

Gerson Geraldo Machevo

**A Reconstrução do Discurso Identitário Africano em
Valentin Yves Mudimbe**

Licenciatura em Ensino de Filosofia

Universidade Pedagógica
Maputo
2007

Gerson Geraldo Machevo

Gerson Geraldo Machevo

**A Reconstrução do Discurso Identitário Africano em
Valentin Yves Mudimbe**

**Trabalho de Monografia Científica
apresentado ao Departamento de
Filosofia, na Faculdade de Ciências
Sociais para a obtenção do grau
académico de Licenciatura em
Ensino de Filosofia.**

Tutores :
Professor Doutor José P. Castiano
Dr. Bernardino Cordeiro Feliciano

Universidade Pedagógica
Maputo
2007

Índice

Introdução.....	8
I. Vida e Obras.....	10
II. A África enquanto construção antropológica.....	13
2.1. As raízes ideológicas da Antropologia.....	14
2.2. A invenção do primitivismo africano.....	14
2.3. Michel Foucault, Paul Ricoeur e a crise do objecto.....	20
2.4. A outra face do reino: o discurso missionário.....	25
2.4.1. O estatuto colonizador do discurso missionário.....	27
2.4.2. Modelos discursivos: Romano, Crowther e Tempels.....	28
2.4.3. Uma leitura africana do Cristianismo.....	30
2.5. A Educação e o mito da civilização.....	36
2.5.1. A ideologia Africana sobre o Outro.....	38
III. Descontruindo a ideia de “Filosofia Africana”.....	45
3.1. A Filosofia <i>latente</i> africana: Tempels e o jogo da civilização.....	47
3.2. A sombra de Tempels: O nascimento da Etnofilosofia.....	50
3.3. A nova <i>intelligentsia africana</i> e os rumores de uma racionalidade africana.....	55
3.4. Um sonho viciado: a crítica à Etnofilosofia.....	57
3.5. A filosofia enquanto instrumento colonizador.....	61
IV. A ordem do discurso: Convergências e divergências do Mito.....	64
4.1. A descolonização do “logos” ocidental por via do marxismo.....	66
4.2. O jogo dos saberes: a afirmação da <i>African gnosis</i>	68
4.3. Alternativas para a ordem do conhecimento Africano.....	72
V. A <i>Re-construção</i> do Discurso Identitário Africano: Considerações Críticas sobre o Pensamento Mudimbeano.....	77
5.1. A desmitologização de África ou a ilusão de uma África inexistente.....	77
5.2. A Re-construção discursiva da identidade Africana.....	83
Conclusão.....	91
Bibliografia.....	93

Gerson Geraldo Machevo

Índice de Figuras

Figura 1. Modelo ideológico de conversão: Regra Colonial.....	29
Figura 2. Figura 2. A Teologia da Indigenização.....	34
Figura 3. A Teologia da Encarnação.....	25
Figura 4. As categorias Bantu-Rwandesas segundo Kagame.....	52

Gerson Geraldo Machevo

Declaração de Honra

Declaro que este Trabalho de Monografia Científica resulta da minha pesquisa, sob orientação dos meus supervisores. O seu conteúdo é original e todas as fontes consultadas estão devidamente mencionadas no texto e na bibliografia final.

Declaro também que esta pesquisa não foi apresentada em nenhuma instituição para a obtenção de qualquer grau académico.

Maputo, aos ____ de _____ de _____

(Gerson Geraldo Machevo)

Gerson Geraldo Machevo

Dedicatória

Dedico este trabalho aos meus pais, Geraldo J. Machevo e Josefina F. Siteo, ao meu avô, Francisco Siteo e aos meus irmãos: Sônia, Edson, Sheila e Jocelyne Machevo. Que com muita paciência ensinaram-me a trilhar pelos caminhos duma possível identidade.

Gerson Geraldo Machevo

Agradecimentos

O meu especial agradecimentos aos meus tutores, Professor Doutor José P. Castiano e Dr. Bernardino C. Feliciano, que dedicaram parte do seu tempo para o acompanhamento das actividades por mim realizadas no processo de elaboração da Monografia científica. Agradeço pela ajuda que me foi prestada pelos meus colegas Rosário Maússe, Stélia Muianga, Virgínia Sampaio, Licínio Chingotuane, pois sem eles as minhas preocupações jamais teriam sido satisfeitas. Agradeço as contribuições feitas pelo Rev. Agrippa Masamha, Celso Nandja, Sânia Mariza, Igor Marques. E agradeço a todos que directa ou indirectamente colaboraram para a realização deste trabalho .

Resumo

O presente trabalho pretende analisar a partir do pensamento de V.Y. Mudimbe, o processo de construção de um discurso identitário africano, que ele chama de Africanismo. A nossa análise centraliza-se principalmente nas representações produzidas pelos ocidentais acerca de África e nos discursos científicos que pretenderam definir o Africano. A tese que propomo-nos a defender reside no facto de Mudimbe no seu processo de desconstrução do Africanismo relega ao ocidente o processo de legitimação de uma *African gnosis*.

Partimos de uma análise crítica que Lévi-Strauss, Foucault e Ricoeur fazem da Antropologia ideologizada e pela maneira que ela idealizou o africano. E de seguida analisámos o discurso missionário e a sua participação na invenção de uma alteridade. Por fim analisamos o processo de criação de um discurso identitário africano por parte dos movimentos nacionalistas e intelectuais (*Négritude* e *Black Personality*), e por parte do discurso filosófico iniciado por Placide Tempels e Marcel Griaule na perspectiva de se provar a existência de uma racionalidade negra. Por fim propomos que para a re-construção do Africanismo (num sentido optimístico) partamos da introdução dos paradigmas da Intersubjectividade (Habermas) e Redescrição (Rorty) para conciliarmos tanto os discursos ocidentais sobre a África como também os discursos africanos sobre a África, para que possamos ter uma melhor imagem do seja a África, e principalmente o africano nos dias actuais.

Palavras-Chave: Africanismo, Epistemologia, Identidade, Filosofia.

Abstract

*This paper assumes that the deconstruction of Africanism (discourses on Africa) by Valentin Y. Mudimbe in his book *The invention of Africa*, brought a new perspective on African Studies for assuming that Africa is merely an invention of the West. Mudimbe's theory shows that Anthropology, Missionary discourse and even the ideological discourse of Africans contributed in the process of inventing the African Identity. From a discussion of Lévy-Bruhl's anthropology to a deconstruction of the Idea of an "African Philosophy", we try to demonstrate the path to truth that Mudimbe's project intended. having as its background contemporary*

The paper brings forth, that Mudimbe's project stills unfinished because he declares that for a scientific existence, African identitarian discourses should depend on West methodologies only. And a tentative suggestion of concluding Mudimbe's project, the paper proposes the dialogue of African representation of Africa and Western representations of Africa, based on the models of Habermas and Rorty conversational paradigms.

The paper intends to be both an early phase of a research on the role of an African Identity and also an investigation on the possible contributions of African Systems of Thought to the study of Identity.

Keywords: Africanism, Epistemology, Identity, Philosophy.

Introdução

O tema que nos propomos abordar neste trabalho intitula-se “ A Reconstrução do Discurso Identitário Africano” e temos como principal problema a questão: “O que é o africano, e qual é a possibilidade de se criar um discurso científico sobre a África?”. A nossa dissertação parte de uma análise da obra *The Invention of Africa* do pensador africano Valentin Yves Mudimbe, que colocou como hipóteses de respostas as seguintes premissas :

- O africano é uma invenção ocidental;
- O discurso científico sobre a África é marcado por uma ideologia ocidental a qual pode-se apelidar de Africanismo;
- A possibilidade de um discurso científico sobre a África reside no reconhecimento de uma *African gnosis* (fusão dos discursos africanos e os discursos ocidentais sobre a África) legitimada pelo ocidente;

Na perspectiva deste filósofo os discursos não têm as suas condições de possibilidade baseadas apenas numa origem sócio-histórica mas possuem contextos epistemológicos. Isto significa que os contextos epistemológicos, devido a sua natureza, são mais importantes que os contextos sócio-históricos, pois aqueles tornam a existência de discursos possível.

O trabalho tem como objectivo demonstrar, segundo, o pensamento de V.Y. Mudimbe, a causa ou o ponto de origem que levou com que a maioria dos pensadores ocidentais e intérpretes africanos a inventarem uma África através de uma epistème sedada nas ciências sociais: o Africanismo. Para que a partir desta perspectiva se possa falar de um conhecimento estritamente africano.

O discurso de Mudimbe encontra-se ladeado por uma vasta influência de pensadores, tanto ocidentais como africano, dos quais podemos mencionar: Michel Foucault, Claude Lévi-Strauss, Paul Ricoeur, Fabien Eboussi-Boulaga, Oscar Bimwenyi, (Edward W. Said?), entre outros.

Como filósofo a principal contribuição de Mudimbe reside na introdução do conceito de “*África-enquanto-invenção*” epistemológica na área dos estudos das ciências sociais e por ter defendido

Gerson Geraldo Machevo

que o conhecimento sobre a África é acima de tudo *gnosis* (conhecimento convencional, estritamente controlado por procedimentos específicos para o seu uso e transmissão).

A tese principal que se pretende defender neste trabalho, é que Mudimbe na sua desconstrução do conhecimento africano ocidentalmente construído, não reconstrói o discurso identitário africano, mas deixa-o a mercê da legitimação ocidental.

O esquema de argumentação que nos propomos a usar para demonstrar a nossa tese é a seguinte:

- A primeira parte intitula-se A Construção Antropológica de África, na qual propomos analisar o contexto histórico e epistemológico do surgimento do Africanismo.
- A segunda parte intitula-se A Desconstrução da Ideia de “Filosofia Africana”, na qual analisamos a ideia mudimbeana da filosofia africana enquanto invenção ocidental, para se provar uma racionalidade Bantu.
- Na terceira parte, intitulada A Ordem do Discurso: Convergências e Divergências do Mito, analisaremos o contexto do surgimento da *African gnosis* e os pressupostos que levam a sua existência
- Por último, temos o capítulo A Re-construção do Discurso Identitário Africano, na qual abordaremos as críticas que são feitas a teoria mudimbeana e apresentaremos propostas para uma re-construção do Africanismo na época da globalização.

I. Vida e Obras

Vumbi Yoka Mudimbe nasceu aos 8 de Dezembro de 1941 em Jadotville, no actual distrito de Likasi na província de Katanga¹ no Congo Belga. A sua infância foi passada na maioritariamente nos conventos e mosteiros. A sua vocação sacerdotal e monástica foi abortada. Apesar de grande parte da sua formação foi feita nos mosteiros Beneditinos sob o provérbio *Ora et Labora*, cuja experiência ele conta no seu fascinante livro *le corps glorieux des mots et des êtres*. Que é ao mesmo tempo uma autobiografia e uma auto-psicanálise. E o título refere-se não somente a Merleau-Ponty mas também ao *Les mots et les choses* de Michel Foucault, na perspectiva de arqueologia das ciências humanas. Por isso, Mudimbe afirma que a sua autoridade científica reside “no meu pai Songye, na minha mãe luba-lulua e no contexto cultural Swahili da minha educação em Katanga,”

Em 1966 Vumbi Yoka Mudimbe obteve o seu grau de *licence* em Línguas Românicas na Universidade de Lovanium em Kinshasa e posteriormente foi estudar Linguística Aplicada em Bensaçon. Em 1970 ele obteve o seu grau de doutorado em Filosofia e Artes pela Universidade de Louvain-la-Neuve. E nesse período Mudimbe disse que sem dúvida alguma “a *Europa jamais abandona alguém que por ela for tocada*”. A sua biografia é parcialmente formada em volta do encontro com a Europa a partir do seu contexto histórico de cidadão do Congo belga. Nesse sentido, a biografia de Mudimbe relata o impacto e as implicações do encontro entre dois mundos diferentes, duas identidades, dois universos culturais que formam um tema central tanto na sua obra académica como na obra literária.

Nos anos 70 Mudimbe retornou ao Zaire onde começou a ensinar nas Universidades de Lubumashi e Kinshasa, que eram sem dúvida um dos ambientes intelectuais mais estimulantes

¹ Por isso, Mudimbe afirma que a sua autoridade científica reside “no meu pai Songye, na minha mãe luba-lulua e no contexto cultural Swahili da minha educação em Katanga...” (COETZEE & ROUX,2002:408). A tradução é livre.

Gerson Geraldo Machevo

em África naquele tempo. No início dos anos 80, desiludido com o regime político, Mudimbe abandonou o Zaire e foi aos EUA², onde reside até hoje.

A geografia biográfica de Mudimbe traça uma caminhada entre o Zaire, França e Bélgica até aos EUA. Mudimbe se descreve a si mesmo como um nómada, uma pessoa internacional. Sendo ele o produto de vários ambientes culturais, o seu discurso possui várias concatenações e vários registos que sustentam uma crítica consistente das limitações da Antropologia Clássica.

Actualmente ele detém o título académico de Newman Ivey White Professor of Literature na Duke University e também ocupa cargos de docência e pesquisa nas universidades de Louvain-la-Neuve, Paris-Nanterre, Stanford e Haverford College. Próximo da Literatura comparada, Mudimbe como grande poliglota, também ensina Línguas Clássicas e Românicas, Geografia da Grécia Antiga, Fenomenologia Francesa, e uma diversidade de temas relacionados com a África.

As obras de Mudimbe, tanto académicas como literárias, centralizam-se principalmente sob a égide da desconstrução genealógica da ideia de África enquanto um objecto epistémico. Através da exploração das questões da Ipseidade e da Alteridade: como falar acerca do Outro? Poderão a diversidade e multiplicidade coexistir ou só existe espaço para uma diferença irreduzível? Será que estamos condenados ao Imperialismo ontológico enquanto desenvolvemos o discurso do outro? Será que os africanos poderão falar acerca da sua própria identidade, acerca das suas relações com o Ocidente, se a forma e o fragmento de tais discursos são determinados por uma tradição linguística e epistemológica oriundas do ocidente? O que é a África? O que significa ser africano?

Como ele mesmo afirma numa das passagens da sua magna obra *The Invention of Africa* (1988:xi): “*I would like to study the theme of the foundations of discourse about Africa (...)and that of questioning philosophy’s ambiguous contact with unphilosophical discourses, justify my*

² Foi neste processo de transição de Vumbi Yoka Mudimbe depois de adquirir a cidadania Americana muda os seus primeiros nomes (V.Y.) para Valentin Yves Mudimbe. A este processo de mudança de nacionalidade, muitos comentadores (por exemplo, o pastor Kã Mana) de Mudimbe consideram este período de “*O período de Alienação*”. Por isso, Mudimbe prefere que o seu nome seja escrito usando inicialmente as siglas “ V.Y” e deixando o apelido: V.Y. Mudimbe.

Gerson Geraldo Machevo

*commitment not to philosophy (...) but to what essentially means to be an African and a philosopher today*³.

Mudimbe escreveu algumas obras literárias significantes que compreendem a poesia e romances: *Entre les eaux*, *L'écart* e *Shaba deux*, *The Rift* (1993). Estas obras tornaram-se clássicas à sua maneira, e foram traduzidas para vários idiomas. Mas aparte dessas obras, Mudimbe escreveu vários artigos académicos e um impressionante número de livros influentes como também escreveu ensaios tais como: *L'autre face du royaume* (1974), *L'Odeur du père: essais sur des limites de la science et de la vie en Afrique Noire* (1982), *The Invention of Africa* (1988), *The Idea of Africa* (1994) e *Tales of Faith* (1997) e *Cheminements: Carnets de Berlin* (2006).

Sem menor dúvida o livro mais conhecido de Mudimbe é *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. E em 1989, Mudimbe graças a essa magnífica obra ganhou o prestigiado prêmio Herskovits Award. Nesta obra Mudimbe oferece uma síntese dos temas que o preocuparam durante toda a sua vida, a partir da dissecação da evolução dos discursos filosóficos africanistas.

Em Fevereiro de 2006 foi atribuído a Mudimbe o título de Doutor Honoris Causa pela Katholieke Universiteit Leuven na Bélgica pelo conjunto das suas obras e pela luta académica por ele iniciada para a desconstrução dos discursos ocidentais sobre a África.

³ **Tradução livre:** “Eu gostaria de estudar o tema dos fundamentos do discurso sobre a África (...) e questionar o contacto ambíguo da filosofia com discursos não-filosóficos, justifica o meu compromisso não com a filosofia (...) mas com o que essencialmente significa ser africano e filósofo hoje.”

II.A África enquanto construção antropológica

Apesar do processo de descobrimentos ter-se iniciado no século XV, a África Negra ainda constituía uma “*terra incógnita*”, como “o continente misterioso” e as suas zonas mais recônditas eram apelidadas de *darkest Africa*⁴ como defende o historiador Joseph Ki-Zerbo (1999:67; MUDIMBE, 1988:10). Só no início do século XIX é que a África atrai mais a atenção do mundo porque com o advento da Revolução Industrial na Europa já não existia uma necessidade de se continuar com o tráfico de escravos mas sim era imperioso que estes permanecessem em África como fonte produtora de matérias-primas para a produção industrial europeia. Como argumenta Ki-Zerbo “*prospectar as possibilidades da África no sector de plantações e minas, controlar, se necessário, estas fontes de produção e dispor do mercado mais vasto possível para o consumo, tal será cada vez mais a tendência dos países capitalistas europeus*” (1999b:68).

Foi a partir desse interesse económico que surgiram os textos que relatavam e descreviam a África até então, porém, o grande erro dessas descrições é que continham em si mesmos vários preconceitos raciais contribuindo desta forma para que se esboçasse da África um retrato distorcido que seria divulgado por muito tempo, o que levou ao culminar do imperialismo Europeu decidido na conferência de Berlim (1884-1885).

Para Mudimbe, foi assim os exploradores não revelam a *alteridade* mas começam por marcar a distância “*antropológica*” que separa a selvajaria da civilização na linha diacrónica de progresso (MUDIMBE, 1988:15). A descoberta da África foi o factor mobilizador para a construção do discurso textual sobre o selvagem, textos estes que não eram ao todo inventados mas motivadores para homens como Livingstone, Speke e Stanley que se puseram a explorar a África. E foram estes textos que validaram o nascimento de uma disciplina que focalizará o discurso sobre o selvagem colocando de forma explícita a política da autoridade científica do Ocidente.

A Etnologia ou a Antropologia nasce assim no século XIX como o discurso sobre o primitivo ou sobre as sociedades exóticas. Porém o nascimento desta ciência não é produto de uma curiosidade científica mas sim da necessidade ideológica de fundamentação da ideologia

⁴ Traduz-se “*África Tenebrosa*” por referir-se aquela parte interior do continente onde os exploradores temiam penetrar pois os chefes africanos ciosos de conservarem o seu monopólio de escravos impediam-os de prosseguir.

Gerson Geraldo Machevo

imperialista europeia. O discurso antropológico deu uma fundamentação racional para a colonização por ter definido os outros povos como diferentes e sempre os analisou numa perspectiva dualística: de um lado o “simples” ou o primitivo e do outro lado o complexo ou o evoluído (cf. NGOENHA, 1993:39). A Antropologia foi acima de tudo um instrumento poderoso para a legitimação da inferioridade do africano e da necessidade de exploração das terras africanas para que estas por fim alcançassem o status de civilização. Como defende Mudimbe (1988:16) a novidade reside no facto de o discurso sobre os “*selvagens*”, tornar-se pela primeira vez num discurso no qual um explícito poder político presume a autoridade de um discurso científico e o discurso científico presume a autoridade do poder político no qual o colonialismo torna-se o seu projecto e pode ser pensado como uma espécie de reprodução e cumprimento do poder do discurso ocidental sobre as variedades humanas.

Ngoenha (1993: 38) e Mudimbe (1988:16) para enfatizar o discurso científico do colonialismo invocam o filósofo francês Michel Foucault e a sua teoria do *poder-saber* que nada mais é que o saber revelado no poder como seu centro, isto é, as relações sociais, económicas e ideológicas tornam-se num dado momento o “*saber*” e determinam as formas e os domínios possíveis de conhecimento. E a Etnologia pode assumir as suas dimensões na soberania histórica do pensamento europeu e nas relações que a Europa tem com as outras sociedades.

2.1. As raízes ideológicas da Antropologia

A Etnologia serviu da aplicação prática do discurso expansionista europeu às sociedades diferentes apelidadas de primitivas. Como defendeu Serra (1997:88) a atribuição do primitivismo a estes povos diferentes deve-se ao facto deles serem ***ethnè***⁵, isto é, uma massa amorfa de povos não urbanizados com um sistema tribal que se diferenciavam da ***polis*** (cidades) europeia civilizada. A própria etimologia da palavra civilização (*civilitas, civis*) é uma confirmação pois se refere ao viver na cidade, ao mundo urbano contraposto ao viver no campo, o que levava consideração da civilização como a forma ideal de vida, isto é, a forma superior de vida. O que acabou por levar as sociedades civilizadas à conquista das sociedades primitivas. A Etnologia teve uma pretensão de fundar um saber específico sobre os africanos e de criar uma *alteridade* africana absolutamente singular e étnica (cf. SERRA, 1997:88).

⁵ Do singular grego *εθνος* (*ethnos*) = povo

Gerson Geraldo Machevo

A Etnologia neste sentido foi um instrumento para a colonização⁶ da África, pois contribuiu fortemente para um dos principais propósitos do colonialismo: a reforma da mente dos nativos através da implementação das políticas de domesticação dos nativos (MUDIMBE, 1988:2).

A gênese da Antropologia científica encontra-se dentro dos fragmentos da ideologia mercantilista do século XVIII, pois enquanto as colônias de valor produziam benefícios materiais para metrópole, paralelamente no mesmo século, interpretações sobre os “selvagens” eram propostas pelos cientistas sociais do Iluminismo⁷. Nesta época o Iluminismo impõe uma primeira emblemática de tipo antropológico, como diz Bernardi (1989:23), e são dois os problemas que os pensadores nesta época tiveram que defrontar com a Etnologia: 1º A diversidade das instituições e do seu significado social; 2º À procura do homem natural como de um ideal perdido.

