UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

MICHELLE CIRNE ILGES

A produção de ciências sociais no continente africano e a agência do CODESRIA

São Paulo
2016

MICHELLE CIRNE ILGES

A produção de ciências sociais no continente africano e a agência do CODESRIA

Tese apresentada à Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutora em Ciências Sociais (Antropologia Social).

Área de concentração: Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Moreira Henriques Serrano.

São Paulo

2016

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Cirne, Michelle.

A produção de ciências sociais no continente africano e a agência do CODESRIA / Michelle Cirne; orientador Carlos Moreira Henriques Serrano – São Paulo, 2016. Tese.

Nome: CIRNE, Michelle

Título: A produção de ciências sociais no continente africano e a agência do CODESRIA

Tese apresentada à Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutora em Ciências Sociais (Antropologia Social).

Aprovada em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. Vagner Gonçalves da Silva

Instituição: FFLCH/USP

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. Kabengele Munanga

Instituição: FFLCH/USP

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. Dennis de Oliveira

Instituição: ECA/USP

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Profa. Dra. Vera Rodrigues da Silva

Instituição: UNILAB

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. Acácio Almeida

Instituição: UFABC

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Ao porvir.

E a Luiz Inácio Lula da Silva.

AGRADECIMENTOS

A minha família, especialmente a minha mãe Mara Cirne que trilhou comigo todo esse longo percurso de estudo. A vitória é nossa. Por ter escolhido as melhores madrinhas para mim, que me acolheram nos momentos mais difíceis: Dadá e Mara Lúcia. Aos meus tios Tita e Kiko pela torcida e incentivo de sempre. Ao meu tio Néco por todas as ajudas ao longo da vida (como a minha cicatriz na testa, por exemplo) e pelo presente mais maravilhoso que podia ter me dado: uma viagem para qualquer país africano, à minha escolha! A minha vó Maria Helena, que além de tudo e tanto, jorro infinito de amor na minha vida, foi a pessoa que trouxe a religiosidade afro-brasileira para dentro da nossa família. Pelos sons e cheiros da umbanda da minha infância! A Marlon Marcos, por ter potencializado minha fé, pelo colo amoroso que é meu gêmeo no azul, pelo amor que vive em nós e através de nós, pela beleza que há no mundo e que ele sabe trazer pra perto como ninguém. Pelas visitas trazendo o sol da Bahia para a cidade cinza.

Ao inesquecível marco do tempo e da formação passados no Pós Afro da UFBA, que me permitiu o salto para a entrada no continente africano.

Às divinas Graças da minha vida, que me chegaram em forma de estrelas e cristais: Camila Jabur, Glenda Dias, pelo Amor além dos tempos, pela busca eterna. A Amnéris Maroni, que me recebeu em seu consultório quando cheguei em São Paulo.

A Aralina Pereira Madalena, esse mistério que transborda em todas as cores, pela amizade, generosidade, alegrias, ironias, cafuné de gato, cerveja gelada, barriga cheia e cama quente.

A Anelise Alves Giácomo, pelo nosso laço espiritual de toda a vida. Amor doce e infinito.

A Yumei Morales, que estive ao meu lado em um momento muito difícil e eu nunca estive à altura de retribuir. Minha Yuyu, obrigada por tanta doçura e inteligência!

A Tatiana Reis, pela amizade fiel, pelas visitas em São Paulo e Pirenópolis, pelo convite para publicação e por tudo que ainda viveremos juntas!

Olavo, Noshua, Lourdinha, Luís, Mari e Guilherme: como que se explicam tantos presentes? Pelo acolhimento, pela amizade, pela fé, pela torcida. Que a vida continue sendo generosa e nos traga muitos reencontros.

A professora Antonádia Borges e a todas as colegas da UnB, pelo privilégio de termos estudado a obra de Archie Mafeje. A Stella Paterniani, por ter ajudado na entrevista com Sam Moyo. A Antonádia pelas dicas na UCT e especialmente a Natalia Cabanillas, que muito generosamente e muito loucamente me recebeu dentro da sua vida em Cape Town.

A todos os membros da comunidade CODESRIA com quem pude fazer contato, especialmente a Carlos Cardoso e Abdon Sofonnou, por todos os auxílios com minha estadia e pesquisa em Dakar. A Patrícia Pinheiro que generosamente forneceu dicas valiosas para a estadia na cidade. A Aline Alonso, uma luz luso-baiana que me apareceu em Dakar e me enviou livro desde Lisboa!

A Alex Ratts, que trouxe livro para mim de Portugal, sem sequer me conhecer.

A FAPESP, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, que financiou toda a pesquisa.

Ao professor Vagner Gonçalves da Silva e a todos os colegas do CERNe – Centro de Estudos das Religiosidades Contemporâneas e Culturas Negras, por possibilitar que a USP fizesse algum sentido afetivo para mim e por todos os aprendizados. Ao Vagner, por me honrar com sua presença na conclusão da jornada.

Às professoras Dilma de Melo e Silva, Denise Dias Barros e Lisy Salum pelo curso de Arte Africana e pela possibilidade de estudar sobre a África na USP. Por terem indicado o professor Serrano como a pessoa certa para ser meu orientador.

Viza, a primeira imagem tua que tenho na minha memória é um *bottom* que tu usavas em tua mochila na UFRGS, no qual estava escrito: “morena, negra é”. A segunda imagem é tu com a cabeça no ombro do teu namorado, em um evento do CECUNE. Essas lembranças são para tu saber que desde o primeiro instante eu aprendo contigo, na tua firmeza intelectual e na tua meiguice existencial! Mais do que isso, a tua inteligência para lidar com a vida e a generosidade para tratar com as criaturas humanas são ímpares, como o teu carisma e o teu sorriso! São tantas lembranças especiais que daria mais uma tese, mas algo me diz que vem muito, mas muito mais por aí.

Célia Santos, Edilene Machado, Anelise Martins e Valquíria Tenório fizeram os meus dias mais preciosos em São Paulo! A madrinha Celinha e padrinho Paulinho!

Ilú Obá de Min, as coisas mais lindas que vivi em São Paulo e continuo vivendo. Pelos batuques e as cervejas nos bares da cidade. Por me permitir viver a religiosidade do meu jeito. Pelo privilégio de desfrutar do carinho de pessoas tão especiais como Beth Beli, Adriana Aragão, Cris Blue e Sossô Parma. Pelos presentes que são as presenças de Marcelo Marques e Aralina Madalena na minha vida.

A conclusão do doutorado de certa forma encerra as minhas vivências em São Paulo, e aqui não posso deixar de agradecer o tempo e as alegrias vividas junto às queridas do Centro Cultural São Paulo, Ana Maria Campanhã, Débora Bolsoni e Denise.

A Anair Novaes, por ter me permitido postergar o meu trabalho para estudar para a seleção do doutorado da USP.

Ao professor José Carlos Gomes dos Anjos, pela honra de ter a sua presença nas duas pontas da minha trajetória de estudante universitária.

A todos os amigos e professores, mais uma vez, que ajudaram com indicação de textos e torcida para o concurso. Um agradecimento muito especial a Rafael Buti, futuro colega UNILAB.

Professor Kabengele Munanga, eu ainda não sei como agradecer sua presença no meu exame de qualificação! Muito provavelmente porque, antes disso, eu preciso agradecer sua presença na minha vida – como profissional e como cidadã. Eu já contei em algumas ocasiões que o seu livro *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil* foi uma obra que me formou, que formou meu olhar para a questão racial no Brasil. Então, ter a sua presença avaliando meu trabalho no exame de qualificação deste doutorado e, mais do que isso, trocar conhecimentos com o senhor foi além de todos os meus mais esperançosos sonhos. Muito obrigada por sua presença na antropologia brasileira!

Ao professor Acácio Almeida pelas contribuições em meu exame de qualificação e pela torcida no concurso UNILAB. Por ter professado na Casa das Áfricas, em 2009, que eu iria conseguir.

Ao Sandro Oxay, amigo querido que leu o projeto de pesquisa em todas as suas versões e sempre incentivou os meus estudos sobre o continente africano.

A Lourdinha e Maria Odete por terem me recebido no Centro de Estudos Africanos da USP.

Ao Professor Serrano, o mestre de Cabinda. Obrigada por reunir para sempre o meu nome junto ao seu. Nossa energia se desenrola nesse mundo daquela maneira que o senhor tanto sabe: estamos juntos!

Amor, Marcelo Marques, meu amor por ti nasceu junto com esse doutorado. Pelo nosso encontro nessa jornada, por tua generosidade, pelo suporte, pelo que aprendo contigo diariamente.

Ao panteão dos Orixás afro-brasileiro, por viverem dentro de mim, pela força nos momentos mais difíceis e pelo abraço no regozijo merecido depois das peleias. De Exú a Oxalá, Ogum, Xangô, Oxóssi, Obaluaê, Oxum, Iansã, Iemanjá, Nanã, que seus nomes se espaiem e suas forças vivas continuem a sustentar o mundo.

*Vou aprender a ler
Pra ensinar meus camaradas.*

Roberto Mendes/Capinam

Yáyá Massemba

RESUMO

Este trabalho é resultado de uma pesquisa realizada sobre a produção contemporânea de ciências sociais feita pelos intelectuais africanos, tendo como universo de estudo e ponto de partida a agência do Conselho para o Desenvolvimento da Pesquisa em Ciências Sociais em África – CODESRIA – uma instituição de caráter pan-africano fundada em 1973 com sede em Dakar, no Senegal. A tese parte da compreensão das motivações de fundação do CODESRIA e de seu modo de organização para em seguida refletir sobre as condições sociais de produção desse conhecimento, com enfoque especial na publicação, distribuição e acesso a essa produção. A observação realizada na 14ª Assembleia Geral do CODESRIA, evento de caráter científico e também administrativo, no qual são eleitos o seu corpo dirigente, é exposta neste trabalho. Os saberes endógenos do continente africano são alvo das reflexões dos cientistas sociais do continente, na busca pela construção de um paradigma africano nas ciências sociais. A tese discute essas reflexões e as possibilidades de construção de um conhecimento novo e/ou próprio do continente africano, tendo como base os pressupostos e métodos acadêmicos ocidentais. Neste campo, o confronto com o imaginário redutor construído pelo Ocidente sobre o continente africano é irrecusável. Examina-se, ainda, o modo como as cientistas sociais africanas desenvolvem o seu trabalho acrescentando novas perspectivas para as teorias feministas. O paradigma do desenvolvimento é outro tema crucial nas discussões dos cientistas sociais africanos e é abordado neste trabalho, a partir de um olhar sobre as controvérsias existentes entre o modo de produção capitalista e o que é próprio das formações sociais africanas. Este trabalho apresenta também uma discussão sobre a obra e os temas relacionados a dois autores em especial. O primeiro deles é Archie Mafeje, antropólogo negro sul-africano que foi nome importante nos debates desenvolvidos no CODESRIA até sua morte, em 1997. Mafeje realiza uma dura crítica à antropologia e seus pressupostos colonialistas, através do que ele denominou de ideologia do tribalismo. Examina-se como a antropologia beneficiou-se como disciplina dos conhecimentos adquiridos no continente africano, e acrescentam-se novos olhares para pensar a questão da identidade social e da etnicidade no continente africano. Por fim, aborda-se a produção e a trajetória de Achille Mbembe, cientista político dos Camarões que é um dos nomes contemporâneos de maior repercussão entre os cientistas sociais africanos. Achille Mbembe foi secretário executivo do CODESRIA, um posto crucial no direcionamento da instituição, e sua passagem pelo Conselho suscitou controvérsias de caráter administrativo, mas especialmente de posições teóricas, com parte considerável da comunidade de cientistas sociais que compõem o CODESRIA.

Palavras chave: África; continente africano; ciências sociais; intelectuais.

ABSTRACT

This work is the result of a survey on contemporary production of social sciences made by African intellectuals, with the universe study and its starting point at the Council for the Development of Social Science Research in Africa – CODESRIA – a pan-African institution founded in 1973 with headquarters in Dakar, Senegal. The thesis starts at the understanding of the founding motivations CODESRIA and its organization in order to then reflect on the social conditions of production of knowledge, with a special focus on publishing, distribution and access to this production. The observation made in the 14th CODESRIA General Assembly scientific event and also administrative, which are elected its governing body, is exposed in this work. Endogenous knowledge of the African continent are targeted by the reflections of social scientists of the continent, in the search for the construction of an African paradigm in the social sciences. The thesis discusses these reflections and the possibilities for building new knowledge and/or own the African continent, based on the Western academic assumptions and methods. In this field, the confrontation with the imaginary gear built by the West on Africa is undeniable. It examines also how African women social scientists develop their work adding new perspectives for feminist theories. The paradigm of development is another crucial issue in discussions of African social scientists and is covered in this work, from a look at the controversies between the capitalist mode of production and what is own of African social formations. This paper also presents a discussion of the work and issues related to two authors in particular. The first is Archie Mafeje, black South African anthropologist who was an important name in the debates developed in CODESRIA until his death in 1997. Mafeje performs a tough critique of anthropology and its colonialist assumptions, through what he called tribalism ideology. Examines how anthropology benefited as a discipline of knowledge acquired in Africa, and adds up new perspectives to think about the issue of social identity and ethnicity in Africa. Finally, deals with the production and the path of Achille Mbembe, a political scientist from Cameroon that is one of the contemporary names greater impact among African social scientists. Achille Mbembe was Executive Secretary of CODESRIA, a crucial post in the direction of the institution, and its passage through the Council raised administrative character of controversy, but especially of theoretical positions, with considerable part of the community social scientists that make up the CODESRIA.

Keywords: Africa; African continent; social sciences; intellectuals.

RÉSUMÉ

Ce travail est le résultat d'une enquête menée sur la production contemporaine des sciences sociales faite par les intellectuels africains, ayant comme univers d'étude et point de départ l'agence du Conseil pour le Développement de la Recherche en Sciences Sociales en Afrique - CODESRIA - une institution panafricaine fondée en 1973 dont le siège est à Dakar, au Sénégal. La thèse commence à partir de la compréhension des motivations fondatrices du CODESRIA et de son organisation afin de réfléchir, ensuite, aux conditions sociales de la production de ces connaissances, avec un accent particulier sur l'édition, la distribution et l'accès à cette production. L'observation faite dans la 14^e Assemblée générale du CODESRIA, un événement scientifique et aussi administratif, auquel est élu son cadre de dirigeants, est exposée dans ce travail. Les savoirs endogènes du continent africain sont la cible des réflexions des chercheurs en sciences sociales du continent, à la recherche de la construction d'un paradigme africain dans les sciences sociales. La thèse discute de ces réflexions et des possibilités de construction de connaissances nouvelles et / ou appartenant au continent africain, en ayant comme base les hypothèses et les méthodes académiques occidentales. Dans ce domaine, la confrontation avec l'imaginaire réducteur construit par l'Occident sur l'Afrique est indéniable. On analyse également le moyen avec lequel les femmes africaines des sciences sociales développent leur travail, en ajoutant de nouvelles perspectives aux théories féministes. Le paradigme du développement est un autre thème crucial dans les discussions des chercheurs africains en sciences sociales et il est abordé dans ce travail, à partir d'un regard sur les controverses existantes entre le mode de production capitaliste et ce qui est propre des formations sociales africaines. Ce travail présente aussi une discussion de l'œuvre et des thèmes liés à deux auteurs en particulier. Le premier, c'est Archie Mafeje, anthropologue noir sud-africain, qui a été un nom important dans les débats développés au CODESRIA jusqu'à sa mort en 1997. Mafeje fait une critique dure à l'anthropologie et ses hypothèses colonialistes, moyennant ce qu'il a nommé de l'idéologie du tribalisme. On analyse comment l'anthropologie a bénéficié en tant que discipline des connaissances acquises en Afrique, et on y ajoute de nouveaux regards pour penser à la question de l'identité sociale et l'ethnicité en Afrique. Enfin, on porte sur la production et le parcours d'Achille Mbembe, politologue du Cameroun, qui est l'un des noms contemporains de plus grand impact chez les spécialistes des sciences sociales africaines. Achille Mbembe a été secrétaire exécutif du CODESRIA, un poste crucial dans la direction de l'institution, et son passage par le Conseil a soulevé des controverses administratives, mais surtout celles de positions théoriques, avec une partie considérable de la communauté des chercheurs en sciences sociales qui composent le CODESRIA.

Mots clés: Africa; continent africain; sciences sociales; intellectuels.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	15
 CAPÍTULO 1. A AGÊNCIA DO CODESRIA NA PRODUÇÃO DAS CIÊNCIAS SOCIAIS AFRICANAS.....	 35
1.1 As condições de publicação, distribuição e acesso à produção africana em ciências sociais.....	47
1.2 A Assembleia Geral do CODESRIA.....	54
1.3 A experiência em Dakar (Senegal).....	67
1.4 <i>Studying up</i>	70
 CAPÍTULO 2. CIÊNCIAS SOCIAIS AFRICANAS E A BUSCA PELOS SABERES ENDÓGENOS.....	 75
2.1. Os saberes endógenos.....	76
2.2 Interpretações das representações negativas sobre o continente africano.....	91
2.3. Feminismo africano e a problemática de gênero.....	94
 CAPÍTULO 3. O PARADIGMA DO DESENVOLVIMENTO NO CONTINENTE AFRICANO.....	 110
 CAPÍTULO 4. ARCHIE MAFEJE E A ETNOGRAFIA AFRICANA.....	 137
4.1 A problemática relação entre a antropologia e o continente africano.....	145
4.2 Outros olhares para a etnicidade no continente africano.....	148
4.3 A experiência em Cape Town (África do Sul).....	150
 CAPÍTULO 5. ACHILLE MBEMBE E A INTELLECTUALIDADE COSMOPOLITA.....	 168
5.1 As controvérsias no CODESRIA.....	175
5.2 Os intelectuais africanos no campo dos estudos pós-coloniais.....	182
 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	 186

REFERÊNCIAS.....190

INTRODUÇÃO

Esta tese é resultado da pesquisa que iniciei para a realização do curso de doutorado em Antropologia Social na Universidade de São Paulo e teve como objetivo investigar a produção de ciências sociais realizada pelos acadêmicos africanos. Minhas pesquisas na graduação em ciências sociais e no mestrado em Estudos Étnicos e Africanos trataram sobre a constituição das identidades sociais da população negra no Brasil, partindo da identidade deteriorada causada pela inserção desigual dessa população no território nacional e pelo racismo, e transformando-se, no caso objetivado pelas pesquisas, em uma identidade positivada através da incorporação das narrativas do *movimento negro* (CIRNE, 2008; 2004). Central para a motivação para a mudança do meu universo e objeto de estudo foi minha passagem pelo curso de mestrado na primeira turma do Programa Multidisciplinar em Estudos Étnicos e Africanos (conhecido como Pós Afro) do Centro de Estudos Afro-Orientais ligado à Universidade Federal da Bahia (CEAO/UFBA). No mestrado dei continuidade à pesquisa desenvolvida na graduação, mas nele tive a oportunidade de conviver com colegas e ter aulas com professores oriundos do continente africano, e essa passagem dos estudos localizados no Brasil, de temáticas afro-brasileiras, para a inserção no continente africano se deu também com outros colegas pesquisadores, em virtude, certamente, das experiências proporcionadas pelo Pós Afro.

Como iniciar os estudos sobre um “universo continental” e, além disso, tão desconhecido ou conhecido através do filtro do racismo? Adicione-se a esses obstáculos a minha localização disciplinar, pois minhas pesquisas sempre partiram das metodologias desenvolvidas pela antropologia, disciplina com história bem conhecida de colaboração mútua com o colonialismo perpetrado no continente africano.

Muito em função dessa constituição problemática da antropologia, desde o início da minha motivação para a mudança do universo de estudo, a ideia era

buscar o conhecimento através da leitura dos próprios intelectuais africanos¹. Mas a dificuldade de delimitação do universo de estudo permanecia, até que me foi feita a sugestão, de forma que se mostrou muito acertada, que iniciasse minha pesquisa através do CODESRIA, o Conselho para o Desenvolvimento da Pesquisa em Ciências Sociais em África, uma associação de cientistas sociais fundada em 1973 em Dakar, no Senegal, que é uma instituição de caráter pan-africano, que trabalha com e para o continente inteiro.

Este estudo tem como tema, portanto, a produção contemporânea de ciências sociais que advém do continente africano, com um foco especial para a agência do CODESRIA nessa produção. Como um dos seus principais objetivos é a aproximação qualitativa e um mapeamento dessa produção, temas, obras e autores são igualmente considerados na pesquisa. A partir deste objetivo, o que interessa especialmente são os conteúdos e as formulações produzidas por intelectuais africanos em relação aos temas mais ressaltados em suas obras.

Como o segundo objetivo da pesquisa é investigar as condições sociais de produção do conhecimento em ciências sociais no continente africano, entendemos, de acordo com Pierre Bourdieu em seu texto sobre o campo científico (1983), que indagar sobre a estrutura e os modos de funcionamento da instituição que exerce um papel central para as ciências sociais no continente fornece algumas chaves para a compreensão das condições sociais dessa produção intelectual.

Dessa forma, o CODESRIA, como associação dos profissionais de ciências sociais, é meio profícuo para o mapeamento dos temas, debates correntes e nomes que se destacam, ao mesmo tempo que também o é para averiguar a reflexão da própria comunidade de pesquisadores sobre as condições sociais de produção do seu conhecimento.

