

Paulin Hountondji

LA CONOSCENZA COME SCOPO E RISULTATO DELLO SVILUPPO

La critica dell'etnofilosofia, sviluppata da numerosi filosofi africani, incluso me stesso, da almeno trent'anni, è stata in molti casi fraintesa o distorta. Mi propongo in questa sede in primo luogo di esporre di nuovo l'argomento centrale di questa critica, in poche parole e nel modo più lineare, e quindi mostrare quale sia la sua posta in gioco. Questo ci porta oltre lo scopo specifico della natura e delle esigenze della filosofia come disciplina, verso lo scopo delle condizioni odierne di una crescita economica autonoma e sostenibile, sia in Africa sia in altre società.

1. *La critica dell'etnofilosofia*

Non molto tempo fa, era ampiamente diffusa la convinzione che l'unico modo per gli africani di fare filosofia fosse di filosofare sull'Africa. Più esattamente, si riteneva in primo luogo che tutti gli africani (o a un livello più ridotto di generalizzazione tutti i Wolof o gli Yoruba o i Bantu etc.) condividessero una visione del mondo collettiva; in secondo luogo, che tutte queste visioni del mondo collettive potessero essere definite filosofie; in terzo luogo, che bisognasse solo riscoprire queste filosofie collettive, studiarle il più accuratamente possibile e metterle in mostra a uso degli intellettuali e per il piacere del pubblico. Migliaia di scritti di tutte le dimensioni, inclusi libri, articoli, tesi, dissertazioni dottorali e testi di conferenze hanno tentato per oltre cento anni o più – specialmente nel Novecento, dalla seconda guerra mondiale in poi – di descrivere in questo senso la filosofia africana. Secondo me questo genere di indagine è stata lanciata in un primo momento in Occidente, a un certo punto dello sviluppo dell'etnografia occidentale. Quanto ho tuttavia meno accettato è il modo in cui gli stessi studiosi africani perseguiro-
no acriticamente questo progetto, come se fosse stato trasmesso loro dalla tradizione. Anche loro iniziarono a scrivere su soggetti come la filosofia rwandese dell'essere, la nozione luba dell'essere, la dialettica burundi, l'idea di vecchiaia tra i Fula, il senso dell'onore tra i Wolof, la concezione della vita tra gli Yoruba, il concetto africano di tempo, i chiarimenti metafisici africani etc. Tutto questo senza chiedersi quale fosse l'uso di tali indagini, quale potesse essere il loro significato per loro stessi e se tali indagini fossero fruibili per qualcosa d'altro che saziare la curiosità e altri bisogni intellettuali o non intellettuali dei lettori occidentali. Non accetto dunque il modo in cui questa tradizione ha implicitamente definito l'obiettivo dei filosofi africani oggi. Perché sia chiaro che questo modo di fare filosofia non era l'unico, l'ho descritto come etnofilosofia, vale a dire un ramo dell'etnologia confuso con la filosofia. Più esattamente, ho voluto render chiaro che questo stile di indagine equivaleva a creare un nuovo standard di pratica filosofica specifica per

l'Africa e per quelle altre aree che sono considerate tradizionalmente ambiti di ricerca per etnografi e antropologi. Questo nuovo standard era destinato a impedire al filosofo africano o, in quel caso, al cosiddetto filosofo primitivo o semi-primitivo di impegnarsi in obiettivi di portata e significato universali¹.

