

ETNOFILOSOFIA: A PALAVRA E A COISA

Paulin J. Hountondji

Tradução para uso didático de HOUNTONDJI, Paulin J. Ethnophilosophie: le mot et la chose. **Exchorexis: Revue Africaine de Philosophie**, n. 7, 2008, p. 1-9, por Mariana Batista Gomes de Sousa Braz.

1. *Um conceito polêmico*

Para muitos leitores, meu nome continua ligado ao que eu chamei, no fim dos anos 60 e começo dos anos 70, a crítica da etnofilosofia. De fato, em um artigo escrito em 1969, e publicado no *Diogenes* no primeiro trimestre de 1970, eu lancei a palavra « etnofilosofia ». Desejava, desta forma, exprimir minha decepção. Eu designava, com essa palavra, uma certa prática da filosofia que estabeleceu para si a tarefa de descrever as visões de mundos coletivos; prática essa que, a meu ver, traía a vocação primeira da filosofia, que não é de descrever, mas de demonstrar. Não de reconstituir de maneira conjectural a forma de pensar desse ou daquele povo, dessa ou daquela sociedade, desse ou daquele grupo de pessoas, mas reconhecer a sua própria posição, de maneira responsável, sobre as questões apresentadas, aceitando as restrições de justificar de maneira racional a escolha dessas posições. (Hountondji, 1970).

O artigo deveria ter sido incluído com um outro título, no livro publicado em 1977, onde ele constituía o primeiro capítulo¹. Pelo próprio subtítulo, a obra anunciava claramente: *Crítica da etnofilosofia* (Hountondji, 1977).

A esta crítica, também associamos, normalmente, um outro nome: Marcien Towa. Meu colega camaronês é, de fato, notado por um pequeno livro publicado em 1971 em Yaoundé. Por pura coincidência, e sem nenhuma consulta prévia entre nós, a mesma palavra é empregada com a mesma carga crítica e polêmica. Marcien Towa também se opôs à filosofia propriamente dita, essa disciplina híbrida, montada na etnologia e na filosofia, que não é verdadeiramente nem um, nem outro: a etnofilosofia (Towa 1971).

Os dois críticos, na verdade, não se sobrepõem integralmente. Marcien Towa ataca principalmente um autor camaronês, a ponto de passar a impressão de estar no limite de se situar no terreno de um debate nacional, para não dizer um acerto de contas entre colegas do mesmo país. Entretanto, a *filosofia banta* de Tempels não parece preocupada com essa crítica. Ela sai incólume, assim como toda a produção de africanistas ocidentais sobre os sistemas de pensar africano. Longe de ser posta em dúvida, essa produção se vê, ao contrário, altamente apreciada por sua contribuição em reavivar o debate global sobre o

eurocentrismo. Contribuição comparável àquela de Pierre Masson-Oursel em sua obra sobre *A filosofia do Oriente*. No entanto, aquilo o que Towa chama de “ filosofia africana no despertar da ideologia da negritude” é bastante questionado; assim como, por necessidade, os trabalhos de autores africanos que, dentro do prolongamento de Tempels e de Kagame, e mais ainda, dentro do despertar da ideologia da negritude – mais aquela de Senghor do que a de Cesaire – se lançam desprotegidos “na busca de uma ‘filosofia bantu’, de uma filosofia original e ‘autenticamente africana’, diferente de toda a filosofia europeia.” A crítica é dirigida especificamente a um artigo do senegalês Alessane N’daw; com ênfase contra uma tese sustentada, em Lille, em 1967, por um compatriota de Towa, o senhor Basile-Juléat Fouda. (Tempels,1945 ; Fouda, 1967 ; Masson-Oursel, 1969 ; Towa, 1971).