O principal problema é que durante aquele período tanto a Antropologia como o Imperialismo tomaram forma, permitindo a “reificação” do primitivo. Define-se então que os cientistas e os filósofos da época defendem dois paradigmas: 1) a inerente superioridade da raça branca, que foi demonstrada de forma explícita pela obra *Filosofia do Direito* de Hegel; 2) A necessidade das economias e estruturas europeias expandirem para as “áreas verdes” do mundo⁸. Daqui surge a necessidade de valorizar as colônias que produzem materiais para o país colonizador e das teorias antropológicas desenvolverem técnicas e modelos para descreverem o “primitivo” em concordância o intercâmbio dentro do fragmento da experiência Ocidental (cf. MUDIMBE, 1988:19).

⁶ Mudimbe defende que apesar da positiva conotação latina para a palavra *colonização* (*colēre*= cultivar), a experiência colonial demonstrou o contrário, pois tanto o colonizador (aquele que se apodera de uma certa região) como o colonialista (aquele que explora o território pelo domínio de uma maioria local), tenderam em organizar e transformar áreas não-europeias em construções europeias fundamentalmente (cf. MUDIMBE, 1988:1).

⁷ Vejamos o caso de Rousseau que notabilizou-se pela suas obras *Emile* (1762) e o *Essai sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, por ter defendido que o homem é intrinsecamente bom e é por culpa da sociedade que ele se corrompe, por isso para ele recuperar a sua bondade primitiva ele deverá voltar à natureza, tornando-se o mais ilustre investigador do “*Bon Sauvage*”(bom selvagem).

⁸ Para Ngoenha (1993:18) os dois factores principais que influenciaram a discriminação histórica das sociedades “selvagens” por parte do ocidente: 1) A razão ideológica- que refere-se ao facto do ocidente ter separado as outras sociedades de si mesma devido ao seu estatuto de superioridade histórica, pois como poderia uma sociedade com fundamentos de civilização tão remotos igualar-se a outras cujos fundamentos se desconhecem? Estes mundos deviam ser em si diferentes e irrenunciáveis no espaço e no tempo para que a Europa ocupasse um lugar preponderante; 2) A expansão imperialista que se refere ao imperialismo mercantil que se apropriava das terras, dos recursos minerais e do pobre “homem sem história”.

Foi assim que várias escolas antropológicas desenvolveram modelos e técnicas para a descrição do primitivo de acordo com as tendências dentro da experiência ocidental. Essas diferentes tendências podem ser descritas da seguinte forma: Em primeiro lugar havia a tendência ideológica que se preocupou com a relação entre a projecção individual da *consciencialidade* (as normas exemplificadas por uma sociedade) e o social ou o grupo científico dominante; em segundo lugar, as ciências naturais que serviram de modelo para a progressiva e vacilante implementação das ciências sociais (MUDIMBE, 1988:17). Estes dois factores serviram de guias para a unidade epistemológica das ciências sociais desde o século XIX.

2.2. A invenção do primitivismo africano

A descoberta do Outro tornou-se o tema principal da Europa desde os finais do século XV até aos princípios do século XIX e a construção do discurso sobre o selvagem ou primitivo foi determinante para a categorização da África como um continente primitivo. O surgimento da teoria da evolução veio sustentar que somente os mais fortes sobreviviam, ou por outras palavras as espécies mais fortes evoluíam para sociedades enquanto as mais fracas estagnavam em hordas. E a atribuição do primitivismo ao africano permitiu a pensadores como Lucien Lévy-Bruhl a designarem as estruturas de conhecimento do africano como pré-lógicas. Esse Prelogismo impedia que o africano pudesse possuir uma estrutura cognitiva racional reduzindo-o a algo semelhante à um pré-homem ou mesmo à uma besta selvagem. Pois pela *nomenklatura* greco-romana a racionalidade lógica era o atributo primordial para que o homem pudesse viver em sociedade, consciente de uma certa evolução social e não uma estagnação temporal atribuída ao africano.

Ora Lucien Lévy-Bruhl desenvolveu uma antropologia que marcou profundamente o pensamento sobre o Outro (as sociedades não-ocidentais). o termo “primitivo”⁹ foi herdado dos trabalhos

⁹ O termo *primitivos* entrou em voga na segunda metade do século XIX com a difusão da teoria evolucionista: “os bárbaros, os selvagens, tornam-se primitivos, ou seja, os que representam os primeiros graus, os mais baixos, da evolução humana” (BERNARDI, 1989:18).

Gerson Geraldo Machevo

antropológicos de Lucien Lévy-Bruhl¹⁰, nos quais diferenciava o ocidente caracterizado por uma história de racionalidade e espiritualidade e os “primitivos”, cuja vida, *weltanschauung* e pensamento eram vistos como se fossem totalmente diferentes do Ocidente. Como Bruhl defende na seguinte passagem:

“ A atitude do primitivo é muito diferente. A natureza do meio em que vive apresenta-se de uma maneira totalmente diferente. Os objectos e os seres encontram-se todos envolvidos numa rede de participações e exclusões míticas. São, pois, estas que imediatamente se impõem à sua textura e ordem. São, pois, estas que imediatamente se impõem à sua atenção e as únicas que a retêm. Se um fenómeno o interessa, se não se contenta em percebê-lo, por assim dizer, passivamente e sem reacção, repensará de imediato, como por uma espécie de reflexo mental, num poder oculto e invisível de que o fenómenos constitui uma manifestação”

(Lévy-Bruhl apud Evans-Pritchard, 1981:170)

Desta perspectiva acabam-se surgem dois tipos de mentalidade opostas: uma racional, que funciona de acordo com os princípios da lógica e questionamento das relações e determinações causais; outra pré-lógica, que parece dominada pela representação colectiva e depende estritamente das leis da participação mística. O homem ocidental participa do pensamento lógico enquanto que entre os que partilham o dito pensamento pré-lógico e simbólico encontramos “ povos como os Chineses, incluídos conjuntamente com os Polinésios, Melanésios, Negros, Índios Americanos e Australianos”(EVANS-PRITCHARD, 1970: 176).

O pensamento de Lévy-Bruhl identificou o primitivo como um ser caracterizado principalmente pela participação mística e uma mentalidade pré-lógica, o que consequentemente implica a existência de um raciocínio “essencialmente sintético” e “concreto”, “pouco dado a análise” (BIAKOLO *in* COETZEE-ROUX, 2003:10). Este era o princípio de distanciação entre os selvagens e as sociedades civilizadas, princípio este que tornou-se válido para o estudo das sociedades não-ocidentais: a aparência tão diferente destas sociedades (a sua “simplicidade” em relação à

¹⁰ *Les fonctions mentales des sociétés inférieures* (1910), *La mentalité primitive* (1922), *L'ame primitive* (1927), *Le surnatural et la nature dans la mentalité primitive* (1931), *L'expérience mystique et les symbols chez les primitifs* (1938).

Gerson Geraldo Machevo

sociedade ocidental) apresenta-se como a sua própria essência; a diferença das sociedades não proviria de uma história diferencial, mas de uma natureza específica e irreduzível.

Daqui pode-se inferir que o método de distanciação (olhar exterior) foi legitimado cientificamente, pois a intervenção exterior é o próprio processo da racionalização destas sociedades com o ocidente. Como defende Copans (1974:33) a Etnologia “atribui-se como objecto produto ideológico”. Pois o estudo etnológico nada mais é que o produto de um etnocentrismo ideológico, conceptual e metodológico. Sendo o etnocentrismo tanto a maior virtude da investigação etnológica como também a sua maior fraqueza (Cf. MUDIMBE, 1988:19).

Contudo alguns pensadores, como Claude Lévi-Strauss, pensaram que estudando a diversidade de culturas reduziriam o peso da ideologia que marcava o pensamento antropológico e lutariam contra as falsidades sobre a superioridade racial de algumas raças como também a superioridade de certas tradições sobre outras. Assim Lévi-Strauss (apud MUDIMBE, 1988:30) defende que a “mentalidade primitiva, não é aquela que pertence à uma humanidade arcaica e primitiva, mas sim refere-se à um pensamento não domesticado”.

Claude Lévi-Strauss na sua obra *The Savage Mind* (1966), pretendeu responder aos argumentos de Lévy-Bruhl, propondo demonstrar a logicidade da mente primitiva como também a ordem estrutural dos seus esquemas conceptuais (BIAKOLO *in* COETZEE-ROUX, 2003:12). Resumidamente os argumentos de Lévi-Strauss foram os seguintes:

- i) Toda a linguagem humana é particular e expressa de uma maneira original os tipos de contacto que existe entre o homem (produtor de cultura) e o seu meio (natureza). Assim cada linguagem delinea a partir dos seus conceitos, sistemas de classificação e conhecimento. Tradicionalmente a oposição entre o “primitivo” e o “evoluído” foi explicada a partir da oposição de dois sistemas de “ordem”: a magia e a ciência. Porém Lévi-Strauss substitui essa oposição por outras, a ciência do concreto versus a ciência do abstracto.

Gerson Geraldo Machevo

- ii) A magia e a ciência não devem ser consideradas como dois passos diferentes numa evolução cronológica, isto é, considerar a magia como precursora da ciência; mas estas duas formas de saber podem coexistir cronologicamente;
- iii) A oposição entre a ciência do concreto (*bricolage*) e a ciência do abstracto (engenharia), podem introduzir e significar a oposição existente entre “o pensamento mítico” e a “ciência”, que para Lévi-Strauss não podem ser consideradas como dois estágios na evolução do conhecimento, mas sim consideradas como conquistas válidas de organização e aquisição de conhecimentos;

Segundo Ngoenha (1993:43), Lévi-Strauss pretendia fundar sobre os textos “selvagens” um discurso coerente sobre as sociedades que as produziram, e produzir ao mesmo tempo o princípio da sua inteligibilidade. Para que pudesse passar assim de uma etnografia, como descrição de uma sociedade concreta, produto de uma história particular, à antropologia, como esforço de explicação dessa diversidade, num nível mais geral, mais fundamental, o da determinação universal. A perspectiva de Lévi-Strauss pretende assim fazer desaparecer a historicidade das sociedades selvagens.

Mas será que assim, Lévi-Strauss permitiu realmente a aniquilação do primitivismo e substituiu a história do Outro com a história ocidental? Dois pensadores ocidentais, na perspectiva de Mudimbe, permitiram a desconstrução do método de Lévi-Strauss e questionar a persistência do primitivismo antropológico fundado por Lévy-Bruhl: Michel Foucault e Paul Ricoeur.

2.3. Michel Foucault, Paul Ricoeur e a crise do objecto

Na perspectiva de Foucault a “ tarefa fundamental do ‘discurso’ clássico consiste em atribuir um nome às coisas e por esse nome nomear o ser delas” (FOUCAULT, 2002: 173-174). Neste sentido durante toda a época clássica existia apenas uma *epistème* que “define o modo de ser dos objectos que nele surgem, arma o olhar quotidiano de poderes teóricos e define as condições em que é lícito tecer um discurso sobre as coisas reconhecido como verdadeiro ” (FOUCAULT, 2002:207). O objectivo deste pensador era demonstrar a evolução que os discursos científicos tiveram até a formação das ciências humanas.

Gerson Geraldo Machevo

Nos últimos anos do séc. XVIII uma ruptura tomou lugar, o que permitiu o surgimento de uma radical mutação do tema de *ordem* para o tema da História tomar lugar. E a linguagem “já não é um sistema de representações que tem poder de delimitar e decompor outras representações; nas suas raízes mais constantes designa acções, estados, vontades, mais do que o que se vê, significa, originariamente o que se faz ou o que se sofre e se acaba por mostrar as coisas como que as apontando, é na medida em que elas são o resultado, ou o objecto, ou instrumento dessa acção” (FOUCAULT, 2002:331). Para este pensador a linguagem nesse período passa-se a enraizar do lado do sujeito na sua actividade (querer e força) ao invés de basear-se do lado das coisas percebidas. A historicidade se introduziu assim no âmbito linguístico como no domínio dos seres vivos, introduzindo a ordem do tempo. Como ele mesmo defende (FOUCAULT, 2002:334-335):

“Para que uma evolução— que não fosse apenas percurso das continuidades ontológicas— pudesse entrar na ordem do pensamento, foi necessário que o plano ininterrupto e linear da história natural fosse quebrado, que a descontinuidade das ramificações fizesse surgir os planos de organização na sua diversidade, sem intermediários, que os organismos se ordenassem segundo as disposições funcionais que eles devem assegurar e que estabelecessem assim as relações do vivo com o que lhe permite existir. Da mesma maneira, foi mister, para que a história das línguas pudesse ser pensamento, que as desprendessem dessa continuidade cronológica, que as religava sem ruptura até à origem; foi necessário também libertá-las do estrato comum das representações a que estavam presas(...) Uma vez suspensa a história das espécies como sucessão cronológica de todas as formas possíveis, então, e só então, o ser vivo pôde receber uma historicidade.”

Assim, uma nova *epistème* se impôs, diferente e oposta a sua própria história e pré-história. O homem tornou-se uma invenção, enquanto sujeito e objecto do conhecimento (FOUCAULT, 2002:421). De uma forma mais simples, o que Foucault pretendia dizer é que desde a mudança epistemológica do século XVIII, três modelos se impuseram: 1. Função e norma; 2. Conflito e regra; 3. Significação e sistemas.

Gerson Geraldo Machevo

Estes paradigmas constituem o campo de tudo o que se pode dizer e saber sobre os homens, por isso, classifica-se o *corpus* de discursos das sociedades não-ocidentais em dois grupos principais, os do início do século XIX e os do primeiro quartel do séc. XX, caracterizados por uma intolerância fundada nas implicações filosóficas dos paradigmas de conflito e significação.

E na perspectiva de Mudimbe, só depois de partir-se desta análise temporalizada da cadeia dos seres e civilizações (na perspectiva de Foucault) podemos contar com a normalidade, o dinamismo criativo e as conquistas do “mundo civilizado” contra a anormalidade, o desvio e o primitivismo das “sociedades sem escrita”. Pois para Foucault, parece que o antropólogo inventa a cultura que estuda permitindo a relativização da história do Si-mesmo e uma dispersão da história, o que em outras palavras chamaríamos de *descentralização que não permite privilégios à nenhum centro pois o Si-mesmo não existe, apenas o diferente* (MUDIMBE, 1988:34).

O homem para Foucault, enquanto objecto de conhecimento irá desaparecer, para deixar espaço à linguagem. Porque o homem “fora uma figura entre dois modos de ser da linguagem” (FOUCAULT, 2002:421).

Porém, na perspectiva do estruturalista-hermeneuta Paul Ricoeur, o similar é a grande categoria, o Si-Mesmo (associação do Mesmo e do Outro) é a grande categoria. A partir desta premissa Ricoeur questionou o projecto de Lévi-Strauss:

“Não terá o autor tomado a parte demasiado bela ligando a sorte do Pensamento selvagem à uma área cultural (...) onde os arranjos importam mais do que os conteúdos, onde o pensamento é essencialmente bricolage, operando sobre materiais heteróclitos, sobre o cascalho de sentido?”

Para Ricoeur o primeiro erro de Lévi-Strauss foi o de não ter colocado a questão da unidade do *pensamento selvagem*. Pois “Lévi-Strauss apenas opõe mito e ciência para os aproximar” (RICOEUR, s.d.: 44). Neste erro Lévi-Strauss pretendia fundir a sincronia (presente) com a diacronia (passado), na perspectiva de ser “a função do ritual articular esse passado fora do tempo com o ritmo da vida e das estações e o encadeamento das gerações. Os ritos pronunciam-se na diacronia, mas fazem-no ainda em termos de sincronia, visto que só o facto de os celebrar

Gerson Geraldo Machevo

equivale a mudar o passado em presente” (Lévi-Strauss apud RICOEUR,s.d.: 44). A própria historicidade mítica na perspectiva de Lévi-Strauss já faz parte do trabalho da racionalidade, porque os povos ditos primitivos souberam elaborar métodos racionais para inserir sob o seu duplo aspecto de contingência lógica e de turbulência afectiva de unir a racionalidade na irracionalidade (cf. RICOEUR,s.d.: 45).

O objectivo de Lévi-Strauss era o de demonstrar que não existia selvagens opostos à civilizados e muito menos uma mentalidade primitiva nem um pensamento dos selvagens, mas existia apenas um único *pensamento selvagem* que não era anterior à lógica e nem pré-lógico, mas homólogo ao pensamento lógico. Um pensamento de ordem que respondia as seguintes condições do estruturalismo:

- 1) Ordem inconsciente- ordem concebida como sistema de diferenças;
- 2) Ordem objectiva (consciente)- susceptível de ser tratada objectivamente independentemente do observador;

Para Ricoeur, Lévi-Strauss optou em escolher a sintaxe em detrimento da semântica e o seu ponto de vista sincrónico apenas atingiu o mito na sua função social actual, mais ou menos comparado ao operador totémico, que assegurava a convertibilidade das mensagens aferentes a cada nível da vida e da cultura e assegurava a mediação entre a natureza e a cultura.

A partir de um exame cuidadoso do *Pensamento Selvagem*, na perspectiva de Ricoeur, que se pode sempre procurar, na base de analogia semânticas que tornam comparáveis os diferentes níveis da realidade cujo código pressupõe uma correspondência, uma afinidade de conteúdos (RICOEUR,s.d.:57).

Partindo destas perspectivas (Foucault e Ricoeur), o Mesmo (semelhante) não existe! Apenas poderá existir o Outro, o análogo, que não passa de uma relação de semelhança entre relações que simples termos. Este Outro também é uma invenção de um objecto de estudo por parte de uma pretenciosa *epistème*. Por isso, Mudimbe diz:

Gerson Geraldo Machevo

“I think that the positions of Lévi-Strauss signify new critical symbols as well invitations to redefine and rework or transform the history of the Same. I also would like to Integrate Ricoeur, who, studying the crisis of western historicity, invites us to join efforts” (MUDIMBE, 1988:34).

Na óptica de Mudimbe (MUDIMBE, 1988:35) estes pensadores estavam errados, se pretendessem seguir a ideia segundo a qual o Si-Mesmo e o Outro são meras ilusões ou sombras de uma *epistème*. Para ele, a posição destes autores demonstra que:

- 1) Existe a falta de uma teoria que possa resolver a tensão dialéctica entre discursos criativos e o campo epistemológico que os torna possíveis;
- 2) A inconsciência de Lévi-Strauss que sustenta tais discursos e a responsabilidade para a sua organização;

Existe claramente uma saída para este problema que reside na necessidade do objecto que directa ou indirectamente, consciente ou inconscientemente, participava na modificação ou constituição de uma ordem epistemológica. Por exemplo, Foucault sabia o que a vontade subjectiva significava para a promoção do Outro e levou-nos a considerar o que a Loucura, a prisão e a “anomalia” sexual significavam numa dada sociedade; enquanto que Lévi-Strauss provou que as categorias empíricas podem ser usadas como chaves para um código silencioso que guiaria a universalidade; enquanto que Ricoeur demonstrou a arbitragem para o um conflito de interpretações entre a hermenêutica cristã e a sua análoga filosófica (Cf. MUDIMBE, 1988:35).

O método estruturalista que Lévi-Strauss desenvolveu e aplicou convincentemente é um instrumento intelectual e a sua condição de possibilidade reside num campo epistemológico em que a força do *Cogito* conduziu para o direito à uma liberdade humana absoluta e conseqüentemente para meditações sistemáticas na comparação das virtudes do Si-Mesmo e do Outro. O método estruturalista permitiu a evidencialização da lógica binária do espírito humano, de modelos representativos, esquemas inconscientes, aos quais os indivíduos e os grupos se conformam (Cf. GHASARIAN, 1999:31). Foi o estruturalismo que permitiu uma compreensão do mundo fenoménico enquanto um texto passível de ser decifrado e mostrou que a faculdade de

Gerson Geraldo Machevo

imaginação que o homem possui permite-lhe criar a matéria do valor como o próprio valor (RICOEUR,s.d.:218).

Afirmar “Eu como Outro” seria, a proposta de uma identificação simbólica, onde o “Eu” que pronuncia esta frase enquadra-se num vocabulário do estilo sartriano, caracterizado pela angústica. Este sujeito que pensa como se definir a si mesmo. Como questiona Mudimbe (1988:35):

“Será ele o sujeito absoluto da praxis que a frase expressa simbolicamente ou a pura reflexão do Outro como significado pela cópula?”¹¹

2.4. A outra face do reino: o discurso missionário

Paralelamente aos estudos antropológicos no século XIX surge o movimento missionário que ressurgira como movimento popular que englobava um vasto número de congregações, missionários provenientes de diferentes países, diferentes classes sociais (cf. Ngoenha, 2000:115). Considera-se que tal facto se tenha iniciado com a chegada do médico-missionário inglês David Livingstone em 1849 à África do Sul. Pois notou-se que após a sua chegada, as necessidades ocidentais para com os povos de África se alteraram, pois Livingstone¹² sentindo-se “dilacerado pelo comércio sangrento que encontrava em África a cada passo, veio a desejar a colonização da África como único remédio” (KI-ZERBO, 1999:74).

No primeiro quartel do século XX, tornou-se claro que o mercador tornou-se num colonizador e o antropológico no seu conselheiro científico, enquanto que o missionário continuou a expôr (teórica e praticamente) o modelo da “metamorfose espiritual e cultural africana”¹³. E por isso, a posição do missionário no processo de conversão de África levou a resultados muito peculiares que

¹¹ “*Is he the absolute subject of the praxis that the sentence expresses symbolically or a pure reflection of the Other as meant by the copula?*”

¹² Conta-se que Livingstone no seu leito de morte disse: “Que Deus abençoe amplamente, todo o homem, seja ele americano, inglês ou turco, que possa ajudar a sanar esta chaga”.