Accadde che il mio collega del Camerun Marcien Towa usasse casualmente la stessa parola con lo stesso significato sprezzante, in un piccolo libro pubblicato nel 1971, un anno dopo il mio articolo su questo tema. Più specificamente, Towa usò il termine per descrivere quanto definiva "la filosofia africana sotto il segno della negritudine". Era dunque focalizzato sull'etnofilosofia africana più che sull'etnofilosofia in generale². A partire da queste premesse, il mio interesse si incentrò su questioni di tal genere. In che condizioni l'etnofilosofia emerge in Occidente come una sotto-disciplina dell'etnologia e dell'antropologia? Quali sono i rapporti dell'etnofilosofia con discipline come l'etnobotanica, l'etnozoologia e in genere le etnoscienze? Quali sono le origini della stessa antropologia? Cosa accade quando studiosi di società considerate fino a quel momento *terreni* di studi antropologici intraprendono loro stessi l'antropologia? Come si sono regolati questi studiosi rispetto agli standard metodologici, ai paradigmi epistemologici e agli assunti politici, sociali, economici, culturali trasmessi loro globalmente dalla tradizione antropologica occidentale? In breve, come si sono comportati in genere e come dovrebbero regolarsi oggi? Quale è la situazione in altre discipline? Cosa accade quando si occupano di matematica, fisica, chimica, biologia, informatica, astronomia o qualunque altra tra le cosiddette "scienze dure"? Rispetto ad alcune di queste questioni ho abbozzato tentativi di risposte o almeno di ipotesi. La riflessione sull'etnofilosofia mi ha indotto a concludere che questo tipo di approccio fosse basato quantomeno su un concetto fallace, che ho chiamato *unanimismo*. Questo consiste nella sopravvalutazione dell'unanimità a spese del dibattito tra le popolazioni studiate dall'antropologia. Questo atteggiamento, di fatto, si spinse tanto avanti fino ad assumere che nelle culture cosiddette "primitive", "arcaiche", "tradizionali" o "semplici" tutti sono d'accordo con tutti. In quel senso, l'unanimismo³ mi sembrava una forma adulterata di uno dei significati originali dell'antropologia, vale a dire l'iper-semplificazione delle società e delle culture non-occidentali. L'alternativa all'unanimismo era dunque il pluralismo. Per quanto riguarda l'antropologia, un approccio pluralistico consisterebbe in primo luogo, nel riconoscere la diversità come dato di fatto in ogni società umana, inclusa la diversità di opinioni e convinzioni, e in secondo luogo di valutare la diversità come un segno di salute culturale o di ricchezza, come una condizione per una creatività più intensa anche nelle società non-occidentali, invece di

1 P. Tempels, *La philosophie bantoue*, sul testo originale curato da A. Smet, Présence Africaine, Paris 1949 (tr. it. *Filosofia bantu*, Medusa, Milano 2005, che si basa sull'edizione a cura di A. Rubbens: P. Tempels, *Philosophie Bantoue*, Faculté de théologie catholique, Kinshasa 1979). P. Hountondji, *Remarques sur la philosophie africaine contemporaine*, in «Diogenes», 1970, n. 71, pp. 120-140.

2 M. Towa, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Clé, Yaoundé 1971.

3 Ho chiarito altrove da dove ho ripreso questo termine. Lo scrittore francese Jules Romain difendeva, all'inizio del XX secolo, lo spirito di solidarietà con tutti gli uomini, in un modo molto simile al lirismo sociale di Walt Whitman. Chiamava questo senso di solidarietà "vita unanime" e la sua dottrina fu subito conosciuta come "unanimismo". Nel riprendere questo termine, tuttavia, lo ho connotato in senso spregiativo, piuttosto che elogiativo (cfr. P. Hountondji, *The Struggle for Meaning. Reflections on Philosophy, Culture, and Democracy in Africa*, Ohio University for International Studies, Athens 2002; J. Romain, *La vie humaine*, Gallimard, Paris 1908).

considerarla come un disagio culturale o una forma di povertà spirituale.

