

# **A ÁFRICA SOB DIFERENTES OLHARES: DO EPISTEMICÍDIO COLONIAL À TECITURA DE UM CONHECIMENTO ENDÓGENO.**

MANUEL NANQUE<sup>1</sup>

## **RESUMO**

A África é o assunto que está em destaque atualmente nos debates acadêmicos. Este trabalho apresenta uma análise da cosmovisão eurocêntrica sobre o continente africano a partir dos discursos dos colonizadores imputados sobre a África no período colonial; dentre as quais, afirma-se que ela não é um continente histórico; que “ela não demonstra nem mudança nem desenvolvimento”; que os povos negros “são incapazes de se desenvolver e de receber uma educação” e que “eles sempre foram tal como os vemos hoje”, como Hegel exprimiu na sua Filosofia da História (1770-1831). Entretanto, o colonialismo teria provocado um efeito inibidor na filosofia, tanto quanto na ciência em África. Buscamos compreender a historiografia de África a partir de textos escritos, artigos, teses e debates sobre o conhecimento endógeno, que comprovou que a África tem suas próprias histórias, suas culturas tradicionais e suas mudanças de desenvolvimento. O artigo apresenta duas abordagens teóricas: a primeira, a lógica do epistemicídio colonial e a segunda, a África contada por ela mesma através da produção dos conhecimentos endógenos africanos no contexto de libertação.

**PALAVRAS-CHAVE:** EPISTEMICÍDIO COLONIAL; ÁFRICA; CONHECIMENTO ENDÓGENO

**ABSTRACT:** Africa is the subject of current academic debates. This work presents an analysis of the Eurocentric worldview on the African continent from the discourses of the colonizers imputed on Africa in the colonial period; among which, it is said that it is not a historical continent; that "it shows neither change nor development"; that black people "are incapable of developing and receiving an education" and that "they have always been as we see them today," as Hegel expressed in his Philosophy of History (1770-1831). However, colonialism would have had an inhibiting effect on philosophy as much as on science in Africa. We sought to understand the historiography of Africa

---

<sup>1</sup> Especialista em Gestão de Recursos Hídricos, Ambientais e Energéticos, Bacharel em Humanidades, Graduando em Licenciatura em Sociologia.

from written texts, articles, theses and debates on endogenous knowledge, which proved that Africa has its own histories, its traditional cultures and its changes of development. The article presents two theoretical approaches: the first, the logic of colonial epistemicism and the second, Africa itself, through the production of African endogenous knowledge in the context of liberation.

**KEYWORDS:** colonial epistemic; africa; endogenous knowledge.

## INTRODUÇÃO

O presente artigo propõe refletir sobre o atual debate travado por diferentes intelectuais acerca da produção de conhecimento sobre África. Traz críticas aos referenciais do conhecimento científico ocidental, focando especificamente, no século XX, elaboradas particularmente pelos estudos pós-coloniais, e propondo também, uma análise que leva em consideração as tensões e disputas no campo da produção do conhecimento científico sobre África. Dessa forma, resume-se trazendo algumas posições que retomam de maneira crítica, os princípios do conhecimento científico ocidental, a partir do contexto africano.

De acordo com Cesaire (1978), a verdadeira civilização dita “europeia” ou “ocidental”, tal como era pensada nos últimos dois séculos da época burguesa, impossibilitou a resolução de dois problemas interessantes que a sua existência deu origem, o problema do proletariado e o problema colonial, “que, essa Europa acusada no tribunal da razão como no tribunal da consciência, se vê impotente para se justificar, e se refugia, cada vez mais, numa hipocrisia tanto mais odiosa quanto menos suscetível de ludibriar” (CESAIRE, 1978, p. 12).

Nesse contexto, encontram-se frente a frente, entre os colonizadores e colonizados, a força, a brutalidade, a crueldade, o sadismo, o choque, recriando-se a formação cultural, a fabricação apressada de milhares de funcionários inferiores, “boys, artesãos, empregados de comércio e intérpretes necessários à boa marcha dos negócios” (CESAIRE, 1978, p.25). A ideia do “negrobárbaro” em relação à civilização é uma invenção europeia.

A burguesia, como classe, está condenada, quer se queira, quer não, a ser responsável por toda barbárie da história, as torturas da idade média e a inquisição, a razão de estado e o belicismo, o racismo e o escravagismo, em suma, tudo contra o que protestou em termos envolvidaveis, no tempo em que, classe ao ataque, encarnava o progresso humano (CESAIRE, 1978, p.56).

De acordo com Achille Mbembe (2014), na forma pela qual as fronteiras africanas se alargaram e se contraíram constantemente no decorrer do último século. O caráter estrutural dessa instabilidade colonial, contribuiu amplamente para a mudança do corpo territorial do continente africano, surgindo formas incomuns de territorialidade e figuras inesperadas das localidades, e onde suas fronteiras não corresponderiam exatamente com os limites oficiais, normativos e linguísticos estruturados através do colonialismo e continuado nos Estados africanos pós-independências. Ao longo do

século XX, Mbembe menciona três acontecimentos interessantes que afetaram profundamente as condições materiais de produção da vida e da cultura na África subsaariana, como “o endurecimento da pressão monetária e os seus efeitos de revivificação dos imaginários do longínquo e das práticas históricas de longa distância; a concomitância da democratização, da informalização da economia e das estruturas estatais; e a difração da sociedade e o estado de guerra” (MBEMBE, 2014, p. 141).

Esses três acontecimentos ocorreram quase que simultaneamente ao seguimento dos processos de descolonização. Casualmente, os seus efeitos se anulavam mutuamente e estimulavam-se entre si, a ponto de provocar o capital da experiência social e cultural.

### **1. A lógica do epistemicídio colonial**

A partir do discurso colonial sobre África e sobre os africanos, surgiu a necessidade de repensar esses enunciados elaborados pelo conhecimento ocidental, umas das perspectivas tomadas foi a retomada das referências metodológicas de validade teórico conceitual desse pensamento de uma forma crítica, mas sem abandoná-los completamente. Casualmente, essa posição merece uma reflexão sobre o que é o continente africano e sobre quem são os africanos no campo da produção do conhecimento científico. Portanto, essa discussão torna-se interessante devido a crítica do conhecimento estabelecido, fazendo com que se repense a África como objeto de estudo e os africanos como sujeitos de conhecimentos, envolvendo interesse fundamental de efetuar essas definições.