¹³ Mudimbe (1994:107) expressa esse projecto com as seguintes palavras: “*These figures show an amazing movement: a will to convert, to transform, to change radically a space an its inhabitants. In the name of faith (Catholicism) and a nationalist call (to expand Belgium)(...) [they] moved to central Africa convinced that they could engineer a historical rupture in the consciousness and the space of Africans*”

Gerson Geraldo Machevo

intersectando com as perspectivas ideológicas, forjaram por um lado as teorias africanas sobre o Outro, e por outro lado, trouxeram sérias dúvidas acerca da pertinência dos discursos ocidentais sobre as sociedades africanas usando a Antropologia como meio de domínio [ou libertação] (Cf. MUDIMBE, 1988: 44; e MUDIMBE, 1994:106).

O trabalho missionário em África esteve fortemente identificado com a propaganda cultural, motivações patrióticas e os interesses comerciais, do que com a simples transmissão da fé cristã. Para Mudimbe, desde o século XVI ao século XVIII, os missionários foram, por todo “Mundo Novo” parte do processo político de criação e extensão do direito da soberania europeia sobre as terra “recentemente descobertas”.

Os reis cristãos, seguindo as decisões papais, podiam ocupar reinos pagãos, principados distantes, senhorios, possessões e dispor deles e das suas propriedades pessoais como terras e o que quer que tivessem¹⁴. O rei e os seus sucessores tinham o poder e o direito de colocar essas pessoas numa escravatura total (Cf. MUDIMBE, 1988: 45).

Os missionários, neste sentido, não só ajudaram as suas pátrias adquirirem novas terras mas também a cumprirem a missão “divina” ordenada pelo seu Deus (*Dominator Dominus*). Era em nome de Deus que o Papa considerava o planeta como sua concessão e estabelecia os princípios da *Terra Nullius*¹⁵ que rejeitava aos nativos o direito a uma existência política autónoma e o direito a possessão e transferência de bens (Cf. MUDIMBE,1994:134). O que forçava a complementaridade entre a actividade colonial e a conversão religiosa.

O missionário teve um papel essencial no processo de expropriação e subsequente exploração das novas terras descobertas. Tudo para o estabelecimento da igreja de Cristo. Ora, para a existência de Igrejas em África era necessária a existência de missões pois “sem a missão, a igreja não pode nem nascer nem desenvolver-se. A Igreja revela a sua própria essência na Missão” (NGOENHA,200:117).

¹⁴ Nessa época as Missões obedeceram as “instruções sagradas”do Papa Alexandre VI e a sua bula *Inter Caetera* (1493) de “destronare o paganismo e estabelecerem a fé cristã nas nações bárbaras”. E as bulas de Nicolau V— *Dum Diversas* (1452) e *Romanus Pontifex* (1455)— deram aos reis de Portugal o direito de dispor e escravizarem maometanos, pagãos e os negros em geral.

¹⁵ Terra-de-Ninguém (No men’s land), foi um princípio instaurado no século XV, que garantia aos príncipes cristãos o direito de apossarem-se de povos não europeus e transformarem as suas histórias (neutralização, re-criação, e re-arranjo do local geograficamente e axiologicamente).

2.4.1. O estatuto colonizador do discurso missionário

O interesse pela África no século XIX teve lugar numa atmosfera de reavivamento cristão: a época do Iluminismo e o seu criticismo à Bíblia/religião havia terminado; Na Europa Católica, o primeiro Concílio do Vaticano reorganizou o Catolicismo; Um grupo de prelados distintos reavaliou o significado da até então chamada maldição de Ham/Cham, a espera de “que o interior de África pudesse participar na solene alegria vindoura do triunfo da igreja” (*Interior Africa Solemnis Gaudii Proximi Ecclesiae Triumpho Particeps Fiat*). Existiam também outros elementos como o “espírito” de aventura; as rivalidades políticas; e o sucesso de homens como Cecil Rhodes reforçaram o mito da “casa do tesouro africano” e apelaram para a vinda de jovens potenciais colonialistas ambiciosos. Mas acima de tudo, a curiosidade científica e os objectivos filantrópicos combinados e confundidos com a luta contra o comércio de escravos, explorações geográficas e mitologias acerca dos “pobres selvagens africanos” (cf. MUDIMBE, 1988: 46).

Segundo Ngoenha (2000:94-97), depois da crise do pensamento religioso no Iluminismo, a religião reencontrou o seu lugar em função da compreensão e do desenvolvimento dialéctico da razão e do *Volksgeist* (espírito dos povos). Este entusiasmo pode ser explicado pelo facto da ideia revolucionária estar associada à reivindicação das características peculiares de cada povo (ideia particularmente venerada em certos círculos que influenciariam a antropologia nascente), e mais tarde, à tomada de consciência de que as revoluções mais incisivas tem que se radicar nas circunstâncias concretas da vida e responder às necessidades mais sentidas pelos homens.

Partindo dos pressupostos acima invocados, o missionário cujo objectivo era de expansão “do absolutismo da Cristandade” e suas virtudes, passou a devotar-se aos ideais do colonialismo: 1) A expansão da civilização; 2) A disseminação do Cristianismo; 3) O ideal do progresso. Estes objectivos visavam o mesmo propósito: a conversão da mente e da espacialidade africana, como defende Mudimbe (1988:47):

“Obviously, the missionary’s objective had to be co-extensive with his country’s political a cultural perspectives on colonization, as well as with the Christian view of his

Gerson Geraldo Machevo

mission. With equal enthusiasm, he served as an agent of a political empire, a representative of a civilization, and an envoy of God (...) they therefore sought, whether consciously or unconsciously, the destruction of pre-colonial societies and their replacement by new Christian societies in the image of Europe”

Pode-se considerar assim que o discurso missionário seria continuamente *colonizado/colonialista* (predeterminado e pré-regulado). Pois depende de um discurso normativo dado, definitivamente fixo, que significava uma conexão vital entre a cultura Ocidental e o Cristianismo vistos como um todo.

O discurso ortodoxo do missionário (considerado como autoridade verdadeira) era o desejo de Deus para a conversão do mundo em termos de regeneração política, progresso económico e a salvação espiritual. O que significava que o missionário não dialogava com os pagão e “selvagens” mas devia impor a lei de Deus que ele encarna. Este empreendimento é perfeitamente lógico, visto que a missão e as ideias do missionário provém de Deus, ou são sustentadas por Deus. Por isso, ele tem a permissão de usar todos os meios possíveis, mesmo a violência, para alcançar os seus objectivos. Tal é a razão da “Conversão africana” ao invés de ser um diálogo positivo tornou-se a “*posição segundo a qual o africano tomaria de maneiras a permitir a sua sobrevivência como ser humano*” (MUDIMBE,1988:48). Porém para a clarificação teórica é ainda necessário um fundamento prático, para servir de exemplo do compromisso entre os interesses políticos, religiosos e imperiais.

2.4.2. Modelos discursivos: Romano, Crowther e Tempels

O missionário Giovanni F. Romano, trabalhou no Congo entre 1645 e 1654, e apresentou razões segundo as quais os congoloses não podiam entender a mensagem evangélica. A sua concepção de missão coincide com a prática tradicional cristã: trabalhar a “vinha do Senhor” e pregar o evangelho ao “pobre pagão” congolês. A linguagem de Romano era uma linguagem ortodoxa enquanto expressão da fé cristã, pois para ele, “*os negros nascem primeiramente brancos só depois gradualmente eles se tornam negros*” (Romano apud MUDIMBE, 1988: 49). No coração de Romano ainda existia aquela convicção de um desejo pela universalização da lei de

Gerson Geraldo Machevo

Deus e ao mesmo tempo ele espera vencer a presença de Satanás em África “Vinha da Cristandade” e promover a essência da verdade.

O segundo modelo é Samuel Ajayi Crowther, nascido em Yorubaland na Nigéria, que tendo nascido escravo foi posteriormente educado na Sierra Leoa e em Inglaterra. Foi ordenado ministro eclesiástico em 1843 dentro da Church Missionary Society, e em 1864 foi o primeiro bispo anglicano dos “territórios da África Ocidental Equatorial fora dos domínios da rainha”. Na sua perspectiva a África podia regenerar-se sem a ajuda de outros. Contudo ele tende a referir-se a classificação de “selvagens” denominando aos indígenas e daqui construir o seu projecto de conversão da sua irmandade africana para a civilização e para o Cristianismo. Para ele, o objectivo era dar uma classificação etnográfica exacta do síndrome da selvajaria nomeadamente: o paganismo, o nudismo, e canibalismo; partilhando assim de uma convicção evolucionário persuasiva baseada na tendência de ver nos africanos apenas esses elementos acima listados e subsequentemente indicar a necessidade de regeneração através de uma conversão tanto espiritual como cultural (Crowther apud MUDIMBE, 1988:49). É a partir dessas premissas que Mudimbe propõe o seguinte quadro (MUDIMBE, 1988:50):

	Premissas	Mediadores	Objectivos
Estatuto	Primitivismo	Conversão	Civilização
Símbolos ou sinais (signos)	-Pagão (Mal); -Nudismo (Criança); -Canibal (besta);	-Cristandade; -Educação -Evolução	-Cristão (Bem); -Civilizado (Adulto); -“Evolué” (Ser humano)
Métodos	Pressuposições antropológicas	-Missiologia -Antropologia Aplicada; -Pedagogia;	Ciências coloniais

Figura 1. Modelo ideológico de conversão: Regra Colonial

O terceiro e último model é o frade franciscano belga Placide F. Tempels, que foi missionário na África Central de 1933 à 1962 e autor da obra *La Philosophie Bantoue*. Tendo estudado cuidadosamente a cultura Bantu, Tempels viveu mais de 20 anos entre o povo Luba no planalto do Katanga, partilhando a sua linguagem e cultura. A obra de Tempels mais que uma obra de filosofia, pode ser compreendida como uma indicação de uma visão religiosa e reciprocamente a expressão de uma dúvida cultural acerca da primitividade dos africanos, e também como um manifesto de promoção de uma nova política para a promoção da civilização e do Cristianismo.

Gerson Geraldo Machevo

Ele chegou a admitir que “Se os africanos não podem ser edificados pela civilização cristã, eles não o serão a partir de nenhuma outra” (Placide Tempels apud MUDIMBE, 1988:52).

Estes três modelos: Romano, Crowther e Tempels significam a *autoridade da verdade*, seus signos e discursos. Podendo perceber neles uma expressão de uma ideologia comum. Eles são no conjunto pessoas comprometidas com Deus; concretamente eles acreditavam que estavam encarregues de salvar a África, o que significava a promoção de ideais de civilização cristã. E finalmente eles estavam seguros do seu conhecimento sobre o caminho certo para a conversão de África. Resumidamente, eles provaram que a credibilidade de um discurso é o que primeiramente faz os crentes agirem de acordo ele, pois é o discurso que produz produtores.

2.4.3. Uma leitura africana do Cristianismo

O discurso missionário e a sua práxis provam que nenhum empreendimento humano pode ter sucesso enquanto o verdadeiro Deus não for reconhecido, pois, o espírito do Deus cristão aparece como a única força da História. A linguagem missionária do *escárnio* é basicamente uma posição cultural, uma expressão de uma perspectiva etnocêntrica. Nesta perspectiva Kwasi Wiredu diz que:

“...Some of the early anthropologists felt that the concept of God, for example, was too sublime for the african understanding, granting that they had any understanding at all ”
(WIREDU in COETZEE e ROUX,2003:20)

Para Mudimbe (1988:52), os aspectos da refutação e demonstração racionalizam o momento etnocêntrico inicial e são objectivados explicitamente para uma redução intelectual que poderia complementar as regras da ortodoxia e do conformismo. O que leva-nos a considerar três momentos da violência da linguagem missionária a partir dos conceitos de: *escárnio*, refutação-demonstração e ortodoxia-conformidade. E tomando em conta a teologia da salvação missionária, e mais precisamente as políticas de conversão (*convertio gentium*) torna-se claro que a mesma violência está ligada à um processo espiritual-cultural de conversão na união hipostática.

Gerson Geraldo Machevo

A pertinência das categorias usadas surgem de uma combinação estrutural: por um lado temos os comentários etnográficos sobre os africanos em que os africanos são organizados de acordo com a perspectiva da sua possível conversão, por outro lado temos os símbolos especificamente sócio-culturais que designam a passagem do primitivismo para a civilização. O que levou a Mudimbe a afirmar:

“ An evolutionary thesis expresses the conversion from savagery and Satan’s darkness to the light of civilization and God’s kingdom. The transformation is sometimes described as the introduction or restoration of health in a sick universe, the establishment of order in a world of disorder, madness, corruption, and diabolical illusions (...)In its standard form, the process of conversion which is the path to a “civilized life” is presented as a gradual one: at the lowest level one finds primitives or pagans; these, infected by the “will to become westernized” become catechumens; the zenith of their development is achieved when they become Christians or “evolués”, that is, Westernized individuals. Accordingly, the missionary’s language presents three major approaches: derision of so-called primitive religions and their gods, refutation and demonstration to convince the evolving Africans, and imposition of rules of orthodoxy and conformity for converts”

(MUDIMBE, 1988:52-53)

O missionarismo trazia consigo uma outra civilização invasora, que defendia fervorosamente a questão de uma adaptação do indígena aos princípios cristãos através de uma perda progressiva da sua identidade africana até a aquisição de uma identidade cristã ou evoluída.

Para o politólogo camaronês Joseph Achille Mbembe, o trabalho missionário não passou de um processo de subordinação simbólica onde a imagem que os africanos possuíam de Deus, da vida e até do pecado foi alterada com a invasão da perspectiva imposta pelo evangelho missionário. O que acabou por reduzir a visão do africano em relação à vida e influenciando a instabilidade da sua identidade. Para Mbembe, o missionário serviu para a criação em África de pequenas Europas, habitadas por um cristão neo-convertido do paganismo com vista a se inserir na cultura universal.

Gerson Geraldo Machevo

“Cela est-il possible lorsque l'on sait qu'en christianisme, les Noirs ont été 'évangélisés' à partir d'une conception dramatique de l'existence humaine? Dans quelle mesure cette conception dramatique de l'existence ne particip-t-elle pas à justifier et à faire accepter, en dernier ressort, ce qui, de nos jours, dégrade et brise la vie? Là où la théologie de malédiction travaille encore à exacerber chez le Noir le complexe de culpabilité vis-à-vis de son destin, la faillite des indépendances africaines ne risque-t-elle pas de nourrir une intelligence de la foi qui accepte la fatalité comme une punition de Dieu lui-même? On comprend dès lors le succès des formalités religieuses qui, en ces temps d'incertitude, préconisent le 'retrait du monde', la purification du péché et promettent le salut dans la post-histoire(...) C'est ce qui explique aussi le fait que, tout comme être (identité), croire est devenu, en Afrique noire, problématique ”

(MBEMBE, 1988:72-73)

A explicação que Mbembe dá da alienação identitária africana por parte do cristianismo ocidental, permite-nos compreender que a linguagem missionária mergulhou o africano num mar de incertezas em relação à vida e a morte, oferecendo-lhe uma concepção dramática da existência (dominada pelo pecado). Que para o alcance da salvação do inferno, o africano devia entregar o seu ser (alma) ao Deus cristão para que ele pudesse se tornar numa nova criatura.

Porém por volta de 1960 esta tendência se inverteu pois muitos africanos (tornados missionários pelo ocidente) referiam-se à uma nova perspectiva de africanização do Cristianismo Ocidental. À busca de um sujeito colectivo (*we-subject*)¹⁶ resultante das diferenças transculturais produzidas pelos antropólogos e missionários, tornava-se agora uma necessidade, mas ao simultaneamente as diferenças entre os antropólogos e os missionários tornava-se cada vez mais patente, como enfatiza Mudimbe (1988:67):

:

“ As a metaphor, we should consider the African cultural organization as a text. By his training and mission, the missionary is and must be an 'unbelieving' interpreter. The

¹⁶ A Antropologia inciou como uma fase mítica composta por oposições binárias que contrastavam as virtudes da civilização europeia e a sua ausência em África. Pelo que o africano era visto como um Outro-objecto (*they-object*).

Gerson Geraldo Machevo

anthropologist, in principle, should be 'believing'; otherwise is scientific project no longer makes any sense. The missionary is concerned with a complete conversion of the text, the anthropologist with the understanding of its internal rationality. It is because the missionary has been, generally, a nonbeliever that the anthropologist tends to reject his interpretation as approximations. In passing this judgment, the anthropologist often forgets what the missionary or, worse still, the 'native' might remind him— that he is not perfectly bilingual and, therefore, despite his scientific background, his intellectual construction may well be just a questionable 'invention'”

A questão que persiste a saber é o quão cristã é a África convertida? Ora, nos de 1950 a diante surgiram novas orientações para a indigenização da igreja cristã, partindo dos passos iniciais de adaptação, passando pela africanização de alguns aspectos externos (músicas, cânticos, etc.) até um exame do conteúdo cristão no cenário africano. O que permitiu a inversão de ópticas, levando-se a considerar que a “cultura pagã” é um campo abandonado no qual os sinais de Deus já existem, pelo que, se existe um único alvo que é o Cristianismo, os métodos tornam-se arbitrários e devem ser modificados e adaptados de acordo com as circunstâncias e culturas. Com a emergência de autores africanos como Vincent Mulago e John Mbiti¹⁷, vê-se a pesquisa pela mensagem essencial do Cristianismo, através da qual se poderia penetrar nas maneiras de pensar e viver do africano. Um novo vocabulário surge para cobrir as novas formas de evangelização na base dos conceitos de : Africanização, Indigenação, Naturalização e Adaptação do Cristianismo (cf. Figura 2). Este vocabulário significa a introdução de um progressivo deslocamento da responsabilidade como também a preocupação do futuro do Cristianismo.

	Premissas	Mediadores	Objectivos
Estatuto	Cultura Pagã	Conversão	Cristandade
Símbolos ou sinais (signos)	-Campo abandonado -Pedras de encalce cristãs existentes nas tradições pagãs	-Plantar e colher no campo Africano; através da proclamação da palavra de Deus; -Estabelecer e construir a Igreja;	-Cristianismo adaptado; -Cristianismo Indigenizado;
Métodos	Avaliação crítica das premissas	Demonstração	Ciências coloniais

Figura 2. A Teologia da Indigenização

¹⁷ V. Mulago, *Un Visage africain du Cristianisme* (1965); e J. Mbiti, *New Testament Eschatology in an African Background* (1971).

Gerson Geraldo Machevo

Os clérigos africanos surgem agora em busca de maneiras de transformar a religião tradicional ou pelo menos, de usar alguns dos seus elementos no processo de adaptação do Cristianismo. Como defende Mudimbe (1988: 57):

“The fact is that even at the time of the manifesto of black priests (1956); the search for an African Christianity was already enveloped by the themes of cultural authenticity and independence. It clearly implied a relative rejection of both anthropologists’ and missionaries’ interpretations of African traditions and religions as well as the colonial presence.”

Por outro lado, a força e as ideias para a autonomização política e cultural tiveram um impacto directo no pensamento religioso. Uma teologia da encarnação (na busca de um outro Cristianismo em África) foi promovida com ênfase particular em novas premissas:

- 1) Os movimentos da Négritude e da Black Personality como as expressões de uma civilização africana;
- 2) A História Africana com os seus próprios símbolos como uma preparação para o Cristianismo;
- 3) A experiência da escravatura, exploração e colonização demonstram os sinais do sofrimento dos escolhidos de Deus.

A explicação da Teologia da encarnação pode ser vista de uma maneira resumida pelo seguinte quadro:

	Premissas	Mediadores	Objectivos
Estatuto	Civilização tradicional Africana (Black Personality-Négritude)	Conversão	Uma civilização Africana Moderna (Black Personality-Négritude)
Símbolos ou sinais (signos)	-História Africana, Islamismo e heranças Europeias; -A experiência particular: escravatura, exploração, colonização	Alteridade/Otherness (Outro)	Cultura Africana (Weltanschauungen [cosmovisão] Africana, Crisandade Africana)
Métodos	Ciências Sociais	Ideologia Africana	Autonomia

Figura 3. A Teologia da Encarnação

Gerson Geraldo Machevo

A característica mais impressionante dessas posições intelectuais reside na distinção teórica entre o programa da libertação política que poderia permitir a transformação da civilização tradicional e no repensar o Cristianismo como uma parte integral da cultural local, como diz M.A. Oduoye:

“The identity crisis in Africa, especially among the urbanized, the Western-educated, and the Christians, may be attributed to the loss of a dynamic perspective on life, which comes from knowing and living one’s religio-cultural history. We cannot expect those who cannot tell their story, who do not know where they come from, to hear God’s call to is future.”

(Udoyoye apud MUDIMBE, 1988:59)

Apesar da promoção da literatura e línguas africanas terem sido um empreendimento duvidoso, como demonstra Noa (2002: 52-53). A literatura manteve o passo com a filosofia da Antropologia aplicada e políticas questionáveis dos programas da educação. O que permitiu o surgimento e a pertinência de um discurso africano sobre o Outro.

Dentro dos sistemas epistemológicos do princípio do século XX, todos os discursos sobre a alteridade surgem agora como comentários e exegeses sobre áreas excluídas, de acordo com Foucault (2002:360). Assim, a Antropologia como também os estudos missionários sobre as filosofias primitivas, preocupam-se com o estudo da distância entre o Si-mesmo e o Outro. Enquanto que as literaturas africanas tentam fazer reviver uma cultura tradicional africana.

2.5. A Educação e o mito da civilização

As políticas oficiais da Igreja no final da década de 1950 e inícios de 1960 estavam tão confusas como aquelas dos poderes coloniais. Apesar do facto da Igreja ter treinado a maioria dos líderes e intelectuais nacionalistas e apesar de amplamente duvidar-se do compromisso da Igreja em relação aos princípios da supremacia Ocidental em África, muitos missionários não receberam com bom grado o advento das ideologias sobre Outro produzidas pelos africanos e não se agradaram com as doutrinas das independências africanas. Aparte dos medos políticos, havia o sentimento que as novas teoria abriam uma nova era e que significava o fim das iniciativas

Gerson Geraldo Machevo

missionárias em África. O Cristianismo era anteriormente uma fonte e meio para o alcance da salvação e da renovação africana, o que fazia do Cristianismo em África o meio para o alcance de um objectivo maior: A vida Cristã e a civilização Universal.