Un'altra falla dell'etnofilosofia e per estensione dell'antropologia mi sembrava tuttavia più grave. Non si tratta più di un fraintendimento ma dell'inserimento sociale di questo tipo di discorso. A chi si rivolge? A chi è destinato? Ovviamente i destinatari non sono le popolazioni di cui parla. Il lavoro antropologico è rivolto alla comunità scientifica e si assume che nessun membro della società di cui tratta appartiene a quella comunità. Alcuni autori esprimono questa prospettiva in modo molto ingenuo e schietto. Ad esempio:

Non attendiamoci che il primo nero venuto (e segnatamente persone giovani) ci faccia un'esposizione sistematica della sua ontologia. Questa ontologia, tuttavia, esiste: penetra e informa di sé tutta la mentalità dei primitivi, domina e orienta ogni loro comportamento. Con il metodo di analisi e di sintesi delle nostre discipline intellettuali noi possiamo, e pertanto dobbiamo, rendere ai "primitivi" il servizio di ricercare, classificare e sistematizzare gli elementi della loro ontologia [...]. Non pretendiamo certamente che i bantu siano in grado di presentarci un trattato di filosofia esposto con un vocabolario adeguato. Solo la nostra formazione intellettuale ci permette di farne lo sviluppo adeguato. Noi potremmo dir loro in maniera precisa qual è il contenuto della loro concezione intima degli esseri, in modo tale che si riconoscano nelle nostre parole e acconsentano dicendo "tu ora ci hai compreso e ci conosci completamente", tu "sai" nel modo in cui noi "sappiamo"⁴.

Ho perciò ipotizzato che il discorso antropologico occidentale fosse basato su una sorta di esclusione, l'esclusione delle popolazioni trattate dalla discussione che le riguarda. Ora, quando l'antropologia è fatta da studiosi appartenenti alle società "trattate", questa circostanza non tocca in realtà la natura, lo status e il funzionamento del discorso antropologico. La gran massa della gente resta esclusa e l'antropologo non-occidentale viene semplicemente *cooptato* in una discussione occidentale o centrata sull'Occidente. Perciò il suo discorso, come ho detto, è *estrovertito*, ossia orientato all'esterno, dipendente dalle questioni poste dall'Occidente e indirizzato a soddisfare esigenze teoriche e infine anche pratiche espresse dall'Occidente⁵. Sono giunto così a definire la mia critica all'unanimità, nel corso della discussione sviluppatasi in Africa e fuori dall'Africa sull'etnofilosofia. Ho riconosciuto chiaramente che ogni gruppo umano potrebbe vivere su un insieme di assunti condivisi da tutti i suoi membri, sia che questo insieme di asseriti si presenti abbastanza sistematico da poter essere considerato un "sistema di pensiero", come spesso accade, sia che manchi di tale qualità. Per me questi assunti rappresentano solo il materiale iniziale *in relazione* a cui la filosofia si può sviluppare come una struttura di pensiero critico e personale⁶. D'altra parte, non ho mai rinunciato al concetto polemico e critico di estroversione. Al di là del caso specifico dell'etnofilosofia, questo concetto è diventato anzi sempre più operativo nei miei tentativi di diagnosi critica della pratica scientifica in Africa o del lavoro intellettuale alla periferia⁷.

4 P. Tempels, *La philosophie bantoue*, cit., p. 37, pp. 47-48.

5 P. Hountondji, *Sur la philosophie africaine. Critique de l'ethnophilosophie*, Maspero, Paris 1977.

6 P. Hountondji, *Langues africaines et philosophie: l'hypothèse relativiste*, in «Les Etudes Philosophiques», 1982, 4, pp. 393-406.