Além disso, a seleção das produções no âmbito do CODESRIA foi uma opção que não nos limitou, por exemplo, ao que é publicado em editoras do hemisfério norte e ao que é traduzido no Brasil. Optamos por não escolher um

¹ Aqui é necessário sublinhar a ciência de que a intelectualidade constitui uma experiência que vai bem além da formação de cientista social, mas neste estudo utilizamos os termos como sinônimos, com o objetivo de arejar a leitura.

país determinado, mas logicamente não tivemos a pretensão de abranger o continente por inteiro. Mas dessa forma, ao termos um universo de estudo a partir de uma instituição que é do e para o continente, permitimo-nos a liberdade de não delimitarmo-nos a um ou dois países.

A proposta deste trabalho foi, desde o seu início, transitar entre autores, temas e as condições de produção do conhecimento em ciências sociais no continente africano, com a intenção de aproximarmo-nos dessa produção recente e criar um primeiro panorama que venha a ser qualificado e complexificado com o decorrer do tempo. Nos dois últimos capítulos da tese, nos aproximaremos da obra de dois autores específicos.

A partir da compreensão de Roy Wagner (2010) sobre a produção da cultura realizada pelos antropólogos, motivamo-nos a estender essa ideia para os demais cientistas sociais e investigar que “África(s)” estão inventando para si, para seus conterrâneos e para o mundo os cientistas sociais africanos. Entendemos a função de análise e interpretação da realidade social que cabe aos intelectuais, mas destacamos que, no que é interpretação, cabe também aos intelectuais imaginar, e assim possivelmente produzir, o que pode vir a ser.

Dessa forma, a pesquisa também olha para os cientistas sociais africanos a partir da ideia da *tradução*, que faz parte da obra de autores como Stuart Hall (1999) e Homi Bhabha (2001). Um grande número dos cientistas sociais africanos realizaram parte, ou em alguns casos inteiramente, de sua formação acadêmica em centros universitários do hemisfério norte, como veremos adiante com o artigo de Thandika Mkandawire sobre as três gerações de intelectuais africanos (1995). Logo, são homens e mulheres que possuem experiências em tradições intelectuais distintas, e, por conta deste trânsito que realizaram em diferentes universos culturais – as suas localizações originais africanas e a imersão no cânone acadêmico ocidental – podem ser capazes de realizar a tradução de conhecimentos distintos, para um lado e para o outro.

A expressão *homens* (e mulheres, acrescentamos) *traduzidos* é original do escritor indo-britânico Salman Rushdie e é retomada por Homi Bhabha, e refere-se a sujeitos caracterizados por identidades ao mesmo tempo plurais e parciais e que estão aptos a construir pontes entre universos culturais distintos.

Essa transferência de conhecimentos de um lado para o outro é a “*forma como o novo entra no mundo*”, de acordo com os autores.

Para os autores que trabalham com a ideia de tradução, a condição de homens e mulheres traduzidos é um lugar privilegiado, portanto. No entanto, no caso dos cientistas sociais africanos, é necessário ressaltar que esse lugar privilegiado é também paradoxal, pois a eles também está reservado o lugar da subalternidade atribuído ao continente africano no mundo.

Como portadores de experiências culturais múltiplas, os intelectuais africanos têm ainda a seu favor a história do continente que o faz, apesar das adversidades, mais aberto no sentido de que é possível encontrarmos uma quantidade considerável de professores e intelectuais africanos que circulam por diferentes territórios e países do próprio continente (HOUNTONDJI, 2012, p. 27).

Apostamos que as discussões trazidas pelos intelectuais africanos podem contribuir com a construção de um conhecimento ampliado (NGOENHA e CASTIANO, 2011), pois concordamos com Homi Bhabha e seu entendimento do “*entre-lugares*”, o lugar privilegiado do que circula por diferenças, que, segundo o autor, pode criar postos inovadores de colaboração e inovação. Segundo ele,

o que é teoricamente inovador e politicamente crucial é a necessidade de passar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e de focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais. (BHABHA, 2001, p. 20).

O professor Kabengele Munanga em 1985 escreveu um artigo no qual discute as possibilidades de uma “antropologia africana”, tema que será retomado adiante quando da apresentação das críticas do antropólogo sul-africano Archie Mafeje à antropologia, mas que trazemos aqui por apontar uma direção que se aproxima das ideias de tradução e do entre-lugares. Afirmo o professor Munanga, concordando com Alf Schwarz, que o melhor caminho para as sociedades africanas seria a “dialetização (...) do conhecimento ocidental e do saber africano” para impedir que as teorias sobre o continente africano

caiam “prematuramente nas diversas formas de reducionismo” (MUNANGA, 1985, p. 130).

O filósofo anglo-ganês Anthony Appiah é outro autor que se debruça sobre os intelectuais africanos em sua obra “Na casa de meu pai” (1997), na qual afirma que os intelectuais do “Terceiro Mundo” (sic) são o produto histórico de um encontro com o Ocidente e que possuem “relações ambíguas” com esses dois universos que são parte de sua “localização/deslocamento cultural característico” ². Na obra de Appiah encontramos um trecho do nigeriano Abiola Irele que, em 1987, escreveu: “o processo de mudança pelo qual estamos passando criou um dualismo de formas de vida que vivenciamos, no momento, menos como um estilo de instigante complexidade do que como um de confusa desigualdade” (APPIAH, 1997, p. 86). A pesquisa apostou nessa “instigante complexidade” imaginada por Irele, mas também entendemos que, sendo produtos de uma conformação social derivada do colonialismo e do racismo, os cientistas sociais africanos estão submetidos às posições inferiores nas hierarquias que compõem o universo da produção de conhecimento científico e, além disso, ultrapassar, transformar ou criar o novo a partir das matrizes epistemológicas, acadêmicas e científicas ocidentais não tem sido tarefa simples, como mostram os debates entre os intelectuais africanos que realizam essa autocrítica, que serão retomados adiante. Dessa forma, os textos africanos, em seus conteúdos e modos de produção, são compreendidos neste estudo como fazendo parte de uma teia formada por relações desiguais de poder, na qual o poder intelectual é um entre outros (SAID, 2007, pp. 32, 41).

A pesquisa, portanto, segue a linha dos que se perguntaram sobre os caminhos possíveis para criações originais nos estudos teóricos das humanidades feitos pelos intelectuais africanos – como construir outras epistemologias? Os dados nos mostraram que esta questão que também norteou o projeto de pesquisa constitui um longo debate entre os cientistas sociais africanos: o que é necessário para produzir um pensamento endógeno, que seja propriamente africano? Devemos assinalar que consideramos

² Encontro *colonial*, como ele mesmo ressalta posteriormente (1997, p. 107).

cientistas sociais africanos especificamente aqueles nascidos no continente e que nele localizam suas experiências de formação inicial.

A proposta de trazer à discussão a produção intelectual destes que denominamos de “homens traduzidos”, os pensadores do continente africano, tem como um de seus sentidos a inserção em um debate sobre a epistemologia que orienta o mundo ocidental e sua produção científica. De acordo com Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses, “epistemologia é toda a noção ou ideia, refletida ou não, sobre as condições do que conta como conhecimento válido” (SANTOS e MENESES, 2009, p. 9), e o colonialismo, “para além de todas as dominações por que é conhecido, foi também uma dominação epistemológica” (ibid., p. 7). O esforço de reflexão feito por esses intelectuais, formados em uma base de conhecimento ocidental, mas com origens, experiências e localizações no continente africano, é por nós considerado profícuo para discussões contemporâneas sobre cultura e conhecimento.

Para começar a pensar sobre o continente africano, é invariavelmente necessário defrontar-se com o imaginário negativo produzido pelo Ocidente sobre o continente e suas formações sociais, como já afirmamos anteriormente. Este é, portanto, um dos temas sobre os quais se dedicam alguns cientistas sociais africanos. Um autor que não é africano, mas que possui uma obra capital para a compreensão do papel de ideologias na constituição de epistemologias é o palestino Edward Said (2007). O modo como este autor constrói a sua análise sobre o que é o orientalismo, qual seja, um modo de discurso (baseado na noção de discurso foucaultiana), “um estilo ocidental para dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o Oriente” (ibid., p. 29) norteia nosso entendimento sobre as percepções ocidentais sobre o continente africano. Essas percepções constantes no imaginário coletivo são frequentemente intercambiadas com os significados acadêmicos, apontou Said, e é o papel da academia ocidental nesse intercâmbio que também nos interessa nas discussões presentes neste trabalho, pois irão surgir nas reflexões dos cientistas sociais africanos. Como um discurso já formulado, o orientalismo limita o pensamento e a ação e, em um mesmo sentido, lembramos as representações do senso comum que aprisionam a África sob o

signo da “mesmidade”, que não conseguem imaginar a diversidade em um território continental, como se todas as configurações africanas – sociais, geográficas, históricas – tivessem características idênticas.

A ideia da identidade ocidental que se formou por contraste com outras identidades culturais/sociais aparece nesta obra de Said, quando este autor explana sobre o modo “como a cultura europeia ganhou força e identidade ao se contrastar com o Oriente” (ibid., p. 30) e surgirá também nas obras de Achille Mbembe, autor que aponta os sentidos da inferiorização emblemática criada pelo Ocidente em seu imaginário sobre o continente africano (MBEMBE, 2000).

Outra temática importante que aparece através dos autores analisados é a atividade de pensar reflexivamente a própria produção africana em ciências sociais. A noção de que esta é uma reflexão presente entre os cientistas sociais africanos já havia sido aventada desde o projeto da pesquisa, em função de três eventos que ocorreram no ano de 2012. Em primeiro lugar, a publicação pelo CODESRIA, em 2012, de um livro intitulado “Como fazer Ciências Sociais e Humanas em África: questões epistemológicas, metodológicas, teóricas e políticas”, que é uma coletânea de artigos apresentados em um colóquio realizado pelo Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane (CEA/UEM) de Maputo, Moçambique, em 2009. Esta e muitas outras obras estão integralmente disponibilizadas pelo portal do CODESRIA na internet. Em segundo lugar, citamos o evento “2ª Conferência Internacional – Os intelectuais africanos face aos desafios do século XXI” realizado em novembro de 2012 nessa mesma Universidade e no qual estivemos presentes e pudemos iniciar os contatos com dirigentes do CODESRIA, que se mostraram bem receptivos à pesquisa³. E, por fim, ressaltamos a realização do seminário internacional “A Pesquisa na Universidade Africana no Contexto da Globalização e Interface com o Brasil: perspectivas epistemológicas emergentes, novos horizontes temáticos, desafios” organizado pelo Centro de Estudos Africanos da Universidade de São Paulo (CEA/USP) nos dias 3 a 5 de setembro de 2012,

³ Em conversas pessoais e avaliações feitas sobre o projeto de pesquisa quando da apresentação do mesmo em um grupo de trabalho do evento, disponibilizando-se a manter o diálogo.

que é relevante para o que se coloca aqui por contar com a participação de vários professores de universidades africanas. Além destes três eventos, destacamos que em 2015 a África do Sul sediou o terceiro Fórum Mundial de Ciências Sociais, que é um evento do *International Social Science Council* (ISSC) e que nesta terceira edição foi promovido pelo CODESRIA e pelo *Human Science Research Council* (HSRC).

Assim como os intelectuais africanos, a própria pesquisa sempre esteve localizada em uma posição *entre*, movendo-se entre temas, obras, pensadores e uma instituição central, pois nosso entendimento sobre a produção intelectual está de acordo com as análises de Edward Said sobre as relações entre posições políticas e as produções culturais, e também de Pierre Bourdieu, para quem “os conflitos epistemológicos são sempre, inseparavelmente, conflitos políticos” (BOURDIEU, 1983, p.124). As produções teóricas sempre estão posicionadas em um campo onde existem relações de poder, e apresentam uma segunda camada para além da criação de conceitos, que informam as condições sociais de sua produção. Como escreveu Said,

ninguém jamais inventou um método para distanciar o erudito das circunstâncias da vida, da realidade de seu envolvimento (consciente ou inconsciente) com uma classe, um conjunto de crenças, uma posição social, ou do mero fato de ser membro de uma sociedade (SAID, 2007, pp. 37-38).

A metodologia da pesquisa baseou-se em primeiro lugar, na coleta de obras de cientistas sociais africanos. Aqui, a página do CODESRIA na internet mostrou-se bem importante para um primeiro mapeamento de temas e autores, pois é fértil em publicações disponíveis para leitura. Nosso material de pesquisa foi, portanto, em primeiro lugar, as produções escritas (livros e artigos) disponíveis no formato eletrônico ou publicadas em papel. A coleta de bibliografia feita na Universidade de Cape Town, na África do Sul, e na sede do CODESRIA, no Senegal, foi fundamental para o crescimento da consistência da pesquisa. A Universidade de Cape Town dá acesso a muitos periódicos internacionais e o acervo da biblioteca dos *African Studies*, que frequentei durante a estadia na cidade, é repleto de materiais que eu não possuía e não

teria acesso de outro modo. O CODESRIA, apesar de cada vez mais disponibilizar pela internet e de forma gratuita suas publicações recentes, ainda tem muitas publicações fundamentais que não estão disponibilizadas, como é o caso dos seus boletins, um dos principais meios de debates entre os intelectuais africanos que participam da instituição.

Em segundo lugar, realizamos entrevistas com três membros lusófonos que participam do Conselho. A primeira entrevista foi realizada com a historiadora e cientista social moçambicana Teresa Cruz e Silva, no dia 14 de outubro de 2014, em São Paulo, aproveitando a passagem da professora para ministrar um curso no departamento de História da USP. A segunda entrevista foi realizada com o sociólogo moçambicano Elísio Macamo, via Skype, no dia 06 de março de 2015. E, por fim, entrevistamos o filósofo da Guiné-Bissau Carlos Cardoso, também via Skype, no dia 30 de junho de 2015. As entrevistas tiveram o objetivo de investigar os modos de funcionamento da instituição, como é feito o investimento na pesquisa, posições teóricas no campo, entre outras questões. Os procedimentos realizados estiveram de acordo com o desenhado no projeto de pesquisa, como destacamos no trecho que segue:

nossos materiais de pesquisa são as produções escritas (livros, artigos, relatórios de pesquisas, etc.), disponíveis no formato eletrônico ou publicadas em papel, como também as entrevistas que serão realizadas com dirigentes do CODESRIA e autores africanos escolhidos após a análise de sua produção (CIRNE, 2013, p. 14).

As primeiras perspectivas metodológicas desta pesquisa, no campo de uma antropologia da produção intelectual, encontraram em Clifford Geertz uma inspiração, na sua proposta de uma etnografia do pensamento moderno (GEERTZ, 1997), na qual a comunidade acadêmica é uma comunidade como tantas outras a ser estudada. Antropologicamente, uma etnografia do pensamento em uma comunidade acadêmica deve “dar atenção a assuntos tão complexos como a representação da autoridade, a demarcação de limites, a retórica da persuasão, a expressão de compromissos, e o registro da discordância”, e ainda ao modo “como suas normas são mantidas, seus

modelos adquiridos, seu trabalho dividido” (ibid., pp. 229-231). Esses aspectos foram todos considerados durante a observação realizada na Assembleia Geral do CODESRIA, que teve lugar de 08 a 12 de junho de 2015 em Dakar, no Senegal. A Assembleia Geral é o órgão máximo de deliberação na estrutura organizacional do conselho, e se realiza de três em três anos. Além deste evento, as entrevistas, os próprios contatos para as entrevistas e outras solicitações feitas aos pesquisados também se mostraram propícias para observar os aspectos notados por Geertz.

A proposta teórico-metodológica de uma etnografia multilocalizada, de George Marcus (1995), também é inspiração para esta pesquisa, que se dá em um contexto pan-africano, com textos produzidos em locais diversos e com pessoas de origens distintas. E, no contexto específico transnacional africano, a conformação do “sistema mundo” invariavelmente está imiscuída, pois não se pensa em “África” sem pensar no “mundo ocidental” que a colonizou. De acordo com Marcus:

no obstante la etnografía multilocal es un ejercicio de mapear un terreno, su finalidad, no es la representación holística ni generar un retrato etnográfico del sistema mundo como totalidad. Más bien, sostiene que cualquier etnografía de una formación cultural en el sistema mundo es también una etnografía del sistema y que, por tanto, no puede ser entendida sólo en términos de la puesta en escena convencional de la etnografía unilocal, suponiendo realmente que el objeto de estudio sea la formación cultural producida en diferentes localidades, y no necesariamente las condiciones de un grupo particular de sujetos. Para la etnografía, entonces, no existe lo global en el contraste local-global tan frecuentemente evocado en estos tiempos. Lo global es una dimensión emergente en la discusión sobre la conexión entrelugares en la etnografía multilocal. (ibid., p.113).

Na Reunião da Associação Brasileira de Antropologia realizada em Natal em 2014, através dos comentários do GT no qual apresentamos a pesquisa, conhecemos o livro “*Antropologia das práticas de poder: reflexões etnográficas entre burocratas, elites e corporações*” (CASTILHO, LIMA, SOUZA; 2014). A perspectiva teórica e metodológica que o informa origina-se na proposta de Laura Nader, antropóloga estadunidense, de “*studying up*”, qual seja, privilegiar certas classes dominantes, como letrados e burocratas, nas pesquisas

etnográficas tão afeitas a estudar os “subalternos”. Através das análises presentes no livro pode-se constatar “a delicada negociação” para a pesquisa que marca os contextos de poder nos quais estão inseridos esses grupos. A descoberta deste livro e de pesquisas que precisam contornar variadas dificuldades em função de “*studying up*” ressaltou este aspecto na trajetória desta investigação. Foram repetidos os casos de dificuldades nas tentativas de contatos com os professores/pesquisadores/intelectuais com os quais lidei como universo de pesquisa seja por não responderem e-mails com solicitações de materiais e entrevistas, ou relutarem em marcar as entrevistas e ainda resistirem a responder a determinadas questões.

Pode-se constatar nos currículos dos cursos de ciências sociais no Brasil e em seus objetos de pesquisa o desconhecimento quase que completo da produção dos *pares*⁴ do continente africano. A proposta da pesquisa em partir da leitura dos intelectuais africanos revela a curiosidade intelectual por ler o que usualmente não é lido nas ciências sociais, e ao mesmo tempo demarca a posição política da pesquisa – como princípio, colocamos a questão: por que não lemos os cientistas sociais africanos na antropologia brasileira?

O caso do quanto, nas ciências sociais do Brasil, não conhecemos o que fazem nossos colegas africanos é peculiar, e basta ultrapassar as fronteiras nacionais para encontrarmos mesmo na América do Sul uma extensa pesquisa sobre o denominado “pensamento africano sul-saariano”, empreendida pelo filósofo chileno Eduardo Devés-Valdés, publicada em livro e traduzida para o português em 2008, através de uma parceria do Centro de Estudos Afro-Asiáticos da Universidade Cândido Mendes com o CLACSO. Na obra, intitulada “O Pensamento Africano Sul-Saariano: conexões e paralelos com o pensamento Latino-Americano e Asiático (um esquema)”, Devés-Valdés abarca pensadores e delineia escolas de pensamento nos 150 anos compreendidos entre 1850 e 2000. Como o próprio título da obra aponta, o autor tem como um de seus objetivos traçar conexões com outras expressões do pensamento periférico, e este grande panorama montado por Devés-Valdés, que vem

⁴ A expressão aparece grifada aqui, pois uma das questões debatidas pelos cientistas sociais africanos e que aparece na pesquisa com a centralidade devida é justamente a disparidade entre as condições sociais de produção, publicação e acesso aos seus trabalhos e a produção oriunda do hemisfério norte.

acrescido de “cartografias do pensamento” e de uma lista de autores no que ele denomina “pílulas biográficas”, certamente poderia ser utilizado em disciplinas de graduação que tratem das ciências sociais pelo mundo (DEVÉS-VALDÉS, 2008).

Por sua vez, Eduardo Costa Dias, antropólogo do ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa, comentando a importância incontornável do CODESRIA nas investigações sobre as realidades africanas, ressalta a crescente familiarização de pesquisadores de todo o mundo “com esta, tanto ao nível dos temas como dos quadros de referência, em boa parte ‘outra literatura científica’” (DIAS, 2014, p. 5) como um fato maior da última década. Para Dias, além de fornecer novos quadros teóricos e metodológicos, a produção africana de ciências sociais desmistifica “a dita neutralidade dos agentes e dos lugares de enunciação” (ibid.).

Aqui nesse ponto, queremos trazer uma reflexão da antropóloga brasileira Rita Segato sobre a dimensão ética da humanidade que compartilhamos e um possível papel a ser desempenhado pela antropologia. Segato, em um artigo em que discute a moral, a lei e a ética como princípios de justiça e a ética como motor que impulsiona a expansão crescente dos direitos humanos, traz as suas contribuições e as de outros autores que a informam para compreendermos isso que ela denomina de impulso ético, o que nos permite contestar a lei, a moral e “o leito cultural que nos viu nascer” (SEGATO, 2006, p. 222), quando os estranhamos e os consideramos “inadequados e inaceitáveis” (ibid., p. 221). Apesar da ética não ser objeto específico de estudo deste trabalho, consideramos fundamental uma reflexão sobre essa pulsão, como denomina Segato, quando nosso objeto de estudo encontra-se na periferia da periferia⁵, nos níveis mais baixos da hierarquia do campo de produção de conhecimento, e em algum momento chega-nos a questão: como alimentar a pulsão ética para transformar nossa moral que relega a tudo que diz respeito ao continente africano o lugar da inferioridade e da falta (MBEMBE,

⁵ Kajibanga e Pimenta, em texto a ser discutido no capítulo 2, afirmarão que os estudos africanos são um conhecimento periférico sobre a periferia, pois são “colocados à margem e considerados pouco importantes no conjunto da produção dos saberes” (KAJIBANGA e PIMENTA, 2011, p. 5).