A crítica de Towa é impressionante. Ela se fundamenta, por essência, em dois pontos. Primeiro, a demonstração dos dois autores baseia-se sobre uma “expansão” extraordinária do conceito de filosofia, incluindo praticamente como um sinônimo de cultura. Ela demonstra a existência de uma filosofia negro africana: essa demonstração é aceita imediatamente, uma vez que começamos a “dissolver... o conceito de filosofia dentro do conceito de cultura” (p 28 – 29). Por outro lado, e acima de tudo, o método dos autores em questão não é claro:

A maneira como eles procedem não é nem puramente filosófica, nem puramente etnológica, mas etnofilosófica. A etnofilosofia expõe objetivamente as crenças, os mitos, os rituais e, abruptamente, essa exposição objetiva se transforma em profissão de fé metafísica, sem se preocupar nem em refutar a filosofia ocidental, nem de fundar em razão da adesão ao pensamento africano. De modo que a etnofilosofia trai de uma só vez a etnologia e a filosofia. (ibid : 31)

O que Towa denuncia sob o vocábulo de etnofilosofia, antes de toda a confusão sobre métodos, é o desvio ilícito de um discurso descritivo para um discurso apologético, com uma má fé que consiste em endossar, pelos ancestrais e pela cultura coletiva, suas próprias opiniões, acreditando poder escapar da obrigação de justificá-las, de fundamentá-las.

Eu estava completamente de acordo com esta crítica, e ainda iria mais longe. Colocaria em questão não somente o método, mas também, e em primeiro lugar, o objeto de estudo. A reconstrução laboriosa da “filosofia bantu”, da “filosofia ouolof”, da “filosofia yoruba”, ou da filosofia africana em geral, não peca somente, ao meu ver, pelo método híbrido. Sua primeira fraqueza residia em ser um estudo sem objeto. Porque, ao meu ver, a ‘filosofia africana’, entendida como um sistema de pensamento coletivo, não pode ser um mito, uma invenção do saber exegeta que trabalha para reconstituir; e que, acreditando agir

de boa-fé restaurando um objeto pré-existente, estaria na verdade, construindo um outro objeto com seus próprios atos. Dei como prova, nuances consideráveis, inclusive alguns pontos, a clara oposição entre a imagem da filosofia banta que emerge da síntese de Tempels e a que surge do trabalho de Kagame. Tais divergências mostraram claramente que a obra do missionário belga não representava, verdadeiramente, a filosofia dos bantus, mas sua própria filosofia; e a doutrina formulada em *A filosofia bantu-ruandesa do ser* não era ruandesa, e sim a própria de Kagame. (Kagame 1956, Hountondji 1970).

Ciência sem objeto, então. A etnofilosofia era, na minha percepção, um discurso fantasma que, longe de se aplicar a uma realidade pré-existente, deveria reinventar constantemente seu objeto e se nutrir de suas próprias ficções. Era talvez ir muito longe. Eu entendo perfeitamente o fato de Marcien Towa sentir-se na obrigação de se posicionar de maneira tão extrema em público, pouco depois do seu célebre ensaio, um tipo de retificação ou explicação sob o título: *A ideia de uma filosofia negro-africana* (Towa, 1979). O espírito crítico não é monopólio de nenhuma cultura. Ele está tanto nos trabalhos da literatura oral da África negra, quanto nas mais altas especulações do ocidente. Nesse sentido, sim, a filosofia existe na África pré-colonial. Isso foi o que nosso colega se sentiu obrigado a lembrar com insistência, de modo a evitar qualquer mal-entendido sobre o senso e a abrangência de sua crítica a etnofilosofia.

Em suma, depois trabalhar para deslegitimar a reivindicação pós-colonial de uma filosofia africana pré-existente, ele descobre, dentro da literatura oral africana, as falhas de uma filosofia constituída e de uma doutrina particular que deve, a qualquer custo, defender e promover, o que lhe parece uma condição inicial de toda a filosofia em geral: o espírito filosófico, entendido como a habilidade de se distanciar da existência e relativizá-la.

