, incluindo a Áustria e parte da Suíça, onde os académicos se questionam mutuamente, respondendo e discutindo entre si. Em terceiro lugar, as questões debatidas dizem muito à comunidade académica falante do alemão e são por ela largamente partilhadas, o que permite o desenvolvimento de um debate que é horizontal e tem uma sustentação própria. Não estamos numa situação em que um académico isolado partilha uma problemática desenvolvida num outro local, por exemplo no mundo francófono ou anglófono, como que falando por sobre as cabeças da sua própria comu-

⁶ Os aldeões foram convidados a assistir a uma sessão de duas horas em “homenagem a Georg Elwert, um africanista alemão (1947-2005)”, durante um congresso internacional organizado em Cotonou, entre 16 e 19 de Outubro de 2006, pelo Centro Africano de Estudos Avançados. Em vez de um ou dois delegados, trouxeram uma grande delegação composta por 25 pessoas com tambores e outros instrumentos sofisticados. Explicaram em *Aizo* (uma variante do *Fongbe*) o que aquele homem significava para eles, relembando, entre outras coisas, como ele os tinha ensinado a escrever e a ler na sua própria língua, como os tinha ajudado a arranjar verbas para abrir poços e obter água potável para as suas aldeias. Com a devida autorização dos anciãos, executaram danças sagradas só permitidas em circunstâncias especiais. De facto, o evento acabou por se tornar uma segunda cerimónia fúnebre.

nidade. Em quarto lugar, debater questões endógenas não conduz, forçosamente, a uma autarcia científica nem a um autofechamento intelectual. Não só alguns académicos publicam parte do seu trabalho em francês ou, mais frequentemente, em inglês – a nova *lingua franca* da investigação académica internacional –, de modo a alcançarem um público mais vasto, como também pode presumir-se que, sempre que uma discussão lançada originariamente na Alemanha ganha importância para a comunidade científica internacional, os próprios académicos não-alemães sentem necessidade de a fazer traduzir o mais rapidamente possível.

Pode dizer-se que este modo de fazer investigação promove uma actividade científica autónoma e autoconfiante. Em contrapartida, receio bem que o modo como fazemos investigação em África seja exactamente o oposto disso. As mais das vezes, tendemos a investigar temas que são do interesse, antes de mais, de um público ocidental. A maioria dos nossos artigos é publicada em revistas científicas sediadas fora de África, destinando-se, portanto, a leitores não-africanos. Mesmo quando publicamos em África, a verdade é que as próprias revistas académicas africanas são mais lidas fora do que dentro de África. Neste sentido, a nossa actividade científica é *extravertida*, ou seja, orientada para o exterior, destinada a ir ao encontro das necessidades teóricas dos nossos parceiros ocidentais e a responder às perguntas por eles colocadas. O uso exclusivo de línguas europeias como veículo de expressão científica reforça esta alienação. A maior parte dos nossos compatriotas vê-se *de facto* excluída de qualquer tipo de discussão sobre os resultados da nossa investigação, uma vez que nem sequer entende as línguas usadas. A pequena minoria que as entende, porém, sabe que não é o primeiro destinatário, mas apenas, se tanto, testemunhas ocasionais de um discurso científico primacialmente destinado a outros. Falando sem rodeios, há que dizer que os académicos africanos têm participado, até agora, numa discussão vertical com os seus parceiros ocidentais, ao invés de entabularem discussões horizontais com outros académicos africanos (Taiwo, 1993; Hountondji, 1988a, 1990, 1995, 2006).