2000)? Rita Segato apoia-se em uma metáfora de Matrix, filme de sucesso na época em que escreve, para afirmar que

é a pulsão ética que desinstala os *chips* cuja finalidade é tornar nosso comportamento automático. A pulsão ética nos permite fugir da automação: se a cultura é uma *paranatureza*, ou seja, uma segunda natureza ou programação não biológica, *parabiológica*, implantada em nós mediante o processo de socialização e coincidente, portanto, com nossa própria humanidade, o *desejo* ético, transcendente e complexo, leva-nos a vislumbrar o outro lado da consciência possível e nos possibilita ultrapassar a visão programada de uma época e desarticular o programa cultural e jurídico que a sustenta. (SEGATO, 2006, p. 222, grifos no original).

Para Segato, a disposição ao novo (o que ela também denomina de disponibilidade cognoscitiva) e a abertura ao outro são princípios fundamentais que alimentam a pulsão ética e a inconformidade com o que já existe. A cultura possui um dispositivo intrínseco que faz com que, junto com ela, adquiramos a noção de que o que há no mundo que habitamos são fenômenos inevitáveis. Para Rita Segato, é justamente a ética o que “nos faz poder vislumbrar a inevitabilidade” (ibid., p. 222). A autora traz a contribuição de Merleau-Ponty, através das palavras de Foucault, no que esse autor considerava a tarefa filosófica essencial: “nunca consentir em estar completamente confortável com nossas próprias pressuposições” (Foucault apud SEGATO, 2006, p. 224). Reconhecer “a imperfeição da trama de ideias que habitamos” (ibid.) é ao mesmo tempo estar disponível a reconhecer o outro – a alteridade – seja para aperfeiçoarmo-nos, seja como princípio de justiça, através de um sentimento inescapável de responsabilidade em relação às vítimas do nosso sistema-mundo. “A consciência moral é a que reconhece a culpa, a consciência ética é a que reconhece a responsabilidade, o sentido preciso de responder ao outro, admitindo sua interpelação e seu pedido de prestação de contas” (ibid., p. 226), afirma Segato.

A antropologia move-se entre a sua origem imbricada com o colonialismo – como veremos no capítulo 4 – e a possibilidade de autotransformação na “ciência do outro”, “campo de conhecimento destinado a contribuir para o desenvolvimento da sensibilidade ética”, e é esta a aposta e o

desejo de Rita Segato (ibid., p. 228). Para tal transformação, não basta o retorno ao “Eu” do antropólogo depois de uma breve imersão no mundo do outro, e sim alçar a narrativa autônoma desses tantos “outros” da antropologia ao mesmo nível do cânone: “a antropologia, portanto, terá de se expor e se curvar à demanda e à interpelação daquilo que outrora fora seu ‘objeto’ e deixar-se interpelar” (ibid.).

No decorrer dessa pesquisa, houve três acontecimentos-chave que lhe deram direção e a forma desta tese. O primeiro deles foi a realização de uma disciplina na Universidade de Brasília, ministrada pela Profa. Dra. Antonádia Borges no segundo semestre de 2014, inteiramente dedicada ao estudo da obra de Archibald Mafeje, antropólogo sul-africano a quem e a cujos temas de estudo dedicamos o capítulo 4 deste trabalho. A professora Antonádia Borges realiza pesquisas na África do Sul há mais de dez anos e este curso, intitulado “Antropologia do Pensamento Social – leituras em Archie Mafeje”, foi pensado para apresentar e refletir sobre a vida e a obra deste antropólogo negro sul-africano que atuou entre as décadas de 60 e 90, foi um dos poucos negros a estudar na Universidade de Cape Town (UCT), destinada à população branca no período do *apartheid*, e grande parte de sua obra foi construída para fazer a crítica à antropologia e seus pressupostos colonialistas, como também para afirmar o valor da etnografia tecida pelos interlocutores autênticos, como ele denominou, na construção do pensamento endógeno africano. Mafeje foi nome importante nas discussões no interior do CODESRIA e além, e a participação neste curso na Universidade de Brasília foi essencial para direcionar o caminho da tese, pelo seu conteúdo, pela possibilidade de ter acesso a boletins do CODESRIA, por exemplo, que não estão disponíveis na internet, e também em razão de ter influenciado minha decisão por passar duas semanas na Cidade do Cabo, antes da ida ao Senegal, pesquisando na biblioteca dos *African Studies* da UCT. Esta biblioteca possui um acervo gigantesco e dá acesso a periódicos do mundo inteiro, portanto, a passagem por Cape Town representou um ganho expressivo para a quantidade e qualidade de bibliografia que consegui coletar.

A segunda ocasião que direcionou o percurso deste trabalho foi o exame de qualificação do curso de doutorado, no qual as ideias e sugestões que

foram adicionadas alargaram as possibilidades da pesquisa. Fundamental para a forma que adquiriu esta tese foi o estímulo para que a questão do desenvolvimento no continente africano e a produção das cientistas sociais africanas retornassem à pesquisa com a atenção devida, o que será contemplado nos capítulos 3 e 2, respectivamente.

Por último, a minha aprovação no concurso para professora adjunta da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB) representa a finalização da pesquisa neste formato e a possibilidade do seu reinício em uma forma ampliada, através de cursos e grupos de estudo e pesquisa nos quais essa nova bibliografia será revista e ampliada, contando com a colaboração qualificada do corpo discente (e docente) da Universidade. A UNILAB é uma universidade criada em 2010, no segundo governo do Presidente Luiz Inácio Lula da Silva, com o objetivo de interiorização das universidades brasileiras como também de receber estudantes oriundos dos países membros da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP), e especialmente os africanos. É uma universidade vocacionada, portanto, para desenvolver a interculturalidade e a cooperação entre nações. Rita Segato, no texto a que aludimos anteriormente, comenta a inversão trazida pela interculturalidade, pela qual “o outro” adquire as prerrogativas do “mesmo”:

no caso da educação, as escolas e universidades, cada vez mais, abrem-se ao acesso dos *outros* da Nação, já não mais para transformá-los em sujeitos dóceis ao Ocidente e de mentalidade branqueada, mas para que eles retroalimentem e transformem as instituições educativas, mostrando o rumo em direção a uma instrução que não padeça de *fobia da localidade*. (SEGATO, 2006, p. 228).

A necessidade da finalização do trabalho nesta forma joga luz nos seus objetivos propostos desde o projeto da pesquisa e não alcançados, mas, mais do que isso, reconhece a evidente incompletude de um trabalho que se sabia, de antemão, ser a primeira entrada no campo de estudos a que se destinava. O professor Vagner Gonçalves da Silva, em sua reflexão sobre o trabalho dos antropólogos, entende que é necessário “assumir de antemão o caráter

provisório, parcial e inventivo” (SILVA, 2000, p. 21) das etnografias, e de todo e qualquer trabalho científico, podemos acrescentar.

A intenção inicial do trabalho era traduzir todos os trechos em língua estrangeira e copiá-los em notas de rodapé na língua original, como foi feito com os escritos de Archie Mafeje no capítulo 4, mas não foi possível fazê-lo devido à data de entrega da tese. Portanto, os textos que aparecem na bibliografia em língua estrangeira e que têm trechos citados em português ao longo do trabalho foram livremente traduzidos por mim, quando foi possível fazê-lo de maneira segura. As fotos que compõem este trabalho, quando não identificada a fonte ou autoria, foram todas feitas por mim.

Esta tese está composta por cinco capítulos. No primeiro deles, veremos as motivações de criação do CODESRIA e seu modo de organização, baseados em textos de avaliação da instituição feitos pelos profissionais que compõem o Conselho e também nas entrevistas realizadas com os professores lusófonos. O CODESRIA foi criado em um contexto no qual arrefecia no continente africano o ideal das lutas anticoloniais; vivia-se, portanto, um estreitamento do espaço político e uma deterioração nas relações entre os Estados nacionais e o universo acadêmico africano, nas quais até mesmo a liberdade de expressão dos intelectuais era ameaçada. O CODESRIA surge então como reforço para a identidade e o trabalho dos cientistas sociais no continente, incorporando os valores pan-africanos. Além disso, no campo de produção de conhecimento a África vivia – e vive, como comentamos acima – um contexto de subordinação no qual os cientistas sociais africanos encontravam-se, por exemplo, condenados a exercer um papel de auxiliares de pesquisa dos colegas do norte. O CODESRIA também surge, portanto, como ação de resistência a esse contexto.

Neste primeiro capítulo trataremos também sobre as condições de publicação, de distribuição e de acesso à produção das ciências sociais africanas. O CODESRIA também exerce um papel fundamental para o continente através do seu programa de publicações, e hoje direciona esforços para manter a política do acesso livre através da internet. Entretanto, como o próprio acesso à rede ainda é problemático no continente africano, a distribuição dos livros em papel mantém a sua relevância. A instituição não

obtém sucesso nessa questão, como veremos, e ainda lida com um mercado editorial contemporâneo no qual cresce a monopolização. Discutiremos ainda sobre a dificuldade de publicação para os autores africanos, em razão dos preconceitos ocidentais sobre quem tem autoridade para tratar dos assuntos relativos ao continente africano. Os poucos autores africanos que são publicados nas melhores editoras do hemisfério norte são aqueles que se enquadram nos padrões literários ocidentais, em prejuízo da diversidade. O que se vê, comumente, são pesquisas de autores ocidentais sobre o continente africano nas quais a bibliografia é atualizada (com pesquisas dos outros colegas ocidentais), mas os dados são bastante defasados. Por outro lado, o que se vê nas pesquisas dos cientistas sociais localizados no continente africano são estudos com dados contemporâneos, mas bibliografia desatualizada em virtude da carência de livros.

Por fim, neste primeiro capítulo, também contemplaremos a minha observação na 14ª Assembleia Geral do CODESRIA, ocorrida em Dakar em 2015, e serão apresentadas as dificuldades enfrentadas pela pesquisa, especialmente em razão de “*study up*”.

O segundo capítulo da tese será dedicado ao debate existente entre os intelectuais na busca por um paradigma africano nas ciências sociais. Os saberes denominados endógenos são fonte para o trabalho dos intelectuais africanos para a transformação da marginalização que sofrem no campo da produção de conhecimento científico. O dilema experienciado pelos intelectuais africanos é como construir um paradigma autêntico baseado na formação acadêmica que é originalmente ocidental e atravessa suas linguagens. Nessa seara, o questionamento dos conceitos é atividade perene. Veremos ainda a crítica interna sobre a característica de extroversão de sua produção científica, ou seja, o fato de ela ser muitas vezes direcionada à leitura de um público no hemisfério norte. Neste capítulo também trataremos sobre as respostas e interpretações dos intelectuais africanos ao imaginário redutor construído pelo Ocidente sobre a África. Veremos como a identidade do Ocidente se forma em contraste com o continente africano, por esse motivo a África e tudo a que a ela se refere recebe o signo da inferioridade. Por fim, neste capítulo trataremos sobre a construção feminista nas ciências sociais africanas. Uma perspectiva

africana nas teorias feministas é necessária em razão do feminismo ocidental relutar em considerar o racismo e o colonialismo em suas análises. Além disso, as ideias de mulher e de núcleo familiar presente nas teorias feministas ocidentais são bastante redutoras quando contemplamos as realidades africanas. Outra característica das formações sociais africanas bastante discutida pelas estudiosas e estudiosos das temáticas de gênero, é a desvalorização e a não consideração do trabalho doméstico feminino nos indicadores do mundo do trabalho no continente africano.

No terceiro capítulo discutiremos a problemática do desenvolvimento no continente africano, primeiramente através da entrevista com a professora Teresa Cruz e Silva, na qual este tema foi abordado. A professora mostra-se especialmente preocupada com a influência do neoliberalismo no estado contemporâneo das universidades africanas e nas condições de ensino no continente.

Em seguida, analisaremos a obra que foi indicada no exame de qualificação para o estudo da questão do desenvolvimento na África, da jornalista e economista dos Camarões Axelle Kabou. Trata-se de um livro escrito no início da década de 90 do século passado, período no qual o continente africano encontrava-se sobre-endividado e vivendo sob os planos de ajuste estrutural impostos pelo FMI e Banco Mundial. A autora realiza uma crítica ferrenha dos dirigentes, dos intelectuais e até mesmo da população africana em geral, por não utilizarem os conhecimentos específicos africanos para os articularem com as tecnologias estrangeiras na busca por um lugar respeitado no concerto das nações. O pan-africanismo, a integração econômica e administrativa do continente seria a única saída para o desenvolvimento da África, segundo Kabou, mas nunca foi realizado de fato, como sabemos.

Uma outra perspectiva sobre o desenvolvimento é analisada no capítulo para matizar as análises de Axelle Kabou, que é a teoria do decrescimento sustentada pelo economista francês Serge Latouche. Para este autor, o meio ambiente e os recursos naturais do planeta não comportam a acumulação infinita da produção que vivemos sob o capitalismo e, nesse sentido, as

formações sociais africanas apresentam o caminho a ser seguido, pois nelas a sociabilidade apresenta primazia em relação à economia.

O quarto capítulo é dedicado à obra do antropólogo sul-africano Archie Mafeje e aos temas que envolvem a sua produção. Mafeje é nome bastante atuante nos debates do CODESRIA até sua morte, em 1997. Veremos como Mafeje compreendeu o que ele denominou de ideologia do tribalismo, a tarja imposta pela antropologia para aprisionar o continente africano que se espalhou até o senso comum do pensamento sobre a África. Para Mafeje, o erro central da ideologia do tribalismo é ignorar as mudanças trazidas pelo colonialismo e pelo sistema capitalista às formações sociais africanas. Mafeje construiu uma crítica à ideia da alteridade, cara à antropologia, pois, de acordo com ele, o outro da antropologia é sempre um inferior e exótico, nunca nivelado. A partir dessas compreensões, Mafeje foi a favor do banimento da disciplina antropológica no continente africano, mas a favor da etnografia. A etnografia é o modo adequado de dar a ver as formações sociais africanas, desde que construídas pelo que ele chamou de interlocutor autêntico, aquele que possui o conhecimento sobre os saberes endógenos e é habilitado para decodificá-los em outras linguagens.

Neste quarto capítulo estarão expostas as relações de colaboração entre a antropologia e o colonialismo, e nesse sentido também discutiremos como os conhecimentos sobre as formações sociais africanas contribuíram para o adensamento das teorias antropológicas, como no caso dos estudos sobre poder e política. Traremos, além disso, subsídios de outros autores para repensar a questão da identidade social e da etnicidade no continente africano.

Por fim, será exposta a minha experiência na África do Sul, na Cidade do Cabo e na Universidade de Cape Town, territórios marcantes na trajetória de Archie Mafeje.

O quinto e último capítulo é dedicado ao cientista político dos Camarões e radicado na África do Sul Achille Mbembe, um dos nomes contemporâneos de maior destaque entre os cientistas sociais africanos e que foi secretário executivo do CODESRIA no final da década de 90. O posto de secretário executivo é crucial na estrutura administrativa da instituição, como veremos, e a passagem de Achille Mbembe pelo Conselho suscitou grandes controvérsias.

Por um lado, há alguns cientistas sociais que justificam as oposições por razões apenas administrativas e financeiras, mas, por outro lado, há outros membros da comunidade CODESRIA que afirmam que a causa dos desentendimentos tem um fundo explícito de discordância entre posições teóricas e políticas. Achille Mbembe é considerado por alguns colegas africanos como um autor voltado demasiadamente para as proposições teóricas vindas do hemisfério norte e, em contrapartida, Mbembe avalia o conjunto dos cientistas sociais africanos como sendo nativistas e até mesmo racistas. Adicionado a este quadro está o fato incontestável de que Achille Mbembe é um dos autores africanos que mais publica por editoras do hemisfério norte, contemporaneamente. Esta controvérsia, portanto, é exemplar das relações entre conflitos epistemológicos e conflitos políticos, de acordo com a perspectiva de Pierre Bourdieu (1983).

Achille Mbembe é um autor que compartilha do ideal cosmopolita, em conjunto com outros autores que mantêm relações com o continente africano, como Anthony Appiah e Paul Gilroy. Quando analisamos quão pouco dos intelectuais africanos são citados no campo dos estudos pós-coloniais, e o fato que esse pequeno grupo de autores têm em comum a ideia do cosmopolitismo, novamente somos levados a refletir sobre o fundo político da eleição do cânone acadêmico. Esta é, também, uma questão discutida no último capítulo deste trabalho.

1. A AGÊNCIA DO CODESRIA NA PRODUÇÃO DAS CIÊNCIAS SOCIAIS AFRICANAS

A história do CODESRIA ainda não foi objeto de reflexão de algum cientista social exterior à instituição – até onde a pesquisa alcançou. Portanto, as informações que reunimos para compor este capítulo são relatos da fundação, organização e desenvolvimento da instituição vindos de dentro, de membros que participaram e em muitos casos ainda participam do andamento do Conselho – pessoas que se reconhecem como fazendo parte da *comunidade* do CODESRIA⁶.

De acordo com a narrativa de Adebayo Olukoshi (2003), cientista político nigeriano e secretário executivo do CODESRIA entre 2001 e 2009 (posto crucial na instituição, como veremos a seguir), o contexto do período de criação da instituição era de estreitamento do espaço político, por conta dos regimes militares e/ou de partido único nos anos que se seguiram aos processos de independência, gerando uma gradual dissolução e dispersão das alianças nacionalistas anticoloniais. Olukoshi cita inclusive as “maquinações neocoloniais” (ibid., p. 6) na governança política. No quadro das contestações sociais em torno do “contrato social pós-colonial” e da direção dos projetos de independência, as relações entre o Estado e a academia entraram em uma fase de gradual deterioração, na qual as questões da autonomia e da liberdade acadêmicas tornaram-se cada vez mais problemáticas em muitos países⁷.

O contexto internacional de produção de conhecimento, por sua vez, era – como ainda o é – um no qual a África aparecia sempre subordinada, reproduzindo a lógica colonial não apenas pelo conteúdo do que era/é

⁶ Algo digno de nota é a permanência de alguns intelectuais nas atividades da instituição desde a sua fundação ou desde seus primeiros anos. Durante a pesquisa na sede do CODESRIA, encontramos um livro com relatos e fotos de um evento de 20 anos atrás, e lá estavam fotografados, por exemplo, Samir Amin, Thandika Mkandawire, Archie Mafeje, Sam Moyo, nomes importantes na história de mais de 40 anos na instituição. Com a exceção de Mafeje, já falecido, os outros três estavam presentes na 14ª Assembleia Geral.

⁷ Sobre esta questão, uma das principais referências é a obra de Mahmood Mamdani, *Scholars in the marketplace: the dilemmas of neo-liberal reform at Makerere University, 1989-2005* (CODESRIA, 2007). Mamdani é cientista político nascido na Índia, mas crescido no Uganda, onde é professor na Makerere University. Foi presidente do CODESRIA de 1998 a 2002 e é um dos grandes nomes nas ciências sociais africanas.

produzido sobre o continente, mas também pela estrutura vertical de poder que submetia grandes centros universitários africanos às piores posições; que não oferecia muito espaço para as perspectivas africanas, impondo agendas intelectuais externas e usando os pesquisadores africanos meramente como coletores de dados.

Como ação de resistência a esses contextos, o CODESRIA incorporou e refletiu os valores e as promessas das lutas pelas independências africanas e o ideal pan-africano, tendo como missão preservar e valorizar o conhecimento africano, e projetar as vozes de seus pesquisadores (ibid., p. 7). Como estabelecido em seu estatuto, chamado também de “Carta do CODESRIA”, seus objetivos são:

- a) Desenvolver as ciências sociais em África incitando os pesquisadores africanos em ciências sociais a engajarem-se na pesquisa fundamental e na pesquisa voltada para as questões de desenvolvimento a partir de uma perspectiva que responda melhor às exigências dos povos africanos;
- b) Promover e apoiar a pesquisa comparativa numa perspectiva continental reflectindo a especificidade dos processos de desenvolvimento em África;
- c) Promover a publicação e difusão dos resultados dos trabalhos dos investigadores africanos;
- d) Promover a criação de uma rede africana para a vulgarização de informações em ciências sociais;
- e) Promover e defender o princípio da liberdade de pensamento e de pesquisa e liberdade dos investigadores;
- f) Encorajar a cooperação e colaboração entre as universidades africanas e as instituições africanas de pesquisa, formação e publicação em ciências sociais;
- g) Promover e desenvolver a colaboração com as organizações internacionais afins;
- h) Promover uma representação equilibrada em termos de géneros, gerações, origem geográfica, língua e disciplina na participação à sua gestão e às atividades. (CODESRIA, 2005).