2. Um “conjunto de textos”

Minha abordagem foi muito diferente. A meu ver, não bastava mostrar a universalidade do espírito crítico, e graças a ele, a possibilidade de uma filosofia africana. Reparei na existência real de um *corpus* filosófico africano, com seus méritos e suas deficiências, sua grandeza e sua miséria. O artigo de 1970 partiu disto: “de um conjunto de textos que chamo de ‘filosofia africana’”. Assim começava todas as primeiras frases: “Deveria ter ficado nisso?” Eu gostaria de ter sido mais claro e, tentando explicar, eu sem querer provoquei a polêmica:

Chamo 'filosofia africana' de um conjunto de textos: um conjunto, precisamente, de textos escritos por africanos e qualificados pelos próprios filósofos.

Acreditamos ler nesta explicação o sinal de uma exclusão dos textos orais, e o indício de um fetichismo da escrita. Vimos uma maneira bem curiosa de identificar um texto como filosófico, simplesmente revelando a intenção declarada do autor, com se bastasse se autoproclamar filósofo para sê-lo.

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

O segundo equívoco é igualmente fácil de resolver. As palavras utilizadas foram provavelmente gochas, desajeitadas. O que é a filosofia? Não podemos, nesse estado da análise, responder a esta questão. Queríamos no momento, realizar uma identificação empírica e circunscrita, dentro de todos os fatos culturais, um fato que podemos designar de maneira reconhecida com a 'filosofia africana'. Para esta identificação empírica, poderíamos restringir, em um primeiro momento, e tomar nota da maneira como os discursos se auto qualificam, do gênero teórico ou disciplina que eles reclamam, e, neste caso, suas pretensões de serem filósofos – a cargo do analista examinar mais tarde dentro de quais parâmetros e pretensões foram fundadas.

O mais importante, contudo, nessa definição liminar, foram as três pequenas palavras que parecem ter escapado da atenção dos meus críticos: a filosofia africana era, a meu ver, a

filosofia feita pelos africanos. Estávamos a mil léguas de uma filosofia atribuída aos africanos por especialistas ocidentais. Da África-objeto, alimentando por lazer o discurso aprendido dos africanistas, passamos a África-sujeito. No lugar de um sistema de pensar reconhecido com diferentes graus de probabilidade, e em condições de reconstituição laboriosa, em uma África imaginária falante de uma só voz, procurávamos o discurso plural da África real, dentro de suas diversidades e contradições.

Esta nova abordagem resulta necessariamente em uma questão: quem é africano e quem não é? Estritamente falando, uma obra como aquela de Tempels não poderia ser considerada como fazendo parte de um corpo africano, não mais que qualquer outro texto atribuído (tradução literal devido) a um africanista europeu ou americano. Entretanto, os trabalhos de Alexis Kagame e de muitos outros autores originários de tal ou tal parte do continente eram hipoteticamente parte integrante deste corpus, mesmo se eles estivessem influenciados em diferentes escalas pelo trabalho pioneiro do africanista belga, ou pela obra de outros autores ocidentais. O efeito imediato desta abordagem foi, neste caso, de romper o cordão umbilical entre a mãe e a filha – ente a etnofilosofia ocidental de seu desdobramento africano, instituindo de uma só vez a individualidade da parte inteira e a percebendo como tal.

E tem mais. Desde que foi instituída a filosofia africana como um *corpus* autônomo vivente de sua própria vida e movimentando sua própria história, desde que foi criado um novo cenário que não restava mais nada a preencher, bastava observar com um pouco de atenção a produção existente para constatar que fora de etnofilosofia herdada do ocidente, e fora dos trabalhos antropológicos culturais sobre o sistema de pensar de tais ou tais grupos, a filosofia africana abarcava bem outras correntes: ela incluía tanto os texto em colocavam questão a etnofilosofia quanto os trabalhos sem nenhuma relação com essa problemática de um pensamento coletivo, onde vários são muito anteriores a própria problemática.