A educação rigorosa e a promoção de um “*clergé indigène*” e “*natives*” que podiam incarnar nos seus corpos e no seu espírito um programa didáctico, era a *conditio sine qua non* da missão da conversão (cf. MUDIMBE, 1994:120). E como defende Mbembe (1988: 66): “*Les agents ont appris à fréquenter les nouveaux mécanismes et les nouveaux sites où l’on apprend désormais à interioriser ce qu’exige le jeu, à chacun des instants et des lieux de la vie quotidienne (...) Il s’en est suivi une extraordinaire complexification de la façon donc les Africains opèrent la construction mentale et pratique des réalités*”. O seminário durava um período de 15 anos, no qual o candidato aprendia a ser um “corpo dócil” que nada mais era que um longo período de aculturação. Pois o alvo do seminário era a completa desconstrução da individualidade de forma a “inventar” uma *nuova persona*.

Porém em 1960 com a afirmação da literatura negro-africana, a versão do negro aculturado pelos mosteiros muda, pois o seu centro diferentemente do centro colonizador são as experiências africanas e os seus meios opondo-se as ideologias estrangeiras.¹⁸ Só que surge um paradoxo para os estudiosos africanos: de um lado, por causa do seu orgulho e identidade eles negam o exotismo e as suas assunções; do outro lado, eles estão preparados para a prática de uma ciência social positiva e também para uma aliança consciente com a ciência e o fragmento do seu Campo epistemológico (cf. MUDIMBE, 1988: 79). Contudo não se pode inferior que os africanos devem enveredar na criação (resultante da alteridade) radical de uma nova ciência social pois a tradição científica ocidental como o trauma do comércio de escravos e a colonização fazem parte da actual herança africana. Como diria Alberto Mimmi (apud NOA, 2002:25): *Como se pode ousar comparar as vantagens e inconvenientes da colonização? Que vantagens, ainda que fossem mil vezes mais importantes, poderiam fazer aceitar tantas catástrofes, interiores e exteriores?*. E R. Horton questionara: *Should there be a global commitment to the running-down of the traditional in order to*

¹⁸ Na perspectiva de Mudimbe dois factores contribuíram essencialmente para essa descentralização: 1) A colaboração entre os negros africanos e os afro-americanos; 2) E a glorificação dos modelos literários e artísticos africanos em França.

Gerson Geraldo Machevo

make way for the modern? Or again, should traditional thought-patterns be encouraged to coexist with modern? And if so, in what manner? (Horton apud MUDIMBE, 1988:79).

A transformação que se nota neste discurso demonstra, Segundo Mudimbe, a pertinência de um discurso africano sobre o Outro, o que significa uma nova fundação para a organização da pluralidade de memórias históricas dentro da mesma *epistème*. Apesar deste novo discurso africano perceber o seu próprio curso e destino em termos de ruptura epistemológica, ainda existe a necessidade de questionar: Quem é que fala no discurso? A partir de que contexto? Até que ponto as suas questões são pertinentes?

2.5.1. A ideologia Africana sobre o Outro

Torna-se claro que as vozes que, de 1920 à 1950 falaram contra a historicidade do Si-mesmo e do seu cientismo, demonstrando que as políticas antropológicas e as suas pesquisas eram “anti-históricas” relativamente ao que concerne as comunidades africanas. Estes pensadores africanos opuseram os processos políticos de aculturação e para escaparem aos limites ideológicos alguns dos participantes prudentemente ou ousadamente escolheram afirmar que tudo na experiência humana era simultaneamente tanto cultural como histórico. Esta ruptura partiu de uma indecente curiosidade acerca da misteriosidade sobre o Outro para a descentralização da cultura europeia como valor padrão.

Todo o fragmente dos estudo social Africano, até 1920, era consistente com a racionalidade de um campo epistemológico e as suas expressões sócio-políticas de conquista. E mesmo essas realidades sociais, como a arte, a linguagem ou a literatura oral, que constituíam uma introdução ao Outro, eram reprimidas a favor das teorias do Si-mesmo (semelhante). Socialmente eram ferramentas que fortaleciam uma nova organização do poder e os seus métodos políticos de redução, nomeadamente a assimilação e a *indirect rule*.

Dentro desse contexto, por volta de 1930, surgiu Paris, o movimento literário estudantil da Négritude, com um fundamento literário apesar das suas implicações políticas. Os seus membros principais eram Aimé Césaire, Léon Damas, Léopold Senghor, que através da poesia e outras

Gerson Geraldo Machevo

formas de ensaio textual exploravam e falavam acerca das suas diferenças como negros¹⁹. Basta constatarmos com o testemunho de Joseph Ki-Zerbo sobre a influência destes homens na sua vida:

“Além disso, o que despertou o meu interesse pela história africana foi o facto de os nossos colegas mais velhos na Sorbonne, como os poetas Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor, René Depestre e outros, nos terem iniciado num olhar alternativo sobre África, um olhar sem complexos que ripostava ao desprezo através de um desafio”.

(KI-ZERBO HOLENSTEIN, 2006: 15)

No alvorecer da Négritude, mas paralelamente, ao seu surgimento ou contra ele, está a afirmação de um pensamento político africano. O seu objectivo principal era o reconhecimento da *personalité nègre/Black Personality* (personalidade negra) e a obtenção de certos direitos sócio-políticos. Só no final de 1950 é que a Négritude serviu de projecto para a independência africana: por um lado devido aos elementos do nacionalismo africano e, por outro lado, a resistência ao colonialismo (quer passivamente quer violentamente).

É digno de menção o facto dos seus promotores mais distintos serem o produto dos primeiros e bem-assimilados projectos de pensamento e cultura ocidental em África. E uma das coisas que esses africanos ocidentalizados sentiam era a necessidade urgente de retornarem as suas raízes africanas e o direito a serem diferentes. É por isso, que Mudimbe (1988:88) afirma:

“To consider this awakening as a special turning point in the history of the West is not, in any case, to disqualify it. In 1957, Nkrumah published his autobiography, in which he explained to what extent he had been influenced by communist and socialist writings, Black American political theories (particularly Marcus Garvey’s Philosophy and Opinions), and Padmore’s view on Pan Africanism. He also wrote that he learned much from Hannibal, Cromwell, Napoléon, Mazzini, Gandhi, Mussolini, and Hitler. Senghor (1962)

¹⁹ Segundo Noa (1997:118), a necessidade e a emergência de uma afirmação literária enquanto um *corpus* ainda sem muita expressão, e a continuidade em relação à tradição cultural do Ocidente, encerram em si, uma profunda dualidade que é a imagem da marca da modernidade. E essa dualidade atravessa toda a literatura nascida da situação colonial em que os autores se encontram repartidos de afirmarem uma literatura própria, especificamente africana, e a impositividade da sua educação formal dominada pelos padrões culturais europeus.

Gerson Geraldo Machevo

also presented his own orientation, writing in first-person plural to include his friends, the co-founders of the negritude movement. If they believed in affirming their difference, it was according to him, because of anthropologists and Black Americans. Also, in the period between the two wars they were privileged witnesses of the crisis of Western values. Moreover, their recent discovery of Marx gave them reasons for utopian dreams”

Até 1960 os factores que haviam contribuído significativamente para essa revitalização africana teriam sido: A Antropologia (Maurice Delafosse, Leo Frobenius, Marcel Griaule); o movimento da *Black American Ideology* (William Dubois, Marcus Garvey, Sylvester Williams) e o Marxismo (Antônio Gramsci, Althusser, Jean-Paul Sartre).

Um dos aspectos fundamentais da *Négritude*, como afirma Ki-Zerbo, é “a afirmação de si, após uma longa noite de alienação(...)A consciência do ‘eu negro’ provinha também da confrontação com o mundo branco, com as suas leis, a sua ética, os seus ritos, e os seus mitos” (1999:170). A assimilação, a redução a outrem, tolerada ou aceite até aí, revela-se uma mistificação e o ser sociológico do Negro reivindica a sua autenticidade como uma exigência vital. O negro “quer entrar em cena com aquilo que é seu e com as suas próprias réplicas” (Ibidem).

Contudo, paralelamente a esse renascer africano, a ideologia ocidental sofria rupturas significantes, devido a alteração do sentido discursivo:

- 1)O compromisso missionário com os valores africanos tinham particularidades originais de uma sabedoria universal ou Filosofia;
- 2) A intervenção de sociólogos e historiadores ocidentais criticando a visão do continente africano enquanto “sociedade estagnada”;

Estes dois factores contribuíram para o despertar dos intelectuais africanos e assim poderem começar a falar acerca do seu passado e cultura interrogando o colonialismo e os seus princípios básicos.

Gerson Geraldo Machevo

Porém na perspectiva de Mudimbe essa ruptura ideológica possui um paradoxo ou quase-uma-illusão que se baseia em dois princípios frágeis: Primeiramente uma inversão metodológica e posteriormente uma descontinuidade nos estudos sociais africanos. E a aplicação destes princípios aos invés de abrirem um novo campo ajudaram a confundir as perspectivas sobre o Outro, o seu significado e o seu conceito. E este significado pertence implicitamente ao estudo o Outro e é revelado para a compreensão e dado para percepção através da realidade de uma experiência concreta, como também para o discurso de significação. Assim o significado é sempre um projecto e uma ideia transcendente que não pode ser reduzido à uma apreensão mental. O que leva a proposição segundo a qual ao falar-se da existência em África de estruturas sociais organizadas, sistemas sofisticados de relações de produção e um universo complexo de crença, expressamos coisas que podem ser testadas (pela prática). E ao contrário da Antropologia reducionista-ideológica, a nova Antropologia que surgiu respeitou a coerência dos sistemas africanos como também as regras da sua integração progressiva na modernidade.

Há que considerar que os ensaios/escritos políticos também afirmaram gradualmente os princípios do nacionalismo africano e a sua integração internacional. Mas, tem que se considerar que a maior influência no pensamento africano entre 1930 e 1950 foi o Marxismo, e um dos exemplos claros para esta afirmação, foi o suporte que Jean-Paul Sartre deu a Négritude em 1948 com o seu ensaio *L'Orphée Noir*, a publicação da obra *Discours sur le Colonialisme* de Aimé Césaire em 1950 e o encontro em 1956 na Universidade de Sorbonne do Primeiro Congresso Internacional de Escritores e Artistas Negros.

Por esta razão, podemos notar que os líderes africanos que ascenderam ao poder na África independente, declararam-se a si mesmos *pró-marxistas* ou socialistas, ou, em alguns casos definiram maneiras de indigenização do Socialismo (a Ujamaa de Nyerere). Mesmo que não se tenham declarado como socialistas de uma maneira aberta, os chefes-de-estado africanos tentaram ligar o pensamento à acção, e alguns dos casos dignos de menção são o de Ahmed Sekou Touré que recusando a *rota progressiva para a autonomia política* proposta pela França, publicou os seus projectos socialistas para o desenvolvimento da Guiné e a promoção de África; o segundo caso digno de menção é de Kwame Nkrumah, que após ter publicado a sua autobiografia em inglês traduziu-a para o francês, o que influenciou a muitos líderes, e aumentou o impacto da

Gerson Geraldo Machevo

obra *Consciencism* de Nkrumah, na qual ele incorporava uma fidelidade ao Marxismo na causa da descolonização e no combate contra o Imperialismo.

Apesar dos problemas cruciais na sua adaptação ao contexto africano, o socialismo parecia ser a doutrina *en vogue*. E entre os seus maiores proponentes encontra-se o pensador martinicano Frantz Fanon que com as suas obras (baseadas num hegelianismo) *Peau Noire Masques Blancs* (1952) e *Les Damnés de la terre* (1962) demonstrou o processo dialéctico onde: a alienação causada pelo colonialismo constituía a tese; as ideologias africanas sobre o Outro (*Black Personality* e *Négritude*) eram a antítese, e a política de libertação seria a síntese. O pensamento de Fanon tinha fundamentos claros como defende Mudimbe (1988:92-93):

“But Fanon, who was probably more concerned with details and practical contradictions because he knew them better, had come from a ‘colony’, was himself black and participated actively in the Algerian revolution. In contrast to Sartre, he could address a wider range of problems”

A alienação colonial implica, tanto o facto objectivo da total dependência (económica, política, cultural e religiosa) e o processo subjectivo de auto-vitimação do dominado. O colonizado internaliza os estereótipos raciais que lhe são impostos particularmente em atitudes viradas para a tecnologia, cultura e linguagem. A *Black Personality* e a *Négritude* aparecem como o único meio para a rejeição dessa tese, e Fanon expõe a antítese em termos de símbolos anti-raciais. A *Négritude* torna-se o símbolo intelectual e emocional de oposição à ideologia da superioridade branca e ao mesmo tempo afirma uma autenticidade que eventualmente expressa-se a si mesma como uma negação radical: rejeição da humilhação racial, rebelião contra a racionalidade de dominação, e a revolta contra todo o sistema colonial. Essa violência simbólica consequentemente torna-se em Nacionalismo que subseqüentemente leva à luta política pela libertação. A síntese é a conjugação/junção, de um lado, da “consciência nacional” e a “*práxis* política”, e por outro lado, das contradições criadas pelas classes sociais existentes: A Burguesia Nacional, o Proletariado, Sub-proletariado e os camponeses (Cf. FANON, 1979:186-187).

Gerson Geraldo Machevo

Retornando a Senghor, o mais importante foi a sua contraposição em relação a Fanon: enquanto um via no Socialismo a fase final (Fanon), o outro via no Socialismo africano e na sua promoção apenas uma fase (Senghor) que englobava-se no processo complexo que começava com a *Négritude* e orientava-se para uma civilização universal— o progresso seguia a ordem de afirmação identitária linear da seguinte maneira: *Négritude*, Marxismo e Civilização Universal (Cf. MUDIMBE, 1988:93).

Por outro lado, o criticismo africano que encontra-se em Senghor foi fundamental na promoção de algumas oposições famosas²⁰ que fora de contexto pareceriam propostas sérias para a fundação de uma teoria racista: A emoção negra confrontando-se com a razão helenística; a razão intuitiva-participativa do Negro enfrentava o pensamento analítico europeu baseado na utilização; ou o Negro africano, pessoa de ritmo e sensibilidade assimilava o Outro pela simpatia/ compaixão (cf. MUDIMBE, 1988:94; NGOENHA, 1993:73).

Ora Frantz Fanon, demonstrava que tanto o homem ocidental com a sua ideologia de “igualdade de essência entre os homens”, tanto os negros com “ o racismo de defesa baseado no medo”, forjaram um discurso sobre a alteridade, que constituía uma novidade devido a mudança de perspectivas. O que apesar das divergências com Senghor levava a mesma conclusão de diferenciação entre o ocidente e a África.

“ A burguesia ocidental ergueu suficientes barreiras e parapeitos para não temer realmente a competição daqueles a quem explora e despreza. O racismo burguês ocidental com relação ao negro e ao árabe é um racismo de desprezo; é um racismo que minimiza. Mas a ideologia burguesa, que proclama uma igualdade de essência entre os homens, consegue preservar a sua lógica convidando os sub-homens a se humanizarem através do tipo de humanidade ocidental que ela encarna.”

(FANON, 1979:135)

²⁰ Essa posição senghoriana demonstra a prevalência de um certo historicismo, pois como Fukuyama (1999:80) argumenta: “*O historicismo está também implícito na atitude de um negro que nega ser alguma vez possível a um branco entender o que é ser negro. Embora a consciência de Brancos e Negros não esteja separada pela época histórica, considera-se que eles estão separados pelos horizontes de culturas e de experiências que se desenvolveram, entre os quais existe apenas um mínimo de comunicação.*”

Gerson Geraldo Machevo

Na perspectiva de Mudimbe (1988:96), a África parece hesitar entre duas fontes principais: a Marxista e a Tradicionalista, e a sua preocupação inacabada acerca da evidente superioridade do Si-Mesmo sobre o Outro e as possíveis virtudes dessa relação inversa.

Porém, estas oposições identitárias nos remetem à outra forma de discurso que surgira por volta de 1950, com Marcel Griaule, Placide Tempels e Alexis Kagame, como um meio de demonstração da racionalidade do negro-africano: a “filosofia africana”.

III. Desconstruindo a ideia de “Filosofia Africana”

“Will African civilization victoriously resist the grip of European civilization? Or from reciprocal reactions of one upon the other will intermediary civilization spring up which will conserve the African foundation and at the same time disguise it under a European cloak?”
(Salkin apud Mudimbe, 1988:76)

O termo “filosofias primitivas” entrou em voga entre 1920 e 1930, e este conceito foi o produto da influência de trabalhos etno-antropológicos para fundamentar o sistema colonial. Porém o termo “primitivo” foi herdado dos trabalhos antropológicos de Lucien Lévy-Bruhl²¹, nos quais diferenciava o ocidente caracterizado por uma história de racionalidade e espiritualidade e os “primitivos”, cuja vida, *weltanschauung* e pensamento eram vistos como se fossem totalmente diferentes do Ocidente. Como Bruhl defende na seguinte passagem:

“ A atitude do primitivo é muito diferente. A natureza do meio em que vive apresenta-se de uma maneira totalmente diferente. Os objectos e os seres encontram-se todos envolvidos numa rede de participações e exclusões míticas. São, pois, estas que imediatamente se impõem à sua textura e ordem. São, pois, estas que imediatamente se impõem à sua atenção e as únicas que a retêm. Se um fenómeno o interessa, se não se contenta em percebê-lo, por assim dizer, passivamente e sem reacção, repensará de imediato, como por uma espécie de reflexo mental, num poder oculto e invisível de que o fenómenos constitui uma manifestação”

(Lévy-Bruhl apud Evans-Pritchard, 1981:170)

Desta perspectiva acabam-se por distinguir dois tipos de mentalidade: uma racional, que funciona de acordo com os princípios da lógica e questionamento das relações e determinações causais; outra pré-lógica, que parece dominada pela representação colectiva e depende estritamente das leis da participação mística. O homem ocidental participa do pensamento lógico enquanto que entre os que partilham o dito pensamento pré-lógico e simbólico encontramos “ povos como os

²¹ *Les fonctions mentales des les sociétés inférieures* (1910), *La mentalité primitive* (1922), *L'ame primitive* (1927), *Le surnatural et la nature dans la mentalité primitive* (1931), *L'expérience mystique et les symbols chez les primitifs* (1938).

Gerson Geraldo Machevo

Chineses, incluídos conjuntamente com os Polinésios, Melanésios, Negros, Índios Americanos e Australianos”(EVANS-PRITCHARD, 1970: 176).

E por volta de 1965, E.E. Evans-Pritchard disse que “ não há antropólogo, conceituado que aceite, hoje em dia, esta teoria de dois tipos de mentalidade distintas” (Ibidem). Porém, o problema provocado por esta dicotomia bruhliana não é necessariamente o da oposição de mentalidades, mas sim, a sua divisão entre sociedades civilizadas e primitivas. O que levou à muitos antropólogos a se empenharem na tarefa de compreenderem a mentalidade primitiva a se empenharem na tarefa de compreenderem a mentalidade primitiva (que não passava de uma entidade arcaica) e a possibilidade de restaurá-la a partir de um outro fundamento, o filosófico.

Assim, na perspectiva de Mudimbe, estes que embarcaram nessa complexa tarefa, apesar de não terem sido discípulos directos de Lévy-Bruhl, fizeram o seu trabalho com uma vívida *Einfühlung* (compaixão/solidariedade/simpatia), pois estavam preocupados com a discrepância existente entre a Europa e o continente negro e desejaram descrever essas diferenças e possivelmente “ classificá-las numa rede taxonómica de culturas humanas”(Cf. MUDIMBE, 1988:136).

O padre franciscano Placide Franz Tempels é um exemplo paradigmático, dessa querela pela descrição do Outro, e ele mesmo foi produto de várias confluências: as afirmações evolucionárias do final do século XIX; as teses de Lévy-Bruhl sobre o prelogismo; e a missão europeia de civilizar os africanos através da colonização e evangelização (Ibidem).

3.1. A Filosofia *latente* africana: Tempels e o jogo da civilização

Placide Tempels fez o seu trabalho missionário em Katanga, no Zaire, e escreveu a obra *La Philosophie Bantoue*; apesar dele não ter sido um filósofo academicamente formado, ou profissionalmente treinado, ele seguiu a esteira etnográfica para o alcance do seu objectivo: guiar os negros pela estrada para a civilização, conhecimento e para a verdadeira religião. Tempels diferenciava-se dos antropólogos, pois o alcance do seu objectivo dependia da *Einfühlung* (solidariedade/compaixão/ simpatia).