No entanto, a construção de um pensamento sobre o que é África e quem são os africanos conduz a um debate sobre se é possível um conhecimento endógeno, como a filosofia, a sociologia e a antropologia. Dessa forma, as referências verdadeiras e as validades singulares, no qual o conhecimento é específico do africano. Autores como Boaventura Sousa Santos, Achille Mbembe, Mogobe B. Ramose entre outros autores que se apresentam a seguir se distanciam dessa perspectiva colonial, o que eles colocam é o reconhecimento do conhecimento africano, seja nas produções das nações diferentes sobre África e os africanos que possam contribuir para ampliação e revisão conceitual, cujo reconhecimento de legitimidade do conhecimento produzido por africanos, sem que seja tomada um ponto de partida essencialista de suas perspectivas.

De acordo com Sousa Santos (2009), no seu trabalho intitulado “ Epistemologias

do Sul”, identificou algumas linhas fundamentais da distinção epistemológica, da forma que a dominação econômica, política e cultural se traduziu na construção hierárquica entre conhecimentos. Ainda discute sobre o pensamento abissal da epistemologia moderna ocidental e seus fragmentos e lacunas, que aponta uma dominação sobre outras epistemologias, em um padrão de hierarquização cuja as culturas e os conhecimentos não-ocidentais foram suprimidas com o processo de colonização. Enfatizou a necessidade de um diálogo e de um resgate de outra forma de saberes. Entretanto, o conhecimento pós-abissal procura fazer entender esta ponte, a partir da ecologia de saberes da modernidade. Através de uma análise crítica da sua obra e seus apontamentos, podemos compreender os aspectos focais de Boaventura Sousa Santos que debate sobre a cultura, intersubjetividades e relações sociais nos processos epistemológicos e seus desdobramentos, através de seus estudos.

A questão da existência da filosofia africana não pode ter como base o raciocínio, ela surge através de um outro fundamento e perspectiva. Esse fundamento da questão pertence a autoridade; a autoridade da forma de definir o significado e o conteúdo da filosofia africana. Portanto, o exercício dessa autoridade se centraliza na questão do contexto das relações do poder: que signifique quem quer que seja ou que possua a autoridade de definir, ela tem o poder de reconhecer a importância, a identidade, a classificação e o significado de objeto definido.

Os colonizadores do continente africano ao longo do período das injustas guerras de colonização reclamavam a autoridade de definir a filosofia africana. Fizeram isso cometendo o “epistemicídio”, assassinato das formas de conhecer e agir dos povos africanos conquistados.

“Este epistemicídio não findou, nem acabou totalmente com as formas de conhecer e agir dos povos africanos conquistados, mas inseriu uma dimensão sustentada através de meios ilícitos, a tensão em relação entre filosofia ocidental na África e filosofia africana”(RAMOSE, 2011, p.6).

Foe (2013) Presume que o problema da África é que o africano não entrou totalmente na história. O camponês africano, desde seus primórdios vive conforme suas estações, no qual o seu modo de viver é estar em harmonia com a sua natureza, reconhecendo o eterno recomeço do tempo ritmado pela repetição sem fim dos mesmos gestos e das mesmas palavras. No entanto, nesse imaginário mundo onde tudo recomeça sempre, de que não há lugar nem para aventura humana, nem para ideia de progresso; lá onde a natureza comanda tudo, o homem escapa da inquietação da história que questiona o homem moderno. “Mas o homem permanece imóvel no meio de uma ordem

imutável, onde tudo parece ser escrito antes. Nunca ele se lança em direção ao futuro. Nunca não lhe vem a ideia de sair da repetição para se inventar um destino” (FOE, 2013, p. 177-178).

Historicamente, a efetivação das fronteiras africanas precede a Conferência de Berlim (1884-1885), no qual o objetivo era assegurar uma repartição da soberania entre as diversas potências europeias implicadas no fracionamento do continente africano. A sua protogênese, coincidiu com o período da economia de balcão, quando os europeus efetivaram feitorias nas costas e iniciaram a negociação com os autóctones. Na fachada atlântica, a efetivação dessa economia e os séculos voltados à exploração do comércio de escravos, explicavam, em algumas partes, as características físicas dos estados africanos, ao iniciar pelas divisões entre o litoral e o interior que distinguiam profundamente na estrutura geográfica dos diversos países africanos ou ainda o encravamento de vastas entidades afastados dos oceanos. Dessa forma, as fronteiras cristalizadas ao longo do período do “império informal” (que acabou com o tráfico de escravos até a submissão dos primeiros movimentos da resistência), ocorreu “graças à ação combinada de negociantes e missionários. O nascimento das fronteiras ganhará contornos militares com a construção dos fortins, a penetração do interior e a rendição das revoltas locais” (MBEMBE, 2014, p. 142).

Segundo Memmi (2007, p. 37), a missão colonial se baseou profundamente nos motivos econômicos, em que “a partida rumo à colônia não é a escolha de uma luta incerta, buscada precisamente por seus perigos, não é a tentação da aventura, mas a da facilidade”. No plano coletivo, o assunto ainda é mais esclarecido sobre a missão colonial, jamais tiveram outra forma de confessar, para o motivo das negociações francos tunisianos. Alguns inocentes tinham medo com a relação de boa-fé do governo francês, sobretudo, no âmbito cultural, e a aquiescência dos líderes da colônia. Mas isso foi porque os responsáveis pensantes da burguesia e da colônia tinham entendido que o essencial da colonização não era o prestígio da bandeira, nem a expansão cultural, nem a direção administrativa ou a saúde de corpo de funcionários. Mas reconheceram fazer concessões em tudo, desde que o fundo, as vantagens econômicas fossem salvas.

No entanto, essa estrutura colonial dos espaços econômicos e administrativos, não foi totalmente destruída pelos Estados pós-coloniais. Pelo contrário, muitas vezes esses Estados a prolongaram, radicalizando a lógica de criação de fronteiras internas que lhes eram inerentes, como foi designadamente, com as zonas rurais. Obviamente as modalidades da penetração estatal mudavam de uma região para outra, através da

influência das elites locais, em certos casos, das confrarias religiosas. Após isso, a concretização da independência da África (oficiosa) começou com um grande movimento de mudança nas entidades territoriais internas, enquanto consagrava-se o princípio da “intangibilidade das fronteiras dos Estados. Em quase toda parte, a nova delimitação das fronteiras internas foi concretizada sob pretexto da criação de novas circunscrições administrativas, provinciais e municipalidades” (MBEMBE, 2014, p. 143). Essas repartições administrativas serviram para fins conjuntamente políticos e econômicos, que ajudaram a cristalização das identidades étnicas. Com efeito, ao longo da colonização propriamente dita, afetação do espaço precedia casualmente com a organização dos estados, após da década de 1980.