Poderia ter nascido o projeto de uma história geral da filosofia africana. A ideia de uma tal história foi liberada, precisamente, pela crítica da etnofilosofia. A nova ênfase sobre o discurso, e especialmente o discurso explicitado, a própria definição da filosofia africana como um *corpus* específico de textos africanos, suscitou imediatamente em mais de uma pessoa a ideia de estabelecer bibliografias, antologias ou coleções de textos filosófico africanos. (Smet, 1975, 1978 ; Azombo-Menda e Enobo-Kosso, 1978). Melhor, vários livros deveriam aparecer sobre a história da filosofia ou do pensamento africano, e essas obras, às vezes de uma grande erudição, são, em maioria, posteriores a 1970. Todas essas

publicações, ao que me parece, não seriam possíveis sem a limpeza prévia do horizonte, alçando voo ao quebrar os limites de um pensamento que acreditávamos ser fechado. Os trabalhos remarcáveis de Alphonse Smet, Oleko Nkombe, Claude Sumner, Théophile Obenga, Grégoire Biyogo e de outros, ainda testemunham, sem o dizer, esse efeito libertador da crítica a etnofilosofia. (Smet, 1975-1977 ; Nkombe, 1977 ; Sumner, 1982, 1985; Obenga, 1990 ; Biyogo, 2006).

3) O projeto de Kwame Nkrumah

Longamente discutidas, em *Lutas para o sentido*, as questões teóricas e políticas dessa crítica. Não é necessário então de voltar nelas (Hountondji, 1997). Neste ponto, no entanto, é necessário fazer um parêntesis: a palavra ‘etnofilosofia’ não vem nem de Towa, nem de mim. Quanto a mim, acreditei ter o dever de forja ao longo de uma crítica a Tempels. Não me lembrava, no momento, que já havia encontrado em minhas leituras, um autor que estava longe de usá-lo em um sentido pejorativo: Kwame Nkrumah. Em sua autobiografia publicada em 1957, disse como realmente, depois de obter seu mestrado em 1943 na Universidade da Pensilvânia, se matriculou imediatamente para prepara ‘uma tese em etnofilosofia’, e como essa tese continuou inacabada até sua partida para Londres em 1945 (Nkrumah, 1957). A palavra foi solta sem nenhuma explicação, e parecia representar uma disciplina inexistente. Tive de aprender com um antigo colaborador de Nkrumah, William Abraham, que eu tive o prazer de reencontrar em Düsseldorf em 1982, que Nkrumah havia efetivamente redigido essa tese, sem ter tempo de fazer suas correções finais, devido a defesa (apresentação da tese), antes de partir para Inglaterra em 1945. Abraham foi então alocado na Universidade da Califórnia em São Francisco. A ele que eu devo por ter recebido, em viagem aos Estados Unidos quatorze anos mais tarde, em 1996, uma cópia completa desse manuscrito. A tese datilografada havia sido listada (colocada/repertoriada) nos arquivos nacionais de Gana a Accra, mas William Abraham duvidava que ela ainda fosse encontrada, dada as manifestações hostis que se seguiam a queda de *Osagyefo* em 1964.

A palavra etnofilosofia aparecia em todas as cartas no subtítulo (Nkrumah, 1945). Poderíamos esperar que este termo fosse ‘trazido’, isto é, historicamente situado e justificado no corpo da tese. Mas isso não acontece. Nkrumah utiliza a palavra como se fosse evidente, sem citar o autor ou os autores que a emprestam [o autor que empresta a palavra a Nkrumah]. Eu deveria então formular a hipótese de que a etnofilosofia, colocada em seu contexto histórico, era uma dessas disciplinas nascidas nos Estados Unidos na

sequência das etnociências, que eram elas próprias desenvolvidas a partir do estudo etnolinguístico de línguas e culturas ameríndias: etnobotânica, etnozologia, etc... A originalidade do pesquisador africano que era Nkrumah foi, portanto, de aplicar a sua própria sociedade a teoria e a metodologia dessa disciplina já reconhecida.