Gerson Geraldo Machevo

No tempo de Tempels haviam teóricos respeitados que consideravam o direito à colonização como um direito natural, e de acordo com essa doutrina as sociedades humanas mais avançadas deviam intervir nas “*sleeping regions*” (“regiões dormentes”) de África e explorarem a riqueza dada por Deus para toda a humanidade. Assim, o colonizador tinha a intenção de despertar os povos letárgicos e introduzi-los à civilização e a verdadeira religião Cf. MUDIMBE, 1988:137). E para Mudimbe, Tempels seguiu este projecto, baseado em duas teses empíricas : 1) A natureza provém de Deus; e 2) As sociedades superiores devem civilizar os seus “irmãos” inferiores. O que significava que o direito de colonizar era duplicado por um dever natural e uma missão espiritual. Com a sua obra *La Philosophie Bantoue*, Tempels não rejeitou inteiramente aquela ideologia de colonização, ele apenas propôs meios eficientes para o seu objectivo de evangelizar e civilizar o povo Bantu pelo que ele diz:

“Why does not the African change? How is it that the pagans, the uncivilized, is stable, while the évolué, the Christian, is not? Because the pagan founds his life upon the traditional groundwork of his theodicy and his ontology, which include his whole mental life in their purview and supply him with a complete solution to the problem of living. On the other hand, the évolué, and often the Christian, has never effected a reconciliation between his new way of life and his former native philosophy, which remains intact just below the surface (of his behaviour), though we have rejected it in toto, together with the (ensuing) tribal customs that we misunderstand and disapprove. This philosophy was, however, the characteristic feature which made the Bantu the man he was. It belonged to his essential nature. To abandon it amounts to intellectual suicide for him. It should have been our primary task to add new nobility to this Bantu thought.” (TEMPELS, 1959:19)

A concepção da filosofia Bantu na perspectiva de Tempels pode ser suavizada em 5 pontos básicos (cf. MUDIMBE, 1988:138-139):

- 1) O povo Bantu tem uma filosofia *implícita* que se encontra nos seus sistemas de princípios ou referências (costumes e crenças);
- 2) Esta filosofia é uma Ontologia;

Gerson Geraldo Machevo

3) A Ontologia Bantu na sua especificidade implica que o Ser, compreendido na perspectiva Ocidental, significa força na tradição Bantu, logo Ser=força (Cf. TEMPELS, 1959:138);

4)A Ontologia Bantu pode ser pensada e tornada explícita através do sistema conceptual da filosofia ocidental;

5) A Ontologia Bantu pode servir de guia para a Ontologia de todos os “povos primitivos”, ou válida para todas as sociedades não-ocidentais;

Esta posição tempelsiana é criticada por Mudimbe (MUDIMBE, 1988: 139) através da invocação do pensamento do pensador zairense Ntumba Tshiamalenga, que no seu ponto de vista o método tempelsiano baseia-se na *Einfühlung*, e o erro de Tempels foi o de ter-se baseado num grupo particular, pelo que ele estrutura a sua crítica da seguinte forma:

- 1) Pelo facto do povo Luba Shaba, estudado por Tempels, ter se focalizado na realidade da força vital, não se pode concluir que o Ser é a força;
- 2) Uma Ontologia não pode ser criada/ constituída na base dos seus sinais externos, por isso, a identificação da noção Bantu de “força” com a noção ocidental de Ser não faz muito sentido. Como diz Mudimbe (1988:140) “ a concepção bantu-tradicional de força devia ser compreendida na sua relação com outros conceitos, pois no ocidente, a noção de Ser transcende todas as determinações e opõe-se ao nada”;
- 3) A equivalência entre o Ser e a força devia ser considerada como um *simulacrum* visto é impensável sem a noção conceptual ocidental do *instrumentarium* que Tempels usou. Assim Tempels construiu uma filosofia mas não reconstruiu uma filosofia Bantu.

Ora, talvez Tempels se tenha precipitado e deixado para todos os africanos uma tarefa um pouco mais complexa, pois no início do seu capítulo sobre a Ontologia ele escreve que “*this present study, after all, claims to be no more than an hypothesis, a first attempt at the systematic*

Gerson Geraldo Machevo

development of what Bantu philosophy is" (Tempels, 1959:28). Mas afinal de contas que era essa "filosofia" Bantu de Tempels tanto exaltava? Apesar de parecer ambíguo, o livro de Tempels abriu lacunas na visão monolítica colonial, pois, na sua tentativa de "civilizar", ele encontrou o seu momento de verdade, assim Tempels tornou-se um "estudante daqueles que ele supunha ser mestre e procurou compreender a sua versão da verdade, o que acabou por complicar as suas convicções enquanto agente civilizador, como diz Elungu (1984:23):

"Il ne serait donc pas hasardeux de conclure, d'abord que ce que Tempels appelle « philosophie » est une pensée objective (et non une pensée en acte), formée progressivement au cours des âges par des homes ou des groupes d'hommes, en réponse aux problèmes que seulèvent la vie, la présence au monde, la mort, ainsi que la rectitude et la finalité de l'action. Pensée qui est ensuite devenue, pour l'individu, tradition cristallisée dans une littérature orale, dans les mythes et les comportements. Ensuite, que cette pensée n'est vraiment, c'est-à-dire qu'on n'en prend conscience qu'après qu'elle ait été dégagée, réexprimée, dans un discours cohérent, par un observateur neutre et impartial. Si'il faut appeler « philosophie » cet effort d'observation, de saisie intellectuelle, et de réexpression conceptuelle et logique, il serait plutôt question de la philophie tempelsienne de la vision bantoue du monde "

Então Tempels era apenas mais um jogador no complexo jogo da colonização, pois, apesar dele ter resistido a sua tarefa inicial, ele contribuiu para a geração posterior no sentido de oferecer alguns instrumentos úteis para a compreensão das "filosofias primitivas". Ou melhor na construção da imagem do africano Tempels acrescentou aquela visão ontológica do ser-enquanto-força como categoria filosófica dos povos primitivos, ou sistemas de pensamento africano.

3.2. A sombra de Tempels: O nascimento da Etnofilosofia

Um dos discípulos do método tempelsiano foi o ruandês Alexis Kagame, que com duas obras fundamentais: *La Philosophie Bantu-Rwandaise de L'être* (1956) e *La Philosophie Bantu Comparée* (1976). Demonstrou que para se poder falar de uma "filosofia Bantu", era importante salientar a coerência linguística da línguas Bantu (que uniformemente possuem um estrutura de

Gerson Geraldo Machevo

classes semiológicas), por outro lado, era necessário a utilidade de um método filosófico herdado do ocidente (Cf. MUDIMBE, 1988:145). Na perspectiva de Kagame, o mérito de Tempels residiu no facto dele ter disponibilizado este método, porém seria necessário melhorar esse método com uma pesquisa sistemática com o objectivo de encontrar elementos filosóficos dentro de uma linguagem específica, cuidadosamente descrita para que na ampliação da pesquisa se pudesse incluir todas as áreas Bantu e fazer-se uma comparação dos elementos filosóficos neles existentes como ele mesmo descreveu:

“ ce sont après tout, eux, les Bantous des diverses tribus qui sont juges, et témoins de l’hypothèse de forces vitales que a été présentée ici (...) plusieurs voies doivent conduire à la découverte d’un pareil système ontologique. Une connaissance approfondie de la langue, l’instrument de travail.” (Kagame apud Elungu, 1984: 33)

Ou por outra descrição:

“[My method is:] To look for the elements of a Bantu philosophy first within a specific language; to affirm nothing that is not based in an indisputable cultural proof, transcribed in the original language itself and translated literally into the language accessible to the foreign reader. Once in possession of these basic elements, to undertake the study on scale of the Bantu area, to verify how each zone agrees or differs with the results initially determined.” (Kagame apud Mudimbe, 1988:146)

O método kagameano é assim justificado, enquanto um passo preliminar para o “filosofar”. Porém a dificuldade reside no facto desta descoberta, baseada em conceitos aristotélicos, dos até então elementos das culturas Bantu, ser uma descoberta de uma filosofia colectiva, profunda e implícita. Como defende Kagame (apud MUDIMBE, 1988:146): *“A collective system of profound thought, lived rather than deliberated upon, [of which one can] clearly see the superiority over the solitary labor of a licensed thinker amid a literate civilization”*.

Gerson Geraldo Machevo

Este pensador, servindo de cautela usou o método monográfico e analisou uma língua que para ele era bem conhecida: o Kinyarwanda. E optando pelo sistema aristotélico, Kagame mostra a sua convicção de base: o pensamento humano atinge a estrutura do Ser e o discurso tem como função essencial a expressão dessa estrutura (cf. ELUNGU, 1984:35).

Assim, a pesquisa do sistema de pensamento Bantu sobre o Ser se acomoda à uma certa concepção de Filosofia, mas acima de tudo demonstra toda a tendência “relativa” a concordância que procura demonstrar que os Bantu têm uma Metafísica, um sistema de pensamento coerente sobre o Ser (Cf. ELUNGU, 1984:38).

Daí que ele enfatiza a existência de dez classes/categorias na língua Kinyarwanda, mas sublinha que essas classes/categorias podem ser reduzidas à quatro conceitos básicos (cf., Figura 4).

Categorias	
Bantu-rwandaíses	Aristotélicas
I. Umuntu- Ser com inteligência (homem)	}I. Substância
II. Ikintu- Ser ou cosa sem inteligência	
III. Ahantu	II. Espaço
IV. Ukuntu.....	III. Tempo
	IV. Quantidade
	V. Qualidade
	VI. Relação
	VII. Acção
	VIII. Passividade
	IX. Posição
	X. Possessão

Figura 4. As categorias Bantu-Rwandezas segundo Kagame

A Ontologia Bantu para Kagame expressa-se através da complementaridade e conexões existentes entres as quatro categorias (*Muntu, Ikintu, Ahantu, Kuntu*), todas elas oriundas de uma mesma raiz linguística: *ntu*. Que refere-se ao Ser como também refere-se à ideia de força. Na óptica de Kagame, o verbo “Ser” nas línguas é apenas uma cópula, que não expressa a noção de existência e conseqüentemente não se pode traduzir para o *Cogito* cartesiano. É somente pela

Gerson Geraldo Machevo

enunciação do *muntu*, *ikintu*, *ahantu* e *kuntu*, que o sujeito da significação à uma essência ou algo cuja noção de existência não está necessariamente presente. Como o próprio Kagame (apud MUDIMBE, 1988:147) diz:

“When one wishes to reach the essential thinking of the Bantu one considers any sample representing the terms belonging to any class. This term represents an idea, designates an object; for instance a shepherd, a child, a robber, etc.; all of these ideas thus represented lead to a unifying notion which is a human being. Similarly: a hoe, a spear, a knife, etc.; each one of these objects corresponds to the already unifying notion of instrument, surly, but if one goes further, the final unifying notion, beyond which there are no more, is the unifying thing”

O que leva-nos a considerar que o *ntu* é de alguma forma um sinal de similitude universal. A sua presença nos seres traz-lhes à vida e testifica tanto para o seu valor individual tanto para a medida da sua integração na dialéctica da energia vital. O *ntu* é tanto unificador como diferenciador na explicação normativa da desigualdade em termos de diferença entre os seres.

Acima de qualquer crítica, nota-se através das obras de Kagame, a “filosofia” Bantu escapa das generalizações tempelsianas pois está fundada sobre uma ordem linguística. Por isso, a estrutura linguística ruandesa revela a existência do pensamento como poder de abstracção, de análise e de definição, formalmente idêntica ao pensamento de Aristóteles, apesar do pensamento deste último parecer mais abstracto, mais analítico, mais lógico. Enquanto que o pensamento dos *Bantu-rwandais* parece mais concreto, mais englobante, mais intuitivo, por isso, eles são chamados de *philosophes intuitifs* e de *metaphysiciens intuitifs* (Cf. NGOENHA, 1993:85; ELUNGU, 1984:44).

Pelo que podemos distinguir o pensamento de Tempels e Kagame em quatro pontos:

- 1) Enquanto a “filosofia” Bantu de tempels era generalizante, a filosofia de Kagame fundamenta-se numa ordem linguística;

Gerson Geraldo Machevo

- 2) Enquanto a “filosofia” Bantu para Tempels era *implícita* (sistema intelectual dinâmico) que existe como construção racional e organizada a espera de um leitor competente (tradutor), para Kagame existem elementos filosóficos precisos (explícitos);
- 3) Para Kagame seria falta de sentido proclamar uma absoluta alteridade porque as noções importantes de ideia, raciocínio e proposição não podem ser pensados como se oferecessem ao Bantu uma particularidade. E os problemas do passado são co-naturais a todo o ser humano e estes conceitos dependem da filosofia enquanto uma dimensão universal;
- 4) Para Tempels a filosofia é um sistema colectivo comumente aceite, e a filosofia é um domínio silencioso que tem funcionado durante séculos numa espécie de “dinamismo estático”; enquanto que para Kagame, essa filosofia tem os seus fundadores²² que permitiram que ela fosse uma formulação baseada na experiência cultural e nas suas transformações históricas;

Tempels e Kagame foram acusados de terem iniciado uma corrente de pensamento: a Etnofilosofia. Que se limitava a prolongar o esforço dos etnólogos na tentativa de compreender especificamente o homem africano; mas segundo Hountondji, só pode-se considerar Alexis Kagame como pai da Etnofilosofia (Cf. NGOENHA, 1993:86-87).

A pesquisa e a descoberta de *l'âme bantoue* (alma Bantu) e da *sagesse bantoue* (sageza Bantu), em Tempels e Kagame, é ao mesmo tempo a procura e a descoberta do *mntu* (homem), da sua cosmovisão e do seu Deus. Como defende Elungu, a Etnofilosofia é a aquela disciplina híbrida que abraça e unifica indistintamente a etnologia, filosofia e religião (Cf. ELUNGU, 1984:51).

Os etnofilósofos, para Mudimbe, participaram no clima ideológico da *Négritude* e das políticas intelectuais da busca pela alteridade. Eles buscaram uma autenticidade africana que se ergue a partir das questões mais fundamentais da identidade Negra. Porém a ideia de autenticidade levanta consigo questões de origem: “ *O que é o africano e como é que alguém fala dele e para*

²² Esses fundadores são, na perspectiva de Kagame, os pais históricos da cultura Bantu, os criadores da língua Bantu e os primeiros homens Bantu

Gerson Geraldo Machevo

que propósito? Como e onde é que o africano ganha consciência do seu ser? Como é que se pode definir o seu ser e com que autoridade é que isso se torna possível de ser respondido?” (Cf. MUDIMBE, 1988:153).

3.3. A nova *intelligentsia africana* e os rumores de uma racionalidade africana

O pensamento de Lévi-Strauss e de Foucault trouxeram para a consciência africana novas razões para o desenvolvimento de estratégias no seio das ciências sociais (como vimos acima com o caso da *Négritude* e a proposta de uma Sociologia do Negro). Os africanos a partir dos finais de 1960 e 1970 começaram por fazer discursos críticos contra a Antropologia e a sua leitura da cultura africana (como também da sua geografia). A geração de intelectuais da era pré-independência estava preocupada com o poder político e o desenvolvimento de estratégias para a sucessão de ideologias.

Esta geração estava mais preocupada com as estratégias de criação de paradigmas acerca do *path to truth* (caminho-para-verdade), como defende Mudimbe (1988:36), optando, por isso, pela noção de *epistemological vigilance* (vigilância epistemológica), para que se pudesse analisar as dimensões políticas de conhecimento, e os procedimentos para o estabelecimento de novos parâmetros nos estudos africanos. E com esse movimento, uma literatura surge para provar via os movimentos da *Négritude* e *Black Personality*, que os africanos são “seres humanos inteligentes” e que no passado tiveram uma civilização respeitável que o colonialismo e a escravatura destruíram. as ciências sociais deviam conseqüentemente ser descolonizadas a partir da desconstrução de mitos sobre a “africanidade”, destruir as mistificações herdadas dos “inventores” de África e da sua cultura, como defende Hountondji:

“Therefore it was necessary to begin by demythifying the concept of Africanity, reducing it to a status of a phenomenon— the simple phenomenon per se is perfectly neutral, of belonging to Africa—by dissipating the mystical halo of values arbitrarily grafted on this phenomenon by the ideologues of identity. It was necessary, in order to think of the complexity of our history, to bring the theatre of this history back to its basic simplicity. In

Gerson Geraldo Machevo

order to think of the richness of African traditions, it was necessary to weaken resolutely the concept of Africa, to rid it of all its ethical, religious, philosophical, political connotations, etc., with which a long anthropological tradition had overloaded it and the most visible effect was to close the horizon, to prematurely close history"

(Hountondji apud Mudimbe, 1988:37)

O objectivo era apresentar a africanidade como um *fait* (feito), no sentido de um evento, pois a sua desmitificação sustenta uma crítica interpretação de uma história africana inventada a partir da sua exterioridade. O que implicava o enfraquecimento da noção de África até então defendida e uma ruptura radical na Antropologia, na História e Ideologia africana. E este projecto só seria possível a partir dos modelos introduzidos por Foucault e Lévi-Strauss que anteriormente já haviam iniciado com a destruição da Antropologia clássica.

O que a tríade Lévi-Strauss–Foucault–Africanos (Diop, Senghor, Césaire) fizeram foi enfatizar a importância do inconsciente e o questionamento da validade de um sujeito universal como centro de significação, eles simultaneamente requeriam uma nova compreensão do estranho objecto das ciências humanas e a redefinição de pelo menos três áreas (Antropologia, História e Psicanálise) como disciplinas de vanguarda e de auto-criticismo (Cf. MUDIMBE, 1988: 38).

O resultado desta crítica à Antropologia Clássica, permitiu que alguns africanos depois da geração da *Négritude*, começassem a interrogar a credibilidade do discurso africanista, e desafiaram a escala avaliativa tanto dos processos científicos de examinação como também as pressuposições das tarefas das ciências sociais. Entre esses africanos podemos mencionar: Oscar Bimwenyi (Zaire), Fabien Eboussi-Boulaga (Camarões), Paulin J. Hountondji (Benin), Teóphile Obenga (Congo), Marcien Towa (Camarões), Kwasi Wiredu (Ghana), Engelbert Mveng (Camarões). Todos estes faziam parte da mesma geração: o mais velho, Mveng nasceu em 1930, e o mais novo, Hountondji, nasceu em 1942. Eles publicaram as suas maiores obras por volta de 1960 e 1970. A maior parte deles partilha dois elementos comuns: 1) o contexto espiritual (católico) da sua juventude e do seu treinamento formal; 2) o tipo de treinamento recebido nas melhores escolas e universidades europeias (Bélgica e França principalmente).

Gerson Geraldo Machevo

Todos esses homens contribuíram no processo da modernização da questão africana, pois, através de vias diferentes eles definiram e explicaram as condições e possibilidades de se estabelecerem princípios de modernização e de definição do que significava ser africano; e a maioria deles ao invés de criarem um discurso fixo nas ciências humanas, recorreram a filosofia e aos instrumentos que havia utilizado no processo de invenção da identidade africana.

3.4. Um sonho viciado: a crítica à Etnofilosofia

Na época post-tempelsiana, o clima filosófico residia na até então nova forma de discurso sobre o Outro: a Etnofilosofia. Esta nova forma de discurso trouxe consigo três novas tendências (Cf. MUDIMBE, 1988:154):

- 1) A crítica filosófica à Etnofilosofia iniciada por Franz Crahay;
- 2) A tendência “fundacional” que desde a década de 1960, interrogava as bases e representações das ciências sociais e humanas, com vista a elucidar as condições epistemológicas, fronteiras ideológicas e os procedimentos para a prática da filosofia;
- 3) As pesquisas filológicas, a Antropologia Crítica, e a Hermenêutica, indicaram novas práticas sobre as culturas e línguas africanas;

E nós nos propomos a centralizar a nossa exposição apenas no primeiro ponto: a crítica à Etnofilosofia. E esta crítica pode ser compreendida em dois géneros principais (Cf. APPIAH, 1994:133): 1) A reflexão sobre os limites metodológicos de Tempels e Kagame; e 2) As práticas africanas baseadas nas disciplinas e tópicos ocidentais na tradição da filosofia clássica (que representa o exercício da Etnofilosofia).

Como vimos acima, os missionários europeus até 1960 eram os únicos que propunham direcções no campo da “filosofia africana” (este termo significava uma *weltanschauungen* e a prática da sabedoria tradicional mais que um sistema de pensamento sistematicamente explícito, crítico e estruturado). Por muito tempo os antropólogos, colonos e missionários devido ao problema da

Gerson Geraldo Machevo

descrição etnográfica e o da integração da natureza e cultura tiveram dificuldades em aceitar ou rejeitar a existência de uma racionalidade regional. Por isso, as conotações como “consciência colectiva das sociedades retardadas”, “selvagens do estado natural”; permaneciam na moda. Assim a noção tempelsiana e dos seus discípulos parecia absurda do ponto de vista técnico, mas era geralmente aceite como meio de se penetrar nos sistemas nativos de conhecimento e dos seus modos de vida.

Franz Crahay e o seu artigo “*Le « Décollage » conceptuel: conditions d’une philosophie bantoue*” (1965) não tinha a intenção de se opor ao duplo projecto tempelsiano de guiar os colonizadores à uma “alma africana” e estimular estudos etnográficos originais. A sua intenção era a de clarificar a confusão que envolvia a noção de “filosofia” Bantu através da avaliação da obra de Tempels e determinação das condições de possibilidade para a existência de uma filosofia Bantu (Cf. ELUNGU, 1989:114-116). Assim Crahay identificou três fraquezas no projecto Tempelsiano:

- a) O título do livro, que se baseou na confusão intelectual entre *véu*(vivido) and *réflexif* (pensado), e do significado lato de filosofia e do seu *sirito senso*;
- b) A confusão entre essas diferenças envolve todo o livro e mesmo quando Tempels lida com noções específicas como Metafísica, Ontologia e Psicologia;
- c) A vacuidade da terminologia filosófica de Tempels leva o leitor a duvidar da validade do vasto número de enunciados. Como diz Crahay (apud MUDIMBE, 1988:156): “*A vision of the world, insofar as it expresses itself, we can say is a language of life, language of experience (anchored in a certain experience), language of living and acting, poetic or not, and in any case filled with symbols; a vision of the world that is immediate language, not critical; and nothing prevents it from being rhapsodic and, up to a certain point, irrational.*”

A filosofia como uma prática intelectual é diferente de uma *weltanschauung* e das descrições etnográficas que parafraseiam a tradição, a sabedoria e a riqueza linguística de um povo. Segundo Castiano (2005-2006), Crahay propõe que os Africanos “*possam produzir um sistema epistemológico próprio, reconstruir o discurso africano a nível especulativo (...) primeiro*

Gerson Geraldo Machevo

identificando e depois empregando os esquemas conceptuais ou postulados básicos do raciocínio indígena africano.”

O pensamento de Crahay, considera que apesar da filosofia relacionar-se com experiências humanas, ela não pode ser assimilada por elas; a filosofia baseia-se na experiência, reflectindo-a sem ser congruente a ela (Cf. MUDIMBE, 1988: 156). Em qualquer dos casos o debate que Crahay iniciou cingiu-se na oposição entre filosofia e não-filosofia (*unphilosophy*) como condição preliminar e necessária para o filosofar africano, o que coincide com a mutação histórica na breve história da filosofia africana.