O Conselho, desde sua fundação, investiu para ser uma instituição complementar ao trabalho das universidades e centros de pesquisa, um

catalisador de pesquisas inovadoras e, entre outras coisas, para formar uma rede de profissionais em busca de excelência e conscientes “da missão histórica de ser um intelectual em um cenário como o que define o contexto africano” (OLUKOSHI, 2003, p. 7). Como a proteção da liberdade acadêmica é central no mandato do CODESRIA, nota-se que um fundo especial foi criado para apoiar pesquisadores em dificuldades por serem vítimas de repressão política em seus países de origem.

A primeira entrevista feita para a pesquisa foi com a historiadora e cientista social moçambicana Teresa Cruz e Silva, ex-presidente do CODESRIA de 2005 a 2008, aproveitando a sua passagem por São Paulo, onde ministrou uma disciplina na Faculdade de História da USP no segundo semestre de 2014. Como primeira entrevista, um dos seus objetivos principais foi abordar a estrutura de organização do Conselho, e vamos aproveitar aqui as informações dadas pela professora Teresa para entender o funcionamento da instituição⁸. Quando perguntada sobre como os recursos do CODESRIA são distribuídos, se entre financiamento de pesquisas, publicações e promoção de eventos, Teresa aproveitou para explicar sobre os setores que compõem a organização. Em suas palavras:

o CODESRIA está organizado em setores, tem um setor de publicações, porque em muitos países as pessoas não têm acesso a publicações, ele estimula a publicação de resultados de pesquisa, de trabalhos que foram financiados pelo CODESRIA, ou propostas que seus membros façam de publicar uma obra. Tem o setor de formação, que está ligado à organização de eventos, como seminários de formação, há alguns que são regulares como se pode ver no plano estratégico, e há alguns que são organizados por sub-regiões, e outros eventos de caráter científico que não tenham a ver com atividades regulares. Depois tem um setor de pesquisa, que fomenta e apoia a pesquisa, e neste setor, neste momento, existe um estímulo para se criarem redes de trabalho, de caráter nacional. O CODESRIA anuncia regularmente que tem dinheiro para financiar grupos nacionais. Suponhamos, você tem um tema de pesquisa, é uma pesquisadora sênior, e

⁸ A entrevista com Teresa Cruz e Silva teve trechos selecionados que foram publicados na *Revista Outros Tempos*, do Departamento de História da Universidade Estadual do Maranhão, em um dossiê sobre gênero, nação e poder na África (*Outros Tempos*, v. 12, n. 19, 2015). Disponível em <http://www.outrostempos.uema.br>

seleciona mais algumas pessoas, é importante que os jovens sempre sejam chamados para esses projetos. Organizam o projeto e submetem para financiamento do CODESRIA. Depois o CODESRIA escolhe uma comissão, com membros da comunidade de acadêmicos, e convida-os para um painel de seleção, de acordo com o financiamento que o CODESRIA tem disponível. Pode financiar cinco planos, ou seis, ou sete. A mesma coisa no setor de formação, para as bolsas. Fazem um anúncio público, dizendo que há bolsas para pesquisa, para esta área ou para aquela, as pessoas concorrem, e o CODESRIA nomeia um comitê de seleção. Depois, além da publicação, da pesquisa e da formação, há aqueles setores de organização: administração, finanças, protocolo para as reuniões que se realizam. Além disso, eles têm também uma biblioteca e um centro de documentação, onde os membros podem utilizar a informação que está lá, ou as pessoas que participam de alguma atividade no Senegal e que precisam consultar a informação podem utilizar. Os grupos de pesquisa podem ser nacionais e também regionais, por exemplo, a África do Sul, o Malawi e Moçambique podem propor um grupo da África Austral para fazer uma pesquisa, no qual um mesmo tema tenha relação com esses países. Por outro lado, do ponto de vista acadêmico, o CODESRIA tem uma relação com a CLACSO [*Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales*], de forma que haja discussões, troca de ideias, seminários conjuntos, e também com a APISA [*Asian Political and International Studies Association*], que é para ligação com o Oriente. Tem outras associações com quem o CODESRIA mantém relações, no próprio continente africano, umas são regionais, outras que são mais abrangentes, mas de fato, hoje a associação mais abrangente que trata de pesquisa é o CODESRIA.

Profa. Teresa Cruz e Silva, de casaco cinza, à esquerda na foto, na abertura da 14ª Assembleia Geral do CODESRIA.

A estrutura administrativa de pessoal do CODESRIA compõe-se da Presidência, Vice-Presidência e do Comitê Executivo, este último formado por dois representantes de cada uma das cinco sub-regiões do continente africano (África do Norte, África Ocidental, África Central, África Oriental e África Austral). Esta equipe é formada por voluntários, que têm como função avaliar e controlar o trabalho do Secretário Executivo e do seu *staff*, que moram em Dakar e são assalariados. O Secretário Executivo é figura central no direcionamento dado a todos os programas e setores da instituição, cada um deles com um coordenador próprio. Adicionado a essas equipes, há o trabalho do Conselho Científico, responsável por um trabalho de aconselhamento intelectual da instituição, como veremos adiante. Nas palavras da professora Teresa Cruz e Silva:

as pessoas que trabalham no Comitê Executivo não são *staff* do CODESRIA. O CODESRIA tem uma organização administrativa que tem um secretário executivo, que é o responsável pelo dia a dia, e tem os seus funcionários. No Comitê Executivo, não somos funcionários, somos voluntários. Tem um presidente, que também não é funcionário do CODESRIA, não recebe salário, tem o seu emprego, as suas atividades e mora no seu país. E tem o Comitê Executivo. O presidente não é presidente do Comitê Executivo, ele é presidente da organização. O secretário executivo mora em Dakar e tem o seu *staff* que trabalha em Dakar, eles são obrigados a tratar do dia a dia. O Comitê Executivo reúne-se ordinariamente duas vezes por ano e pode se reunir extraordinariamente se há necessidade e se for convocado para tal. A função do Comitê Executivo é 'controlar' a execução do dia a dia do secretário executivo. O secretário executivo é contratado pelo CODESRIA para exercer uma função de acordo com os estatutos que são aprovados na Assembleia Geral, que se realiza de três em três anos, de acordo com uma série de dispositivos para a organização, que são aprovados também em Assembleia Geral, e tem o apoio de um Comitê Científico, que se reúne duas vezes por ano também, para apoiar nas atividades científicas. Normalmente o secretário executivo é um acadêmico, não pode ser apenas um técnico, porque ele tem que ter a sensibilidade, tem que procurar o dinheiro que é preciso, tem que organizar as reuniões de caráter científico, de caráter administrativo, etc. O Comitê Executivo é um comitê conselheiro, consultivo, mas que tem poder de decisão. Tem um mandato em que pode destituir o *staff* se eles não funcionam muito bem, e é obrigado também a prestar contas à Assembleia Geral. E o presidente tem um

mandato que lhe permite, entre as sessões da Assembleia Geral, da mesma maneira que o Comitê Executivo, tomar decisões sobre a vida do CODESRIA. Há comunicações por e-mail, há funções que alguns membros recebem, de coisas que tem de realizar, se moram numa determinada área geográfica, embora não sejam representantes da área geográfica, mas têm obrigações por garantir que haja mais membros da sua área, se há atividades, estimular a existência dessas atividades, dar sugestões sobre os problemas que existem nas sua área geográfica do ponto de vista científico. Mas não é funcionário. Só que do ponto de vista hierárquico, primeiro tem a Assembleia Geral, depois tem o presidente, e o presidente trabalha com o Comitê Executivo. Depois é que vem o *staff*.

Teresa Cruz e Silva também explanou sobre a organização das Assembleias Gerais, que tivemos a ocasião de acompanhar, durante a realização da pesquisa, em sua 14ª ocorrência, na cidade-sede da instituição, Dakar. A Assembleia Geral é o momento de eleger e renovar o Conselho Executivo da instituição.

As Assembleias Gerais são divididas em duas partes: tem uma parte de caráter científico e tem uma parte que diz respeito à administração da associação, porque o CODESRIA é uma associação. E nesta segunda parte, se discutem os assuntos que dizem respeito à organização, à administração, os problemas que há, os avanços que são feitos e normalmente de três em três anos se faz uma Assembleia Geral onde se elegem os corpos diretivos. [...] O sistema que funciona até agora é que a África está dividida em sub-regiões, e cada sub-região – não representando a sub-região, mas porque é eleito pela sub-região – pode eleger dois membros para o Comitê Executivo, e um suplente. Os dois membros têm um mandato de três anos, e podem ser reeleitos só mais uma vez. O Comitê Executivo é o órgão imediatamente a seguir, do ponto de vista hierárquico, à Assembleia Geral.

Teresa Cruz e Silva contou na entrevista que conheceu o CODESRIA através da ligação do Conselho com o Centro de Estudos Africanos (CEA) da Universidade Eduardo Mondlane, de Moçambique, onde Teresa atua como professora. Em uma Assembleia Geral realizada em Uganda, em 2002, Teresa foi eleita pela sub-região da África Austral para fazer parte do Conselho Executivo, estreitando laços e aproximando-se da área administrativa da

instituição. Após o mandato no Conselho Executivo, foi eleita como presidente do CODESRIA, a segunda mulher a ocupar esse posto⁹.

O sociólogo moçambicano Elísio Macamo também foi entrevistado por mim, por ter feito parte do Conselho Científico do CODESRIA. O professor Elísio Macamo emigrou de Moçambique em meados dos anos 80, para trabalhar no serviço diplomático do país. Foi no exterior que ingressou na carreira acadêmica, na qual cursou o doutorado em Antropologia e Sociologia na Universidade de Bayreuth, na Alemanha, tendo como tema de pesquisa o debate sobre a existência de uma filosofia africana. Atualmente Elísio é docente na Universidade da Basileia, na Suíça. Foi o tema do seu doutorado que o aproximou das discussões conduzidas pelos intelectuais africanos e consequentemente do CODESRIA. Elísio candidatou-se para participar da Assembleia Geral ocorrida em Uganda em 2002 e a partir de então foi se envolvendo com o trabalho do Conselho. De 2005 a 2009 atuou como membro do Conselho Científico.

Prof. Elísio Macamo. Fonte: <http://cei.iscte-iul.pt/equipa/elisio-salvado-macamo/>

Acesso em 21 fev. 2016.

O professor Elísio Macamo contou na entrevista, realizada em março de 2015, que estava coordenando um grupo de trabalho, a pedido do secretário executivo do CODESRIA, que tinha a missão de elaborar uma avaliação da

⁹ Ver no final deste capítulo a relação de ex-presidentes e secretários executivos do CODESRIA.

estratégia intelectual da instituição, para ser apresentada na Assembleia Geral que ocorreu em junho de 2015. É uma característica da instituição regularmente avaliar-se, segundo ele, e esta avaliação é mais precisa se feita com um olhar externo, de quem não compõe o *staff* do CODESRIA (as pessoas que trabalham diariamente na sede em Dakar).

São coisas que fazem parte do trabalho que qualquer membro do CODESRIA faz. São trabalhos por amor à camisola, porque a gente acha que a organização é muito importante para o desenvolvimento intelectual e político do nosso continente. [...] Nós precisamos de ver, por exemplo, qual é a qualidade das revistas do CODESRIA, precisamos de ver qual é a qualidade das publicações do CODESRIA, qual é a qualidade das conferências que ela faz, qual é a qualidade dos cursos de formação que ela oferece.

Perguntei ao professor Elísio Macamo se ele enxergava mudanças nas orientações teóricas da instituição com o passar das décadas, e ele reforçou o propósito de produção de ciências sociais a partir do continente africano que une intelectuais de posições teóricas e políticas diversas:

sim, eu acho que há mudanças. É preciso ver que o CODESRIA é uma instituição que começou há 40 anos com uma orientação política muito forte, não era apenas uma preocupação intelectual que o CODESRIA tinha, era uma preocupação política, muito informada também por perspectivas neomarxistas e por aí afora. Um dos fundadores do CODESRIA é Samir Amin, que é conhecido como um dos maiores intelectuais do marxismo no continente africano e no mundo. (...) Essa postura, digamos assim, política ou quase ideológica mudou muito nos últimos anos. Dentro do CODESRIA há pessoas que não são necessariamente de orientação neomarxista no seu trabalho, o que não impede que o CODESRIA continue a ser um lugar de convivência intelectual muito forte. Mas seria muito difícil dizer que há fases na história do CODESRIA com uma certa preferência por essa postura intelectual ou outra. Isso não creio que seja fácil de dizer. O que é importante para o CODESRIA é afirmar-se como uma instituição africana, como um lugar de produção de ciência e de saber a partir do continente africano, e a partir das preocupações que os intelectuais africanos têm. Essa postura nunca mudou, essa postura foi uma marca do CODESRIA como instituição científica. [...] Pelo tipo de discussões que nós temos no CODESRIA dá pra ver que nós temos uma diversidade de posturas políticas e ideológicas. Isso é bom

para a organização, porque a gente discute mais. A gente tem um ambiente intelectual muito melhor do que se houvesse comunhão de ideias políticas ou de orientação ideológica.

Thandika Mkandawire, economista nascido na Suécia e com origem no Malauí, secretário executivo do CODESRIA entre 1985 e 1996, em 1995 escreveu um artigo caracterizando três gerações de acadêmicos africanos desde as independências. De acordo com ele, a primeira geração foi, em sua grande maioria, formada no exterior, em algumas das melhores universidades da Europa e América do Norte. Após terem completado suas pós-graduações, um grande número desses estudantes retornou ao continente africano, formando o primeiro conjunto de acadêmicos a compor o processo de “indigenização” das universidades africanas (MKANDAWIRE, 1995, p. 9). Seu retorno foi facilitado por incentivos materiais e morais, tendo boas condições de vida em um período de “euforia pelas independências” e de satisfação por construir novas instituições de ensino, em alguns casos em rápido crescimento. De acordo com Mkandawire, sua reputação acadêmica era alta e tinham seus artigos aceitos e seus livros publicados em editoras internacionais, atraídas pelos bem financiados “*African Studies*” das universidades do hemisfério norte. Essa foi a geração responsável pela formação da maioria das redes pan-africanas de pesquisas, como o CODESRIA, e, em seus primeiros anos, essas redes refletiam o entendimento e as necessidades desta primeira geração, preocupada com a descolonização das instituições e com a construção dos novos estados nacionais.

A segunda geração dos acadêmicos africanos também em sua maioria realizou os estudos de pós-graduação no exterior, mas foi muito mais suscetível a permanecer fora do continente africano, constituindo a primeira onda de “fuga de cérebros” (“*brain drain*”). Os postos de trabalho nas universidades africanas já estavam virtualmente preenchidos, aumentando a competitividade. Foi também o período de graves crises econômicas e diminuição dos recursos do ensino superior, adicionado de repressão política. De acordo com Mahmood Mamdani, foi uma geração treinada para competir

internacionalmente, mas com pouca capacidade de trabalhar localmente, com comunidades africanas (ibid., p. 10).

Por conta deste processo, as universidades começaram a questionar as razões para enviar os estudantes para o exterior e cortar os financiamentos e, assim, a terceira geração caracterizada por Mkandawire foi formada localmente. Como a primeira geração já estava a retirar-se da vida acadêmica, foi este terceiro grupo que assumiu inclusive os postos privilegiados na hierarquia universitária, conduzindo programas de pós-graduação e de pesquisas locais. Esta geração, especialmente os que se graduaram na segunda metade dos anos 80, formou-se em extremas dificuldades no período que ficou amplamente conhecido como “a crise do ensino superior na África”. Uma primeira dificuldade já seria o ambiente de extrema repressão em que viveram sua juventude e início da vida adulta, de acordo com Mkandawire: *“‘Born free’ in the sense of being products of independente Africa, it has spent much of its life under extreme political repression and restrictions on academic freedom”* (id).

A segunda dificuldade foram as condições materiais “escandalosas” em que estudaram, em que as bibliotecas estavam em “ruínas” e havia uma total ausência de meios modernos de comunicação e pesquisa. Depois disso, ainda tiveram que competir em total desvantagem com os especialistas que chegaram ao continente através dos programas de ajustes estruturais. O autor ressalta que esta geração sofre uma rejeição rotineira de seus artigos em periódicos do exterior, por conta de suas referências bibliográficas “datadas”, e que mesmo seu domínio do inglês ou do francês não é tão bom quanto o das gerações anteriores.

Essa geração é consciente dessas carências e, por conta disto, também é caracterizada por aproveitar toda chance de aperfeiçoamento, especialmente através de redes regionais de pesquisa, que são os seus únicos contatos internacionais. Mkandawire, no texto, aposta que essa geração irá iniciar um discurso autônomo sobre a África, relacionando-se com o conhecimento estrangeiro de forma mais proativa do que as gerações anteriores.

Para esta geração, especialmente, o CODESRIA iniciou alguns programas, como seminários de metodologias de pesquisa e subvenções

determinadas, que produziram artigos, monografias e livros que contribuíram para o conhecimento gerado pelos africanos sobre a África, e também estimularam o interesse em publicação, em uma época de poucas oportunidades. Certamente seria profícuo investigar os desdobramentos dessas características na próxima geração, de acordo com a análise de Thandika Mkandawire. Nota-se, entretanto, que no texto de Adebayo Olukoshi de 2003 ao qual nos referimos acima, escrito oito anos após a análise de Mkandawire, o secretário executivo de então continua a referir-se à terceira geração como alvo das ações especiais do CODESRIA. A professora Teresa Cruz e Silva também comentou, na entrevista realizada, sobre o papel desempenhado pelo CODESRIA para a terceira geração de acadêmicos africanos descrita por Thandika Mkandawire:

eu acho que esse artigo reflete sobre a questão de por que em determinados momentos o CODESRIA teve de fazer uma série de seminários no continente africano, criar um sistema de bolsas de estudo, incentivar a pesquisa, principalmente para as pessoas da terceira geração de jovens acadêmicos e da crise que se vivia no continente africano, sobretudo em meados dos 80, que é uma crise que afetou não só o continente africano, mas os países do chamado sul global, com os países que adotam economias e sistemas neoliberais, e as consequências que isso tem para as áreas sociais, e, sobretudo, para as universidades e para a educação no geral. Nessa altura o CODESRIA começa a desenvolver um certo número de linhas que permitam a esses pesquisadores continuarem a fazer pesquisa e a terem uma possibilidade de publicar, que não era possível em muitos países.

De acordo com Adebayo Olukoshi, já no início do século XXI os principais problemas com os quais os cientistas sociais africanos têm que se confrontar são a diminuição da capacidade estatal; uma profunda insatisfação da juventude; a expansão das fronteiras da pobreza; a epidemia da AIDS; e a continuidade da adesão à ortodoxia econômica em políticas públicas que somente prolongam o desajustamento dos países africanos (OLUKOSHI, 2003). Além disso, segundo ele, restam nas ciências sociais africanas áreas de pesquisa inexploradas, que pedem por novas abordagens metodológicas, estudos comparativos e multidisciplinares. Olukoshi também ressalta a

necessidade de estimular o interesse em estudar os *outros* (“Ásia, Caribe e América Latina”), algo que eu ouvi também sublinhado pelo filósofo da Guiné Bissau Carlos Cardoso, atual diretor do Programa de Pesquisa do CODESRIA, em um seminário intitulado “Os desafios para os intelectuais africanos no século XXI”, realizado em Moçambique em 2012, em uma sessão na qual ele apresentou o CODESRIA (algo como “*A África é sempre estudada pelos outros, vamos nós também estudá-los*”).

Nesse início de século XXI a crise de financiamento e da missão das universidades públicas ainda continua, pressionadas pela massiva fuga de cérebros e pela falta de investimentos em infraestrutura (id). Some-se a isso a intensa expansão das universidades privadas, muitas de caráter missionário ou de gestão de negócios, que gera o questionamento do ensino superior como um bem público e a preocupação com o futuro da pesquisa independente no continente. Conforme relata Olukoshi, a repressão estatal à liberdade acadêmica continua, e há ainda problemas internos que desafiam o ensino superior, como ataques de estudantes a professores e colegas por sectarismo religioso; repressão das administrações universitárias que não toleram oposições; um poderoso complexo de consultorias estrangeiras de caráter intervencionista, procurando ditar a agenda das pesquisas e controlar seus processos; universidades privadas que definem em detalhes os currículos, determinando o que pode e o que não pode ser ensinado; a falta de resistência política dos professores; uma estrutura curricular e física que continua a ser desvantajosa para as mulheres estudantes; e uma estrutura institucional que é suscetível às relações clientelistas no processo de produção de conhecimento (ibid., p. 10).

Perguntei ao professor Elísio Macamo, na entrevista realizada, como ficariam as possibilidades da produção de ciências sociais em um contexto de ensino e pesquisa cada vez mais privatizado, e ele reforçou a importância de instituições alternativas como o CODESRIA:

uma universidade pública não é condição para um pensamento autônomo. Nós podemos ter uma universidade pública que promove um conhecimento subalterno e subserviente, ou servil. Há naturalmente algumas reticências sobre a qualidade intelectual das universidades privadas no continente africano,

sobretudo porque as condições em que essas universidades foram criadas são condições bem comerciais, um pouco também ao estilo do que acontece no Brasil. De modo que, nessas circunstâncias, quando aparecem universidades com uma preocupação fortemente comercial, pode acontecer de que o tipo de postura intelectual que uma instituição como o CODESRIA gostaria de promover não encontre espaço. Mas é por isso que existe o CODESRIA. O CODESRIA está ali justamente para criar esse ambiente alternativo, para fazer com que haja a adesão do maior número possível de colegas, intelectuais e acadêmicos africanos. Talvez fosse bom referir que o CODESRIA não é a única instituição continental que faz esse tipo de trabalho, há várias outras instituições que fazem. Existe, por exemplo, para a África Oriental e Austral, uma instituição que chama OSSREA [*Organization for Social Sciences Research in East Africa*], que é quase tão forte quanto o CODESRIA. É verdade que essa só faz o seu trabalho na parte oriental do continente africano. Portanto, há várias instituições continentais que estão a promover um outro tipo de postura. Eu penso que são essas instituições, mais os intelectuais eles próprios, que vão fazer a diferença. Independentemente da privatização do ensino superior que está a acontecer no continente.