De acordo com Memmi (2007), é impossível que ele não constate a ilegitimidade da sua situação. Trata-se, ademais, sob certo aspecto, de uma dupla ilegitimidade. Um estrangeiro ao chegar a um país por acaso da história conseguiu não simplesmente criar espaços para ele ou tornar-se um habitante, a concepção de privilégios em detrimento dos direitos. “É isso não em virtude das leis locais, que de certa forma legitimam a desigualdades pela tradição, mas alterando as regras aceitas, substituindo-as pelas suas. Ele aparece, assim, como duplamente injusto: é um privilegiado e um privilegiado não legítimo” (MEMMI, 2007, p. 42).

Isso que Memmi(2007)chama de *usurpador*, em que não apenas aos olhos do colonizado, mas apenas aos seus próprios olhos, que as vezes objetivam privilegiados que existem entre colonizados, de grandes proprietários burgueses, cuja a riqueza ultrapassa a sua, ele o faz sem convicção. Ele simplesmente reconhecia que os privilégios dos nativos são poucos escandalosos que os seus. Os colonizados mais favorecidos não deixavam de ser colonizados, isto é, que alguns direitos “lhes serão eternamente recusados, que algumas vantagens lhe são estritamente reservadas. Em suma, aos seus olhos, como aos olhos de sua vítima, ele se sabe usurpador: é preciso acomodar-se com esses olhares e essa situação” (MEMMI, 2007, p. 42-43).

Para convencionar uma terminologia cômoda, distinguimos o colonial, o colonizador e o colonialista. O colonial seria o europeu vivendo na colônia sem privilégios, em condições de vida que seriam superiores às de colonizado de categoria econômica e social equivalente. Por temperamento ou condição ética, seria o europeu benevolente, que não teria em relação ao colonizado a atitude do colonizador. Ora, vamos dizer logo, a despeito da aparência ultrajante da afirmação: o colonial assim definido não existe, pois todos os europeus das colônias são privilegiados (MEMMI, 2007, p.44).

A ideia central é que face a face os “civilizados” e os “primitivos” gera uma

situação particularmente à situação colonial, um conjunto de ilusões e mal entendidos que a análise psicológica pode ajudar a situar e definir. Como afirmava Fanon (2008), “uma sociedade é racista ou não o é”. Enquanto não percebemos essa clareza, deixaremos de lado graves problemas. Entretanto, é utópico buscar entender em que uma conduta desumana se evidencia de outro comportamento desumano. “O racismo é obra de pequenos comerciantes e de pequenos colonos que deram duro” (FANON, 2008, p. 85). Fanon fala de fenomenologia, de psicanálise, de uma unanimidade humana, mas esses termos assumiram em seu texto um caráter mais concreto. Ao longo de vários anos sem sucesso, todas essas formas de exploração aparecem, todas elas buscam a importância em algum decreto bíblico. Todas essas formas de exploração são iguais, e a elas são aplicadas um mesmo “objeto”, o homem. “Ao considerar abstratamente a estrutura de uma ou outra exploração, mascara-se o problema capital, fundamental, que é repor o homem no seu lugar” (FANON, 2008, p. 87).

Essa distinção decorreu entre estados francófonos e anglófonos, de forma que a política colonial francesa era diferente da britânica. O quadro geral, no momento, era muito complicado para se fazer um resumo conveniente da política colonial francesa, “em linhas gerais, foi assimilation -transformar os africanos ”selvagens” em negros e negras franceses “evoluídos” - ao passo que a política colonial britânica interessou-se bem menos por formar os anglo-saxões negros”, segundo visão de APPIAH (2007, p. 20)

No centro dessa visão colonial, há um conceito norteador que Appiah (2007) denominou de “raça”. A África é a pátria do negro, e tem direito de agir dentro dela, falar por ela e desenhar o seu futuro por ela. Appiah sustentava também, que havia um destino comum para povos africanos, “pelo que devemos sempre entender o povo negro, não porque eles partilhassem de uma ecologia comum, nem porque tivessem uma experiência histórica comum ou enfrentassem uma ameaça comum da Europa imperial, mas por pertencerem a essa única raça” (APPIAH, 2007, p.22). Para ele, isso tornava o continente africano mais unido que qualquer povo do mundo. Isso demonstrava um discurso “pan-africano” voltada ao povo de África como sendo um único povo, a ser concebido, como italianos ou ingleses, em certo modo, como uma unidade política natural.

No entanto, o “negro alteridade não é outro negro, é o branco” (FANON, 2008, p. 93). Significa a capacidade de se colocar no lugar do outro na relação interpessoal (relação com trabalhos, grupos, famílias) com consideração, identificação e diálogo com

o outro. Portanto, a alteridade é um estado de qualidade daquilo que é outro, que é diferente. Em outras palavras, o negro não deve mais ser imputado frente a esse dilema de branquear ou desaparecer, mas deve servir de um espaço de poder e tomada de consciência de uma nova possibilidade de existir, porque a sociedade gera conflitos por causa da cor.

“Se encontro em seus sonhos a expressão de um desejo inconsciente de mudar cor, meu objetivo não será dissuadi-lo, aconselhando-o a manter as distâncias”; o meu intuito é uma vez por toda esclarecidas as causas, “torna-lo capaz de escolher a ação ou a passividade a respeito da verdadeira origem de conflito, isto é, as estruturas sociais” (FANON, 2008, p. 96).

Entretanto, o “complexo de Próspero” é definido como conjunto de disposições neuróticas que articulam ao mesmo tempo “a figura do paternalismo colonial e o retrato do racista cuja filha foi objeto de uma tentativa de estupro (imaginário) por parte de um ser inferior”.

O que falta ao colono, tal como ao Próspero, é o mundo dos outros, do qual ele é excluído, onde os outros se fazem respeitar. Esse mundo, o colonotípico o deixou, excluído pela dificuldade de admitir o que os homens tais como eles são. Essa fuga está ligada a uma necessidade de dominação de origem infantil, que a adaptação ao social não conseguiu disciplinar. Pouco importa que o colono tenha cedido à “preocupação única de viajar”, ao desejo de escapar “do horror de seu berço”, ou dos “antigos parapeitos”, ou que ele mais grosseiramente deseje uma “vida mais abundante” (...) Trata-se, sempre, do compromisso com a tentação de viver em um mundo sem homens (FANON, 2008, p. 101)

De acordo com Mudimbe (2013), é possível apontar três explicações fundamentais para determinar as modulações e os métodos representativos da estrutura da organização colonial: “os procedimentos de aquisição, distribuição e exploração de terras nas colônias; as políticas para domesticar nativos e a forma de gerir organizações antigas e implementar novos modos de produção” (MUDIMBE, 2013, p. 16). Assim, surgiram três hipóteses e ações complementares: “o domínio do espaço físico, a reforma das mentes nativas, e a integração de histórias econômicas locais segundo a perspectiva ocidental. Estes projetos complementares constituem aquilo a que se poderia chamar a estrutura colonizadora” (MUDIMBE, 2013, p. 16), que inclui os aspectos físicos, humanos e espirituais da experiência colonial. Esta estrutura colonial indica verdadeiramente a mudança prevista e projetada, como maior custo intelectual, “por textos ideológicos e teóricos, que desde o final do século XIX, até a década de 1950, propuseram programas para ”organizar” o espaço africano e os seus habitantes” (MUDIMBE, 2013, p. 16).