Na senda do criticismo crahaiano, três filósofos africanos– F. Eboussi-Boulaga (Camarões); Mercien Towa (Camarões) e Paulin Hountondji (Benin)– tomaram a tarefa de completar a transformação através da direcção do debate em duas questões principais: Como e porquê a questão acerca da possibilidade de uma filosofia Africana pode ser justificada? O que exactamente a filosofia pode e não pode permitir?

Mas para o alcance do nosso objectivo centralizar-nos-emos no pensamento de Paulin J. Hountondji, pois ele deu ao debate uma dimensão internacional. Na sua perspectiva existem duas razões para a rejeição da Etnofilosofia e ao mesmo tempo para o melhoramento da tese de Crahay.

Quanto à Etnofilosofia, Hountondji (Cf. MUDIMBE, 1988:157-160; HOUNTONDJI, 2002:87-90) defende que:

- a) A Etnofilosofia é uma interpretação imaginária e intoxicante, que sem o suporte de alguma autoridade textual, depende totalmente do capricho do intérprete (a verdade depende do intérprete);
- b) Se os estudiosos ocidentais valorizaram a Etnofilosofia, foi devido à um preconceito etnocêntrico;

Quanto a Franz Crahay, Hountondji defende o seguinte:

Gerson Geraldo Machevo

- a) O conceito de *Décollage* (decolagem) não faz sentido como uma condição de existência de uma filosofia africana, pois em todas as civilizações uma *decolagem* conceptual sempre foi alcançada, mesmo que os seus autores usem ou integrem “sequências míticas no discurso”;
- b) Crahay errou no alvo mais importante: o destino do discurso; para Hountondji, seja a linguagem mítica ou ideológica, ela sempre envolve o meio, desenvolvendo a sua própria história;

Assim, os etnofilósofos (Kagame, Tempels, Mulago) são até certo ponto filósofos, pois podem reconhecer que os seus próprios textos são filosóficos, mas erram quando defendem que eles buscam a restauração da filosofia tradicional africana e conseqüentemente de uma identidade discursiva puramente africana. Como diz Hountondji (apud MUDIMBE, 1988:159): *“We have produced a radically new definition of African philosophy, the criterion being the geographical origin of the authors rather than an alleged specificity of content. The effect of this is to broaden the narrow horizon which has hitherto been imposed on African philosophy and to treat it, as now conceived, a methodological inquiry with the same aims as those of any other philosophy in the world”*

Para Hountondji, é necessário ter-se em conta a superioridade de uma concepção crítica de filosofia, por isso, defende que as práticas filosóficas africanas devem ser normativas, o que implica que : “Até agora a África não tem filosofado e que no seu passado não exista nada que se possa chamar razoavelmente de filosofia”. É esta concepção que levou Mudimbe a considerar que a filosofia para Hountondji deve ser compreendida como metafilosofia, que é “uma reflexão sobre o discurso que [é em si mesmo] aberto e conscientemente filosófico” (Cf. MUDIMBE, 1988:160). Mas até que ponto esta concepção de filosofia promove a identidade africana?

3.5. A filosofia enquanto instrumento colonizador

A posição tomada por Hountondji teve uma recepção por parte dos membros do departamento de Filosofia da Faculdade Católica de Teologia de Kinshasa, nomeadamente Ntumba Tshimbalenga,

Gerson Geraldo Machevo

Pe. A.J. Sem, e P.E.A. Elungu Pene Elungu. Para estes homens a crítica feita aos erros da Etnofilosofia por parte de Hountondji, Towa, Eboussi-Boulaga, relativamente a questão de uma filosofia implicitamente colectiva, surgiu no momento certo, porém o problema reside na compreensão que estes anti-etnofilósofos fazem da filosofia (que da maneira como foi defendida) não corresponde, mesmo dentro da experiência filosófica ocidental, a nenhuma prática comprovada (Idem:161).

Tshiamalenga (Cf. WIREDU in VVAA, 1984: 263-269), inicia por determinar dois domínios dentro da filosofia africana:

- a) A filosofia tradicional Negro-africana constituída por *énoncés* (enunciados e proposições) de uma tradição oral relativa à natureza da sociedade humana, sentido da vida, morte, e o além (mitos cosmológicos e religiosos, provérbios didácticos, máximas, apotegmas, etc.);
- b) A filosofia contemporânea africana, baseada numa totalidade de textos sobre um assunto similar usando uma interpretação crítica de filosofia tradicional ou provindo de uma reflexão sobre a condição contemporânea do africano;

Como Mudimbe (1988:162) diz:

“ In this philosophical practice, which is completely foreign to African culture, or at best, a marginal but powerful space in which only ways of domesticating the African experience are elaborated, slips of the pen sometimes occur and murmurs are heard which resemble ethnophilosophical dreams. On the other hand, as the School of Kinshasa has demonstrated, it is not all certain that Hountondji and his fellow anti-ethnophilosophers are neocolonialist devils preventing people from affirming their otherness.”

A ideia central é a de se demonstrar que as teses de Hountondji e Crahay, seguem uma linha quase neocolonialista, pois o seu discurso filosófico centraliza-se na ideia ocidental de filosofia académica (à moda ocidental), o que de certa forma impede o desbrotar ou a redescoberta de um pensamento inerentemente africano.

Gerson Geraldo Machevo

Por isso, voltando-se a visão africana, muitos filósofos concordam acerca da existência da filosofia como um exercício crítico e uma disciplina crítica em África. E esta prática, segundo Mudimbe, pode ser vista em quatro ângulos:

- a) A herança Etíope demonstradas pelas obras de Claude Sumner²³, que redescobriu os elementos filosóficos dos sábios etíopes antigos e a herança intelectual por eles deixada;
- b) A solidez de uma tradição empírica nos países anglófonos, que se preocupa em fazer uma especial referência ao contexto africano (Kwasi Wiredu e Henry Odera Oruka);
- c) A pesquisa para um fundamento epistemológico de um discurso africano: como o debate epistemológico sobre a Teologia africana; a discussão do significado das ciências sociais em África e a desconstrução da doutrina com base na filosofia;
- d) O Marxismo Universalista, defendido explicitamente pelos pensadores ideológicos;

Porém, por uma questão de economia, decidimos destacar apenas a prática filosófica no âmbito da pesquisa para um discurso africano, mais especificamente na parte do significado das ciências humanas e a desconstrução da doutrina com base na filosofia. Pois é a única forma que se tem de mostrar que filosofia além de um discurso do colonizador é também um discurso africano

IV. A ordem do discurso: Convergências e divergências do Mito

Vimos acima que o discurso antropológico era um discurso ideológico , tal como são o discurso missionário e discurso filosófico-africano. E como um discurso de poder político normalmente defendem o mesmo tipo de ideologia. E o resultado disso é que a actual intensificação do controlo

²³ *Ethiopian Philosophy I: The Book of the Wise Philosophers*(1974); *Ethiopian Philosophy II-III: The Treatise of Zär'a Yacob and of Walda Haywat* (1974/1978); *Ethiopian Philosophy IV: Life and Maxims of Skandas*(1981)

Gerson Geraldo Machevo

capitalista sobre os meios de produção em África crescentemente reduz as secções da população para um proletariado urbano ou rural sem-terra nos quais reside a tradição ancestral africana, apesar de modificada, que para eles nada significa. E como diz Mudimbe (1988, 165), uma larga parte do povo africano não tem nada a ver com as estruturas político-económicas dentro dos seus países, nem com os projectos intelectuais e estruturas políticas dentro dos seus próprios países por ligarem as experiências ocidentais aos seus contextos africanos. Ora na óptica desta minoria a dificuldade ao acesso do que constituía a verdade tornou-se num embaraço: ser africano, afinal o que é que significava?

Por volta de 1950 e 1980 a questão que envolvia as ciências sociais e humanas, era o fundamento do “direito à verdade” que implicava a análise de três paradigmas: o ideal filosófico versus a determinação contextual; a autoridade científica versus o poder sócio político; e a objectividade científica versus a subjectividade cultural.

As ciências sociais ocidentais começaram a olhar para o passado africano interpretando lendas, fábulas e tradição oral como “textos” e documentos; descreveram que o até então “objecto” da Antropologia, o “nativo”, era o único “sujeito” possível para a modernização da disciplina. Esta tendência teve um grande impacto na prática africana²⁴. Assim o Africanismo (discurso sobre os africanos) tomou uma nova envergadura. As escolas antropológicas eram dominadas por um novo interesse nas culturas africanas e pela influência marxistas e as noções lévi-straussianas de “Outro” e “mente selvagem”. Por isso alguns antropólogos ligam a emergência de uma nova aproximação científica e metodológica na tarefa de “ensinarem os Africanos como eles deviam ler a sua alteridade e ajudá-los a formular modalidades que expressem o seu ser e lugar no mundo” (Cf. MUDIMBE, 1988:167).

Contudo por volta de 1960 teóricos africanos ao invés de defenderem o Ocidente, tenderam a usar uma análise crítica como meio de se estabelecerem como “sujeitos” do seu próprio destino, tomando a responsabilidade para a “invenção” do seu passado como também das condições para

²⁴ Tanto a visão Africana como a ocidental tem a sua origem no ocidente, precisamente na *epistème*, por causa de dois factores importantes: 1) a livraria (*library*) construída por Frobenius, Delafosse, Monod, Malinowski e Griaule; 2) A redescoberta de Marx, Freud e Heidegger, produziu uma reavaliação crítica do significado dos elos entre a objectividade e a subjectividade, História e Razão, essência e existência.

Gerson Geraldo Machevo

a modernização das sociedades. Confrontando-se assim como problema da “retraditionalization” (retradicionização), para uma perfeita “*renaissance africaine*”. Essa luta pela responsabilidade científica rapidamente levou a mitos como “Africanização das ciências” (Idem:1988:169).

Essa leitura crítica da experiência ocidental foi também uma maneira “inventar” uma tradição estrangeira (forasteira) de formas a gerir as suas técnicas e a estratégias ambíguas para a implementação da alteridade. Os três maiores objectivos da desconstrução eram (MUDIMBE,1988: 177):

- a) Compreender e definir a configuração da prática científica nas ciências sociais e humanas como um locus ideológico determinada por três variáveis maiores: tempo, espaço e o (in) consciente do cientista;
- b) Analisar e compreender as experiências africanas como se fossem formadas na base de uma história particular e como que testemunho para uma *weltanschauung* regional;
- c) Pensar acerca da proposta razoável de modalidades para a integração da civilizações africanas na modernidade, de acordo com um pensamento crítico e científico para o propósito da libertação do homem;

Porém, este modelo parece não explicar os arranjos funcionais da *colonial library* (“biblioteca colonial”), a sua história e a sua efectividade pervasiva durante o século XIX e o século XX, nem as relações ambíguas entre os mitos da “mente selvagem” e as estratégias da ideologia africana sobre o Outro.

4.1. A descolonização do “logos” ocidental por via do marxismo

A história gnosiológica de África e sobre África surge deformada e desconjunta. Pois este corpo de conhecimentos em si mesmo enraizado aos textos greco-romanos que na sua constituição indicam um incompletude e perspectivas preconceituosas. O discurso que testemunha acerca do

Gerson Geraldo Machevo

conhecimento Africano ou de África foi por muito tempo ou geográfico ou antropológico, e de forma alguma um “discurso de competência sobre as sociedades desconhecidas sem seus próprios “texto” (MUDIMBE, 1988:175).

Só recentemente, por volta de 1950, com o conceito de Etno-história que juntando os *topoi* antropológicos com os históricos e de outras ciências, posteriormente integrou a tradição oral e as suas expressões (poesia, antroponomia, toponímia), construiu uma *simulacra* acerca das relações existentes entre as organizações sociais e a história. Assim, no todo o discurso sobre as realidades Africanas oferecem duas características principais: de um lado, o discurso heterogéneo que emana das margens dos contextos africanos, por outro, os axiomas e a linguagem limitada pela autoridade da sua exterioridade (MUDIMBE, 1988:176).

A atmosfera dos anos 50 significou uma nova valorização do discurso africano, nomeadamente, a promoção de outro centro: a história e a sua actividade ideológica. Depois de 1930 sai-se do discurso da autoridade antropológica e a sua negação da historicidade africana para a respeitabilidade da possibilidade de um conhecimento histórico das sociedades tradicionais.

Durante o mesmo período, outras formas de linguagem foram derivadas do mesmo valor de pressuposições e libertando-se do espaço intelectual antropológico. Por exemplo, com Marcel Griaule e Placide Tempels, a leitura e a interpretação das culturais locais desafiou a linearidade da antropologia/etnografia clássica e o evangelho do seu *topoi* o que levantou questões sobre racionalidades locais e a filosofia africana.

O advento da Sociologia e do Marxismo foram os maiores eventos que caracterizaram a evolução intelectual do Africanismo. A Sociologia rezava a consideração em relação a história real dos povos africanos e moveu a “aldeia” para a categoria de grupo social nacional (do micro para o macro); enquanto que o Marxismo surgiu como um novo campo de análise conceptual que abarcava termos como : a economia do mercado mundial, a luta pela libertação política, o desenvolvimento de classes sociais, a economia capitalista e o não-imperialismo. O uso de conceitos como o sistema imperialista ou os modos de produção foi facilitado por uma explicação em termos de planos sustentáveis e o dinamismo das contradições (Cf. HOUNTONDJI, 2002:181-

Gerson Geraldo Machevo

184). Por isso, depois de 1960, as características peculiares do neocolonialismo levaram a pesquisa sobre as raízes económicas de exploração para soluções políticas e revolucionárias para destronar a exploração e por fim à adopção da perspectiva Marxista. E isto requeria a dialéctica das relações analógicas entre as construções históricas do Si-mesmo (semelhante) e os novos acordos com e sobre o Outro. O que leva Mudimbe a afirmar que:

“In this prospect, Marxism achieves a radically new approach. It does not Westernize a virgin terrain, but rather confronts inattentivenesses, the supporting walls which suppose them, and assembles under the roof of the analogue, relations, contradictions, imaginations.” (MUDIMBE, 1988:177)

O método marxista resulta, assim num tipo original de visibilidade de diferenças em termos de traços teóricos de *tomar o lugar e representar*, a alteridade concretiza-se através de “modelos” sobre as modalidades de similaridades de técnicas de relações entre o Si-mesmo e o Outro.

A invenção de uma história Africana coincide com a avaliação crítica da história do Si-mesmo e a sua possibilidade, parece estar ligada numa relação de necessidade à um questionamento europeu, e uma redefinição de ambos: tanto que a história não é o que ela deveria ser (NGOENHA, 1993: 147). O conceito de uma história Africana nasceu, assim, de uma transformação radical nas narrativas antropológicas.

Um novo tipo de discurso valoriza a dimensão diacrónica como parte do conhecimento das culturas africanas e encoraja novas representações do “nativo”, que anteriormente não passava de um mero objecto dentro da historicidade europeia. A versão marxista oferece a imediaticidade da objectividade através de sistemas-signos de relações sócio-económicas que permitem tanto as boas imagens das organizações de poder local e produção como das comparações interculturais.

Para Mudimbe, apesar destas rupturas disciplinares no ocidente seus efeitos em África, não se pode rejeitar o efeito produzido pelos missionários africanos, porque a tensão epistemológica ocidental foi apenas um precursor da história africana. Por isso, não se pode considerar que este novo conhecimento (a história africana) e os seus símbolos não destruíram completamente a

Gerson Geraldo Machevo

relevância da *colonial library*, nem o idealismo dos apóstolos do Outro. Apenas trouxe novos padrões para a colectivização e democratização da razão histórica e reformulou as questões respeitantes ao poder ideológico e a ortodoxia científica (Cf. MUDIMBE, 1988:78-80).

Contudo a constituição de um *corpus* de textos tradicionais Africanos (como as fontes orais e islâmicas) foi uma das maiores conquistas no campo da história Africana, pois afectou a *doctrina* histórica clássica através da invocação de novas testemunhas e novos documentos: as narrativas orais entraram na *epistème* (MUDIMBE, 1988:181; WAHBA *in* VVAA, 1980:146).

4.2. O jogo dos saberes: a afirmação da *African gnosis*

A corrente hermenêutica da filosofia ocidental (Ricoeur, Heidegger, Gadamer) propuseram maneiras para conciliar a consciência crítica com a autoridade dos textos culturais regionais. E a Semiologia, como uma ferramenta intelectual surge para examinar os signos sociais, tornando-se juntamente com a Hermenêutica, num meio e método para a leitura e interpretação dos signos sociais, o que permitiu uma viragem nos estudos Africanos. O problema principal que reside no ser do discurso africano reside na transferência de métodos e a sua integração no contexto cultural africano.

Como conciliar a busca de uma identidade e a credibilidade de uma exigência pelo conhecimento com o processo de refundamentar e reassumir uma historicidade ininterrupta dentro de representações?

O colonialismo e as suas armadilhas, particularmente a Antropologia Aplicada e o Cristianismo, tentaram silenciar a existência de um discurso africano que reside nas tradições africanas de uma maneira insistente e discreta, determinando as tradições apesar de existir independentemente delas. Os discursos africanos pela distância epistemológica que os tornam possíveis, explícitos e credíveis como declarações filosóficas e científicas, actualmente, apenas comentam sobre *la*

Gerson Geraldo Machevo

*chose du texte*²⁵ do que revelá-la. Esta noção pode ser a chave para desvendar aquilo que Mudimbe chama de *African gnosis* (*gnosis africana*).

Essa *gnosis* emergiu, como uma responsabilidade africana, na gradual e progressiva proeminência da história e marcou todos os discursos para uma sucessão intelectual. A ambição para esta *gnosis*, na história, foi incorporada pelos trabalhos de estudiosos como J. F. Ajayi, J. Ki-Zerbo, T. Obenga e outros (MUDIMBE, 1988:183). Eles trouxeram para um diálogo a autoridade de métodos históricos e formas de vida sociais que até a década de 1950 eram consideradas mudas. E contra todas as mitologias da Antropologia, certas ou erradas, a crítica histórica enfrentou as ideologias sobre o Outro e combinou-as numa síntese que pretendia representar o estímulo como também a circulação diacrônica duma história africana dinâmica. O projecto inicial, na perspectiva Mudimbeana, apresenta assim uma certa originalidade, mas restava saber a que “texto” ele obedece e se realmente desafia a *colonial library*?

Esta questão, para Mudimbe, refere-se a controversa distinção entre os métodos da história e os da Sociologia-Antropologia, e por outro lado permitem que a culpa seja colocada nas proposições mais frutíferas apenas quando essas forem usadas para aquilo que parece ir contra a tradição estabelecida (MUDIMBE, 1988: 184).

Contudo há que considerar que a “história Ocidental” é uma invenção e o futuro da Antropologia reside na sua habilidade de exorcizar a *difference* e torná-la consciente e explícita tanto com uma observância à matéria do seu sujeito como para si mesma.

O que a história de África e a filosofia têm feito desde o seu surgimento, foi tornar a *difference* explícita da configuração histórica ininterrupta na qual a experiência colonial significa um breve parêntesis.

Durante a década de 1950 o novo discurso que surgiu, aparte da Antropologia crítica, não era apenas uma crítica ao colonialismo mas a cultura colonial dominante; e apesar de alguns

²⁵ Esta noção pretence à hermenêutica, que de acordo com a proposição de Ricoeur chama para obediência ao texto de forma a desvendar o seu significado.

Gerson Geraldo Machevo

movimentos de libertação se oporem a Antropologia como um factor estrutural da colonização, alguns políticos do período pré e pós-independência pareciam basear-se nos resultados da Antropologia. E outros líderes africanos, para legitimarem o processo político e estabelecer o direito de diferenciarem-se dos colonizadores aceitarem os conceitos da Antropologia colonial como é o caso de “tribo”, “particularismo cultural”, etc. Pode-se notar o caso de Senghor e o seu sistema que combinaram as especulações antropológicas com o Marxismo; e na mesma linha a *Négritude* celebrou os antropólogos que permitiram aos Africanos exaltarem a sua cultura enquanto alguns filósofos Africanos basearam as suas reflexões nas premissas antropológicas.

Esses paradoxos revelam que ainda se lida com uma ideologia, isto é, que o pensamento moderno Africano parece ser basicamente o produto do Ocidente. E partindo do pressuposto que a maioria dos líderes e pensadores Africanos receberam uma educação Ocidental, o seu pensamento encontra-se no cruzamento do pensamento epistemológico ocidental e o etnocentrismo africano. Como ele mesmo defende(MUDIMBE, 1988: 185):

“Moreover, many concepts and categories underpinning this ethnocentrism are inventions of the West. When prominent leaders such as Senghor and Nyerere propose to synthesize liberalism and Socialism, idealism and materialism, they know that they are transplanting western intellectual manicheism”

O fragmento conceptual do pensamento Africano tem sido tanto um espelho como uma consequência da experiência da hegemonia europeia. É um domínio de um bloco social sobre o outro, baseado numa autoridade social cuja última sanção e expressão é uma profunda supremacia conceptual.

A década de 1970 fez surgir consigo dois métodos: 1) A crítica prática das ciências sociais e humanas; 2) Conversão da *Einführung* em um método para que se possa converter através de técnicas rigorosas as ideias de Griaule, Tempels, Kagame em práticas estritamente antropológicas ou hermenêuticas na senda de Gadamer, Ricoeur e Lévi-Strauss.

Gerson Geraldo Machevo

A *gnosis* é pela sua definição um tipo de conhecimento secreto que por vezes é africano por virtude dos seus autores mas que por vezes estende-se para o território epistemológico ocidental e por vezes pode-se questionar se os discursos da *African gnosis* (discurso científico e ideológico sobre a África) não ofuscam uma realidade fundamental, a sua *chose du texte*, o discurso primordial africano e as suas variedades e multiplicidades: “Não será que esta realidade encontra-se distorcida através da expressão de modalidades africanas em línguas não-africanas?”

Ora, para Mudimbe a única resposta que se pode dar a questão reside na reconsideração da condição de existência da *African gnosis* e o seu signo mais proeminente: a Antropologia. Talvez esta *gnosis* fará mais sentido se for vista como resultado de dois processos: 1) A permanente reavaliação dos limites da Antropologia como conhecimento de forma a transformá-la numa *anthropou-logos*, o discurso sobre o homem, mais credível; 2) O exame da sua própria historicidade.