1.1 As condições de publicação, distribuição e acesso à produção africana em ciências sociais.

Uma das maiores responsabilidades desempenhadas pelo CODESRIA se dá através do seu programa de publicações que, ao longo dos anos, se tornou uma das fontes de maior credibilidade do continente para a disseminação de pesquisas, assim como seu conjunto de revistas acadêmicas também cresceu em qualidade e importância. Especialmente na década de 80, marcada por um drástico corte de investimentos públicos no ensino superior, a instituição agiu como um canal de manutenção de um mínimo de cultura de publicações acadêmicas, em um período de escassez de livros (OLUKOSHI, 2003).

O diretor do Programa de Pesquisa do CODESRIA, Carlos Cardoso, filósofo da Guiné-Bissau, também foi entrevistado para este estudo, e lhe questionei sobre como é feita – e se é feita – a distribuição dos livros

publicados em papel pela instituição. O CODESRIA tem disponibilizado cada vez mais sua produção eletronicamente, através de seu portal na internet, mas como o acesso à rede ainda é um problema no continente africano, e também por conta da escassez de livros referida acima, o abastecimento das bibliotecas com uma produção atualizada assume um papel vital na produção das ciências sociais. Entretanto, Carlos Cardoso contou que o Conselho abriu mão, nos últimos anos, desse papel:

nós temos algumas distribuidoras. Não são tantas, porque se têm os seus custos também né, fazer chegar as publicações para depois serem redistribuídas, isso tudo tem seu custo. Se minha memória é boa nós tínhamos, se é que ainda não temos, acho que uma no Quênia, se não estou errado na África do Sul e aqui no Senegal também. Então há sim essas distribuidoras a quem nós encaminhamos essas publicações do CODESRIA que depois se encarregam de vender, portanto de depois distribuir, digamos assim. E no passado nós também distribuíamos a 500 instituições acho, as publicações do CODESRIA, quando publicávamos mais sistematicamente sob a forma de livro, né, hard, mas aos poucos nós fomos abandonando essa política. Para o mal ou para o bem, não sei, mas a verdade é que essa política obrigava, digamos assim, a um investimento muito grande do ponto de vista financeiro, então achamos que era insuportável, insustentável. Mas durante muitos anos fizemos isso. Distribuimos esses livros, esses boletins, etc. Depois houve uma ruptura, em que começamos a duvidar que esses livros chegassem aos destinatários, e então isso, combinado com o fato de constatarmos que era muito caro, enviar pelo correio normal, os livros, essa política foi perdendo força, digamos assim, por conta desses dois aspectos que mencionei. Portanto o custo e também a incerteza se as pessoas recebiam os materiais; começamos a pensar que talvez em vez dos materiais irem para as bibliotecas – porque muitas vezes eram instituições ou centros que deviam encarregar-se de fazer chegar esses livros às bibliotecas ou às bibliotecas públicas – que esses materiais, essas publicações ficavam na gaveta. Então devido a essas duas razões nós pensamos que talvez não fizesse muito sentido continuar a perseguir essa política. É o que posso te dizer de forma geral.

Prof. Carlos Cardoso, na abertura da Assembleia Geral do CODESRIA.

Em relação ao acervo do CODESRIA, perguntei para Carlos Cardoso o porquê de os boletins da instituição não terem todos os números disponíveis *online*. Justifiquei minha pergunta lembrando que os boletins são um dos principais meios de debates entre os intelectuais que formam a instituição e que, no caso do Brasil, temos muito poucas obras de cientistas sociais africanos traduzidas para o português e, desse pouco que é publicado, não temos acesso sobre como são avaliadas por seus pares africanos. Carlos respondeu dizendo que provavelmente os boletins não estão disponibilizados por falta de pessoal para fazê-lo, mas que nunca havia pensado da maneira como expus a questão.

Na entrevista com Elísio Macamo, também questionei sobre a circularidade da produção do conhecimento em ciências sociais no interior do continente, se os cientistas sociais africanos se liam entre si, e o sociólogo informou sobre o problema dos monopólios que vêm se constituindo no mercado editorial:

essa é uma das questões mais importantes do trabalho do CODESRIA. A preocupação do CODESRIA é fazer afirmar um conhecimento que parte do continente. E por causa disso há uma grande preocupação com a recuperação do pensamento e do saber que é produzido por intelectuais africanos. Essa é uma preocupação muito importante do CODESRIA. A organização tenta promover esse tipo de discussão e de postura. Encoraja a reflexão sobre aquilo que é a obra dos africanos. Encoraja, por exemplo, os mais novos a conhecerem

a obra de outros africanos, e a citarem a obra de outros africanos. E é por isso que o CODESRIA insiste muito em produzir suas próprias revistas, apesar de que, no contexto atual, a paisagem editorial no mundo acadêmico é muito difícil para organizações como o CODESRIA que não dispõem de meios. Isto é dominado por *Routledge, Francis & Taylor*, etc. São grandes editoras que estão sempre a tentar a fagocitar instituições como o CODESRIA. É muito difícil, mas mesmo assim o CODESRIA tenta fazer isso. [...] [Essas] editoras fortes, que são grandes multinacionais, essas editoras praticamente compraram todas as revistas científicas que andam por aí. E elas organizam publicações, etc. O problema disso é que se, por exemplo, as publicações do CODESRIA, as revistas do CODESRIA, fossem entregues a essas editoras, o CODESRIA poderia perder um pouco de sua autonomia intelectual. Tem sido um grande trabalho, muito difícil, manter essa soberania em relação a suas próprias publicações. Por quanto tempo isso será possível, eu não sei. Em verdade, há uma revista do CODESRIA, é uma revista de metodologia em ciências sociais, que foi comprada por uma dessas grandes editoras. Mas isso é um problema que todas as imprensas universitárias no mundo estão a sentir, é problema que todas as bibliotecas no mundo têm. Existem cartéis constituídos por editoras bastante poderosas, e esses cartéis estão a fazer muito dinheiro à custa do trabalho escravo (*risos*) dos acadêmicos. Quem escreve os livros são os acadêmicos, quem dá os pareceres são os acadêmicos, e não são pagos pra isso. Mas essas editoras fazem muito dinheiro com essas publicações. [Para] o CODESRIA, [para] o continente africano, por causa da própria situação econômica que é precária, não é possível ter um negócio lucrativo ao nível das publicações.

Na viagem a Dakar, estive na livraria do CODESRIA procurando algumas publicações para comprar. Sobre os livros que eu estava procurando e que não estavam no estoque da livraria, o funcionário responsável informou-me que eu poderia comprá-los, em formato digital, pelo site da distribuidora *African Books Collective*, sediada em Oxford, na Inglaterra (africanbookscollective.com), onde não encontrei qualquer livro por menos de 35 euros. Perguntei para Carlos Cardoso por que essa distribuidora detém o direito de venda dos livros publicados pelo CODESRIA e não o próprio CODESRIA, mas Carlos afirmou desconhecer-la.

Francis Nyamnjoh é um antropólogo dos Camarões e foi diretor de publicações do CODESRIA entre 2003 e 2009. Durante sua atuação escreveu um artigo intitulado “*From publish or perish to publish and perish*”, no qual

analisa as condições de publicação na atualidade, para os intelectuais africanos. Poucos são publicados e ainda menos, dentre os que publicam, são lidos e reconhecidos. O fato de muito poucos autores africanos serem publicados em boas editoras se deve, ainda, segundo Nyamnjoh, às noções racistas e coloniais sobre a humanidade e criatividade africanas, pelas quais não se espera que nos africanos “*display any originality of perspective*” (NYAMNJOH, 2004, p. 342). Lê-se *sobre a África*, mas dificilmente leem-se *africanos*. Os ocidentais, como também os editores ocidentais, foram socializados vendo o “fenômeno africano” como um problema para ser “resolvido” essencialmente pelas intervenções ocidentais. Um segundo problema que compõe o quadro é o fato da literatura ocidental (como a produção acadêmica) ser recheada pela histórica difamação do continente africano, cujo clássico exemplo é a novela de Joseph Conrad, “Coração das trevas”. Há, portanto, uma necessidade de problematizar o que é escrito *na África* e *sobre a África*, e é isso que se propõe Nyamnjoh no artigo.

O fato de, entre os que são publicados, menos serem repercutidos deve-se a fatores que vão desde mediocridade de conteúdo até à pequena reputação da editora, de *marketing* e distribuição ruins. “*Various hierarchies, both scholarly and otherwise, are there to ensure that only a few shall be recognized from the many that are published*” (ibid., p. 333). Além disso, os editores são predispostos a privilegiar os autores africanos que dominem os padrões intelectuais e literários ocidentais, mesmo que este domínio tenha o custo de purga-los do conhecimento e das memórias de seus próprios antepassados, de suas próprias comunidades e da sua originalidade enquanto seres criativos, afirma Nyamnjoh. Ser publicado e ser lido torna-se, então, menos uma questão de quanto relevante é um escritor para a compreensão da situação africana, e mais uma questão de quão bem ele ou ela adapte-se às expectativas e normas ocidentais. E ainda paradoxalmente, segundo Nyamnjoh, além dos estereótipos ocidentais sobre a inerente inferioridade das culturas, da criatividade e da humanidade africanas, a negação da África emana também de africanos no continente e na diáspora, que os leva a tornarem-se “consumidores zumbis” de tudo o que é ocidental, desde a música

até os filmes, passando também pelas leituras¹⁰ (ibid., pp. 335-338). Aqui vale a pena ficar com o trecho do autor:

the dominant literature and scholarship have mostly invited African readers to cherish foreign ways by lightening their associations with their hearts of darkness. Currently such invitations to lynch the primitive past have found additional expression in global consumer media and images of desire, while in the past it was mostly education in schools and churches that heralded them. Schooling and churching were generally painful and often detested by Africans who failed to grasp what mortal sins their cultures had committed to deserve banishment. (ibid., p. 339).

Outro problema discutido por Nyamnjoh é a ênfase na quantidade, simplificação e padronização que toma conta dos mercados editoriais, em detrimento da qualidade do que é publicado. “*The result is publications which few read, and scholarship with little innovation and insight. ‘It’s all form and no content’*”, cita Nyamnjoh (ibid., p. 334). Sobre um viés de como funciona o mercado editorial e como a produção multiplica-se, podemos ilustrar com o que descobrimos pesquisando na Biblioteca dos *African Studies* na Universidade de Cape Town. No livro “*Africa and the disciplines*”, organizado por V. Y. Mudimbe e outros autores e lançado em 1993, que trata sobre como as culturas do continente africano contribuíram para a formação das humanidades (leia-se disciplinas acadêmicas ocidentais), Sally Falk Moore escreveu o capítulo sobre a antropologia. Um ano depois, a mesma autora lança um livro chamado “*Anthropology and Africa*”, cuja descrição no site da *Amazon* informa que a antropologia foi o pano de fundo para a fundação de uma variedade de “*African studies*”, mas que ninguém até então teria descrito historicamente como o

¹⁰ Francis Nyamnjoh ilustra sua análise com o exemplo do livro “*Song of Lawino*”, de Okot p’Bitek, cujo marido da protagonista Lawino sucumbiu a viver com “comidas emprestadas, roupas emprestadas, ideias emprestadas”, negando tudo o que estava a seu redor no ambiente africano para viver “*like a dog of the white man*” (ibid., p. 339). Do mesmo modo, Nyamnjoh afirma que muitas vezes “*when we write, it is not to please our fellow primitives; it is to demonstrate to the authors of the universal civilization that we too qualify to be counted*” (ibid.).

“campo africanista” evoluiu na antropologia, e o livro se propõe a fazê-lo, adicionado de um “amplo guia bibliográfico”.

Em um enérgico trecho contra o que chama “comoditização da cultura”, Nyamnjoh afirma que o crescente processo de comercialização do conhecimento, no caso dos livros, vende como cultura e conhecimento o que é apenas busca por lucro, se tiver a publicidade certa, em um mercado que está borrando as fronteiras entre as editoras universitárias e comerciais. As editoras multinacionais (geralmente anglo-saxãs) crescem em um mercado de fluxo não regulamentado, através de publicações padronizadas, enfraquecendo a competitividade para editores com alguma missão cultural específica¹¹: *“In this way, they are able to control not only global markets, but also global consciousness, simply by denying access to creativity perceived to stand in the way of profit, power and privilege”* (ibid., p. 345).

No campo da produção de conhecimento científico, o continente africano é dependente pelo fato de que são necessários grandes investimentos nas universidades, de bibliotecas a salas de aulas e computadores, que até mesmo as melhores instituições não conseguem pagar facilmente. No campo da leitura, os dados trazidos por Nyamnjoh são de que o continente responde por 12% dos livros que são consumidos no mundo, mas produz apenas 2% (ibid., p. 342).

Trazendo uma citação de Paul Zeleza, o texto afirma que até mesmo nos meios “africanistas” há pouco espaço para as vozes africanas, o que acarreta o “estranho espetáculo” de livros sendo lançados sem conter qualquer referência ao conhecimento produzido nas regiões pesquisadas: *“it is work that often contains the latest bibliographic references to Africanist research and rather dated facts, while the work of African scholars may contain dated bibliographical references and the latest facts”*. (Zeleza, citado em NYAMNJOH, 2004, p. 346).

¹¹ O exemplo de Nyamnjoh é a *Heinemann’s African Writers Series*, que publicou *“Things Fall Apart”* de Chinua Achebe em 1958 e existiu até 2003, deixando de publicar por perdas financeiras permanentes.

1.2 A Assembleia Geral do CODESRIA

A 14ª Assembleia Geral do CODESRIA estava programada para ocorrer na cidade-sede da instituição, a capital do Senegal, Dakar, no segundo semestre de 2014. Entretanto, justamente nesse período a região da África Ocidental foi tomada pela epidemia do vírus ebola, que matou milhares de pessoas na Libéria, em Serra Leoa e na Guiné, causou alarde e transtornos mundiais e, por motivos de segurança, de forma acertada a direção do CODESRIA transferiu a data da Assembleia Geral para junho de 2015. Eu estava programada para acompanhar a Assembleia Geral no Senegal no segundo semestre de 2014, mas com a mudança na data do evento, também alterei o período da minha viagem para acompanhar este momento vital para a estrutura organizacional do CODESRIA, que é a Assembleia Geral.

A viagem foi planejada desde o início para durar seis semanas, em razão de ser a primeira vez que eu iria a Dakar e não tinha como precisar como seria e o quanto custaria a permanência na cidade. No segundo semestre de 2014, enquanto se definia se haveria ou não a Assembleia Geral naquele semestre, eu cursava a disciplina sobre Archie Mafeje na Universidade de Brasília, e já havia comprado a passagem para o Senegal via Johannesburgo, na África do Sul. Influenciada por estes dois fatores, com o estímulo da professora Antonádia Borges resolvi despendar as duas primeiras semanas da viagem na Cidade do Cabo, na África do Sul, para pesquisar na UCT, universidade onde se graduou Mafeje. Após essas duas semanas, segui para o Senegal, para acompanhar a Assembleia Geral do CODESRIA e conhecer a sede da instituição.

A Assembleia Geral teve início em uma segunda-feira, dia 08 de junho de 2015, e foi programada para ocorrer até a sexta-feira. O evento aconteceu no Hotel King Fahd Palace, antigo Hotel Meridien, um hotel cinco estrelas reformado em 2012 pelo Rei da Arábia Saudita. No mapa a seguir, podemos ver a localização da Université Cheikh Anta Diop, que fica ao lado da sede do CODESRIA, e também o Hotel Le Meridien President, onde ocorreu o evento.

Fonte: <http://www.mapsofworld.com/senegal/dakar.html> Acesso em 17 jan. 2016.

A cerimônia de abertura da Assembleia Geral, com o tema “Criar Futuros Africanos numa Era de Transformações Globais: Desafios e Perspectivas” ocorreu no auditório principal do hotel, com a presença e fala do Primeiro Ministro e do Ministro da Educação do Senegal, com o protocolo e medidas habituais. Durante toda a Assembleia Geral, eu alternei a escuta da língua francesa com a utilização dos fones com a tradução para o inglês. Até onde a minha compreensão dessas duas línguas me permitiram alcançar, o primeiro Ministro, Sr. Mahammed Dionne, na fala de abertura, citou muitas vezes o “PAP” do Senegal – Programa de Ações Prioritárias – e a necessidade de colocar o país “na rota do desenvolvimento”. O Ministro também citou a “Agenda 2063” da União Africana¹², um plano para os próximos 50 anos que foi constantemente mencionado durante os cinco dias do evento; e também sobre os ataques xenófobos ocorridos em Durban, na África do Sul, em abril daquele ano, o que o Ministro chamou de “afrofobia”¹³.

¹² A União Africana substituiu em 2002 a Organização da Unidade Africana (OUA), esta última criada em 1963. A criação da OUA será contemplada no capítulo 3.

¹³ Ver capítulo 4.

Auditório principal do hotel onde ocorreu a abertura da Assembleia Geral

A sessão seguinte foi destinada aos relatórios da presidenta do CODESRIA, Fátima Harrak, e do secretário executivo, Ebrima Sall. O secretário executivo, especialmente, citou sobre os esforços do CODESRIA para o open access das suas publicações, e ambos falaram sobre um déficit de comunicação do CODESRIA. A entrevista com Carlos Cardoso foi feita após a realização da Assembleia Geral, e então tive oportunidade de questionar sobre alguns acontecimentos do evento, como foi o caso de perguntar-lhe sobre o que seria e como se dava esse déficit de comunicação, ao que ele respondeu:

esse déficit de comunicação dá-se a vários níveis, penso que há uma comunicação que normalmente se estabelece entre, por exemplo, o secretariado de uma forma geral e o comitê executivo, que é órgão responsável pela direção da instituição entre duas assembleias gerais, há uma comunicação que existe entre o secretariado e a própria comunidade, que se faz essencialmente através das atividades que organizamos: as conferências, os institutos, os ateliês metodológicos, etc. Portanto a comunicação passa por esses canais, e quando se fala do déficit eu acho que há de se reconhecer que há coisas a melhorar né. Por exemplo, de vez em quando nós recebemos queixa dos membros da comunidade em como eles submeteram uma proposta e não receberam sequer uma vista da inserção ou que submeteram uma proposta, mas que depois uma vez feita essa versão, nem sequer receberam uma comunicação a dizer que o *paper* deles não foi aceito. Penso que quando se fala desse déficit de comunicação é a esse nível. Mas há um déficit de comunicação também que se

verifica em termos de fazer um pouco, não é publicidade, mas de dar a conhecer as atividades que tem lugar no CODESRIA. Por exemplo, muitas das atividades que nós organizamos aqui em Dakar, talvez não só, conferências nas quais participamos, eu estou constantemente a participar em conferências no estrangeiro, ou por convite endereçado diretamente ou para substituir o secretário executivo, etc., essas coisas não são comunicadas, infelizmente, na maior parte das vezes. Então penso que quando o secretário executivo ou a própria presidente fala de déficit de comunicação estão a se referir um pouco a cada uma dessas vertentes, ou desses canais de comunicação.

Perguntei novamente se quando Carlos referia-se a “essas coisas não são comunicadas”, se falava sobre a atuação do staff em determinadas atividades ou sobre o CODESRIA que não se faz conhecer nessas atividades:

as duas coisas. Não se comunica, não se informa sobre a participação do CODESRIA nessas atividades como também, às vezes, se calhar, o CODESRIA não tem utilizado suficientemente essas atividades para se fazer conhecer. Por exemplo, nós devíamos, sistematicamente, levar conosco o material de comunicação do CODESRIA, de informação do CODESRIA, levar as publicações, montar mesas de venda das publicações do CODESRIA, em cada atividade que participamos. Não em cada atividade, mas nas grandes atividades que organizamos. Isso não se faz sistematicamente. Portanto é também nesse sentido.

A questão do déficit de comunicação me fez lembrar-se da ocasião em que conheci Carlos Cardoso pessoalmente, em um seminário realizado em 2012 na Universidade Eduardo Mondlane, em Maputo, Moçambique, referido anteriormente. O próprio Carlos Cardoso participou em uma mesa que tinha como objetivo apresentar a estrutura e organização do CODESRIA para os presentes. Ao final da apresentação, um estudante moçambicano pediu a palavra e disse que nunca havia escutado falar sobre o CODESRIA, e perguntou o por quê disso.