O objetivo de Nkrumah é claro. A antropologia deve, segundo ele, além de suas temáticas tradicionais, desenvolver ‘uma etnofilosofia sintética’ pela qual ‘se esforçasse para penetrar os significados mais fundamentais e mais profundos que sustentam toda cultura, de forma que alcançasse uma *Weltanschauung* cultural de base, pela qual a humanidade reconheça que, apesar das diferenças de raça, de idioma, e de cultura, ela é apenas uma, no sentido de que só existe uma raça: o *Homo Sapiens*.’

A palavra existia então bem antes dos anos setenta.⁴ Towa e eu não a forjamos. Nossa única originalidade foi de utiliza-la em um sentido pejorativo e polêmico para estigmatizar uma prática que nós rejeitamos, sendo que ela esteve sempre lá, quando empregada, em nome de um projeto conscientemente reivindicado.

Outros haviam também, antes de nós, rejeitado essa mesma prática, sem designa-la um nome especial. Gostamos as vezes de vincular nossa crítica a aquela do filósofo belga Franz Crahay, autor de uma conferência realizada em 1965 no instituto Goethe de Léopoldville (renomeada hoje de Kinshasa), onde ela tinha sido um grande sucesso local (Crahay, 1965; Maurier, 1976; Diagne, 1980). Na verdade, sabemos, graças aos trabalhos de Smet, que os primeiros críticos de Tempels remontam ao futuro imediato da primeira edição da filosofia banta. O pai Edmond-Eloi Boelart já se distanciava muito cedo, em um comentário equilibrado da obra. (Boelart, 1946). Outros críticos seguiram a reedição do livro “Presença africana” em 1949: aquela de Leon de Sousberghe, por exemplo, e a crítica política de Césaire, que continua a ser um modelo do gênero (Césaire, 1950; Sousberghe, 1951). Esses críticos muito contentes em colocar no lugar correto, ou pelo menos, reequilibrarem as avaliações às vezes surpreendentemente elogiosas que fazem a *filosofia banta* dos filósofos, escritores e antropólogos como Bachelard, Camus, Lavelle, Gabriel Marcel, Chombard de Lauwe, Jean Wahl, e de outros, dentro de um número especial da revista *Presença africana* (« Témoignages », 1949).⁵

A paternidade de Franz Crahay não é tão óbvia como dissemos. Se eu devesse, para mim, escolher-me um pai, preferiria Césaire, por razões óbvias.

É claro, em todo caso, que nem a palavra ‘etnofilosofia’, nem a crítica da prática referida por esse nome, são devidas a Towa e a mim. Nós não inventamos nem a palavra nem a coisa, fomos não mais que os primeiros a suspeitar da coisa. Contudo nossa

originalidade foi aplicada a palavra e a coisa, em um movimento próprio pelo qual nossas declarações globalmente suspeitas, davam assim a essa palavra, de uma só vez, uma conotação pejorativa que não havia no início.

4. Reabilitar a etnofilosofia?

A questão, agora, é: nós devemos continuar, hoje, mantendo essa conotação? Será necessário que sempre se lembre das razões muito fortes em nossa crítica, guardar o espírito, especialmente a obrigação que a funda, e que deseja que a filosofia propriamente dita seja sempre e em todos os lugares um pensamento responsável, um discurso capaz de declinar seus próprios títulos de validade, em lugar de se refugiar preguiçosamente atrás de opiniões antigas ou reflexos de grupos (Towa, 1971; Hountondji, 1996). Contudo, uma vez que nós dissemos aquilo, uma vez completamente assimilada essa exigência de responsabilidade intelectual, não podemos omitir a existência de um conjunto de ideias literalmente pré-concebidas, de um conjunto de ‘pré conceitos’ e de ‘preconceitos’ veiculados pela cultura coletiva, não podemos continuar negando toda a legitimidade de um estudo que se compromete em identificar, em examinar metodicamente esse sistema de ‘preconceitos’.