Estarei eu a ir longe de mais? Não há dúvida de que esta descrição teria sido bastante adequada há uns cinquenta anos, mas as coisas mudaram. Hoje temos em África, nos diversos campos do meio académico, comunidades científicas regionais, sub-regionais e nacionais. Temos universidades e centros de investigação, alguns deles muito bons. Temos excelentes cientistas e investigadores, alguns dos quais com carreiras muito bem sucedidas. Apesar de todo este progresso, contudo, ainda estamos muito longe de atingir aquele que consideramos ser o nosso objectivo final: um processo autónomo e autoconfiante de produção de conhecimento e de capitalização que nos permita responder às nossas próprias questões e ir ao encontro

das necessidades tanto intelectuais como materiais das sociedades africanas. O primeiro passo nesse sentido seria talvez formular “problemáticas” originais, conjuntos originais de problemas estribados numa sólida apropriação do legado intelectual internacional e profundamente enraizados na experiência africana (Houtondji, 1988b, 1997, 2002, 2007).

Desta perspectiva, a disciplina ou o conjunto de disciplinas a que se chama estudos africanos certamente não terão o mesmo significado na África e no Ocidente. Na África, fazem – ou deveriam fazer – parte de um projecto mais vasto: conhecer-se a si mesmo para transformar. Os estudos africanos em África não deveriam contentar-se em contribuir apenas para a acumulação do conhecimento sobre África, um tipo de conhecimento que é capitalizado no Norte global e por ele gerido, tal como acontece com todos os outros sectores do conhecimento científico. Os investigadores africanos envolvidos nos estudos africanos deverão ter uma outra prioridade: desenvolver, antes de mais, uma tradição de conhecimento em todas as disciplinas e com base em África, uma tradição em que as questões a estudar sejam desencadeadas pelas próprias sociedades africanas e a agenda da investigação por elas directa ou indirectamente determinada. Então, será de esperar que os académicos não-africanos contribuam para a resolução dessas questões e para a implementação dessa agenda de investigação a partir da sua própria perspectiva e contexto histórico.

Por conseguinte, seria bom que houvesse coisas a acontecer também em África, e não sempre ou exclusivamente fora dela. Há que repor a justiça para o continente negro, fazendo com que todo o conhecimento acumulado ao longo de séculos sobre diferentes aspectos da sua vida, seja partilhado com a gente que lá vive. Há que tomar medidas adequadas no sentido de possibilitar à África proceder a uma apropriação lúcida e responsável do conhecimento disponível, bem como das discussões e interrogações desenvolvidas noutras paragens. Uma apropriação que deve ir a par com uma reapropriação crítica dos próprios conhecimentos endógenos de África e, mais do que isso, com uma apropriação crítica do próprio processo de produção e capitalização do conhecimento.⁷

Tradução de
Inês Martins Ferreira

⁷ Já foi demonstrado, de forma convincente, quão profundo foi o impacto do estudo de África nas disciplinas-mãe das ciências sociais e humanas (Bates, Mudimbe e O’Barr, 1993). Embora admitindo este importante facto, o que tento aqui demonstrar é ligeiramente diverso. É essencialmente no Ocidente que tanto estas disciplinas nucleares como os estudos africanos se têm, até agora, desenvolvido. No entanto, a África deverá agora desenvolver o seu próprio processo de questionamento