Prof. Ebrima Sall, Secretário Executivo do CODESRIA

A sessão que teve início após o almoço, que ocorreu todos os dias no restaurante do hotel, discutiu o financiamento do CODESRIA, e essa discussão prolongou-se até a primeira sessão do dia seguinte. A partir dessa sessão até o final do evento, após a apresentação dos painelistas abria-se o microfone para o público, para dar a palavra a quem quisesse se manifestar. Foi falado, nessa discussão sobre o financiamento da instituição, entre outras propostas, que as universidades africanas deveriam comprometer-se com o CODESRIA, e que o Conselho poderia abrir-se para aceitar sócios estudantes de graduação, para aumentar seu rendimento através das mensalidades. Teresa Cruz e Silva, na entrevista realizada, também informou sobre as questões que envolvem a manutenção financeira da instituição:

o CODESRIA não é uma organização doadora, é também uma organização que é recipiente de doações. Às vezes existe a ideia de que é ou um instituto de pesquisa, que não é, ou que é uma organização doadora, como Ford Foundation ou outra, mas na verdade não é. Anos atrás houve uma ideia que ainda não conseguiu vingar, a ideia era que é necessário quebrar a dependência dos financiamentos externos e ser independente do ponto de vista financeiro, mas não é tão fácil. Então foi criado um *endowment fund*, que é um fundo próprio, para financiar algumas atividades. E continua-se a fazer um esforço muito grande para isso acontecer, mas é muito complicado, porque as atividades requerem bastantes fundos, partindo do princípio que se um africano vai a uma conferência, se seu resumo é aprovado, o CODESRIA cobre as despesas todas.

Então tem custos muito elevados, como algumas bolsas para a escrita da tese, porque às vezes é muito difícil os africanos conseguirem bolsas durante o período em que estão a escrever, publicações... Então a ideia é que fosse cada vez mais independente, porque no futuro, os grandes financiadores, como a Sida SAREC¹⁴, que é uma organização sueca, que é um dos grandes financiadores do CODESRIA e não só, mas de muitas universidades africanas para o desenvolvimento da pesquisa, hoje pode estar, como durante muitos anos, como financiador, mas, um dia, basta o governo sueco ter uma viragem mais à direita, para que essas doações não aconteçam ou diminuam drasticamente. O que acontece no resto do continente africano e no resto do mundo, é que com a crise europeia e as crises que acontecem em outros locais do mundo, as organizações que estavam vocacionadas para desenvolver ou apoiar atividades de pesquisa, muitas estão a retirar, como é o caso de Moçambique, ou que não têm mesmo fundos para fazer isso. E essa é a razão pela qual a tentativa que continua ainda em campo é ser minimamente sustentável.

Mahmood Mamdani estava presente na Assembleia Geral e transpareceu ser uma pessoa com forte poder para conduzir os debates públicos na instituição. No primeiro dia, quando a discussão, do financiamento, deslizou para questões que envolvem as eleições do CODESRIA (foi sugerido o voto eletrónico, para que as pessoas não precisassem se deslocar até a cidade onde acontece cada Assembleia Geral), Mamdani chamou a atenção para o fato de que as eleições sempre tendem, nas AGs, a sobrepujar o debate científico e político. No dia seguinte, quando os debates ainda se faziam sobre as questões de financiamento, Mamdani desculpou-se pelo tempo curto daquela sessão, que ele estava presidindo, mas que era necessário encerrá-la para que a Assembleia pudesse se encaminhar para o seu propósito principal, que é o debate intelectual.

¹⁴ SAREC é um departamento da *Swedish International Development Cooperation Agency* (SIDA), que tem como fim apoiar organizações de pesquisa, universidades e institutos de investigação em países parceiros, bem como redes regionais de pesquisa e programas de pesquisa internacionais.

Auditório principal do hotel onde ocorreu a abertura da Assembleia Geral

Desde a sessão de abertura do evento chamou-me a atenção – o que não é incomum em eventos científicos e nem peculiaridade africana – a quantidade de pessoas conectadas na internet e utilizando seus *smartphones* e computadores portáteis, realizando tarefas variadas. A pessoa que estava ao meu lado, no primeiro dia do evento, revisava um texto no computador enquanto se davam as comunicações na mesa de abertura. Quando eu ainda estava montando o projeto para essa pesquisa e estudando sobre sociologia dos intelectuais, encontrei um texto chamado “Intelectuais ‘orgânicos em tempos de pós-modernidade”, do filósofo e educador Giovanni Semeraro, no qual esse autor aborda uma perspectiva teórica sobre a pós-modernidade que a compreende como um novo espaço social no qual a centralização do sujeito cedeu ao domínio onipresente do capital, e a experiência cultural se faz através da valorização do que é imagem e simulacro (SEMERARO, 2006) ¹⁵. Para Semeraro, as práticas dos intelectuais são transformadas por essa nova configuração social, pois a produção do conhecimento também está submetida “aos desígnios da produtividade e do mercado” (ibid., p. 381). Corre-se o risco de se ver cada vez mais os intelectuais encarcerados em uma lógica

¹⁵ A concepção de pós-modernidade deste autor baseia-se na perspectiva de Fredric Jameson, na obra “Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio”.

“narcisista-privada”, pois, “ao capital especulativo, que quer lucrar sem se comprometer com a produção, corresponde o ‘intelectual ficcional’, que discursa sem dizer nada”, do mesmo modo que “para a nova ordem imposta pelo capital, só serve a formação de uma inteligência tecnológico-utilitarista, não uma formação ético-política” (ibid., pp. 383-4).

Ainda no projeto da pesquisa, chegávamos a nos perguntar como se posicionariam os intelectuais africanos frente a estas questões e se estariam realizando a ligação “orgânica” com as camadas populares no sentido de, com elas, “fazer e escrever a história” (ibid., p. 374). Ou se encontrariam-se encastelados e presos a uma lógica de produção de conhecimento esvaziada de sentido político e valores éticos. Estas questões relacionadas também foram levantadas em mais de um momento na Assembleia Geral no qual estive presente. Na quarta e na quinta-feira a programação do evento contemplava as sessões paralelas, com temas variados nas quais os participantes selecionados apresentavam seus papers. Mas já na terça-feira, no segundo dia do evento, alguém na plateia levantou a questão da desconexão dos cientistas sociais com as populações africanas. Na primeira sessão paralela que acompanhei, na quarta-feira, intitulada “Fortalecendo as ciências sociais e humanas na África – desafios intelectuais e institucionais”, duas pessoas da plateia falaram sobre esse problema. A primeira delas disse algo como: “temos que ser mais enraizados, ouvir o que as pessoas falam, não fazemos isso e por isso não desenvolvemos uma ciência social especificamente africana”. A segunda pessoa apresentou-se e era Michael Neocosmos, professor na Rhodes University, na África do Sul, que lembrou que nos anos 70 os intelectuais estavam ligados ao povo, o que não acontecia na contemporaneidade. No último dia da Assembleia Geral novamente o embaraço sobre a *classe social* a qual pertencem os intelectuais e como se comportam foi mencionado: na última sessão do evento, antes do início do processo das eleições, um membro da mesa afirmou que as pessoas ali presentes “não poderiam se dizer de esquerda, já que estavam participando de um congresso naquele hotel cinco estrelas altamente luxuoso”.

Na quarta-feira, outra sessão paralela que acompanhei era formada por três jovens estudantes da *University of South Africa* (UNISA) e tinha como título

“Decolonialidade e futuros africanos no século XXI”. Citando autores como Samir Amin, Boaventura de Sousa Santos (ecologia dos saberes), Walter Dignolo (desobediência epistemológica) e Arjun Appadurai (o futuro será uma questão cultural), os estudantes se apresentaram dizendo que vinham de um país onde o colonialismo ainda é uma realidade (como veremos no capítulo 4), que produz um epistemicídio e afeta “o senso de nós mesmos”. Afirmaram que o problema do colonialismo não são suas instituições, e sim seus conteúdos. O sistema escolar, por exemplo, obriga-os a afirmarem-se na língua inglesa, enquanto toda a sua vida fora da escola é experienciada nas línguas locais. Sobre esta questão, uma pessoa da plateia, vinda de Ruanda, contou que as crianças do seu país aprendem matemática contando maçãs nos livros; entretanto, não existem maçãs em Ruanda, e, além disso, em todas as línguas africanas fala-se “maçãs 30”, pois primeiro quer-se saber sobre o que está falando, enquanto que nas línguas coloniais fala-se “30 maçãs”.

A questão de sobre como o CODESRIA lida com as línguas africanas também estava contemplada desde o projeto da pesquisa. No caso do Conselho, apenas o árabe e as três línguas principais do sistema colonial são contempladas (francês, inglês e português). Eu questionei o professor Elísio Macamo, na entrevista, sobre se havia algum conflito ou disputa relacionado à questão das línguas, e ele respondeu que

não existe conflito, existe uma preocupação com essa questão, porque as línguas de comunicação científica em África são línguas estrangeiras, a língua portuguesa, a língua francesa, a língua inglesa e também a língua árabe. Há esse problema que tem de ser resolvido, e o CODESRIA tem feito muito nesse sentido. O CODESRIA tem tentado dar conta dessa diversidade linguística, por exemplo, as conferências que o CODESRIA faz, todas elas têm tradução simultânea, o que eleva os custos de organização dessas conferências. Mas isso é para garantir que haja de fato um diálogo, um debate africano, e que a língua não constitua um obstáculo. É um reconhecimento que nós estamos a falar línguas diferentes, mas queremos falar uns com os outros, é por isso que o CODESRIA investe nisso, na tradução simultânea durante as conferências. Mas eu não falaria em conflito, não diria que haja conflitos entre quem fala francês e quem fala inglês, por exemplo. Isso não. Há uma forte preocupação em transpor esses obstáculos para que a gente continue a conversar.

A professora Teresa Cruz e Silva também falou sobre a questão das línguas na entrevista:

o CODESRIA tem dois programas, que na verdade já funcionaram melhor, agora acho que não funcionam tão bem, que têm por objetivo, foi uma luta que foi feita dentro do CODESRIA, onde as línguas oficiais eram o francês e o inglês, então houve uma luta interna de alguns acadêmicos para incluir os países falantes de outras línguas que funcionavam como minorias, que eram os que falavam árabe e os que falavam português. Então, para os que falam a língua portuguesa, tem uma iniciativa que se chama iniciativa lusófona, que faz seminários, sobretudo de pesquisas, em língua portuguesa, e incentiva também a publicação em língua portuguesa. E isso permite também uma maior integração dessas minorias, porque se as línguas oficiais forem somente o francês e o inglês, significa que nessas Assembleias Gerais há alguns países que ficam necessariamente excluídos, porque há pessoas que só falam árabe, e pessoas que só falam português. A ideia é que o CODESRIA deve lutar por uma maior inclusão, incluindo minorias, de mulheres, de jovens, etc. etc. E por isso mesmo essas duas minorias foram incluídas e hoje fazem parte das línguas oficiais do CODESRIA, mas que normalmente só se usa em grandes reuniões como as Assembleias Gerais.

Entretanto, na Assembleia de Dakar só havia tradução entre o inglês e o francês (o que não possibilitou que eu, por exemplo, “conversasse” perfeitamente com os debates, como disse Elísio Macamo), e a própria professora Teresa comentou comigo durante o evento que estava bastante chateada, pois havia escrito o texto que iria apresentar em uma das sessões paralelas em português, e no momento da apresentação os organizadores da sessão avisou-lhe que ela teria que apresentá-lo em inglês.

Na quinta-feira, penúltimo dia do evento, em uma sessão única, sem concorrência, que estava lançando novos números de revistas do CODESRIA, Mahmood Mamdani fez uma intervenção afirmando que o Conselho expandiu suas atividades, mas com isso perdeu foco, e assim desperdiça energias. Um dos problemas do CODESRIA, segundo ele, é não consolidar suas revistas. Quando ele estava no Comitê Executivo, o Conselho produzia muitas publicações, e assim renovava financiamentos, sendo uma instituição bem

financiada nessa época. Entretanto, não distribuía essas publicações, acarretando o problema de não consolidá-las.

Após essa sessão, houve mais uma sessão para todos os participantes do evento, com o tema “Industrialização, comércio e transformação estrutural”. Desde a abertura do evento, quando da fala do Primeiro Ministro do Senegal, este já havia falado que o país precisava “se industrializar para criar empregos”. Nesta sessão da quinta-feira, um dos presentes da plateia disse que o que a África precisa é de uma classe burguesa industrial para criar empregos. Em contrapartida, uma pessoa ressaltou que onde a industrialização ocorreu, as pessoas ainda são pobres, como no Egito. Outra afirmou que as indústrias estão sempre a serviço dos europeus. A China foi citada muitas vezes nessa seção e Mamdani, em outra intervenção, afirmou que eles poderiam, e deveriam, criticar a China.

As autoridades do Senegal presentes na cerimônia de abertura da Assembleia Geral

Impressionou-me bastante que, em nenhum momento, mesmo em uma sessão paralela que acompanhei intitulada “Planejando o desenvolvimento – modelos econômicos alternativos para o futuro da África”, eu tenha escutado

alguém mencionar a característica atual de financeirização do capitalismo. Durante toda a Assembleia Geral, os cientistas sociais em incontáveis vezes referiram-se aos governos e também às agências intergovernamentais, como a ONU, mas não ouvi mencionarem bancos e corporações, mesmo com o tema do evento que trazia o tema da “era de transformações globais”. Perguntei a Carlos Cardoso, na entrevista, se ele sabia de pesquisas e pesquisadores que trabalhassem com esse assunto, e ele citou três estudos: um deles pesquisa a presença da China na África; o outro estuda a cooperação tricontinental Ásia, África e América Latina; e por fim um que estuda “o capitalismo hegemônico” no Golfo da Guiné; mas reforçou repetindo que “é verdade que os exemplos não são muitos”.

Eu olhei a procedência de todos os produtos que consumi durante a estadia no Senegal, e de todos eles, apenas dois eram produzidos no país: uma caixa de fósforos, e o papel higiênico, este da marca estadunidense Kleenex, que também vende lenços de papel no Brasil. A grande maioria dos produtos eram franceses, mas consumi sucos do Marrocos e de Bangladesh. Cheguei a pagar dezessete reais por uma caixa de cereal (francês) e treze reais por um litro de leite, enquanto o máximo que paguei por uma corrida longa de táxi foi doze reais, em uma distância que em São Paulo custaria mais de cem reais.

Ainda no quarto e penúltimo dia da Assembleia Geral houve uma mesa intitulada “A África que queremos”, com a presença de Mahmood Mamdani e Mamadou Diouf, senegalês e professor de Estudos Africanos na Universidade de Columbia, nos Estados Unidos. Diouf ressaltou que “hoje em dia só as questões da economia e do crescimento importam, perderam-se todas as outras” e foi com ele que ouvi o nome de Archie Mafeje ser citado pela primeira vez no evento¹⁶, nas sessões em que estive presente, ao lembrar que era necessário “escrever uma história africana”.

¹⁶ Ver capítulo 4.

À esquerda na foto, o professor de Direito Público e Ciências Políticas, do Senegal, Alioune Sall

Na mesma mesa ainda houve uma breve discussão sobre o debate das diferenças e limites entre a ciência social e a política (no dia anterior, uma pessoa na plateia havia reclamado por não ver os cientistas sociais terem impacto nas decisões políticas). Alioune Sall, senegalense e diretor do *African Futures Institute* na *University of South Africa*, que estava na plateia, lembrou que “o exercício intelectual é diferente de fazer política, e, se se quer dialogar com os *policy makers*, há de se ter muito clara a sua agenda política”; enquanto Mamdani afirmou que

nosso trabalho não é fazer política. Muitos dos nossos problemas decorrem porque os governos coloniais não investiram em *higher education* e no nosso pensar. Se quisermos ter relevância política temos que começar do início [do trabalho intelectual de produção de conceitos], não fazer recomendações políticas.

O último dia do evento ainda trouxe uma mesa inicial, mas como era o dia das eleições, era possível notar uma movimentação diferente entre os participantes, de conversas ao pé do ouvido, certamente comentando sobre o que ocorreria em seguida. No final do dia anterior, o secretário executivo

convidou as pessoas para estarem presentes no dia seguinte, para tratarem de uma questão central da AG, que eram as eleições, que trariam “novas caras” para o CODESRIA. Sobre as eleições do Conselho, trataremos na última seção deste capítulo.

1.3 A experiência em Dakar (Senegal)

Foram quatro condições minhas que fizeram bastante difícil a estadia em Dakar: o fato de estar sozinha, o fato de ser branca, o fato de ser mulher e a dificuldade com as línguas estrangeiras. Penso que, hipoteticamente, qualquer uma das condições, se fosse alterada, melhoraria de forma geral a minha situação, por isso não consigo hierarquizá-las. Mas como duas delas não mudarão (o fato de ser branca e mulher), logo me fazem refletir sobre o papel do corpo – do pesquisador-observador – na pesquisa antropológica. O sociólogo francês Loïc Wacquant, em “Corpo e Alma: notas de um aprendiz de boxe” (WACQUANT, 2002), expõe sobre a importância do mergulho e/ou transfiguração corporal na pesquisa social, algo que está interdito para mim, naquelas condições:

nada como a imersão iniciática e mesmo a conversão moral e sensual ao cosmo considerado como técnica de observação e de análise que, com a condição expressa de que ela seja teoricamente instrumentada, deve permitir ao sociólogo apropriar-se na e pela prática dos esquemas cognitivos, éticos, estéticos e conativos que põem em operação cotidiana aqueles que o habitam. Se é verdade, como afirma Pierre Bourdieu, que nós ‘aprendemos pelo corpo’, e que ‘a ordem social inscreve-se no corpo por meio desse confronto permanente, mais ou menos dramático, mas que sempre abre um grande espaço para a afetividade’, então impõe-se que o sociólogo submeta-se ao fogo da ação *in situ*, que ele coloque, em toda a medida do possível, seu próprio organismo, sua sensibilidade e sua inteligência encarnadas no cerne do feixe das forças materiais e simbólicas que ele busca dissecar, que ele se arvore a adquirir as apetências e as competências que tornam o agente diligente no universo considerado, para melhor penetrar até o âmago dessa ‘relação de presença no mundo, de estar no mundo, no sentido de pertencer ao mundo, de ser

possuído por ele, na qual nem o agente nem o objeto estão postos como tal', e que, no entanto, os define, aos dois, como tais, e ata-os com mil laços de cumplicidade, mais fortes ainda porque são invisíveis. (ibid., pp. 11-12).

Entretanto, os limites do meu corpo branco são ao mesmo tempo aberturas para que eu experiencie fatos relacionados ao racismo que, penso eu, só se dão porque sou branca. Vejamos: em certo dia peguei carona com dois professores portugueses, um professor de língua portuguesa e o outro de estudos de gênero, que estavam em Dakar lecionando na Universidade Cheikh Anta Diop. Um dos professores, dentro do carro, pega um quebra-cabeças com o desenho do mapa de Portugal, e o outro conta que levou o quebra-cabeças para a sala de aula, para os alunos conhecerem e interagirem com o mapa. Ele diz: “nunca viram um *puzzle* na vida, queriam juntar as peças à força, quase que estragam. (...) Os que conseguiram mais montaram 21 peças...”. O outro: “mas é um quebra-cabeças de 80 peças, é para *seis anos*. Meus filhos faziam isso num piscar de olhos”. E assim passaram um tempo a ironizar os alunos senegaleses que não montaram o *puzzle*. Eu me pergunto se esses professores nunca leram sobre as teorias raciais impostas pelo sistema colonial às populações africanas, mas tenho quase certeza que não se importaram de falar dessa maneira na minha frente porque sou branca, como se o meu corpo branco fosse signo de licença para ironizar e rebaixar negros e africanos sem serem incomodados.

Sair da Cidade do Cabo, na África do Sul e chegar em Dakar, no Senegal, é sensorialmente muito impressionante, mesmo munida previamente com informações sobre as diferenças nas estruturas dos dois países. Durante a estadia em Dakar fiquei quase todo o tempo sem água, tomando banho, fazendo a higiene e lavando frutas com uma caneca a partir de água estocada. O quarto com banheiro que eu aluguei, pagando em torno de R\$1.500,00 pelo mês¹⁷, tinha somente duas pequenas janelas retangulares, no alto de uma

¹⁷ Fui informada que o aluguel no Senegal é regulado pelo Estado para os cidadãos do país, o que não acontece com os estrangeiros. Sobre o problema com a água, Elisio Macamo contou-me que, em 2013, a cidade de Dakar ficou um mês inteiro sem água, devido à tubulação que conduz a água ser de má qualidade, oriunda de uma empresa francesa.

parede que davam diretamente para o quarto ao lado, ocupado por um casal barulhento em lua-de-mel. Também tive falta de luz em alguns dias e a conexão com a internet caía diariamente, em horários aleatórios. O CODESRIA fica localizado na esquina da Avenue Cheikh Anta Diop com o Boulevard Canal IV, e eu estava a algumas quadras desta esquina, no Boulevard Canal IV, canal que é o esgoto a céu aberto que leva os dejetos da cidade para o mar e que era meu caminho percorrido a pé para chegar até o CODESRIA.