Essa disposição da dupla dimensão, de uma forma vertical e lateral, aumentava

uma segunda dinâmica de origem propriamente intelectual. Até o começo do século XIX, as duas instituições dominantes coloniais, operavam através da socialização das elites, tanto como a mobilização dos recursos das elites, se consistiam na “Zawiya, de um lado, e na Zariba, por outro.

“Essas duas instituições muito originais tinham por função regular o comércio caravanista transnacional, cimentar as alianças comerciais, políticas e religiosas e negociar a proximidade com os vizinhos (caso dos Bideyat e dos Toubous, por exemplo. Bem como gerir os conflitos entre as várias facções, como forma de liderar a guerra através de uma série política de implementações fortificadas, focada no nomadismo e na metropolização”. (MBEMBE, 2014, p.147-148).

Dessa estrutura colonial, surgiu um sistema de separação em que emergiram grandes números de oposições paradigmáticas, que são: “tradicional versus moderno, oral versus escrito e impresso, comunidades agrária e consuetudinárias versus civilização urbana e industrializada; economias de subsistência versus economias altamente produtivas” (MUDIMBE, 2013, p. 18). No continente africano, de modo geral, é dada muita atenção à evolução obscura que é prometida pela passagem de antigos paradigmas para novos paradigmas. Isso pressupunha um avanço de uma extremidade (subdesenvolvimento) para a outra (desenvolvimento), era, na verdade, enganosa. Portanto, ao reforçar as formulações técnicas de mudanças econômicas, o padrão tende a negligenciar um modo estrutural herdado pelo colonialismo. “Entre os dois extremos existe um intermediário, um espaço difuso, em que acontecimentos sociais e econômico definem o grau de marginalidade” (MUDIMBE, 2013, p. 19).

No continente africano ainda emerge nos mapas como *terra incógnita*, mas suas nações e suas produções materiais eram mais conhecidas dos viajantes, dos estudiosos da espécie humana, dos comerciantes e dos Estados europeus. Entretanto, desde o começo do século XVIII, houve um grande volume de comércio de escravos e de uma economia transatlântica lucrativa que integrou vários países ocidentais.

“Nessa época, decorreu também “um processo de estetização”, que é chamado de arte selvagem ou primitiva, que engloba uma vasta gama de objetos introduzidos pelo contato entre os africanos e europeus ao longo comércio de escravos. Estes objetos não são realmente de arte no seu “contexto nativo”, mas tornaram-se arte quando lhes atribuíram um caráter estético e a capacidade de produzir e reproduzir outras formas artísticas” (MUDIMBE, 2013, p. 25-26).

Nessa fase, as ideias podem ser explicadas a partir de duas vertentes:

“A primeira confere uma relação a *episteme*, ou seja, uma atmosfera intelectual que liga a antropologia ao seu estatuto como discurso, o seu significado como disciplina e a sua credibilidade como ciência na área da experiência humana. A segunda que é ideológica, visa uma atitude intelectual humana e de conduta que varia de pessoa para pessoa. Esta posição é

basicamente uma consequência e uma expressão de relação complexa entre a projeção da consciência dos acadêmicos, os padrões científicos do momento e as regras culturais e sociais dessa sociedade” (MUDIMBE, 2013, p. 33-37).

De acordo com Cardoso (2012), foram dois grupos de questões, o primeiro grupo parece ser necessários perante um conjunto de projetos no qual a preocupação visa não só analisar um conjunto de questões, mas sobretudo trazer subsídios à resolução de problemas relacionados ao desenvolvimento. O segundo grupo de questões, consiste mais com a preocupação das lógicas, os caminhos e a própria origem da produção científica, colocando o foco das suas preocupações sobretudo nas questões heurísticas, epistemológicas e metodológicas.

Adesina (2012), nos trouxe duas visões proeminentemente acadêmicas africanas, de um lado consiste na endogeneidade capaz de produzir o rompimento epistêmico nos discursos universais sobre a compreensão sociológica relacionada ao gênero ea forma como entendemos o significado de gênero. De outro lado, consiste como foco na atenção da análise desempenhos que tem sido trabalhados para teorizar a matrifocalidade e a forma como esse conceito é produzido pelos trabalhos desses autores (Ifi Amadiume e Oyeronke Oyewumi). Ainda, ela nos oferece uma base sólida, não só para compreender as relações de gênero, mas consiste em compreender assuntos relacionados a identidade, que nos brinda com uma melhor forma de relacionar-se com as questões políticas, na luta por uma igualdade de gênero.

## **2. A África por ela mesma: a produção dos conhecimentos endógenos africanos no contexto de libertação**

O começo dessa missão crítica, é levada a cabo por diferentes intelectuais de diversas áreas do conhecimento, com o objetivo de recontar a história da África, pondo as questões e as interpretações sobre as sociedades e culturas de forma de reconstruir a identidade africana, a fim de recuperar a sua dignidade e autonomia, a partir da crítica do conhecimento acordado, através do diálogo com o pensamento ocidental. No pós-guerra, também eram efetivadas as lutas pela libertação de várias colônias no continente africano e a construção dos Estados Nacionais. Portanto, o caráter político estava presente sobretudo, no interesse do rompimento com a produção do conhecimento produzido pelo ocidente tendo um papel político relevante na compreensão da diferença e conseqüente produção de um discurso de dominação (FOÉ, 2013).

É preciso uma reflexão filosófica sobre a relação entre ética e identidade. Todos nós construímos nossas vidas, os nossos trabalhos através das nossas diversas identidades coletivas (como mulheres e homens, homossexuais e heterossexuais, africanos, americanos) através das combinações de diversas facetas. Essas identidades nos impõem certas exigências éticas, de modo que as nossas predisposições éticas tendem a ser influenciadas por nossas identidades, “por mais diversificada e incipiente que estas sejam. As escolhas que fizemos tendem a apresentar as marcas da nossa ligação a coletivos definíveis” (MAMA, 2010, p.608).