7 P. Hountondji, *Scientific Dependence in Africa Today*, in «Research in African Literatures», 1990, 3, pp. 5-15.

2. Le origini dell'etnofilosofia e dell'etnoscienza

In base a questa analisi, un certo numero di questioni divennero inevitabili. In primo luogo, volevo saperne di più sull'origine dell'etnofilosofia. Contrariamente a quanto molti ancora credono – e contrariamente a quanto Towa e io stesso, ciascuno per proprio conto, credevamo sicuramente – la parola “etnofilosofia” non fu coniata nei primi anni '70 del Novecento ma molto prima. Mi resi ben presto conto di ciò rileggendo *Ghana: The Autobiography of Kwame Nkrumah*, pubblicata nel 1957 dal primo capo di Stato del Ghana indipendente. Nkrumah racconta l'aneddoto di come, dopo aver ottenuto il suo master in filosofia nel febbraio 1943 all'università della Pennsylvania, si fosse subito iscritto per conseguire il PhD in “etnofilosofia” nella stessa università. Il termine era usato senza ulteriori spiegazioni. “Etnofilosofia” sembrò quindi essere il nome di una disciplina riconosciuta nell'accademia. Nkrumah accenna, tuttavia, che non ebbe tempo di completare e difendere la sua dissertazione prima di partire per l'Inghilterra nel 1945. Sappiamo che fu il segretario del quinto Congresso Pan-Africano tenutosi a Manchester nell'ottobre dello stesso anno sotto la presidenza di William Edward Burghardt Du Bois⁸. Volli perciò sapere, tra l'altro, in che condizioni Nkrumah avesse avviato questa tesi di PhD e, più specificatamente, se la parola fosse stata coniata da lui o da qualcun altro. Mi chiesi anche quale fosse stato il soggetto e l'argomento della sua tesi di master. In secondo luogo, volli saperne di più sulle origini e lo sviluppo dell'etnoscienza. Presupposi che l'etnofilosofia praticata da Nkrumah agli inizi degli anni '40 del Novecento, fosse delineata sul modello di discipline come l'etnobotanica e l'etnozoologia, che sapevo essere più antiche. L'etnobotanica è lo studio delle intuizioni e delle concezioni sulle piante nelle culture orali e l'etnozoologia sugli animali. Similmente, l'etnofilosofia sembrò essere lo studio delle idee e delle concezioni più generali di queste culture. C'era però un bisogno di scoprire il contesto storico e intellettuale in cui l'etnobotanica, l'etnozoologia e altre etnodiscipline, se ve ne fossero, erano state concepite e se mostrassero qualche evidenza di uno stesso tipo di unanimismo, esclusione e/o estroversione. Bisognava inoltre esaminare l'ultimo sviluppo dell'etnoscienza, il suo posto e ruolo oggi come un ramo specifico dell'etnologia e dell'antropologia e il suo contributo globale, se attestato, al miglioramento della qualità della vita per le società oggetto dell'etnologia e dell'antropologia stesse.

Mentre mi interrogavo su questi problemi, scoprii che non solo Nkrumah aveva iniziato a lavorare su una dissertazione di PhD ma che effettivamente aveva redatto almeno una bozza di dissertazione con il titolo *Mind and Thought in Primitive Society: A Study in Ethno-Philosophy with Special Reference to the Akan Peoples of the Gold Coast, West Africa*. Scoprii anche che all'università della Pennsylvania, a quel tempo, i candidati al master potevano seguire un certo numero di seminari invece di scrivere una tesi. Il che sembra essere ciò che fece Nkrumah. Non sono ancora sicuro se sia stato lui a coniare il termine “etnofilosofia” o l'abbia trovata nella letteratura esistente. Usa questo termine alla fine della prefazione, senza far riferimento ad alcun uso precedente ma senza presentarlo come un neologismo. Tutto ciò che apprendiamo è che egli postula:

8 K. Nkrumah, *Ghana. The Autobiography of Kwame Nkrumah*, Nelson, New York 1957.

[...] “un’etnofilosofia sintetica” per cui l’antropologia, al di là delle sue questioni tradizionali, si sarebbe sforzata di penetrare nei significati fondamentali, basilari, soggiacenti a tutte le culture fino a giungere a una Weltanschauung culturale di base con cui il genere umano può comprendere che sebbene razza, lingua e cultura possano essere entità separate e distinte, tuttavia sono un’unità nel senso che non esiste che una sola razza: Homo Sapiens⁹.