Melhor: o que aparece como um ‘pré-conceito’ em relação ao pensador individual pode muito bem ser oposição a cultura coletiva, um conceito finalizado, rigorosamente articulado com outros conceitos. Temos então relações com um sistema de pensar pré-pessoal, uma herança que o pensador atual não inventa mas recebe passivamente, tal como um legado intelectual onde ele mesmo não tem consciência imediata. Essa situação nomeada e justificada em uma disciplina especial que teria por missão tornar consciente esse legado inconsciente, de reconstituir metodicamente, para formular de maneira explícita, aquilo que, por herança coletiva, estava somente implícito e subentendido. Os modelos de comportamento propostos pela sociedade, as normas, os valores, e as ideias comuns sobre a ordem e a origem do mundo, as crenças compartilhadas sobre as divindades e o seu poder, as ideias sobre a natureza humana, as relações entre homens e mulheres, ordem social e destino coletivo, a classificação das cores, das plantas, dos animais, as taxonomias implícitas veiculadas pela língua, o ensinamento inerente as tradições orais, tudo isso constitui uma matéria original que merece ser levada em conta e rigorosamente estudada.

Não vejo nenhum problema que em certo estudo seja chamada de etnofilosofia, a condição de reconhecer dentro dessa palavra composta, o vocábulo ‘filosofia’ é empregado

em um senso muito vasto, para designar a componente intelectual de uma cultura que nos contentamos em descrever ou de reconstituir sem pretensão de legitimá-la de nenhuma maneira, ao contrário da filosofia *stricto sensu* que se entende como uma disciplina rigorosa, exigente, sempre preocupada em justificar suas afirmações.

Existe espaço para uma etnofilosofia empregada nesse sentido muito abrangente. Nós poderíamos defini-la como o estudo das representações coletivas dentro de uma dada sociedade, ou mais precisamente, seguindo a sugestão de Marc Augé, o estudo da lógica das representações coletivas, o estudo da ‘ideo-lógica’ de uma dada sociedade (Augé, 1975 ; Hountondji, 2008). Tal estudo é crucial quando temos relações com sociedades sem escrita, ou mais precisamente, como escreveu Maurice Houis, as ‘civilizações da oralidade’ (Houis, 1971). Ela é crucial porque esse material oral é o único, o quase o único, que dispõem os antropólogos sociais de penetrar aos segredos mais íntimos da sociedade estudada, tanto que em civilizações da escrita, o estudo da mentalidade e dos sistemas de pensamento podem se basear em textos escritos.

Justamente por isso que somos tentados a tomar a etnofilosofia pela filosofia das sociedades orais. A etnofilosofia torna-se assim a filosofia dos pobres. Mais precisamente, sendo o estudo ‘ideo-lógico’, somos tentados a ver esse estudo daquilo que, dentre das civilizações orais, pode ser considerado como um equivalente exato do que chamamos, no ocidente, a filosofia. Contudo, deve-se admitir que de fato, o idéo-lógico não é monopólio das sociedades orais, e que existe ligação em estudar, também, as representações coletivas das sociedades da escrita. A etnofilosofia aparece então como o estudo dos sistemas de pensar coletivos em geral, e não somente, nem obrigatoriamente, dentro das sociedades orais. Se começarmos a estudar a lógica dessas representações coletivas dentro das sociedades que dispõem, pelo contrário, de uma tradição filosófica escrita, a tentação mencionada anteriormente desaparece por si só, e a etnofilosofia é recolocada em seu devido lugar.