Mama defendeu ainda, que a nossa ética enquanto estudiosos é concretizada em funções de nossos paradigmas, tendo em vista os quadros epistemológicos e metodológicos que nós pertencemos. Onde exercemos as nossas capacidades de ação profissional da nossa integridade, fazendo escolhas que não são racionais ou técnicas, mas também políticas e morais. Portanto, qualquer análise da ética da pesquisa acadêmica, exige ponderar-se os aspectos relacionados com a identidade, lugar e as epistemologias. Embora a nossa prática acadêmica tenda a fluir das nossas identidades relacionadas ao condicionalismo histórico, assim como refletir os lugares geopolíticos e institucionais, não nos faltam oportunidades de debatermos de forma crítica quando iniciamos a contextualizar os nossos estudos.

No entanto, as questões éticas põem-se a todos os níveis do processo de pesquisa, desde a formulação de perguntas e a aquisição dos recursos até a interpretação, análise e divulgação, passando pela fase própria do pensamento da pesquisa e pelos métodos de pesquisa em campo. Também se põem a relação entre a pesquisa e o contexto social, a relação entre pesquisadores e as comunidades a serem pesquisadas, “sendo que uns e outros habitam corpos que são organizados que são objeto de uma percepção, um acolhimento e uma interação carregada de história e de relações históricas” (MAMA, 2010, p.610).

Hountondji (2008) nos trouxe uma interrogação da forma que os africanos são tratados a partir dos Estudos Africanos. Do mesmo modo, defende que as sociedades africanas devem apropriar-se ativa e responsavelmente pelo conhecimento direto ou indireto dos africanos e não sobre o conhecimento capitalizado pelo ocidente ao longo dos séculos.

“No entanto, quando referimos aos Estudos Africanos, necessariamente estamos falando não apenas de uma disciplina, mas sim de todo um leque de disciplinas, onde o objeto de estudo é a África, que envolve, normalmente, disciplinas como História africana, Antropologia e Sociologia africanas, Linguísticas africana, Política africana e Filosofia africana.”

(HOUNTONDI, 2008, pág.150 )

Outro aspecto interessante que Hountondji (2008) trouxe, foi a questão dos problemas e consequências que incidiram sobre África durante séculos, baseada em implicações imediatas. Primeira implicação refere-se ao novo conceito de Filosofia africana que permite criar uma dicotomia entre africanistas e africanos no campo da Filosofia. Porque haviam vários pensadores ocidentais que escreviam sobre história e sobre os sistemas de conhecimentos de pensamentos africanos, que deixaram de ser vistos como pertencentes à Filosofia africana, ao passo que as obras dos seus pares africanos faziam parte da escrita da Etnofilosofia africana e da Literatura Filosófica africana. Isso não significa que as obras produzidas por africanos são melhores do que escritores ocidentais.

Além disso, ninguém pode negar a solidariedade temática ou cumplicidade intelectual que existe entre a Etnofilosofia africana e não-africana, nem negar a filiação genealógica que faz com que a Etnofilosofia africana seja filha do envolvimento ocidental com as divisões exóticas. Portanto, criando essa divisão tornou-se possível a atenção para o pensamento tradicional africano de investigações ocidentais e levou os intelectuais africanos a assumir suas responsabilidades intelectuais próprias.

Segunda implicação visa que a Filosofia africana deve incluir escritos que criticam ou que põe em causa a Etnofilosofia africana. Isso significa um indício claro que não existe uma unidade em África sobre esta questão. Portanto, para demonstrar essa filosofia africana com a bibliografia ou Literatura filosófica africana permite-se que se tenha ideia das contradições e das discussões internas, das tensões intelectuais que dão a força a esta Filosofia africana através da sua cultura viva e não morta. Estas Filosofias africanas baseavam-se nos pressupostos que nas sociedades de pequenas escalas ou sociedades primitivas, vigorava totalmente a unanimidade. “Essa unanimidade era vista como uma virtude, e o desacordo como uma coisa perigosa. Portanto, esse duplo pressuposto foi intitulado com o nome de ilusão unânime” (HOUNTONDI, 2008, p.154).

Diante desse fato, as diferenças podem ser identificadas entre os intelectuais que pretendiam introduzir a história da África na rota do desenvolvimento de um pensamento universal de humanidade, situando a relevância das contribuições desse povos africanos do continente africano e de outro lado, visa situar aqueles intelectuais que perceberam a África a partir de um olhar da diferença radical, pautada na ideia de uma África negra, com uma localização geográfica e tradição específicas. Dentre esses

intelectuais, podemos citar os intelectuais Pan-africanistas como Nkrumah e Du Bois, e os movimentos francófonos da Negritude através de Aimé Césaire e Léopold Senghor. E outros pensadores ainda, que queriam expressar e pontuar as contribuições à humanidade que o povo do continente africano ofereceram, mas sem perder com a questão da análise da endogeneidade. Nesse sentido, Cardoso (2012) nos mostrou que no continente africano pós-colonial, existem, pelo menos, duas tradições intelectuais de produção do conhecimento sobre o continente africano: uma anglófona e a outra francófona. “Se adicionarmos a lusófona, o quadro tornar-se-ia ainda mais complexo. O chocante diz Kane, é que ambas ou as três nos oferecem uma leitura eurocêntrica da produção do conhecimento em África” (CARDOSO, 2012, p. 313, s,d).

Existe a possibilidade que o problema referente ao continente africano será apresentado ao que Lopes coloca como desafios da Negritude e do Pan-africanismo da política africana; ela está focada na luta da integridade territorial herdada das fronteiras arbitrárias traçadas na época da fragmentação e partilha do continente em contraposição as ideologias pan-africanistas. Contudo Lopes aponta alguns paradoxos presentes na política africana que incluem os discursos sobre construção nacional contra realidade pluri-étnica conflituosas, adoção de preceitos de desenvolvimento contra formas distributivas do mercado, promoção da cidadania contra ampliação de práticas perpetuadoras de sujeitos, recusa pelas elites de modelos institucionais importados contra a forma de apropriação e consumo dos novos-ricos.

Vários desses paradoxos não são únicos ao estado pós-colonial africano, mas apreenderam nele algumas especificidades, que dão em conta a dois problemas mal resolvidos: que é a questão racial e a ideologia pan-africana. Ambos partem de construção humana, “já que tanto raça como geografia são entidades abstratas, criadas pela dinâmica histórica” (LOPES, 2008, p. 45). Segundo Lopes, a raça no sentido biológico não existe.