Sarebbe interessante paragonare l’idea di Nkrumah e la pratica dell’etnofilosofia negli Stati Uniti con quanto è stato sviluppato indipendentemente nelle aree francofone dell’Africa dopo la stesura della sua tesi. Non è tuttavia questa la sede appropriata. Vorrei però accennare che durante la mia visita all’università della Pennsylvania mi è stato ricordato che un altro africano, Nnamdi Azikiwe, che sarebbe diventato anche lui uno dei primi statisti del suo paese, la Nigeria, aveva conseguito il suo master nella stessa università otto o nove anni prima di Nkrumah. Ho ricevuto in omaggio una copia della tesi di Azikiwe in antropologia, su *La mitologia nella cultura Onitsha*, dall’“African Studies Center” di quell’università. Oltre a questi due casi specifici, tuttavia, sarebbe interessante esplorare la spiegazione del fascino esercitato dagli Stati Uniti sulle menti delle prime élites di intellettuali e politici nell’Africa anglofona durante il XX secolo e il ruolo globale delle élites afro-americane e americane in genere nella formazione dell’Africa moderna. Un altro tema che non è possibile trattare qui.

Per quanto riguarda l’etnoscienza, anche le discipline a essa pertinenti sono una creazione americana. La botanica sembra essere stata la prima delle scienze naturali a cui è stato applicato il prefisso “etno”. Questo risale addirittura al 1895 e l’autore fu un botanico e agronomo americano di nome John William Harshberger. La zoologia seguì verso il 1914. Il termine generale “etnoscienza” fu coniato molto più tardi, nella terza edizione del volume *Outline of Cultural Materials* di George Peter Murdock, nel 1950. Era usato, di fatto, come sinonimo di “scienza popolare” o “conoscenza popolare”, come veniva intesa da un gruppo di giovani etnografi, specialmente all’università di Yale, che volevano nello stesso periodo lanciare una “nuova etnografia”. La disciplina etnolinguistica doveva contribuire a questa esplorazione di una “scienza popolare”¹⁰. Oltre a questo non mi risulta molto di più riguardo alle origini e ai primi sviluppi dell’etnoscienza negli Stati Uniti. Sicuro è che questi sviluppi non furono che il lato americano di una lunga storia cominciata molto prima in Europa. Per capire le origini dell’etnofilosofia, dell’etnolinguistica e delle etnodiscipline in genere, bisogna tornare indietro fino al Romanticismo tedesco. Risale a questo periodo l’idea di *Volksgeist*, lo spirito del popolo o della nazione. Le opere di Johann Herder nel diciottesimo secolo e di Wilhelm von Humboldt agli inizi del diciannovesimo secolo, inclusi gli approfonditi studi empirici humboldtiani della lingua kavi e di altri linguaggi e culture, sono ovviamente parte del retroterra teorico di quanto è oggi conosciuto come l’ipotesi Sapir-Whorf¹¹.

9 Citazione dalla tesi di Nkrumah inedita.

10 P. Murdock, *Outline of Cultural Materials*, Human Relations Area Files, New Haven 1950; N. Revel, *Fleurs de paroles: histoire naturelle palawan. I: Les dons de Nagsalad*, Peeters-SELAF Ethnoscience, Paris 1990; R. Scheps (a cura di), *La Science sauvage: des savoirs populaires aux ethnosciences*, Seuil, Paris 1993.

11 Cfr. J.G.Herder, *Abhandlung über die Ursprung der Sprache* (1772); Id., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1779); W. von Humboldt, *Über die Kawi-Sprache auf der Insel Java, nebst einer Einleitung über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* (1863-69).

3. La conoscenza endogena rispetto all'etnoscienza

Oggi vi è un interesse crescente, sia in Europa sia in America, per lo studio della cosiddetta conoscenza "indigena" o "locale". Una bibliografia imponente è stata pubblicata nel 1972 da Harold Conklin. Molti nuovi lavori sono stati pubblicati da allora, inclusi quelli di Cliford Geertz, Paul Richards, Pietr Schmidt, per citare alcuni esempi¹². Bisognerebbe notare, tuttavia, e questo sarà l'ultimo punto, che ci sono ragioni buone e meno buone per questo tipo di studi, metodi buoni e meno buoni di approccio, assunti teorici buoni e meno buoni, così come scopi e obiettivi.