Voltando a meu itinerário pessoal, daqui vinte e cinco anos que eu me vejo confrontar essa realidade incontornável do coletivo impensado. Dois artigos exprimiram fortemente, na ocasião, essa preocupação: uma reflexão rápida, a partir de Herder et Wilhelm von Humboldt, sobre a hipótese da relatividade linguística formulada por Sapir et Whorf; depois uma contribuição a obra coletiva sobre o antropólogo britânico Robin Horton (Hountondji, 1982, 1990). Completamente cartesianos, e talvez, em um sentido mais cartesiano que Descartes, eu via dentro desse impensado um verdadeiro desafio onde

o único interesse era, juntando tudo, de provocar como consequência um pensamento responsável que o colocaria em questão, ou em outras palavras, de colocar nu aquilo contra o qual uma verdadeira filosofia poderia se desenvolver.

Talvez devessem agora ir mais longe. O próprio pensamento mais pessoal carrega uma história que transborda por toda a parte. E essa história não é exclusivamente individual, ela é primeiro coletiva. Deve-se, portanto, inverter as perspectivas, e considerar o indivíduo como um detalhe sob o pensamento pré-pessoal que carregam, sob a tradição, sob a cultura. Não fazemos assim, contudo, deslocamos o problema. Pois, uma vez conhecidas essas determinantes culturais e seu profundo impacto sobre a personalidade, nós não podemos deixar de reconhecer que em algum nível a própria tradição é plural e sempre propõe, portanto, uma vasta gama de possibilidade que obriga o indivíduo a determinar, por sua vez, colocando-o, de novo e de novo, antes de uma responsabilidade incontornável. (Hountondji, 2008).

Referências

ABRAHAM, William, *The Mind of Africa : the Nature of Human Society*, London / Chicago : Weidenfeld and Nicolson / University of Chicago Press, 1962.

AUGE, Marc, *Théorie des pouvoirs et idéologie. Etude de cas en Côte d'Ivoire*. Paris : Hermann, 1975.

AZOMBO-MENDA, S. et M. ENOBO-KOSSO, *Les philosophes africains par les textes*. Paris : Nathan, 1978.

BOELART, Edmond-Eloi, « La philosophie bantoue selon le R. P. Placide Tempels » in *Aequatoria* n° 9, 1946 : pp. 81-90. Repris dans A. J. SMET, *Philosophie africaine : Textes choisis II et Bibliographie sélective*. Kinshasa, 1975 : pp. 274-287.

BIYOGO, Grégoire, *Histoire de la philosophie africaine*. Paris : L'Harmattan, 2006.

CESAIRE, Aimé, *Discours sur le colonialisme*. Paris : Réclame, 1950. Reproduzido em *Présence africaine*.

CRAHAY, Franz, “Le décollage conceptuel: conditions d’une philosophie bantoue », *Diogenes*, n°52 : 61-84.

DIAGNE, Pathé, *L'euro-philosophie face à la pensée du Négro-africain*. Dakar : Sankoré, 1980.

FOUDA, Basile-Juléat, *La philosophie négro-africaine de l'existence*. Lille : Faculté des Lettres et Sciences Humaines, 1967 (*Pro manuscrito*).