Essa perspectiva de estudos africanos em África, deveria fazer parte de um projeto mais vasto: conhecer-se a si mesmo para transformar. No entanto, estes estudos africanos acabam necessariamente por contribuir apenas para acumulação de conhecimento científico sobre o continente africano, quer dizer, um tipo de conhecimento que é produzido no norte global e controlado por ele mesmo, como acontece em outros setores de conhecimento científico. Portanto, os intelectuais africanos envolvidos nos estudos africanos deveriam ter outras prioridades: desenvolver

uma tradição de conhecimento em todas as disciplinas com base sobre o continente africano, uma tradição em que as questões a estudar sejam desencadeadas pelas próprias sociedades africanas.

A reação dos africanos contrários às produções eurocêntricas, do ponto de vista da evolução da ciência e filosofia africana, ocorreu de diversas formas. Uma delas foi o papel de pensadores e investigadores individuais que estavam controlando a sociedade como um todo, em respeito à elaboração do saber e das capacidades dentro da cultura. Portanto, a perda da autonomia e soberania própria da época colonial não podia senão desencadear as profundas repercussões no percurso do desenvolvimento e da maturação deste saber. Outra forma tem a ver com as sociedades tradicionais, que não distinguiam os saberes ao considerá-los como produtos da razão, da experimentação, da imaginação da fé. Não existia dicotomia entre a ciência e a religião, a ciência e a filosofia, ou entre a ciência e a arte.

O conhecimento científico não se limitava a análise quantitativa e mecanicista. A ciência ocidental não pode, de modo geral, analisar o método ou valor a ciência tradicional em África, antes de alcançar um objetivo máximo da relatividade, ao longo da qual ela se transformou como objeto principal de estudo, não mais entidades discretas, mas as complexidades da natureza e do universo; e começou, por esta mesma ocasião, o questionamento dos paradigmas ocidentais do avanço do desenvolvimento.

De acordo com Falola (2007), a conferência realizada na Nigéria, em 2006, modificou a forma de repensar as humanidades no continente africano, temos de nos apropriar do passado e recondicioná-lo; demarcar fronteiras apropriadas para enfrentar e conter o Ocidente e reorganizar a produção e a apresentação do conhecimento.

“Reconhecer que, em última análise, sem criação de uma economia diversificada os discentes que ingressam no nosso ensino superior, por mais bem formados que sejam, sofrerão a desilusão de viver em meio social que os sufoca, em um ambiente de que não se orgulham e sob executivos no qual não se conseguem identificar.” (FALOLA 2007, p. 9).

Nesse sentido, tem-se como objetivo fazer um apelo para a humanidade de forma que elas respondam aos desafios de reformular as ideias.

“metáforas, narrativas e quadros teóricos, para que possam servir o papel das humanidades em relação ao desenvolvimento, a globalização, as técnicas estatais, ao Ocidente e a produção do conhecimento em múltiplas lugares” (FALOLA, 2007, p.10).

Entretanto, a cultura intelectual africana é incipiente da política de libertação, no final do século XIX, com a proposta da criação de uma universidade africana pelo intelectual africano Horton, partindo do princípio de que uma universidade

desempenharia um papel-chave na libertação continente.

No começo de século XX era mínima a separação entre política e intelectualismo. Os integrantes de primeira geração de intelectuais africanos modernos se envolveram todos nos movimentos anticoloniais e nacionalistas. Para esses intelectuais não havia meio termo, se esperava que todo indivíduo capaz de refletir sobre essa condição trabalhasse unido em prol de libertação não apenas nacional, mas em todo continente africano. Não fazer isso nesse período dos anos 50 e 60, seria um ato de autotraição.

A opção nacionalista não foi, verdadeiramente, uma questão de escolha, foi, antes, algo de estruturalmente programado, um gesto de ruptura dialéctica e oposição às realidades, interesses e valores do Estado-nação colonial, cujos intelectuais, provindos da escola colonial se esperava precisamente que contribuíssem para a sua própria eternização no poder (...) Era este o catecismo dos estudantes da época (MAMA, 2010, p.612).

Nas primeiras décadas das independências (1950-1960) foram anos das construções das universidades por todo continente africano, de novas academias e cariz pós-colonial. No meio dessas universidades se discutia a relação entre pesquisa acadêmica e política, a partir da liberdade acadêmica. As disciplinas ocidentais foram inseridas e institucionalizadas na maioria dos locais, dando-se pouca atenção as implicações epistemológicas que se importam dos paradigmas e metodologias originário dos vários contextos históricos e culturais.

A produção intelectual africana se caracterizou por um grande vigor e pelas manifestas repercussões. As novas universidades despontavam intelectuais que se iam afirmando a nível local, escritores, historiadores, cientistas políticos, artistas, etnógrafos, economistas e cientistas da natureza iniciaram produzir trabalho. Os grandes centros de histografia na África de Ibadan e Dakar, os grandes estudos etnográficos realizados em Cheikh Anta Diop.

“Os estudos políticos e os debates levados a cabo em Dar Es salaan e Makerre, e os projetos culturais pan-africanos desenvolvidos no Instituto de Estudos Africanos da Universidade do Gana e na Universidade de Ile-Ife, foram, todos eles, iniciativas motivadas e alimentadas por energias nacionalistas e pan-africanistas que confluíram num momento intelectual á escala continental visando a recuperação, a restauração, a liberdade e o avanço da África. Além disso, as universidades africanas foram gerando todo um leque de profissionais nativos entre os quais se contavam advogados, médicos, engenheiros, arquitetos, administradores, funcionários públicos, banqueiros e contabilista” (MAMA, 20110,p.614).

Portanto, a agenda de pesquisa do CODESRIA (Conselho para o

Desenvolvimento da Pesquisa em Ciências Sociais em África) nos últimos vinte anos refletiu diretamente os diversos processos distintos e desiguais vividos pelo continente africano ao longo desse período, revelando comprometimento constante com as questões das realidades e os interesses africanos. Entre essas as questões chaves reveladas na últimas décadas do século XX tratavam dos seguintes temas:

“Movimentos sociais, Estado, autoritarismo e militarismo, conflitos, ajustamento estrutural e reforma econômica, liberdade acadêmica e responsabilidade social, democratização e governação, diferença sexual, identidade, etnicidade e raça, transformação da agricultura, setor informal, e reforma da terra, ensino superior e globalização” (MAMA,2010, p.625).