Thandika Mkandawire, no artigo escrito sobre as três gerações de acadêmicos africanos, sublinha que, mesmo que a terceira geração de acadêmicos seja marcada por uma consciência profunda do “terrível legado” de ter chegado às universidades africanas em um período de crise e de ausência de recursos, muitas vezes as viagens a trabalho para fora do continente africano ainda trazem um choque cultural por “*shown (...) that things at home were much worse than [they] had ever imagined*” (MKANDAWIRE, 1995, p. 11), e que por vezes esse choque induzido por tal descoberta inibe os indivíduos de fazer qualquer trabalho útil durante a breve estadia no exterior. Trago essa citação para ilustrar que, nas condições em que eu estava em Dakar, tampouco consegui trabalhar muito dentro do quarto. Além disso, a biblioteca do CODESRIA atualmente abre para o atendimento ao público somente nas quartas e sextas, devido “à falta de pessoal”, como me disse Carlos Cardoso. Eu imaginei, antes de chegar em Dakar, que poderia passar todos os dias trabalhando – e observando – a partir da biblioteca do CODESRIA, mas não foi possível. O atendimento na biblioteca funciona a partir da solicitação que se faz ao atendente, e então ele vai ao acervo, que fica em outra sala e não visível aos olhos do público, e traz o livro ou outro material para o usuário. O CODESRIA tampouco tem algum outro espaço onde eu pudesse permanecer durante minha estadia em Dakar, como uma recepção ou alguma sala de “estar”. A instituição localiza-se em um prédio de três andares, e as pessoas trabalham em salas com portas fechadas.

Uma imagem de Dakar tem circulado nas redes sociais da internet através de uma foto do “Monumento da Renascença Africana”, uma estátua de 49 metros de altura, representando um casal e uma criança, inaugurada em 2010 para comemorar os 50 anos de independência do Senegal. O monumento

custou 27 milhões de dólares e logicamente que o governo foi criticado por ter gasto esta quantia em uma estátua¹⁸. A estátua, que eu via todos os dias ao passar por ela para chegar ao local onde ocorria a Assembleia Geral, o próprio luxo monárquico do hotel escolhido pelo CODESRIA para realizar o evento, e também a foto do presidente do Senegal presente em todos os postes da cidade foram lembrados por mim ao ler essa passagem do livro de Axelle Kabou, que trata da “recusa do desenvolvimento” pelos países africanos e sobre o qual trataremos no capítulo 3:

os jogos e as doenças infantis da soberania formal e da obsessão pelos sinais exteriores de prestígio, em contraste total com a realidade, tornam-se atos de egoísmo e de irresponsabilidade quando recusamos esquecê-los para permitir a centenas de milhões de seres humanos de aceder a um mínimo de bem-estar (Mahdi Elmandjra, in KABOU, 2013, p. 21).

1.4 *Studying up*

No último dia da Assembleia Geral, o que mais me interessava na programação era a primeira mesa da manhã, dedicada a “uma nova agenda intelectual para o CODESRIA”, marcada para as 9h, com a presença do Comitê Científico, que era justamente a avaliação referida por Elísio Macamo na entrevista que havia feito com ele. Ao chegar neste último dia no auditório destinado ao evento, encontro folhas impressas com a programação alterada do dia. Foi inserida uma sessão de meia hora para votar uma emenda ao regimento (*charter*) do CODESRIA. Sento-me e aguardo. Entendo que o presidente da mesa (*chair*) pede para as pessoas se levantarem, mas como nenhuma pessoa levanta-se à minha frente, permaneço sentada. Então Teresa Cruz e Silva me chama e diz: “tens que sair agora, essa sessão é só para os

¹⁸ Fonte:

http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2010/04/100403_senegalestatuag.shtml

Acesso em 30 mar. 2016.

membros do CODESRIA”. Minha deficiência na compreensão oral do inglês (como do francês) ocorre como neste caso: eu “perco” algumas palavras e não compreendo por inteiro o que está sendo dito. Levanto-me e saio da sala. Já acostumada com o atraso das sessões (nesse momento já era em torno de 09h45min) fico uma hora na área dos pontos de venda de livros e volto. A porta está aberta, a mesa marcada originalmente para as 9h está formada, e um vídeo está sendo exibido no telão. Sento no auditório ainda sem saber se “podia” estar ali, mas espero o vídeo terminar para perguntar para Carlos Cardoso, se aquela já era a sessão do debate intelectual e se eu podia participar. Ele afirma que sim, mas nisso, a sessão já está sendo aberta para os comentários da plateia. Levo alguns instantes para entender que sim, eu havia perdido as apresentações do Comitê Científico em uma sessão que muito me interessava. E outros impedimentos ainda viriam.

Uma semana antes do início da Assembleia Geral encontrei-me com Carlos Cardoso em seu escritório no CODESRIA e, entre outras coisas, perguntei se eu seria autorizada a acompanhar o momento das eleições do novo Comitê Executivo e da Presidência da instituição, que encerram as Assembleias Gerais. Ele disse que teria uma reunião com o secretário executivo, Ebrima Sall, e os demais coordenadores no dia seguinte, e que colocaria essa questão. Comentou que acreditava que não haveria impedimento, afinal não se tratava de “um partido comunista ou coisa parecida”. A programação seguinte à mesa das 9h, no último dia narrado acima, já eram as eleições, que aconteceriam em duas etapas, às 11h e às 14h. Então, após o ocorrido na primeira sessão, findo o debate sobre a apresentação do Comitê Científico eu perguntei para Carlos Cardoso se poderia observar as eleições. Ele respondeu “penso que não” e perguntou se havíamos aventado essa hipótese. Eu lembrei-o da nossa conversa na semana anterior e ele disse que havia esquecido, pediu desculpas, mas afirmou que ali, naquela hora, não era o melhor momento para pedir autorização para o secretário executivo. O resultado é que a Assembleia Geral para mim acabava naquele momento, e não pude observar os pesquisadores elegendo seus representantes em sua associação.

Antes de ir embora, havia um intervalo para café e neste momento fui me despedir do professor Elísio Macamo. contei para ele que havia perdido a sua apresentação em função de ter tido que me retirar do auditório, e perguntei se poderia ter acesso ao seu texto. Ele disse que tinha apenas rascunhos, mas que os passaria a limpo na semana seguinte, e que então eu o escrevesse solicitando. Assim o fiz mais de uma vez, sem obter retorno. Ainda depois da realização do concurso na UNILAB, eu tentei uma última vez, informando-o que precisava concluir a tese, mas novamente não tive sucesso.

No quarto dia da Assembleia Geral, o então diretor de publicações (*head of publications*) do CODESRIA, Alexander Bangirana, apresentou, na mesa que lançava os últimos números de duas revistas do CODESRIA, dados sobre a porcentagem de publicações feitas no continente africano em comparação com o restante do mundo, dados sobre porcentagem de leitores, e outros números importantes. Eu gravei as falas de todas as mesas, mas minha compreensão da escrita é bem melhor que a compreensão oral em língua estrangeira. Ao final da mesa, falei de minha pesquisa para Bangirana, do meu interesse nos dados e disse que escreveria para ele solicitando o texto da sua apresentação. Assim o fiz durante três segundas-feiras seguidas, sem obter retorno. Quando a entrevista com Teresa Cruz e Silva foi publicada no Brasil, eu a enviei por e-mail para Carlos Cardoso, e no mesmo e-mail lembrei-o sobre o meu interesse em ter acesso aos dados apresentados por Bangirana (pois já havia falado sobre isso pessoalmente), e a ausência de resposta aos meus e-mails. A intenção foi mesmo de tentar o envio da entrevista publicada como uma moeda de troca para obter o material que eu queria, mas não tive sucesso. Carlos respondeu dizendo que havia gostado muito da entrevista, mas nenhuma palavra sobre o texto do *head of publications*.

No segundo semestre de 2014, antes da viagem para Dakar, fiz algumas tentativas para entrevistar por Skype o professor cabo-verdiano Cláudio Furtado, então membro do Comitê Executivo do CODESRIA e atualmente radicado na Bahia. Depois de o primeiro e-mail não ter sido respondido, tentei a intercessão de um amigo em comum. Furtado respondeu dizendo que estava com problemas de conexão à internet e que retornaria assim que fossem sanados, o que não foi feito.

Estes relatos expostos sobre as dificuldades no acesso às entrevistas e materiais têm o objetivo de lembrar as perspectivas encontradas nas análises sobre o *studying up* e sublinhar o paradoxo de *pesquisadores que não colaboram com pesquisas* – nas quais eles ou o seu trabalho é o tema da investigação. Os autores de “Antropologia das práticas de poder”, livro que privilegia a proposta de Laura Nader de estudos sobre classes privilegiadas, como letrados e burocratas, afirmam que, em estudos em contextos de elites e/ou que dependem de documentos (no caso, os textos dos autores estudados), é necessário alargar o escopo das referências metodológicas e das análises da antropologia para ajustá-las às condições objetivas de pesquisas feitas em novos contextos, considerando “os efeitos de poder como constitutivos de cada investigação” (CASTILHO; LIMA; TEIXEIRA, 2014, p. 24).

No caso da minha pesquisa, desde que os dados apresentaram indícios de controvérsias intelectuais no interior do CODESRIA, como veremos especialmente no capítulo 5, já se poderia supor que há “redes de poder” que não seriam facilmente alcançadas, ou até mesmo analisadas adequadamente. Como lidar com as informações dadas pelos cientistas sociais que participam de uma comunidade de intelectuais, na qual as pessoas se conhecem e se leem? Na etapa do exame de qualificação, o professor Acácio Almeida indicou que eu tentasse entrevistar o professor Jacques Depelchin, que é do Congo e tem trânsito no Brasil. O professor Jacques respondeu ao meu contato, mas declinou da entrevista, afirmando que não tinha relações boas com o CODESRIA e sugeriu outra pessoa, intelectual que já foi ligado à instituição, para que eu entrevistasse.

No próximo capítulo, veremos como alguns dos nomes importantes entre os intelectuais africanos e/ou que têm ligações com o CODESRIA trabalham com a questão dos conhecimentos endógenos do continente africano, como interpretam o imaginário redutor do Ocidente sobre o continente e como as teorias feministas se desenvolvem entre as cientistas sociais africanas.

PRESIDENTES E SECRETÁRIOS EXECUTIVOS DO CODESRIA¹⁹

PERÍODO DE MANDATO	PRESIDENTE
▪ 1973-1976	▪ Pr. Jacques K. Nduba Wa Dile
▪ 1976-1979	▪ Pr. Kankam Twum-Barima
▪ 1979-1981	▪ Pr. Justinian F. Rweyemamu
▪ 1982-1985	▪ Pr. Jacob Mumbi Mwanza
▪ 1986-1989	▪ Pr. Claude Ake
▪ 1989-1992	▪ Pr. Taladidia Thiombiano
▪ 1992-1995	▪ Pr. Ernest Wamba-Dia-Wamba
▪ 1995-1998	▪ Pr. Akilagpa Sawyerr
▪ 1998-2002	▪ Pr. Mahmood Mamdani
▪ 2003-2005	▪ Mrs. Zenebeworke Tadesse
▪ 2005-2008	▪ Pr. Teresa Cruz e Silva
▪ 2008-2011	▪ Pr. Sam Moyo
▪ 2011-2015	▪ Pr. Fatima Harrak
▪ Desde 2015	▪ Pr. Dzodzi Tsikata

PERÍODO DE MANDATO	SECRETÁRIO EXECUTIVO
▪ 1973-1975	▪ Pr. Samir Amin
▪ 1975-1985	▪ Pr. Abdalla Bujra
▪ 1985-1996	▪ Pr. Thandika Mkandawire
▪ 1996-2000	▪ Pr. Achille Mbembe
▪ 2001-2009	▪ Pr. Adebayo Olukoshi
▪ Desde 2009	▪ Pr. Ebrima Sall

¹⁹ Disponível em: www.codesria.org. Acesso em: 21 ago. 2015.

2. AS CIÊNCIAS SOCIAIS AFRICANAS E A BUSCA PELOS SABERES ENDÓGENOS

A construção de um paradigma africano nas ciências sociais é objetivo do CODESRIA desde sua fundação e, especialmente nesse período, essa busca deveu-se ao entendimento que as teorias estrangeiras eram descoladas das realidades africanas e sua penetração, através de políticas de Estado, responsável pelo subdesenvolvimento do continente africano (OLUKOSHI, 2003).

No campo epistemológico, há o entendimento de que a questão principal não é determinar uma fonte de conhecimento puro, livre de múltiplas influências em todas as direções, e sim questionar a dominação do saber auto-intitulado europeu/ocidental e alçar ao mesmo posto de validação outros conjuntos de saberes, dentre eles os africanos.

Sobre a fantasia da ideia de conhecimento puro ou original, já sabe-se, por exemplo, o quanto os conhecimentos sobre as formações sociais e culturas africanas contribuíram para a formação das chamadas “humanidades”, as disciplinas acadêmicas ocidentais, como demonstra o livro *“Africa and the disciplines: the contributions of research in Africa to the social sciences and humanities”* (BATES, MUDIMBE, O’BARR [eds.], 1993).

Se as ciências sociais captam a vida para desenvolver suas análises, se nós mesmos somos nosso objeto de estudo (as comunidades humanas), faz todo o sentido que os intelectuais africanos busquem os conhecimentos endógenos para expurgar os fantasmas da formação acadêmica em uma tradição de pensamento exógena e da marginalização no interior desse campo e, mais do que isso, trazer o novo para as ciências sociais.

Os intelectuais africanos querem, desde há muito, retomar o poder de falar sobre si e de construir suas próprias narrativas, portanto. Nessa direção se deparam com a necessidade de conhecer a diversidade das formações sociais e territorializações no continente africano. Veremos como a questão dos saberes endógenos está sendo discutida nos últimos anos, e, além disso, como respondem ao imaginário negativo construído pelo Ocidente sobre a África.

Também veremos, neste capítulo, alguns dos temas trazidos pelas feministas africanas que mantêm ligações com o CODESRIA.

2.1. Os saberes endógenos

Paulin Hountondji, filósofo nascido no Benin, é um dos intelectuais africanos que se ocupa da questão dos conhecimentos endógenos, com algumas publicações que versam sobre este tema. Em 1994, por exemplo, organizou e publicou pelo CODESRIA o livro *“Les savoirs endogènes: pistes pour une recherche”*, no qual apontou para a “lógica da extraversão” que predominava na produção de conhecimento feita no continente africano. As investigações feitas no território africano eram destinadas, predominantemente, a serem lidas e estudadas “por uma comunidade científica internacional largamente dominada por investigadores do Norte” (HOUNTONDJI, 2012, p. 14). O filósofo seguiu pelos anos seguintes e segue até hoje chamando a atenção para os efeitos dessa lógica de extraversão, que se manteve, conforme sua crítica, na produção de boa parte dos intelectuais africanos. O efeito mais grave da problemática de produção de conhecimento é a disputa que se dá entre os saberes modernos, intitulados técnicos e científicos, e os “saberes-fazer” locais, na qual estes últimos são desprezados e marginalizados, atingindo identidades individuais e sociais das populações consideradas.

As estruturas do pensamento também são alvo das reflexões estimuladas e acionadas por Hountondji, desde essa primeira obra de 1994 e após, com a publicação de *“A racionalidade: una ou plural?”*, fruto de um colóquio realizado em 2002 em Porto-Novo, no Benin. O autor responde à questão de partida do colóquio de 2002, expressa em seu título, apostando na diversidade: “estas formas [de racionalidade] são hoje tantas e tão variadas que somos levados a duvidar que se trate de formas complementares de uma mesma e única racionalidade” (ibid., p. 15). Os debates que se deram no colóquio e alcançaram o livro tiveram como cerne a discussão entre o

universalismo e o relativismo, e a possibilidade de falar de racionalidades, no plural. Desde a conferência de abertura, feita pelo filósofo dos Estados Unidos Richard Rorty, foram expostas as ideias de que

o próprio projeto de uma filosofia como busca do universal (...) nunca logrou, até os nossos dias, convencer de forma indiscutível sobre sua própria necessidade” e que “entre a ‘grandeza universalista’ e a ‘profundidade romântica’. Há lugar para uma ‘estética pragmática’, só ela capaz de fundamentar uma filosofia à altura do homem (ibid., p. 16).

O entendimento de que as racionalidades existem no plural é uma reação bem compreensível, narra Hountondji, à definição bastante estreita de razão absolutizada pelo mundo moderno, que a identifica com o cientismo e o positivismo, “que pretendia encontrar resposta para tudo” e subordinava qualquer abordagem da realidade que não se desse em seus próprios termos a uma condição outra, seja de magia, mito ou obscurantismo. Hountondji chama a atenção para o justo fato de que “a pretensa ‘concepção científica do mundo’ não é senão uma visão do mundo, de entre outras igualmente legítimas” e que “a racionalidade ocidental não passa de *uma forma histórica, de entre outras formas históricas possíveis* de racionalidade” (ibid., p. 17, grifo meu).

Em 2006 Hountondji esteve presente na realização de um colóquio em Cotonou, também no Benin, intitulado “Saberes tradicionais e ciência moderna”, que originou o livro “O Antigo e o Moderno: a produção do saber na África contemporânea”, que é a referência da qual estamos tratando, e que têm como questão investigar como se articulam, na prática das formações sociais africanas, “o antigo e o novo, tradicional e o moderno”. Nosso autor recorda que o título do colóquio foi contestado durante sua realização, crítica que já estava presente nos dois eventos e livros citados anteriormente. Elikia M'Bokolo, historiador nascido no Congo, com formação na França e radicado neste país, afirma, na introdução do tomo I da sua “África Negra: história e civilizações”, que a ideia de “civilizações tradicionais” com todas as suas significações é um produto da história, e justamente por isso não deveria ser ferramenta de análise ou um instrumento teórico utilizado pelo historiador (ou qualquer outro profissional de outra disciplina, podemos acrescentar).

Hountondji, por sua vez, para contrapor às ideias de a-historicidade e imobilismo comumente carregadas pela noção do “tradicional”, afirma que mais vale usar o substantivo “tradição”, pois este termo vem do latim *tradere*, com o significado de transmitir. “Dessa maneira, o filósofo está interessado em focar nos processos de transmissão dos saberes, que possuem um sentido ativo e constituem as “tradições do saber”, ao invés dos saberes ‘tradicionalis’, com seus sentidos de passividade, inércia e perenidade. Ao avançar nas discussões sobre a qualificação desses saberes, a preferência no colóquio foi para sublinhar o seu caráter endógeno, ou “relativamente endógeno”.

Ao mesmo tempo, Hountondji afirma que o adjetivo tradicional teve sua utilização mantida nos debates, nos títulos das comunicações e nos textos que compõem o livro, por razões de “comodidade” (sic) e “para não nos afastarmos de uma noção empírica que toda a gente compreende” (ibid., p. 18). Apesar dessa manutenção do uso do termo, o autor ressalta o importante fato de que, no interior de um pensamento dominante que se toma por tradicional, sempre há dissidências e posições marginais temporariamente reprimidas no jogo permanente das narrativas e discursos.

Um dos textos importantes que estão presentes no livro é de Mamoussé Diagne, filósofo senegalês, que se debruça, nesta e em outras produções²⁰, sobre a lógica do pensamento das sociedades que transmitem os saberes através da oralidade:

com a sua eficácia própria, as suas regras e os seus constrangimentos. Assim, o recurso frequente a imagens e às metáforas, a representação com o recurso a uma história, a dramatização de ideias abstratas, a teatralização, a epopeia como modo privilegiado de registro histórico, são para si os procedimentos mais utilizados, numa civilização da oralidade para reforçar a memória e conjurar a ameaça, onipresente, do esquecimento (ibid., p. 25).

Quando citamos a questão da oralidade nas formações sociais africanas, sempre faz sentido lembrar algumas ideias ressaltadas por

²⁰ Por exemplo, a sua obra “*Critique de la raison orale*” (Paris: Karthala, 2005, 600pp.)

Hampaté Bâ, no seu texto “A tradição viva”, presente na coleção História Geral da África:

quando falamos de tradição em relação à história africana, referimo-nos à tradição oral, e nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito dos povos africanos terá validade a menos que se apoie nessa herança de conhecimentos de toda a espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos. (...) A tradição oral é a grande escola da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos. Pode parecer caótica àqueles que não lhe descortinam o segredo e desconcertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas. Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão separados (HAMPATÉ BÂ, 2010, pp. 181-183).

Em 2011, mais uma conferência sobre os saberes endógenos africanos foi realizada, desta vez na Universidade do Porto, em Portugal, organizada pelo Centro de Estudos Africanos desta universidade e intitulada “Conhecimentos Endógenos e a Construção do Futuro em África”. O sociólogo moçambicano Elísio Macamo relatou de forma resumida a conferência ministrada por Paulin Hountondji, na qual o filósofo novamente ressaltou a problemática da extravessão da produção do conhecimento na África, fazendo uma analogia com as características da produção econômica do período colonial, que eram a identificação e extração dos recursos com o objetivo de transformá-los fora do continente. Quando se percebe esse fato, entende-se que o subdesenvolvimento do continente africano não é uma condição essencial, e sim resultado de uma relação estrutural, afirmou Hountondji, apoiado nos trabalhos anteriores de Immanuel Wallerstein, Samir Amin e Andreas Gunder Frank sobre este tema (MACAMO, comunicação, 2011). Da mesma forma, o continente africano “é o lugar onde os dados são produzidos, para serem sistematizados e analisados à luz de teorias que são produzidas fora do continente” (id), e essa lógica se manteve mesmo depois das independências e continua hoje a caracterizar a produção do conhecimento na África. Os intelectuais africanos almejam publicar suas produções em revistas e editoras do hemisfério norte, de forma a serem mais reconhecidos e ganhar maior

credibilidade. Além disso, a produção intelectual do continente africano é feita em língua estrangeira, o que acarreta uma “verticalidade” na comunicação, pois ela se dá entre os intelectuais africanos e os consumidores europeus, e não entre os intelectuais e seus conterrâneos africanos. Dessa forma, Hountondji atesta a existência de uma divisão internacional do trabalho de produção do conhecimento, tema que é tratado também por Francis Nyamnjoh, como vimos no capítulo anterior.