4.3. Alternativas para a ordem do conhecimento Africano

Como temos vindo a apresentar, progressivamente, o Africanismo (discurso sobre o africano) tem sido suportado por 3 disciplinas principais: 1) Antropologia; 2) A Filosofia; 3) A História. Porém notamos que neste processo de construção da identidade africana pelas ciências sociais, a Antropologia notabiliza-se mais por coexistir implicitamente nos restantes discursos.

Assim, para Mudimbe, o problema da *African gnosis* apresenta duas preocupações:

- a) O problema das racionalidades regionais (desvendadas pela Antropologia e pelo Estruturalismo) que colocam *ipso facto* a tese de uma lógica original ou trans-histórica; e esta racionalidade primária deve ser compreendida tanto como condição de permanência histórica e trans-histórica que não pode ser considerada como parte da história;
- b) O conceito de História, cuja primeira definição aproximativa pode ser o esforço em ordenar as actividades humanas e os eventos sociais cronologicamente; o que por sua vez levanta dois problemas relativos a *African gnosis*:

Gerson Geraldo Machevo

- i) A História reflecte ou traduz as dinâmicas das necessidades humanas através do tempo, sendo, por isso um paradigma retórico, que dá expressão à realidade de uma conjunção de variáveis como pensamento, espaço e tipo de ser humano;
- ii) Todo o espaço geográfico, sendo um espaço para uma história possível, é também uma função com várias variáveis;

Apesar destas duas teses não serem necessariamente contraditórias, a sua presença na *African gnosis* divide este tipo de discurso em dois espaços opostos: Os discursos orientados sincronicamente, que geralmente são antropológicos, afirmam desvendar a organização de uma economia cultural e de uma racionalidade regional; por outro lado os discursos motivados diacronicamente, como a história Marxista e as ideologias políticas apresentam redes para tanto a interpretação como para a acção sobre as descontinuidades dialécticas dos sistemas sociais (LE GOFF, LADUIRE, DUBY *et al.*, 1977: 73). Essas duas posições apresentam a dicotomia que distingue a modernidade e a tradição na *African gnosis* (Cf. MUDIMBE, 1988: 189).

A Antropologia da *African gnosis*, e a noção de tradição “nativa”, precederam o *corpus* dos discursos orientados diacronicamente pertencentes as relações sociais de produção, organização do poder e ideologias. Mas isto não justifica a oposição estática e binária existente entre a tradição e a modernidade, pois a “tradição (*traditio*) significa descontinuidades através de uma dinâmica continuação e possível dos *tradititia* (legados)” (MUDIMBE, 1988:189).

E foi a *epistème* do século XIX e do início do século XX que inventara o conceito de uma tradição estática e pré-histórica. Na perspectiva de Mudimbe, devido as contradições discursivas existem duas proposições epistemológica dignas de menção(Cf. MUDIMBE, 1988:191):

- 1) A ambição europeia do século XIX de interpretar e classificar as culturas humanas de acordo com uma escala; olhando para a história como uma vocação teórica a necessidade da mente das pessoas que a colocou na vanguarda, e pela extensão, à sua cultura como um todo. Os colonizadores franceses não erravam quando seguia a dicotomia de Lévy-Bruhl para clarificar a distinção entre o

prélogismo e o cartesianismo, primitivismo e civilização. Por isso, Mudimbe concorda com a posição foucaultiana que defende abertamente que “ *No cogito moderno, trata-se, pelo contrário, de deixar valer no seu maior âmbito a distância que ao mesmo tempo separa e religa o pensamento a si mesmo, e o que, no pensamento, se enraíza no não pensado*” (FOUCAULT, 2002:362).

- 2) O estudo da proposição foucaultiana, segundo a qual toda a história das ciências humana do século XIX a diante pode ser retraçada na base de três pares conceptuais: *função e norma, conflito e regra, significação e sistema*. Como Foucault (2002:393-394) afirma: “*Esses modelos constituintes são extraídos dos três domínios da biologia, da economia e do estudo da linguagem. É no plano de projecção da biologia que o homem surge como um ser dotado de funções – recebendo estímulos (fisiológicos, mas também sociais, inter-humanos, culturais), respondendo-lhes, adaptando-se, evoluindo, submetendo-se às exigências do meio, contemporizando com as modificações que ele impõe, procurando suprimir os desequilíbrios, actuando segundo regularidades, tendo, em suma, condições de existência e a possibilidade de encontrar normas médias de ajustamento que lhe permitam exercer as suas funções. No plano de projecção da economia, o homem aparece como tendo necessidades, portanto interesses, visando obter lucros, opondo-se a outros homens; numa palavra, surge uma irreduzível situação de conflito; a tais conflitos, esquiva-se-lhes, foge-lhes ou logra dominá-los, encontrar uma solução que apazigue, pelo menos a um nível e por certo tempo, a contradição; instaura um conjunto de regras que são ao mesmo tempo limitação e reacender do conflito. Enfim, no plano de projecção da linguagem, as condutas do homem aparecem como significando algo; os seus menores gestos, até mesmo os seus mecanismos involuntários e os seus reveses, possuem um sentido; e tudo o que ele coloca em torno de si em matéria de objectos, de ritos, de hábitos, de discursos, toda a esteira de traços atrás de si constitui um conjunto coerente de um sistema de signos. Assim, estes três pares da função e da norma, do conflito e da regra, da significação e do sistema cobrem por completo todo o domínio do conhecimento do homem*”

Gerson Geraldo Machevo

O que fez os séculos XIX e XX centralizarem-se num discurso sobre a tradição foi a significação epistemológica dos seus modelos e o sistema de valores que esses modelos implicavam e manifestava. Tempels (e Griaule) não descobriu uma racionalidade africana, mas redescreeu claramente com novas metáforas aquilo que seria um desvio patológico da investigação (MUDIMBE, 1988:192).

A mudança de modelos não trouxe uma nova “invenção” necessariamente mais credível que a primeira. Apenas postulou um sistema de valores diferentes ao enfatizar o Outro e qualificar-lhe a partir da suas normas, regras regionais e coerências claramente localizadas. Isto tornou possível a pluralização das ciências sociais e humanas ocidentais.

Este processo e suas contradições são mais claras nos discursos sobre a modernidade, que implicitamente ou explicitamente operam na base de uma filosofia da história e no estudo das organizações africanas de metáforas que se referem ao conceito de aculturação. Como defende Oswald Spengler (in GARDINER, 1995:237): “ *Actualmente pensamos por continentes (...) que significado podem ter para nós conceitos e perspectivas que se arrogam o direito de ter validade universal mas cujo horizonte não ultrapassa, na realidade, a atmosfera intelectual do homem da Europa Ocidental?*”.

Torna-se claro então que a história é uma lenda, uma invenção do presente: memória e reflexão do presente. Assim de um lado temos um *corpus* de lendas constituídas pela *colonial library* e exemplificadas pela Antropologia primitivista, que retracta os desvios de uma normatividade histórica ou de uma racionalidade, por outro lado temos o novos *corpus* aceite pela *intelligentsia* africana (Césaire, Kagame, Senghor), que também é incompleta e provavelmente uma lenda em-si-mesma, que procura reflectir a autoridade do sistema local de regras, significação e ordem (Cf. MUDIMBE, 1988:193).

Essas estratégias procuram estabelecer um diálogo entre o passado e o presente, através de novos modelos de produção de conhecimento. Como vimos as estratégias primitivistas, ilustradas pelas sagas dos viajantes e pela *colonial library*, negaram a possibilidade de uma história e

Gerson Geraldo Machevo

racionalidade pluralísticas, mas últimas teorias analisadas, se impõem e por vezes se aproximam à compreensão das experiências marginalizadas da cultura ocidental. Enfim, as teorias primitivistas operam por meio de oposições binárias no núcleo de uma história paradigmática; enquanto que as últimas teorias africanistas analisadas supõem nos seus métodos uma incapacidade absoluta de definição de termos reducionistas e binários (por exemplo, “margens culturais”, “mentalidades primitivas”, etc.).

Pode-se perceber deste modo que todas as figuras culturais determinam a sua própria especificidade e aparentes rupturas e continuidades regionais onde o Outro do seu Ser aparece como um evento dinâmico e assim surge na história. Como argumenta Mudimbe: “ainda há muito a dizer acerca do homem para além do que tautologias mecanizadas podem oferecer acerca da história do Si-mesmo” (MUDIMBE, 1988:198).

Assim, o domínio de uma linguagem universal foi substituída pelo critério da autoridade experimental que “inventando-se” como tradução e exegese de linguagens institucionais e bem delineadas e fundamentadas por *performances* concretas, fazem surgir uma crítica dos métodos tradicionais de correlação do Si-mesmo e do Outro.

A *African gnosis* permitiu ao longo da história a criação de um sujeito-objecto de conhecimento que se recusa a desaparecer mas que alargou de alguma forma o conhecimento sobre a África.

V. A Re-construção do Discurso Identitário Africano: Considerações Críticas sobre o Pensamento Mudimbeano

O projecto mudimbeano demonstrou que a África foi uma invenção, produzida pela influência espaço-temporal da sociedade europeia e por outro lado dos movimentos ideológicos africanos. E o seu maior feito não foi a rejeição desses discursos mas sim ter considerá-los no seu conjunto como *African gnosis*. No qual as actuais correntes de pensamento se contrapõem quanto a produção de uma imagem do Africano como um Si-mesmo ou como um Outro (Emevwo Biakolo, Moya Deacon, Didier Kaphagawani, Jeanette Malherbe, etc.). Contudo torna-se claro que as rupturas epistemológicas ocidentais, principalmente aquela introduzida pelo Estruturalismo no seio das ciências sociais, demonstraram que o idêntico não existe, mas o que coexiste na *Lebenswelt*

Gerson Geraldo Machevo

(mundivivência) é a *difference* (Cf. HOTTOIS, 2002:433). E nesta *difference* surge a produção equívoca de um discurso sobre o Outro: uns constróem uma imagem conforme o seu imaginário itinerário enquanto que outros destroem com uma tentativa de mostrar a melhor representação do que significa “ser Africano” ou do que seja a “África”.

O percurso da obra *The Invention of Africa*, de forma alguma demonstra ou mostra, o que realmente a África é nem o seu o que realmente é o seu habitante; ela apenas traça o trajecto da produção do Africanismo e uma suposta solução epistémica para a África, que reside na *African gnosis*, que nada mais é que uma nova Antropologia com o propósito de integração do próprio africano na ordem do discurso.

5.1. A desmitologização de África ou a ilusão de uma África inexistente

Mudimbe claramente demonstrou que a África não passa de uma invenção literária, um objecto de estudo cuja possibilidade de existência residiu primordialmente no locus ocidental. Contudo Mudimbe na sua história da invenção de África, deixou uma aporia quanto aos sistemas tradicionais de pensamento africano: Será que realmente toda África anterior ao investimento colonialista foi uma invenção? Será que a África Pré-colonial era uma *tabula rasa*?

Para fundamentar a resposta a essa aporia basear-me-ei no argumento de três autores nomeadamente: Paulin Hountondji, Philip Higgs e Elísio Macamo. Eles podem não ser o modelo objectivo para uma crítica aprofundada do pensamento mudimbeano, mas contribuíram com críticas úteis relativamente ao projecto de invenção de África.

O filósofo beninense Paulin Hountondji é muito conhecido nos círculos intelectuais africanos pela sua crítica à Etnofilosofia e pela severa (mas necessária) defesa da literacia ao invés da continuidade da oralidade na filosofia Africana. O seu projecto é o de tornar a filosofia numa actividade crítico-racional (Cf. HIGGS in IAJKS, 2002:29). Na sua óptica apresentada recentemente na obra *The Struggle for Meaning*, a posição mudimbeana de olhar para a filosofia Africana como uma invenção ocidental iniciada por volta de 1940 através da Etnofilosofia está

Gerson Geraldo Machevo

correcta (Cf. HOUNTONDI, 2002:79). Por outro lado, concorda indirectamente com o projecto mudimbeano de uma *African gnosis* implícita pois:

“For Africa does not have a monopoly of wisdom; every people has one that springs from the depth of the ages, that is anonymous, implicit in various degrees, that belongs to no one in particular, but is lived and practice by all. And if African wisdom has to be compared to something, it should not be to Western philosophy, but Western wisdom.”
(HOUNTONDI, 2002:87).

Essa conclusão permitiria a ausência de comparação entre a *African gnosis* e a *epistème* europeia, o que acabaria por levar à crítica que ele faz ao pensamento mudimbeano de uma maneira indirecta. Os argumentos hountondjianos concordam com a manipulação epistemológica do conceito de “África” enquanto um objecto inventado para favorecer o colonialismo e o eurocentrismo.

Hountondji defende que a África pré-colonial apesar de ter sido alienamente mitologizada, ela não era totalmente uma *tabula rasa*, mas pelo contrário era em si rica em complexidade e diversidade interna (cf. HOUNTONDI, 2002:91). Por isso, na sua óptica o “conceito dominante e mitológico de Africanidade”, deve ser demolido e demonstrar-se que a verdadeira África é acima de tudo um continente e que o conceito de “África” não é metafísico mas é empírico e geográfico. E este terá sido um erro da trajectória mudimbeana que apesar de ter demonstrado a construção metafísica de “África”, esqueceu-se de retomar ao aspecto contingencial e realístico de “África”. Como Hountondji (2002:127) defende: *“In short the overdetermination of the concept of Africa is an obstacle to the freedom of Africans. Freeing up the future first of all meant reducing this semantic overload, giving back to words their original, simple, and obvious meaning. The reader can easily see, by going through some of Mudimbe’s and Appiah’s most recent works, the extent to which this refusal of geographical confinement is stillwidely shared today.”*

Por isso as expressões como “filosofia africana”, “democracia africana”, “desenvolvimento africano” e “*african gnosis*” nos quais os conceitos de filosofia, democracia, desenvolvimento e sabedoria são manipulados, estendidos e distendidos para acomodarem realidades que noutras culturas poderiam simplesmente ser designadas abertamente por termos críticos e pejorativos que

Gerson Geraldo Machevo

significariam nada mais que: superstição, mitologia, ditadura, pseudo-desenvolvimento e ignorância (Cf. Idem:135).

Para outro pensador, Philip Higgs, a identidade africana tornou-se num espelho invertido da identidade ocidental eurocêntrica. E para a rejeição dessa posição surgiram várias maneiras de pensar distintiva e africanamente as maneiras dos africanos se relacionarem com o mundo (HIGGS in IAJKS, 2002:27). Trazendo a questão do que significava ser africano, através de uma distintiva identidade africana epistémica, defendida principalmente pelo discurso filosófico. Como ele defende:

“The question of an indigenous African knowledge system, that is, of an African philosophy with distinctive African epistemic identity is not unproblematic. In the light of Africa’s colonial legacy. African philosophy is confronted with the problem of establishing its own unique African order of knowledge.” (HIGGS in IAJKS, 2002:28)

E é nesta tentativa de definir-se o que é o discurso filosófico africano que Higgs critica à Mudimbe, por considerar que este pensador define o produto intelectualmente africano aquele que é produzido ou promovido por africanos ((HIGGS in IAJKS, 2002:29), permanecendo assim num critério geográfico. No qual a definição do termo “Africano” na “filosofia Africana”, reside nas contribuições dos africanos que praticam a filosofia dentro do sistema da disciplina e sua tradição histórica.

Contudo Higgs considera que a centralizasse geográfica é de menos importância, pois, o que realmente importa é se saber o que é que os filósofos africanos têm feito para iluminar as várias dimensões da situação africana (Idem:30). Vê-se claramente que aos olhos de Higgs, o projecto Mudimbeano apesar de valorativo/útil, pecou no facto de se ter deixado escravizar pelo passado ao invés de ter usado o passado para iluminar o futuro, como ele mesmo expõe: *“Rooting themselves in what is traditional to Africa, they seek to escape enslavement to the past by using that past to open up the future. They contend that philosophy properly construed must move beyond a preoccupations with universalist abstractions and ethnological considerations and call into question the real relations of power in Africa”* (Idem: 30).

Gerson Geraldo Machevo

A ideia é descentralizar-se da lógica ancestral e buscar no presente a lógica do futuro partindo dos sistemas de conhecimento indígenas Africanos, reflectindo problemas emergentes apesar de já existentes na vida tradicional do africano, como é o caso do comunitarismo e a noção de Ubuntu. E por outro lado a construção de um discurso educacional africano (Idem:32-33).

A última crítica, que iremos abordar em relação ao pensamento de Mudimbe é a crítica feita pelo sociólogo moçambicano Elísio Macamo, na qual defende três pontos principais: 1) A influência do crítico literário palestiano Edward Said na obra de Mudimbe; 2) O uso de conceitos foucaultianos como “a ordem do conhecimento” e “representação”; 3) A ilusão do método mudimbeano (construção x Estruturalismo);

Para Macamo, o projecto mudimbeano assemelha-se ao projecto de Edward W. Said e a sua obra *Orientalism* (1979), que demonstrou profundamente a natureza ideológica ocidental sobre o Outro, a nível de conhecimento. Demonstrando que o ocidente dominava epistemologicamente o oriente como ele defende: “*The West is the spectator, the judge and jury of every facet of Oriental behavior*” (SAID, 2003:109). Posteriormente afirma que “*the structure of Orientalism is nothing more than a structure of lies or of myths which, were the truth about them to be told, would simply blow away*” (SAID, 2003:6). Realmente Macamo está certo, pois Mudimbe desconstruiu o discurso sobre o Africanismo a partir de um modelo semelhante ao de Said, porém isso não nega a originalidade do projecto mudimbeano.

Quanto aos conceitos foucaultianos de “ordem de conhecimento” e “representação”, Mudimbe realmente usa-os, segundo Macamo para demonstrar: i) O poder do discurso-enquanto-conhecimento; ii) A representação enquanto poder sobre o Outro. Mudimbe apossa-se destes conceitos para mostrar os meios pelos quais o Ocidente tornou o seu modo de pensar sobre o africano credível e inquestionável (MACAMO in IAJKS, 2002:79). O ocidente representou a África a partir dos discursos da Antropologia e do Cristianismo. E por último, Macamo defende que Mudimbe demonstrou que o que se sabe sobre a África é uma construção ideológica, que nos transmitiram através de uma percepção ideológica da realidade do que a pela própria realidade. Como ele defende:

Gerson Geraldo Machevo

“...In the case of Africa, colonialism and the unequal relationship between the West and Africa provided the structural conditions against the background of which knowledge about Africa was produced. Not only Europeans were involved in the production of these representations but also Africans. The latter thought, however, that they were producing ideological alternatives, when in fact these alternatives were artifacts of the West’s representation of Africa.” (MACAMO in IAJKS, 2002:81)

Para Macamo, o método mudimbeano foi um dos problemas que ele trouxe consigo mesmo, pois o seu construtivismo que dá coerência as suas descobertas não só providência não só providencia os meios para questionar a feitura mitológica em África, mas também torna impossível de encontrar um discurso africano verdadeiro, o que leva a concluir a destituição do método e do seu objecto de estudo (Cf. MACAMO in IAJKS, 2002:81). Para fundamentação deste argumento, Macamo, baseia-se no conceito husserliano de *lebenswelt* (mundivivência) enquanto uma realidade independente da vontade humana. Partindo da consideração distintiva entre a realidade socialmente construída e a realidade em-si, Macamo salienta que o “conhecimento é apenas a certeza que os actores sociais têm acerca da existência do mundo fenomenal”(Cf. Ibidem).

Assim, nem todo o conhecimento está em função de uma construção ideológica (como pretende Mudimbe), pois elementos como a experiência do sofrimento, da esperança e da humilhação na turbulenta história africana, não são artefactos do colonialismo. Por isso, actualmente os africanos devem lutar para a produção de um conhecimento verdadeiro acerca deles mesmos (Cf. Idem:82).

As três críticas puderam guiar-nos à atenção da falta do elemento de contemporaneidade africana no discurso mudimbeano; porém não vão mais longe a nível da concepção do pensamento mudimbeano. Pudemos notar que os três autores apontam para uma faceta crítica do pensamento mudimbeano, nomeadamente a questão da existência de um pensamento e de uma realidade em África que escapou ao processo de invenção, isto é, nem todos os africanos foram engolidos pelo Africanismo, mas ainda existe a possibilidade de se encontrar uma identidade africana nos sistemas de conhecimento indígenas.

Gerson Geraldo Machevo

Ora sem rejeitar de todo as contribuições destes três pensadores, em seguida proponho apresentar a minha contribuição relativamente ao pensamento mudimbeano. A questão que eu coloco é saber até que ponto o discurso africanista de Mudimbe é realmente africano? Até que ponto a *African gnosis* é legitimamente africana?

5.2. A Re-construção discursiva da identidade Africana

Mudimbe mostrou claramente que o seu objectivo era o de demonstrar como é que os processos de transformação dos tipos de conhecimento ocorriam (Cf. MUDIMBE, 1988: x) o seu trajecto demonstrou abertamente que todos os intérpretes de África usaram sistemas conceptuais e categorias que referiam à uma ordem epistemológica ocidental. Por isso, ele preferiu tentar basear a legitimidade do seu argumento em torno de uma *African gnosis*, nos discursos intelectuais enquanto literatura crítica e se ele “pudesse”, recolheria a legitimidade da experiência de formas de conhecimento rejeitadas (que não são consideradas como parte das estruturas do poder político nem do conhecimento científico) (Cf. MUDIMBE, 1988:xi).

Realmente para Mudimbe, as ciências sociais e os discursos africanistas não providenciaram uma compreensão da *weltanschauung* estudada, mas afirmaram os mundos africanos como realidades de conhecimento; e os africanos actualmente lêem, desafiam e rescrevem esses discursos como uma maneira de explicar e definir a sua história, promovendo uma *gnosis*. Por isso, torna-se claro, para Mudimbe, que a identidade e a alteridade são dadas por outros, baseados em desejos pessoais (poder) aliado à uma *epistême*.