O projeto de mapeamento das sexualidades africanas foi criado a partir de um contexto de exercício continental mais amplo, que refere-se ao fortalecimento da pedagogia feministas nas instituições africanas. A ideia envolveu a revisão da bibliografia disponível através de uma reflexão coletiva sobre as condições em que funcionam os movimentos das mulheres e sobre os temas contemporâneos por estes abraçados. “O intuito é explorar os grandes ativismos estabelecidos, atendendo as prioridades e estratégias das ativistas, porque existe um deficit de conhecimento” (MAMA, 2010, p.630).

Desse modo, seria certo falar que as universidades modernas e os centros de pesquisa avançadas eram raros durante o período colonial na história do continente africano. Isso só foi modificado após o fim do colonialismo. O número de universidades ampliou-se de modo dramático, mudando assim, a passagem do ensino superior no continente africano. Foram grande os números dos estudiosos que analisaram a história do ensino superior africano “e que concluíram que as universidades modernas são uma criação do período pós-colonial, um produto do projeto nacionalista de construção nacional e de desenvolvimento que dominou a agenda africana no período depois dos finais dos anos 1950” ( CARDOSO, 2012, p. 127).

Os cursos oferecidos pelas universidades abrangiam todos os campos da ciência, refletindo as grandes ambições do desenvolvimento pós-colonial, que foram amplamente partilhadas e capitalizadas para a esfera social, e com base nas quais a população foi mobilizada para a independência. As universidades, fundadas e financiadas como instituições públicas, foram também aproveitadas para servir um objetivo público no projeto de desenvolvimento evolutivo no período pós independência. Um grupo central de universidades –como Maquerere, Dar-es-Salaam, Dakar, FourahBay, Ibadan, Legon, Cartum, Cairo, Argel, e AhmaduBello em Zairia-- desempenharam papéis importantes a nível regional, servindo de melliões do pan-africanismos e do internacionalismo, atraindo estudantes e estudiosos em todas as sub-regiões onde estavam localizadas, assim como da diáspora africana e do resto do mundo. O ideal que norteou a sua fundação foi o de serem centros internacionais de excelência fortemente enraizados nas aspirações a liberdade e ao progresso dos povos de África; os seus lemas foram invariavelmente

estabelecidos para refletirem esta ambição e as políticas de recrutamento do seu pessoal e dos estudantes, prosseguidas durante os primeiros anos; visavam equilibrar a abertura ao mundo com o fomento de uma academia local que foi trabalhada no seu interior para construir uma comunidade e com os seus pares em outras partes do mundo (CODESRIA s/d, *Apud*CARDOSO, 2012, p.127).

Na segunda metade do século XX, após a concessão das independências de diversos países africanos, uma pesquisa científica de ponta apontou que foram criadas quatro tipos de categorias de instituições: A primeira, a criação das universidades ocorrem ao longo dos anos 50 e 60, das quais foram responsáveis pela abertura dos diversos centros de pesquisa científica avançados. A segunda, tem a ver com centros e instituições nacionais de pesquisa, sejam privados ou financiados por verbas públicas<sup>2</sup>. A terceira categoria consiste nas instituições de pesquisa na África, aquelas formadas por organizações e estruturas pan-africanas regionais, em que algumas delas ocupam-se de estudos climatológicos e ecológicos centralizadas em zonas específicas da África, como o Sael, enquanto outras cooperam com a sua atuação para superar problemas regionais, como as imigrações de gafanhoto. A última categoria, de instituições que conduzem ou promovem a pesquisa científica e técnica africana, está representada pelos organismos internacionais e intercontinentais de pesquisa, transcendentem da confraria científica pan-africana (MAZRUI & AJAYE, 2010).

De acordo com Kajibanga & Pimenta (2008), embora correndo o risco de aceitar uma classificação que expresse uma correlação de forças institucionalizadas de vários saberes e de uma análise culturalmente situada no próprio homem denominando o conhecimento filosófico, o conhecimento corrente é sempre uma combinação de saberes provenientes de várias naturezas, nomeadamente do conhecimento corrente passado e da aceitação de aspectos do conhecimento científico e filósofo. Uma combinação que contém harmonia suficiente para as sociedades viverem e reproduzirem-se, mas que não é isenta de conflitos, antagonismos, fissuras e contradições. Está contido nas sociedades que visam um conhecimento perpetuado, que garante um trabalho adequado na totalidade em que homem está inserido. É um conhecimento que passa de geração para geração, um conhecimento considerado tácito.

Portanto, os conhecimentos endógenos são saberes que são produzidos localmente. Claro que não é especificamente da África, mas de qualquer lugar que

---

<sup>2</sup>Nigéria e Quênia têm instituto dessa origem especializada na luta contra doenças, na silvicultura e na agricultura; a R. D. do Congo e Gana têm também institutos semelhantes a instituições dedicadas à física nuclear; e a Nigéria tem instituto voltado para a oceanografia

produza localmente um conhecimento/saber, mas que assumem em África uma relevância bastante acentuada. Nessa ótica, os conhecimentos endógenos das sociedades dominantes se colocavam voluntariamente e assumiam-se como “normas”, e os das sociedades dominadas foram marginalizados, extintos deste mundo da globalização. É importante frisar que esse tipo de conhecimento local é o responsável pela formação da cultura dos povos, são relevantes na construção do futuro, exigem uma metodologia específica “de explicitação, reconstrução e defesa”(KAJIBANGA & PIMENTA, 2008, p. 6) . É verdade que os conhecimentos endógenos em África são “marginalizados quer pelas outras sociedades quer pela ocidentalização e uniformização das próprias sociedades africanas, que faz com que aqui estejamos a estudar os conhecimentos endógenos, especificamente em África” (KAJIBANGA & PIMENTA, 2008, p. 6).

Deste modo, constatamos que a relevância de África na produção dos conhecimentos foi milenar. Foi uma constatação de que “o passado de África remonta bem antes do período colonial. Hoje, depois de tão ilustres investigadores o terem aceitados e as elites intelectuais ocidentais tenderem crescentemente a admitir, é assumido como uma constatação empírica” (KAJIBANGA & PIMENTA, 2008, p.6-7). Além disso, a constatação deste fato permite-nos cautelar contra-análises epistemológicas que hipervalorizam algumas práticas do conhecimento endógeno, “descobertas”, “resistência” e “alternativa” à globalização, rejeitando a sua existência milenar na vida dos povos.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A interdisciplinaridade significa um entrelaçamento de saberes para uma completa revelação de um objeto de estudo, a aproximação entre saberes disciplinares autônomos, cada um com o seu objeto teórico, cada um com as suas metodologias, cada um com as instituições em que se inserem, cada um com suas relações de poder e seu simbolismo. A interdisciplinaridade está associada à formulação de problemáticas cuja resolução e respostas às questões levantadas exigem a diversidade de saberes, exigem um saber que permite captar a totalidade do objeto científico, exigem uma metodologia nova, uma descrição e interpretação nova, e exigem uma construção de um saber novo ou com a reconstrução dos saberes preexistentes. A interdisciplinaridade é uma síntese

que se deseja tanto mais integradora e nova quanto possível, do disciplinar e interdisciplinar.