Con i miei colleghi dell'Università Nazionale del Benin abbiamo pubblicato un libro alcuni anni fa, intitolato *Les savoirs endogènes: pistes pour une recherche*, in inglese *Endogenous Knowledge: Research Trails*, risultato di un seminario multidisciplinare da me organizzato¹³. Tra altri temi vi sono contributi sulla produzione della pioggia e i produttori di pioggia, sulla metallurgia tradizionale in Africa occidentale, su un sistema divinatorio diffuso presso gli Yoruba e in area yoruba in Africa occidentale, includendo le popolazioni Fon, Gun e i Mahi del Benin. Altri capitoli riguardano modelli tradizionali di cure della salute e della malattia mentale, erboristeria medica, oggetti estranei nei corpi umani, sistemi numerici tradizionali e aritmetica moderna, nomi di animali in lingua hausa, un tentativo di interpretazione psicosomatica della magia e della stregoneria, sistemi grafici nell'Africa precoloniale, scrittura e tradizione orale nella trasmissione della conoscenza e tecnologia alimentare. La mia introduzione è stata tradotta in inglese con il titolo *Re-centering Africa* che, di fatto, è un'interpretazione del mio titolo francese: *Démarginalizer*. Suppongo che il traduttore, il famoso romanziere ghanese Ayi Kwei Armah, ha pensato che una traduzione letterale di questo titolo di una sola parola, *Démarginalizer* non avrebbe avuto molto senso per i lettori

12 C. Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Basic Books, New York 1973; Id., *Local Knowledge: Further Essays in Interpretative Anthropology*, Basic Books, New York 1983; P. Richards, *Indigenous Agricultural Revolution: Ecology and Food Production in West Africa*, Hutchinson and Boulder, London 1985; Id., *Coping with Hunger: Hazard and Experiment in an African Rice-farming System*, Allen and Unwin, London 1986; Id., *Fighting the Rainforest: War, Youth and Resources in Sierra Leone*, Heinemann, Portsmouth 1996; Pietr Schmidt, *The Culture and Technology of Iron-making in Africa*, University of Florida Press, Gainesville 1996. Cfr. anche H. Conklin *Folk Classification: A Topically Arranged Bibliography of Contemporary and Background References Through 1971*, Department of Anthropology Yale University, New Haven 1980²; D. Brokensha / D.M. Warren / O. Werner (a cura di), *Indigenous Knowledge-Systems and Development*, University Press of America, New York 1980.

13 Il mio collega Alexis Adandé dell'Università Nazionale del Benin non poteva aver avuto notizia del libro imponente di Pietr Schmidt, Università della Florida, *The Culture and Technology of Iron-making in Africa*, quando descrisse la *Traditional Iron-production in West Africa* in una conferenza tenuta in questo mio seminario a Cotonou nel 1987-88. La conoscenza di questa antica tecnologia è di importanza capitale per una rivalutazione della cosiddetta inferiorità tecnologica dell'Africa. Adandé ricorda di passaggio che questo argomento erroneo fu usato per osteggiare l'idea di indipendenza politica durante la campagna elettorale prima del referendum indetto da De Gaulle nel settembre del 1956 nelle colonie africane francesi: «Non sapete neppure come fare un ago e volete l'indipendenza!» (A. Adandé, *La Métallurgie "traditionnelle" du fer en Afrique occidentale*, in a cura di P. Hountondji, *Les savoirs endogènes: pistes pour une recherche*, Codesria, Dakar 1994; tr. inglese *Endogenous Knowledge. Research Trails*, Codesria, Dakar 1997).

anglofoni. Intendevo comunque che in Africa oggi quanto è spesso chiamato conoscenza tradizionale è ancora marginalizzato e che un passo importante in avanti sarebbe integrare queste conoscenze nel corso principale della ricerca scientifica, a beneficio dell'Africa¹⁴.