Contudo, o projecto mudimbeano falha, no meu ponto de vista, quando regressa ao patronato ocidental para a afirmação de uma identidade africana. O que acaba por reafirmar o mito do absolutismo ocidental, ou seja, que de facto os africanos ainda permanecerão reféns de descrições prepotentes semelhantes às de Lévy-Bruhl! Pois o sistema tradicional de conhecimentos indígenas africanos se padroniza a partir de *saturadas* externos de leitura e comentário dos trabalhos clássicos da Antropologia e outras ciências humanas. A questão remanescente é a seguinte: Onde está o africano no discurso mudimbeano? Pejorativamente diria

Gerson Geraldo Machevo

que o africano se perdeu no emaranhado do vocabulário erudito ocidental que se encontra na obra de Mudimbe!

Contudo a resposta não é assim tão simples de se dar, pelo facto de uma conclusão precipitada nem sempre corresponder ao objectivo que pretendo alcançar, que reside na questão: como reconstruir o Africanismo? Para responder a essa questão parto de dois pontos principais: 1) A reafirmação paradigmática dos discursos sobre as identidades; 2) A concepção de identidade enquanto uma construção social; e a partir destes proponho chegar a 3) re-construção do discurso identitário africano.

O paradigma dominador, na perspectiva de Mudimbe, é o ocidental, que usando o conhecimento científico como instrumento de poder e de imposição de identidades, reduziu o Outro “ à escravo, servo, não-cidadão, assimilado, evoluído, indígena, selvagem, sociedades primitivas (...) todas [aquelas] são expressões de desqualificação do Outro, seja ele indivíduo, sejam grupos, comunidades, sociedades ou povos inteiros” (MAZULA,2000:145). Tudo o que se constrói, visa a despromoção e inferiorização do Outro. Porém com o advento dos movimentos nacionalistas e culturais africanos, a visão do ocidente como um Outro começou a tomar forma, partindo dos discursos da Négritude. A partir dessas posições controversas sobre o que é a “África” e o “africano”, quem realmente tem as credenciais para a sua produção, a sua descrição e apresentar opiniões sobre elas? Ou por outra, qual é o *point d'appui* para as noções de “Africanidade”, “realidade africana” e “epistemologia africana”?

Para responder a essa inquietação, apoio-me em Jürgen Habermas quando defende que “um paradigma só perde a sua força quando é negado por outro paradigma de uma maneira definida, isto é, quando é desvalorizado de modo que se pode julgar pertinente” (HABERMAS,2000:288). Apesar de Habermas nesta passagem procurar fundamentar a sua posição em relação a modernidade, no meu ponto de vista o seu conceito quase-kuhniano de paradigma desvalorizado e enfraquecido, permite-me afirmar que os paradigmas primitivistas sobre o africano sobre o africano se encontram enfraquecidos, o que nos permite a não adesão à um discurso africanista ideológico (do tipo Lévy-Bruhlano nem do tipo Senghoriano), mas sim à necessidade de

Gerson Geraldo Machevo

buscarmos uma outra maneira discursiva de afirmação identitária: a Invenção²⁶. Mas não uma invenção negativa (macabra) de identidade cultural como defende o reverendo Kã Mana (1993:75): “*fondée sur une anthropologie tronquée et sur une ontologie appauvrissante*”, mas sim, uma identidade cultural longe de ser uma presença criativa em-si mas uma identidade com a sua própria dinâmica histórica que se opõe a *la toute-puissance* do pai, do mestre, do Ocidente (KÃ MANA, 1993: 73). Para a cognição do africano como um *être-en-soi* permita a continuação da sua existência como um *être-pour-soi* (Cf. RORTY, 1988:299).

A minha segunda posição seria a necessidade daquela consciencialização desmitologizante da realidade enquanto construção social e com ela a ideia de identidade. Nesta perspectiva reencarrego as ciências sociais e a filosofia de zelarem pelo processo de construção de identidades, partindo de um novo ideal paradigmático que se abstém das imposições externas e de ilusões internas mas permita uma melhor noção de “África” e do “africano”. Essa identidade que Kwame A. Appiah (1994:243) chama de “coisa nova”, pois é tanto o produto de “histórias inventadas, biólogias inventadas e afinidades culturais inventadas”. Mas o objectivo é de se poder demonstrar que a identidade colectiva africana só poderá funcionar se os seus membros olharem para ela como uma coisa natural, isto é, uma coisa “real” (APPIAH,1994:244). Pelo que Appiah (Idem:246) acrescenta:

“para que uma identidade africana nos confira poder, o que se faz necessário, eu creio, não é tanto jogarmos fora a falsidade, mas reconhecemos, 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(...) não quero ser mal interpretado, [mas] já somos africanos”

O processo de construção de identidades africanas, não deverá recair na maneira como os outros nos constróem, mas como nós (africanos) nos construímos em relação aos outros povos. Devemos possuir aquela disposição que os gregos chamam de *thymos* (força de ânimo) que nas palavras de Francis Fukuyama, se compara à um “cão nobre capaz de uma enorme coragem e

²⁶ Uma invenção literária que permita prever as acções, pensamentos, teorias, poemas, etc. (Cf. RORTY, 1988:299).

Gerson Geraldo Machevo

cólera na defesa da sua cidade contra estranhos” (FUKUYAMA, 1999:169). Pois as identidades, sendo complexas e múltiplas, brotam quase sempre em oposição a outras identidades (APPIAH,1994:258). E como defende Belo (1991:226), desde sempre, isto é, “*desde os Gregos, os desejos pulsionais e históricos em seus afazeres trouxeram o Mesmo em Outros (...) De Platão até Spinoza, Kant e Hegel, com Marx, Nietzsche, Saussure, Freud, Husserl, Heidegger, Derrida, tantos outros ainda a serem cúmplices da desconstrução que se ia operando, quase silenciosamente, na civilização que os gregos abriram*”²⁷.

O processo de alterização parte, assim, de um processo de identificação de uma imagem óbvia do Si-mesmo em relação ao Outro. E este processo é uma construção, por isso, as ciências sociais enquanto produtos culturais e espaço-temporais (COSTER e BAWIN-LEGROS, 1998:47), devem acompanhar a produção dos discursos sobre a identidade partindo de uma localidade, como defendeu Lyotard (2003:75): “*Nesta versão o saber não encontra a sua validade em si mesmo, mas num sujeito prático que é a humanidade. O princípio do movimento que anima o povo não é o saber na sua auto-legitimação mas a liberdade na sua autofundação, ou, se se preferir na sua autogestão. O sujeito é um sujeito concreto ou suposto como tal, a sua epopeia é a da sua emancipação em relação à tudo o que o impede de se governar a si mesmo.*”

Nestas perspectivas, o que se pretende é a afirmação de uma identidade africana, que não seja um elemento separado da sua universalidade, mas que participe no diálogo com as outras alteridades num processo de uma melhor e maior compreensão do Outro. Se realmente queremos afirmar uma *African gnosis* (Mudimbe) não significa necessariamente que a sua legitimidade resida no seu *big brother* ocidental, mas que pela afirmação africana se possa negociar uma possível intercompreensão discursiva, na qual o jogo de poder não interfira no campo do saber (se for possível). Mas a dificuldade reside na legitimação da identidade discursiva africana sobre a identidade.

²⁷ A teoria Semiológica de Umberto Eco defende que um signo é signo por meio de outro signo, pois é “*um signo produzido de modo a gerar aquela aparência a que chamamos ‘semelhança’, o sentido da dependência causal do objecto não é efeito do objecto, mas da convenção produtora do signo; por isso; não é que os enunciados reproduzam a forma dos factos, mas habituamo-nos a pensar os factos do modo como os enunciados os configuraram*”(ECO, 1996:130-131).

Gerson Geraldo Machevo

Ora Mudimbe no seu projecto demonstrou que tanto o discurso missionário, tanto o antropológico como o filosófico-africano e mesmo o histórico não conseguiram alcançar o objectivo para o qual se tinham lançado: a descoberta da verdadeira identidade africana!(Cf. MUDIMBE, 1988:83). Realmente o objectivo não é o alcance de uma identidade metafísica mas sim a compreensão da identidade real enquanto *chose du texte*. Porém o erro de Mudimbe, na minha perspectiva residiu no facto dele ter pensado que para a existência de um discurso africano legítimo havia a necessidade de transferência e integração cultural de métodos ocidentais em África (Cf. MUDIMBE, 1988:183). O projecto de re-construção de identidades tomava um rumo certo, até que Mudimbe, decidiu permanecer sob a protecção das categorias existências ocidentais para afirmar a existência de um conhecimento africano. Mas será que ele não se apercebeu que seguindo por essa via ele relegava o destino de África a ser basicamente um produto ocidental, um espelho” e consequência da experiência da hegemonia europeia? Será que ele não se apercebeu que assim continuaríamos a ser produto de uma visão sentimentalista ocidental baseada numa *Einfühlung*?

Parece-me que para Mudimbe o conhecimento-como-ideologia é sustentável para o africano, pois “uma ciência que não encontrou a sua legitimidade não é uma ciência verdadeira, ela cai no nível mais baixo, o de ideologia ou de instrumento de poder, se o discurso que a devia legitimar surge como relevando de um saber pré-científico, semelhante à uma narrativa vulgar” (LYOTARD, 1989:80).

Ora, a racionalidade ocidental é por ela mesma legitimada, enquanto que o discurso identitário africano carece de uma autoridade africana como defende Mudimbe, na sua obra *The Idea of Africa*: “I do not doubt that there is in the primary discourses of African cultures a reading that could possibly relate to la chose du texte, to its fundamental local authorities [yet] African discourses have been silenced radically or, in most cases, converted by conquering western discourses” (MUDIMBE, 1994:xiv). O problema parece claro: o pensador encontra-se enclausurado pela descoberta e impossibilidade de uma solução!

A minha última proposta, é uma tentativa de cumprir com o projecto inicial Mudimbeano, o da re-construção do discurso identitário africano. Na minha perspectiva, Mudimbe demonstrou claramente que a África dos textos não passa de uma invenção, de um mito ocidental que foi

Gerson Geraldo Machevo

legitimado pela ordem de discurso ocidental. E de uma forma directa ele mostrou a “vontade de poder” inerente a teoria africanista. Contudo na sua trajetória para uma possível solução ele retoma ao ideal ocidental do discurso enquanto poder sem rejeitar uma possibilidade de reconstrução identitária também através do discurso. A questão que eu me coloco é : se o “africano” é um mito, uma lenda e conseqüentemente um não-ser (*nothingness*) como é que ele pode chegar a Ser (*Dasein*)?

Ora, o africano é um sujeito-objecto do Africanismo, pois a sua identidade ou lhe é imposta ou por vezes ele a impõe. Todavia, o maior erro dos discursos identitários reside nos “centrismos”: O Afrocentrismo e o Eurocentrismo nomeadamente. Para a funcionalidade de um paradigma identitário e para a sua reconstrução discursiva eu proponho uma conciliação de ambas as partes (sem radicalismos).

Historicamente existem premissas necessárias contra os centrismos, pois a crise do paradigma da “razão centrada no sujeito” (Subjectividade moderna) parece abrir espaço para um outro paradigma: o da intercompreensão mútua (intersubjectividade); e o paradigma das representações objectivas (representações privilegiadas) da realidades, parece ceder paulatinamente o espaço para o paradigma de plurivocidade representacional (às vezes chamada de relativismo científico). Por isso, me atrevo a defender que não existe um espaço para o conservadorismo científico das ciências sociais no ocidente (Cf. FOUGEYRROLLAS, 1996:258).

Para uma melhor reconstrução do Africanismo devemos aliar tanto as versões clássicas como as mais recentes para a construção de uma identidade africana a nível discursivo científico. O diálogo (Habermas) e a conversação (Rorty) deverão guiar sistematicamente à uma melhor compreensão do que seja o “Africano” e do que é a “Africa”. O objectivo não seria a produção de verdades inabaláveis, mas de imagens (redescrições) contingentes (RORTY, 1988:302) que permitam o fortalecimento da identidade africana e do conhecimento da sua realidade, uma apropriação textual, como diz Ricoeur (1995:135): “*O conceito existencial de apropriação não é menos enriquecido entre a explicação e a compreensão. De facto, nada deve perder a sua força existencial. ‘Apropriar-se’ do que antes era estranho permanece o objectivo último de toda a hermenêutica. A interpretação no seu último estágio quer igualizar, tornar contemporâneo,*

Gerson Geraldo Machevo

assimilar, no sentido de tornar semelhante. Este objectivo consegue-se na medida em que a interpretação actualiza a significação do texto para o leitor presente.”

Para que a re-construção tome necessariamente lugar, é necessário que se dê ocasião ao criticismo, para que exista posteriormente um progresso intelectual (WIREDU in VVAA, 1984:34). Esta fusão de horizontes (*horizontverschmelzung*), já havia sido proposta pelos hermenêutas contemporâneos, pois proporciona ao sujeito uma nova capacidade de a si mesmo se conhecer (Cf. NOA, 2002:332).

No mundo globalizado actual, acredito que o projecto de uma melhor re-construção da imagem africana que permita unir os relatos localmente africanos e os relatos africanos ocidentalmente produzidos, vistos num projecto sincrético guiar-nos-ão à uma nova “invenção de África” e percepção do projecto mudimbeano. Quais os perigos deste sincretismo? Só o futuro poderá revelar, mas acredito nas palavras tristes mas confortantes de Paulin Hountondji (2002:255-256):

“As soon as it is produced, our knowledge is extorted, stolen from us, and integrated into the world system of knowledge administered and managed from the great metropolitan capitals of the industrial countries. However for we go along this path, it will never lead us to an autonomous technological and economic independence, whatever the secondary advantages that we may be able to get indirectly from this alienated activity. The reality is that we are encouraged by everything to pursue this path.”

Conclusão

O primeiro propósito do nosso trabalho era a demonstrar a como é que o discurso identitário africano foi construído historicamente, com vista a responder a questão : “O que é o africano, e qual é a possibilidade de se criar um discurso científico sobre a África?”. Partimos de uma análise da obra *The Invention of Africa* do pensador africano Valentin Yves Mudimbe, que colocou como primeira hipótese que o africano é uma invenção ocidental; e como segunda hipótese que o

Gerson Geraldo Machevo

discurso científico sobre a África é marcado por uma ideologia ocidental a qual pode-se apelidar de Africanismo; por último colocou a hipótese segundo a qual a possibilidade de um discurso científico sobre a África reside no reconhecimento de uma *African gnosis* (fusão dos discursos africanos e os discursos ocidentais sobre a África) legitimada pelo ocidente. Porém a tese que nos propusemos a defender residia no facto deste autor não ter reconstruído sistematicamente o discurso identitário africano.

Primeiramente a nossa exposição cingiu-se na apresentação das primeiras formas de discurso sobre o africano nomeadamente, a Antropologia, o discurso missionário, as ideologias africanas (Négritude, Black Personality). Pudemos notar que na tentativa de uma descrição exacta do que era o africano estas três perspectivas alienavam a identidade africana. E acima de tudo procurou-se demonstrar que as descrições que pelo menos a Antropologia e o discurso missionário pretendiam dar escondiam por baixo os interesses coloniais das potências europeias: inferiorização do negro para que este se pudesse tornar numa força de produção; e a por outro lado domesticá-lo à maneira ocidental para torná-lo um évolué (evoluído).

Posteriormente propusemo-nos a analisar o surgimento da escola das *filosofias primitivas* nomeadamente com Tempels e Kagame que defendiam a existência de uma racionalidade africana ou filosofia africana implícita. E notamos que na sua tentativa de revelarem uma racionalidade tradicional levantaram um dos maiores problemas do Africanismo. E abordamos conjuntamente as críticas que a eles foram feitas no intuito de se provar que o pensamento que vigorava nos seus escritos não passava também de uma invenção ocidental, um mito mal descrito, por isso o propósito de re-construção do discurso identitário africano tornou-se para este grupo de pensadores nada mais que uma estratégia ocidental.

Em terceiro, abordamos as influências das mudanças de paradigmas e das ciências sociais no ocidente e como isso contribuiu na criação daquilo que Mudimbe denominou de *African gnosis*. Contudo notamos os impasses existentes nessas teorias quanto a definição do que realmente era o africano e como é que se poderia construir um discurso científico africano.

Gerson Geraldo Machevo

Por fim, analisamos as limitações e as virtudes do pensamento mudimbeano. E defendemos que a sua maior limitação residiu no facto de no seu processo de re-construção da identidade africana demonstrada pelo processo de invenção de África, ele defende que o africano tem de apropriar-se dos métodos ocidentais, pois estes é que permitirão a legitimidade de um discurso científico africano. Por essas razões propusemos que Mudimbe não alcançou totalmente os seus intentos, pelo que nós propusemos hipoteticamente os meios a usar para o processo de re-construção do discurso identitário africano: fusão de horizontes africanos e ocidentais através de um criticismo progressivo.

BIBLIOGRAFIA

APPIAH, K.A., *Na Casa de Meu Pai: A África na Filosofia da Cultura*, Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 1994.

BELO, F., *Epistemologia do Sentido: Entre a Filosofia e Poesia, a Questão Semântica*, Vol.1, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

Gerson Geraldo Machevo

- BERNARDI, B., *Antropologia*, Lisboa: Edições Teorema, 1989.
- CASTIANO, J.P., “O Currículo Local como Espaço de Coexistência de Discursos: Estudo de Caso nos Distritos de Bárué, Sussundenga e da Cidade de Chimoio-Moçambique” in Revista E-Curriculum Vol.1, nº1, São Paulo, dez.-jul.2005-2006. <http://www.pucsp.br/ecurriculum> capturado aos 12/11/2007
- COPANS, J. et al., *Antropologia: Ciência das Sociedades Primitivas*, Lisboa : Edições 70, 1974.
- COETZEE, P.H. e ROUX, A.P.J., *The African Philosophy Reader*, 2nd Edition, New York: Routledge, 2003.
- COSTER, M. de, e BAWIN-LEGROS, B., *Introdução à Sociologia*, Lisboa: Editorial Estampa, 1998.
- ELUNGU, P.E.A, *Eveil Philosophique Africain*, Paris: L’Harmattan, 1984.
- EVANS-PRITCHARD, E. E., *História do Pensamento Antropológico*, Lisboa: Edições 70, 1981.
- ECO, U., *O Signo*, Lisboa: Editorial Presença, 1996.
- FANON, F., *Os Condenados da Terra*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- FOUCAULT, M., *As Palavras e as Coisas*, Lisboa: Edições 70, 2002.
- FOUGEYROLLAS, P., *A Atração do Futuro: Ensaio sobre a Significação do Presente*, Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- FUKUYAMA, F., *O Fim da História e o Último Homem*, Lisboa: Gradiva, 1999.
- GARDINER, P., *Teorias da História*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.
- GHASARIAN, C., *Introdução ao Estudo do Parentesco*, Lisboa : Terramar, 1999.
- HABERMAS, J., *O Discurso Filosófico da Modernidade*, Lisboa: Publicações Dom Quixote, 2000.
- HOTTOIS, G., *História da Filosofia do Renascimento à Pós-Modernidade*, Lisboa: Instituto Piaget, 2003.
- HIGGS, P., “Indigenous Knowledge and African Philosophy an Educational Perspective” in IAJIKS (*INDILINGA- African Journal of Indigenous Knowledge Systems*), Vol.1, South Africa, 2003, pg. 77-82.
- HOUNTONDI, P. J., *The Struggle For Meaning: Reflections on Philosophy, Culture and Democracy in Africa*, Ohio: Ohio University Press, 2002.
- KÄ MANA, *L’Afrique Va-t-elle Mourir ?*, Paris : Karthala, 1994.
- KI-ZERBO, J., *História da África Negra*, Vol.2, Lisboa: Publicações Europa-América, 1999.
- KI-ZERBO, J. e HOLENSTEIN, R., *Para Quando África?*, Lisboa: Campo de Letras, 2006.
- LE GOFF, J., LADUIRE, L.R., DUBY, G. et al., *A Nova História*, Lisboa : Edições 70, 1977.

Gerson Geraldo Machevo

LYOTARD, J.F., *A Condição Pós-Moderna*, Lisboa: Gradiva, 2003.

MACAMO, E., V.Y. Mudimbe, "The Invention of Africa- Gnosis, Philosophy and The Order of Knowledge (a reading)" in IAJIKS (INDILINGA- African Journal of Indigenous Knowledge Systems), Vol.1, 2003, pg. 77-82.

MAZULA, B., *A Construção da Democracia em África: O Caso Moçambicano*, Maputo: Ndjira, 2000.

MBEMBE, J.A., *Afriques Indociles*, Paris: Karthala, 1988.

MUDIMBE, V.Y., *The Invention of Africa*, Bloomington: Indiana University Press, 1988.

MUDIMBE, V.Y., *The Idea of Africa*, Bloomington: Indiana University Press, 1994.

NGOENHA, S.E., *Filosofia Africana: Das Independências às Liberdades*, Maputo: Edições Paulistas, 1993.

NGOENHA, S.E., *Estatuto e Axiologia da Educação: O Paradigmático Questionamento da Missão Suíça em Moçambique*, Maputo: Imprensa Universitária, 2000.

NOA, F., *Literatura Moçambicana: Memória e Conflito*, Maputo: UEM, 1997

NOA, F., *Império, Mito e Miopia: Moçambique como Invenção Literária*, Lisboa: Editorial Caminho, 2002.

RICOEUR, P., *Teoria da Interpretação*, Porto: Porto Editora, 1995.

RICOEUR, P., *O Conflito das Interpretações*, Portugal: Rés-Editora, S.D.

RORTY, R., *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988.

SAID, E.W., *Orientalism*, New York: Vintage Books, 2003.

SERRA, C., *Combates Pela Mentalidade Sociológica*, Maputo: UEM, 1997.

TEMPELS, P., *Bantu Philosophy*, Paris : Présence Africaine, 1959.

VVAA, *Teaching Research in Philosophy : Africa*, France: UNESCO, 1984.