Por outro lado, a interculturalidade, como um elemento principal que deve estar presente nos estudos africanos, é, por si só, de grande importância, porque reflete a consciência da nossa relatividade cultural, consciência que só pode ser resultado de um longo caminho crítico de reflexão, de vivência, de destruição racional e efetiva da “normalidade” que subjaz no inconsciente, de construção de algumas das primeiras evidências mais resistentes e da exigência do respeito pelo outro, nomeadamente daquele que tem raízes gnosiológicas epistemológicas distintas da nossa. Envolve um pensamento crítico da nossa dita própria identidade. “Lermo-nos através dos sentidos, das emoções, das perplexidades, dos saberes endógenos coletivos dos outros permite-nos uma leitura diferente de nós próprios, uma ampliação dos conhecimentos da nossa identidade, da nossa pertença ao mundo” (KAJIBANGA & PIMENTA, 2008, p. 15). Além disso, essa interculturalidade permite-nos alargar um inventário dos grandes temas de debates acerca da África e re-equacionando cada um deles, ela comporta a interioridade que o “ser para conhecer” exige também exterioridade do distanciamento que a construção científica aconselha. Ela traz “um alargamento do inventário temático” não só por ser diferentes visões, mas também abre-se coerentemente para estudos comparados, abre para a universalidade de alguns dos temas, considerado inicialmente localizados no tempo e no espaço.

Portanto, há que reportar-se justiça para o continente africano, trabalhando com que todo conhecimento acumulado durante séculos passados seja partilhado com os africanos que vivem na África. Temos que tomar as medidas adequadas no sentido de facilitar ao continente africano proceder uma apropriação brilhante e responsável do conhecimento tradicional disponível, bem como os debates e interrogações promovidas nas outras vertentes. “Uma apropriação que deve ir a par com uma reapropriação crítica dos próprios conhecimentos endógenos de África e, mais do que isso, com uma apropriação crítica do próprio processo de produção e capitalização do conhecimento” (HOUNTONDI, 2008, p.158).

Enfim, as realidades africanas não vem da origem do colonialismo. Existe na África uma força ainda mais potente do que a experiência colonial, que é a cultura africana. Os estudos das tendências da ciência e tecnologia na África deve reconhecer a proeminência dos valores e das tradições, no que diz ao respeito a filosofia africana e a ciência africana. O reconhecimento e a apreciação dos conhecimentos e das

capacidades, sobre os quais ajudavam as sociedades pré-coloniais, no conhecimento de agricultura, saúde, artesanato e indústria, que encontravam na região de boas intenções. Na época colonial, este conjunto de conhecimentos e capacidades não era julgado de nome ciência, mas era rebaixado ao nível das supertições pré-científicas.

## BIBLIOGRAFIA

ADESINA, Jimi. **Práticas da Sociologia Africana: Lições de endogeneidade e género na academia.** Codesria, 2012

ALI A. Mazrui e J. F. Ade Ajayi. **Tendências da filosofia e da ciência na África. IN: História geral da África, VIII: África desde 1935, Brasília : UNESCO, 2010. CAP. 21.**

APPIAH, Anthony Kwame. **NA CASA DE MEU PAI a África na Filosofia da Cultura.** Rio de Janeiro/ 2007.

CARDOSO, Carlos. **Da possibilidade das ciências sociais em África.** Codesria. Disponível em: [www.codesria.org/IMG/pdf/8-Cardoso.pdf](http://www.codesria.org/IMG/pdf/8-Cardoso.pdf). 2011. Visitado em: 04 jun. 2017

CARDOSO, Carlos. **Os Desafios da Pesquisa em Ciências Sociais e o papel das organizações académicas regionais da África.** 2012. Senegal. CLASCSO. Disponível em: [https://pascal.iseg.utl.pt/~cesa/files/Doc\\_trabalho/Conf\\_CarlosCardoso.pdf](https://pascal.iseg.utl.pt/~cesa/files/Doc_trabalho/Conf_CarlosCardoso.pdf) Visitado em: 27-11-2017.

CÉSAIRE. Aimé. **Discurso Sobre o Colonialismo.** Livraria Sá de Costa, 1º edição, Lisboa, 1978

FALOLA, Toyin. **Nacionalizar a África, culturalizar o Ocidente e reformular as Humanidades na África. Afro-Ásia, Salvador, n. 36, p. 9-38, 2007.**

FANON, Frantz. **Pele Negra Máscaras Brancas.** Edfba, Salvador, 2008

FOÉ, Nkolo. **África em diálogo, África em autoquestionamento: universalismo ou provincialismo? “Acomodação de Atlanta” ou iniciativa histórica?.** Educar em Revista, Curitiba, Brasil, n.47, p. 175- 228, jan/mar: 2013. Editora UFPR.

KAJIBANGA, Víctor & CARLO, Pimenta. **Epistemologia dos Estudos Africanos. Saberes endógenos, ciências sociais e desafios dos países africanos.** Revista Angolana de Sociologia (2008).

LOPES, Carlos. **África e os desafios da cidadania: o legado de Mário de Andrade.**

Clio- Série Revista de Pesquisa Histórica- N. 26-1. 2008.

MAMA Amina. **Será ético estudar a África? Considerações preliminares sobre pesquisa académica e liberdade.** São Paulo, 2010.

MBEMBE. Achille. **Crítica da Razão Negra.** Antígona, 1ª edição outubro, Lisboa 2014.

MEMMI. Albert. **Retrato do Colonizado Percebido de Retrato do Colonizador.** Civilização Brasileira. Rio de Janeiro, 2007

MUDIMBE. Y. V. **D iscurso do Poder e o Conhecimento da Alteridade. Em : “A Invenção da África”**, Portugal, 2013

PAULIN J. Hountondji. **Conhecimento de África, Conhecimento de Africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos.** Revista Critica de Ciencias Sociais, Março 2008: 149-160.

RAMOSE. M.B. **Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana On The LegitimacyandStudyofAfricanPhilosophy.** Ensaios Filosóficos, Volume IV- Outubro/2011.

SANTOS, de Sousa Boaventura. **Epistemologia do Sul.** Coimbra, janeiro/2009.