Su questo punto il nostro approccio differisce da quello dell'etnoscienza. Non studiamo la "conoscenza indigena", la "conoscenza locale" o la "scienza popolare" di per sé, da un punto di vista estetico, come se fosse un puro prodotto di fantasia. Ci chiediamo quanto di vero ci sia e quanto siano ancora valide. Cerchiamo modi e mezzi per testarle al fine di convalidarle in ciò che sia possibile e far sì che la scienza contemporanea ne tenga conto in un processo di aggiornamento reciproco. Questa è una grande differenza. L'etnoscienza non si interroga sulla *verità* dei sistemi di conoscenza locale. Si limita a descriverli lasciandoli come sono. Più esattamente, l'etnoscienza è parte dell'antropologia, ossia dello studio di "culture altre" (per usare l'espressione di John Beattie). Come tale, è parte e particella di un processo di capitalizzazione della conoscenza in Occidente a profitto delle società occidentali. Sappiamo tuttavia che "scienza è potere". Non sorprende, quindi, che parte della conoscenza accumulata in quel modo viene trattata successivamente dagli scienziati della natura e da altri ricercatori occidentali e sviluppata a volte in nuove invenzioni, nei laboratori dove le invenzioni "indigene" sono state analizzate e trattate. Questo, naturalmente, solleva l'enorme questione di chi ne sia il legittimo proprietario¹⁵.

4. *Conoscenza e sviluppo*

Negli ultimi venti o trenta anni ci sono state delle interessanti evoluzioni¹⁶. Esperti e agenzie dello sviluppo si sono resi conto di quanto inappropriato fosse il *know-how* occidentale applicato ai paesi in via di sviluppo. Per questo sono giunti a rivalutare usi e pratiche indigene, specialmente nel campo dell'agricoltura. Gli antropologi hanno seguito questa linea. Alcuni almeno non studiano più la "conoscenza locale" di per sé, come fine a se stessa, ma come un percorso verso lo sviluppo socio-economico. Hanno iniziato facendo ciò che definirei etnoscienza applicata. Questo nuovo approccio può essere considerato un passo avanti, a paragone con l'etnoscienza tradizionale¹⁷. Manca ancora qualcosa. L'etnoscienza applicata considera anche la conoscenza locale come è, senza chiedersi quale sia il suo statuto e modo di esistenza all'interno della cultura originale. La sua unica richiesta è che questa conoscenza debba essere resa operativa. La mia idea è differente. Prima di essere applicata, per essere applicata meglio, la conoscenza "tradizionale" dovrebbe essere testata più volte dalla stessa gente, riappropriata in un modo che renda possibile il collegamento indispensabile con la ricerca scientifica e tecnologica. Ciò di cui si ha bisogno oggi in Africa non è solo l'applicazione del *know-how* tradizionale in agricoltura, continuando a importare allo stesso

14 P. Hountondji (a cura di), *Les savoirs endogènes*, cit.

15 Cfr. J. Beattie, *Other Cultures: Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology*, Cohen and West, London 1964.

16 Un buon punto di riferimento è la data di pubblicazione di *Indigenous Knowledge-Systems and Development*, cit. Gli stessi editori attirano l'attenzione sulla novità del loro approccio, rispetto all'etnoscienza tradizionale.

17 Cfr. P. Hountondji, *Indigenous Knowledge-Systems and Development*, cit.

***Il** tema di B@bel*

tempo dall'Occidente, sia in agricoltura sia in altri ambiti, tecnologie che sono scarsamente comprese dagli utenti locali. Ciò di cui c'è bisogno, invece, è aiutare le popolazioni e le loro *élites* a padroneggiare e a capitalizzare la conoscenza esistente, sia o meno indigena. La ragione è di rendere le popolazioni in grado di sviluppare nuova conoscenza in un processo continuo di creatività ininterrotta, applicando le scoperte in modo sistematico e responsabile, per migliorare la loro qualità di vita.