- HOUIS, Maurice, *Anthropologie linguistique de l'Afrique noire*. Paris : P.U.F., 1971.
- HOUNTONDI, Paulin J., « Remarques sur la philosophie africaine contemporaine », *Diogène* (Paris), 71, 1970 : p. 120-140.
- HOUNTONDI, Paulin J., *Sur la « philosophie africaine » : critique de l'ethnophilosophie*. Paris : François Maspero, 1977.
- HOUNTONDI, Paulin J., « Langues africaines et philosophie : l'hypothèse relativiste » in *Les études philosophiques* n° 4/1982 : 393 – 406.
- HOUNTONDI, Paulin J., "Pour une sociologie des représentations collectives" in Horton et al., *La pensée métisse : croyances africaines et rationalité occidentale en questions*, Paris/Genève, PUF/Cahiers de l'IUED, 1990 : 187-192.
- HOUNTONDI, Paulin J., "Intellectual Responsibility: Implications for Thought and Action today", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* (Newark), vol. 70, n° 2, 1996 : 77-92 ["distinguished lecture" prononcé devant la Conferência Anual da Associação Americana de Filosofia em Chicago].
- HOUNTONDI, Paulin J., *Combats pour le sens : un itinéraire africain*, Cotonou, Flamboyant, 1997.
- HOUNTONDI, Paulin J., « From the ethnosciences to ethnophilosophy : the thesis project of Kwame Nkrumah », *Research in African literatures* (Bloomington), XXVIII 4, 1998, special issue on *Multiculturalism*. pp. 112-120.
- HOUNTONDI, Paulin J., « Une pensée pré-personnelle: Note sur 'Ethnophilosophie et idéologique' de Marc Augé » in *L'Homme*, n° 185-186, 2008. Spécial sur *L'anthropologue et le contemporain : autour de Marc Augé*, pp. 343-364.
- KAGAME, Alexis, *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*. Bruxelles : ARSC, 1957.
- MASOLO, D. A., *African Philosophy in Search of Identity*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- MASSON-OURSEL, Pierre, *La philosophie en Orient*. Paris : P.U.F., 1969.
- MAURIER, Henri, *Philosophie de l'Afrique noire*. Bonn : Verlag des Anthropos-Instituts, 1976.
- NKOMBE, Oleko, « Etat actuel de la philosophie en Afrique », in *Science et sagesse*, Kinshasa 1977 : pp. 78-93.

NKOMBE, Oleko et A. J. SMET, "Panorama de la philosophie africaine contemporaine", in *Mélanges de philosophie africaine*. Kinshasa : Faculté de théologie catholique, 1978 : pp.263-282.

NKRUMAH, Kwame, *Mind and Thought in Primitive Society: a Study in Ethno-Philosophy with Special Reference to the Akan Peoples of the Gold Coast, West Africa*. Dactylog., s.l., s.d.. Répertorié aux "National Archives of Ghana, Accra" sous la référence JOB N° P. 129/63-64.

NKRUMAH, Kwame, *Ghana : the Autobiography of Kwame Nkrumah*. Londres : Nelson, 1957.

OBENGA, Théophile, *La philosophie africaine de la période pharaonique, 2780-330 avant notre ère*. Paris : L'Harmattan, 1990.

SMET, A. J., « Bibliographie sélective » in SMET, A. J., *Philosophie africaine: textes choisis II et Bibliographie sélective*. Kinshasa : Presses universitaires du Zaïre, 1975 : pp. 479-496.

SMET, A. J., Notes d'histoire de la pensée africaine. Kinshasa : Faculté de théologie catholique, 1975-1977.

SMET, A. J., "Bibliographie sélective de la philosophie africaine: répertoire chronologique" in *Mélanges de philosophie africaine*. Kinshasa : Faculté de théologie catholique, 1978 : pp. 181-261.

De SOUSBERGHE, Léon, « A propos de 'La philosophie bantoue' », Zaïre (Bruxelles) n° 5, 1951 : pp. 821-828. Repris dans A. J. SMET, *Philosophie africaine : Textes choisis II et Bibliographie sélective*. Kinshasa, 1975 : pp. 289-297.

SUMNER, Claude, *Ethiopian Philosophy*, 5 vol.. Addis-Ababa: Central Printing Press, 1974-1982.

SUMNER, Claude, *Classical Ethiopian Philosophy*. Addis-Ababa: Commercial Printing Press, 1985. "Témoignages sur *La philosophie bantoue* du Père Tempels » in *Présence africaine*, n° 7, 1949.

TOWA, Marcien, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*. Yaoundé : Clé, 1971.

TOWA, Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*. Yaoundé : Clé, 1979.