Referências bibliográficas

- Bates, Robert H.; Mudimbe, Valentin Y.; O'Barr, Jean (orgs.) (1993), *Africa and the Disciplines: The Contributions of Research in Africa to the Social Sciences and Humanities*. Chicago: University of Chicago Press.
- Conteh-Morgan, John (1994), *Theatre and Drama in Francophone Africa: a Critical Introduction*. London e Cambridge: Cambridge University Press, 243 pp.
- Conteh-Morgan, John; Gover, Dan; Bryce, Jane (orgs.) (2002), *The Postcolonial Condition of African Literature*. Trenton, New Jersey: Africa World Press.
- Conteh-Morgan, John; Olaniyan, Tejumola (orgs.) (2004), *African Drama and Performance*. Bloomington: Indiana University Press.
- Diagne, Mamoussé (2005), *Critique de la raison orale: les pratiques discursives en Afrique noire*. Niamey/Paris/Dakar: CELHTO/Karthala/IFAN.
- Diallo, Youssouf (2001), "L'africanisme en Allemagne hier et aujourd'hui", *Cahiers d'études africaines*, 161, 13-43.
- Dostal, Walter (1994), "Silence in the darkness: German Ethnology during the National Socialist period", *Social Anthropology: Journal of the European Association of Social Anthropologists*, 2(3), 251-262, 346-347.
- Goody, Jack (1986), *The Logic of Writing and the Organization of Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Houis, Maurice (1971), *Anthropologie linguistique de l'Afrique noire*. Paris: PUF.
- Hountondji, Paulin (1970), "Remarques sur la philosophie africaine contemporaine", *Diogenes*, 71, 120-140.
- Hountondji, Paulin (1977), *Sur la "philosophie africaine". Critique de l'ethnophilosophie*. Paris: François Maspero.
- Hountondji, Paulin (1983), *African Philosophy: Myth and Reality*. Bloomington: Indiana University Press.
- Hountondji, Paulin (1988a), "Situation de l'anthropologue africain: note critique sur une forme d'extraversion scientifique", in Gabriel Gosselin (org.), *Les nouveaux enjeux de l'anthropologie. Autour de Georges Balandier*, número especial da *Revue de l'Institut de sociologie*, 3-4, 99-108.
- Hountondji, Paulin (1988b), "L'appropriation collective du savoir: tâches nouvelles pour une politique scientifique", *Genève-Afrique*, 26(1), 49-61.
- Hountondji, Paulin (1990), "Scientific Dependence in Africa Today", *Research in African Literatures*, 21(3), 5-15.

e de acumulação de conhecimento, não só no campo dos estudos africanos, mas em todas as disciplinas acadêmicas. Neste sentido, é de salientar que a "Investigação em África" referida no subtítulo do livro a que atrás se alude não significa uma investigação feita *dentro* de África mas tão somente uma investigação *sobre* África ou em estudos africanos. A questão a reter é que se não deve reduzir a África a uma matéria de estudo. A geografia tem importância. Quanto mais coisas forem feitas em África, melhor será o presente e o futuro deste continente.

- Hountondji, Paulin (1995), "Producing Knowledge in Africa Today", *African Studies Review*, 38(3), 1-10.
- Hountondji, Paulin (org.) (1997), *Endogenous Knowledge: Research Trails*. Dakar: CODESRIA.
- Hountondji, Paulin (2002), *The Struggle for Meaning: Reflections on Philosophy, Culture, and Democracy in Africa*. Athens: Ohio University Center for International Studies.
- Hountondji, Paulin (2006), "Global Knowledge: imbalances and current tasks", in Guy Neave (org.), *Knowledge, Power and Dissent: Critical Perspectives on Higher Education and Research in Knowledge Society*. Paris: UNESCO Publishing, 41-60.
- Hountondji, Paulin (org.) (2007), *La Rationalité, une ou plurielle?*. Dakar: CODESRIA.
- Irele, Abiola (1983), "Introduction", in Paulin J. Hountondji, *African Philosophy, Myth and Reality*. Bloomington: Indiana University Press, 7-30.
- Irele, Abiola (2001), *The African Imagination: Literature in Africa and the Black Diaspora*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Nkrumah, Francis K. (s.d., s.l., circa 1945), *Mind and Thought in Primitive Society. A Study in Ethno-Philosophy with special Reference to the Akan Peoples of the Gold Coast, West Africa*. Dactilografado.
- Nkrumah, Kwame (1957), *Ghana. Autobiography of Kwame Nkrumah*. London: Nelson.
- Probst, Peter (2005), "Between and Betwixt. African studies in Germany", *Afrika Spectrum*, 30(3), 403-427.
- Sala-Molins, Louis (2006), *Dark side of the light: Slavery and the French Enlightenment*, tradução e introdução de John Conteh-Morgan. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Taiwo, Olufemi (1993), "Colonialism and its Aftermath: The Crisis of Knowledge Production", *Callaloo*, 16(3), 891-908.
- Tempels, Placid (1969), *Bantu Philosophy*, tradução de Colin King. Paris: Présence Africaine [1945].
- Towa, Marcien (1971), *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*. Yaoundé: CLE.