Hountondji, na conferência referida, explanou sobre a motivação para o uso do termo endógeno, que é a ênfase na referência interna e local do conhecimento produzido na África. É compartilhado um entendimento matizado de “endógeno”, que acolhe a compreensão dos saberes e práticas materiais que “viajam” pelo mundo, como no caso exemplificado por Hountondji do milho, que é pensado como africano pelos camponeses, mas que é originário da América Central, desde o século XVI. O filósofo exemplificou algumas pesquisas realizadas no continente africano sobre conhecimentos endógenos, que partem do que fazem os artesãos para tentar extrair conceitos e elementos teóricos fundadores de um conhecimento propriamente africano. São pesquisas nesse formato que devem ser produzidas para retomar a soberania do conhecimento no continente, com vistas, se possível, à criação de uma “pedagogia tradicional”. Hountondji aposta na transformação da lógica de produção do conhecimento no território africano: de uma lógica de receita – que caracteriza a ciência moderna – para uma lógica discursiva – que caracteriza a transmissão dos conhecimentos longínquos presentes até hoje nas sociedades africanas.

O próprio sociólogo Elísio Macamo, por sua vez, ministrou a conferência de encerramento no 7º Congresso Ibérico de Estudos Africanos, realizado em 2010 pelo Centro de Estudos Africanos do ISCTE-IUL e pensado em lembrança aos 50 anos das independências africanas. Macamo intitulou sua conferência de “Os tempos da modernidade: saber e lacunas epistemológicas nos Estudos Africanos” e nela fez uma diferenciação crucial entre o que é produção de conhecimento e o que é “falar a verdade”, como ele nomeou. Para Macamo,

produzir conhecimento é questionar os critérios que empregamos para justificar as descrições que fazemos do mundo. Produzir conhecimento é chegar aos limites do nosso conhecimento, um pouco ao estilo da chamada de atenção feita por Kwasi Wiredu, um filósofo do Gana, na sua reflexão sobre a intraduzibilidade de conceitos e sua ideia de que perceber os limites dum conceito seria o ponto onde a produção de conhecimento verdadeiramente começa (MACAMO, 2010).

Já falar a verdade seria reafirmar o trivial, reafirmar o que já se sabe através de significações e sentidos compartilhados em uma determinada comunidade.

Para Macamo, “falar verdades” é o modo como se fazem “Estudos Africanos” até hoje: submete-se o que se descreve e analisa sobre a vida dos africanos à aprovação de pares, que dominam e legitimam um conjunto de palavras e conceitos que no texto devem estar presentes. Procedimentos que se dizem científicos, mas que não produzem conhecimento. “As palavras que vocês escolhem transformam-se num simples vocabulário teleológico que festeja a vossa história, não a nossa”, afirma Elisio Macamo.

Esse modo de fazer demonstra a impossibilidade de produzir conhecimento objetivo, afirma o autor, e a grande contradição apontada por ele é a irrelevância do conhecimento científico em um mundo herdeiro do projeto do Iluminismo. Lembramos aqui do nascimento na antropologia do campo da antropologia política, que se deu a partir das pesquisas efetuadas no continente africano nas décadas de 30 e 40 do século passado. Todo o conhecimento produzido se deu a partir do que já se sabia, ou seja, a partir das comparações do modelo de Estado de origem europeia: logo, a “África” era o lócus das sociedades *sem-estado*. Não conseguir compreender o continente africano em seus próprios termos revela a impossibilidade dos cientistas estrangeiros produzirem conhecimento, mas só de falar a verdade, como nos ensina Elisio Macamo.

Como nosso tempo histórico, a pós-modernidade, caracteriza-se pela perda da inocência dos conceitos, pois “tudo já foi dito”, os questionamentos do autor intentam chamar a atenção para as condições de produção de

conhecimento na atualidade, e especificamente nos chamados estudos africanos. Ele pergunta:

as palavras que pacientemente domesticamos em conceitos ao longo de vários anos de estudos africanos e ficam à espera de serem seleccionadas por nós quando queremos descrever alguma coisa, isto é, quando queremos dar visibilidade a alguma coisa, reproduzem a realidade? Falam a verdade que define os critérios por nós empregues para seleccionar a palavra certa ou falam a verdade que nos devolve a realidade? Podem elas, nestas circunstâncias, ainda nos devolverem qualquer realidade que seja, quando o impulso já não é mais a descrição do real, mas sim a atenção ao contexto discursivo que torna a selecção possível? (ibid.).

Com essa impossibilidade de inocência dos conceitos, quando os chamados “africanistas” europeus sabem que os pensadores africanos sabem como o “conhecimento” sobre a África é produzido pelos africanistas, ou como as verdades são faladas, uma das derivações desse tipo de produção é a “glorificação do passado, [a] demonização do presente e [a] idealização do futuro como recuperação e oportunidade” (id). Macamo, como Frederick Cooper e tantos outros, também questiona a redução do conhecimento operada nos estudos africanos, quando a “profusão fenomenal da experiência histórica” é analisada com categorias, elas sim, perenes no tempo.

Estas são as lacunas epistemológicas presentes no título da comunicação, e o sociólogo compreende que “nenhum de nós é imune a estas lacunas, mas reconhecê-las é um passo muito importante no sentido de criação de condições para a produção de conhecimento” (ibid.).

Em relação aos próprios intelectuais africanos, Elisio Macamo faz um reconhecimento profundo dos limites do carácter emancipador do período pós-colonial, afirmando que essa emancipação só pode começar a partir do reconhecimento, “com mágoa, que somos o produto do colonial” e lembra a declaração de V. Y. Mudimbe sobre o fato de que “libertarmo-nos da Europa significa reconhecermos a forma insidiosa como ela se instalou em nós” (ibid.).

Na entrevista que eu realizei com o professor Elisio Macamo, eu lhe perguntei sobre a possibilidade de construir conhecimento de forma autônoma

no interior de um paradigma de desenvolvimento, e o professor, de uma maneira mais positiva, respondeu:

eu acho que o que vale, na verdade, é a intenção. O que vale é a preocupação de produzir esse conhecimento autônomo. Porque só assim a gente vai saber se é possível ou não. Naturalmente que essa questão é extremamente complicada. É como tentar sair de um pântano puxando pelos próprios cabelos. É muito difícil. Nós nos formamos como intelectuais e como acadêmicos dentro de uma tradição intelectual que não é necessariamente a tradição intelectual do continente. Nós estamos a apreender um mundo, estamos a recuperar o nosso próprio mundo usando categorias conceituais e teóricas que foram constituídas fora do continente africano, mas isso não quer dizer que essas categorias conceituais e teóricas sejam só europeias, não é? E também não quer dizer que elas constituam a única maneira de recuperar o mundo. Então é com isso que nós temos que jogar. Portanto, pra mim a questão não é tanto de saber se isso é possível ou não, é mais de que nós temos que fazer isso aí, nós temos que tentar, nós temos que dar o passo, e a partir das dificuldades que nós enfrentamos vamos começar a ter respostas para essa pergunta. Mas simplesmente ficarmos sentados e dizer “isso não é possível, é um paradoxo, é não sei quantos”, não me parece prudente nem útil. Então a questão é essa para mim: se é possível ou não, é uma questão interessante, mas vamos tentar.

Outro autor que se ocupa da questão dos conhecimentos endógenos é o sociólogo angolano Victor Kajibanga, editor da Coleção Reler África. Esta coleção, lançada em 2012 e produzida em parceria entre uma editora angolana – a Edições Mulemba – e uma editora portuguesa – a Edições Pedagogo – se reveste de grande importância para o mundo lusófono por traduzir obras de referência nos estudos africanos para a língua portuguesa, obras que invariavelmente foram escritas em inglês ou francês. A coleção caracteriza-se por selecionar preferencialmente produções de autores africanos e/ou obras que revelem outros olhares sobre o continente africano, longe do exotismo e estereótipos presentes em algumas obras consideradas “clássicas”. A intenção da coleção é justamente contribuir para a construção de uma nova epistemologia nos estudos africanos, através de estudiosos que releiem e

reinterpretem as configurações socioculturais e a história do continente africano.

Kajibanga, juntamente com o economista português Carlos Pimenta, ministrou uma conferência no evento já citado acima, ocorrido na Universidade do Porto em 2011, sobre “Conhecimentos endógenos e a construção do futuro em África”, intitulada “Epistemologia dos Estudos Africanos”, que foi registrada em texto e que está disponível na página de Carlos Pimenta na internet. Os autores já iniciam seu texto saudando o título do evento, que não trouxe o “nefasto termo desenvolvimento”, que para eles é um “chavão usado para situações múltiplas e que, quase sempre, comporta subrepticamente uma matriz de interpretação da sociedade [e] um modelo de governação” (KAJIBANGA; PIMENTA, 2011, p. 3).

Os autores apontam a situação paradoxal dos centros de estudos africanos situarem-se, em sua maioria, fora do continente africano e, além disso, nas universidades do hemisfério norte invariavelmente receberem o status de conhecimento periférico, à margem e menos importante no conjunto da produção dos saberes. Os autores apontam o problema que se cria – carregando muitas vezes os significados comuns do tradicional: a-historicidade, perenidade e etc. – na separação e compartimentalização dos “estudos africanos”:

quando se cria uma instituição para tratar uma realidade que é parte integrante e fundamental de uma realidade mais vasta – sociedade mundo – e se autonomiza esse saber, tal autonomização não resulta da especialização científica, da própria evolução dos conhecimentos na lógica da redução do seu objecto de estudo, mas de uma imposição social de marginalização desses saberes. Assim como os colonizadores criaram as ‘reservas de índios’ para os ‘preservar’, assim se constituem centros de estudos disto ou de aquilo para os ‘preservar’. Não estarão os estudos africanos nessa situação? (ibid., p. 5).

Os autores retomam uma questão precisa formulada por Paulin Hountondji no seu texto presente nas “Epistemologias do Sul”: “quão africanos são os chamados estudos africanos?” (HOUNTONDJI, 2009, p. 121) e refletem sobre as diferenças de sentido do termo “africano”, quando é substantivo e

quando é adjetivo. Eles questionam: “em que medida o ser africano lhe dá a qualidade de ser africano? Em que medida o não ser africano lhe impede de obter a qualidade de ser africano?” (KAJIBANGA; PIMENTA, 2011, p. 5). Essa questão é central para pensar as condições de produção de conhecimento sobre o continente africano e aparecerá também, por exemplo, nas reflexões de Archie Mafeje, apresentadas no capítulo 3. Para Kajibanga e Pimenta, só são estudos africanos os estudos feitos a partir dos conhecimentos endógenos, se não, são “estudos sobre a África”.

Os autores chamam a atenção para o fato que conhecimentos endógenos não são específicos do continente africano, eles são universais porque existem em todo território e formação cultural. Entretanto, na hierarquia epistemológica sedimentada pelo Ocidente, os saberes “endógenos” das sociedades dominantes impõem-se como “normais”, enquanto os demais são marginalizados. Aqui é necessário repontuar a observação de Paulin Hountondji sobre o caráter “fluido” da noção de endógeno, mas também destacar seu caráter estratégico, como notou Joseph Ki-Zerbo em afirmação lembrada pelos autores:

o endógeno não é um africanismo a mais, não é uma neo-negritude. É um conceito universal. O norte (Ocidente) também faz desenvolvimento endógeno. Bem entendido, o endógeno é um conceito identitário e progressista central: um conceito estratégico. Desta maneira, a opção por um desenvolvimento endógeno está na ordem do dia, em particular para o continente africano (Ki-Zerbo, em KAJIBANGA; PIMENTA, 2011, p. 8).

O reconhecimento de que os fatos estudados pela ciência possuem a sua dimensão material, concreta, mas que também são, em um viés determinado, construídos pelas escolhas teóricas e metodológicas é fundamental para objetos de estudo em reconstrução, como os estudos africanos, afirmam os autores. Eles ainda reforçam que “no caso dos estudos africanos a dependência do método, incluindo nele o conjunto de pressupostos iniciais, as hipóteses científicas de partida, é ainda mais forte porque estamos a falar de uma realidade ‘subalterna’ e desestruturada” (ibid., p. 9). Essa posição

secundária nas hierarquias acadêmicas faz com que os estudos africanos sejam raramente objeto de reflexão crítica sobre a natureza própria do tema de pesquisa e da metodologia adequada para sua compreensão. Os autores exemplificam essa falta lembrando que há uma grande quantidade de trabalhos que refletem sobre a epistemologia das ciências, mas dificilmente encontram-se reflexões sobre a epistemologia dos estudos africanos, ou asiáticos, ou similares.

Outras compreensões de Kajibanga e Pimenta sobre os estudos africanos também aparecem na obra de Archie Mafeje²¹, como, por exemplo, o entendimento de que os modos de produção no continente africano possuem condições e contradições únicas, e que, portanto, qualquer transposição de conceitos vindos de outros espaços sociogeográficos seria inadequada. Outra questão – que aparece um pouco diferente em Mafeje – é sobre quem tem propriedade para interpretar o objeto científico – aqui, no caso, discutem-se os estudos africanos. Para os autores, o sujeito (científico) e o objeto (as formações sociais estudadas) devem compartilhar das mesmas lógicas, e então, concluem que o ato da interpretação científica deve partir sempre do interior da sociedade analisada. Em suas palavras, “se uma reflexão crítica sobre estas problemáticas [do universalismo] permite ter conhecimentos sobre o outro, mas não permite ser o outro, é indispensável o comando da interpretação cognitiva partir de dentro da sociedade que age e interpreta” (id, p. 12). A universalidade do conhecimento científico se dá na capacidade de romper com o conhecimento corrente, segundo os autores, mas há muitas formas de fazer ciência e interpretar a mesma realidade em virtude das diferentes relações entre o sujeito e o objeto da ciência. Assim, “é na conjugação dessa universalidade com essa relatividade que os estudos africanos devem ser construídos” (ibid., p. 13).

Aqui, Kajibanga e Pimenta trazem as perspectivas epistemológicas da interdisciplinaridade e da interculturalidade para contribuir com os estudos africanos. Para eles, “os estudos africanos só têm razão de existir enquanto

²¹ Cf. capítulo 4.

construtor de objectos de estudo integradores de vários prismas de abordagem de uma realidade de África ou relacionadas com África” (ibid., p. 13).

A interdisciplinaridade deve fazer parte dos estudos africanos porque geralmente as questões que se fazem sobre o continente exigem saberes e instrumentais teóricos diferentes. A capacidade de encontrar novos métodos para reler o objeto, que a interdisciplinaridade estimularia, também se faz produtiva para os estudos africanos. A proposta desta prática permitiria “uma aproximação à complexidade do objeto científico, uma ‘aproximação’ ao concreto” (ibid., p. 14). Os autores sabem que as disciplinas são “construtoras de territórios de poder”, mas apostam no potencial da interdisciplinaridade se forem praticadas formas de organização adequadas nos procedimentos de pesquisa.

A interculturalidade, por sua vez, incide sobre a relação eu-outro, sobre a relação do conhecimento científico com outras ordens de conhecimento e sobre a consciência de nossa relatividade cultural. A sua prática permitiria reequacionar cada um dos grandes temas de debate sobre a África, afirmam Kajibanga e Pimenta. A produtividade da perspectiva intercultural se encontra no fato que a diversidade de leituras sobre um mesmo objeto permitiria filtrar os conhecimentos produzidos, depurar parte da relatividade e da subjetividade presentes no processo científico, e desse modo “captar o núcleo essencial da temática” e reforçar a objetividade das interpretações.

A partir dessas perspectivas, os autores elaboram alguns princípios fundamentais para a constituição de núcleos de estudos africanos, que são:

1. A sua agenda temática deve conter os grandes debates epistemológicos da actualidade em África. Só assim se insere adequadamente num conhecimento para a acção, para a transformação de África
2. A sua estrutura principal tem de ser constituída por cientistas e filósofos africanos preocupados com a valorização dos saberes endógenos num processo de transformação da sociedade.
3. Tem de haver cientistas, filósofos e artistas de múltiplas formações. Concomitantemente tem de encontrar formas de participação que permita um intercâmbio de saberes, uma partilha da terminologia disciplinar, uma contaminação de problemáticas e metodologias, uma sistemática reconstrução dos objectos de estudo e um trabalho de síntese.

4. Os participantes nos núcleos de estudos africanos devem expressar diversas culturas, de África e do mundo, sem nunca pôr em causa o primeiro princípio anteriormente indicado (ibid., p. 18).

A comunicação de Carlos Cardoso, cientista social e filósofo da Guiné-Bissau, no mesmo evento de 2011 na Universidade do Porto, trouxe algumas análises sobre a inserção dos conhecimentos endógenos nos currículos das universidades africanas, prática que vem acontecendo em algumas instituições, como ele mostrará. Cardoso, no início de sua apresentação, define saber endógeno como “um corpo sistemático de conhecimentos adquiridos pelos povos locais através da acumulação de experiências, experimentações informais e uma compreensão íntima do seu meio ambiente, numa determinada cultura” (CARDOSO, comunicação, 2011) e ressalta o fato de que, mesmo a universidade sendo “um lugar de saber e conhecimento”, que por essa definição universal deveria dar conta dos múltiplos saberes das comunidades humanas, ela é dominada pela epistemologia ocidental/colonial que reduziu a ciência à preocupação com “o que é o universo?”, em detrimento do questionamento sobre *o porquê* do universo. As explicações da ciência baseada nessa epistemologia são dualistas e dicotômicas, e, além disso, desqualificam o que se encontra fora da lógica cartesiana, taxando “como não-científicas as epistemologias mais inclusivas” (ibid.). Mas, apesar da contribuição histórica dos centros universitários, através dos seus cânones, para a dominação de um modelo de desenvolvimento baseado na Europa, e da reprodução das desigualdades presentes em todas as instâncias da vida social que a universidade de muitas formas atualiza, Cardoso ressalta o fato que a universidade carrega potencialmente uma força libertadora e emancipadora. Para ele, “o espaço que o ensino superior cria para a contestação de ideias e para o questionamento crítico confere-lhe um papel fundamental na transformação da África rumo a sociedades mais justas e democráticas” (ibid.).

Entretanto, a corrente dominante no entendimento do papel da universidade no continente africano, na atualidade, mantém os seus currículos muito influenciados por uma visão pragmática e desenvolvimentista, pela qual a universidade deve servir à formação de provedores de soluções, gestores da

economia e da sociedade em todos os níveis, para os propósitos do desenvolvimento. Cardoso dá o exemplo de uma universidade no Gana, criada em 1992, período em que instituições internacionais, como o Banco Mundial, influenciaram fortemente para o estabelecimento desta tendência. A universidade é chamada “Universidade para os Estudos de Desenvolvimento” e prevê em lei a obrigatoriedade de ser inovadora. Para o filósofo, apesar do apelo e da força das proposições desta corrente dominante, essa concepção de universidade é redutora e limitada, pois ela deve manter seu espaço aberto para “o exercício sistemático da crítica sobre todos os aspectos da vida social” (ibid.). Se assim for, a universidade poderá desempenhar uma função estratégica de intervenção, para o acolhimento dos saberes endógenos no seu interior. O que Cardoso deixa bem expresso em sua apresentação é o embate existente entre essas duas concepções de universidade: enquanto para alguns a presença dos saberes endógenos na universidade é uma contradição e um contrassenso, para outros é exatamente o contrário.

Entre as universidades africanas que estão colocando em prática a inserção dos conhecimentos endógenos em seus currículos, as universidades da África austral detêm destaque. Cardoso informa que a University of Cape Town (UCT) incorporou em seu plano estratégico o conceito de “universidade afropolitana”, que recomenda o estudo dos sistemas sociais, políticos e econômicos africanos. Lembra ainda, entre outros exemplos, de uma organização independente da Tanzânia, fundada em 1999 e chamada “Casa da Paz”, que mantém um curso em processo de creditação para qualificar os seus titulares à entrada em uma graduação em antropologia, curso no qual se busca “um equilíbrio adequado entre as competências ‘indígenas’ e ocidentais”, em conhecimentos e metodologias de ensino. Cardoso ressalta o estabelecimento contemporâneo dos CIKS, *Centres for Indigenous Knowledge Systems*, centros de investigação que têm os conhecimentos endógenos como objeto de estudo, criados em universidades africanas de vários países, e ele cita a Nigéria, o Burkina-Faso, Gana, Camarões, Madagascar e a África do Sul. Elísio Macamo, em entrevista para o mesmo evento, sinaliza que o *indigenous* do inglês é traduzido para *endógeno* no português, tendo em vista a conotação problemática da tradução literal (MACAMO, entrevista, 2011). No interior das

proposições desses núcleos de estudo, alguns pesquisadores dedicam-se ao que chamam de epistemologia popular, na qual há espaço para questões sobre o porquê dos fenômenos e para “interpretações mágicas”, e na qual “nada é óbvio”.

O filósofo lembra que mesmo o Banco Mundial, após muitos anos de reivindicações da sociedade civil e das lideranças políticas, lançou em 1998 um programa especificamente dedicado à pesquisa e aplicação dos conhecimentos endógenos africanos, com sucesso em muitas áreas. Cardoso fornece os exemplos das drásticas reduções das taxas de mortalidade, no Uganda, e de mutilação genital feminina, no Senegal, através da combinação dos sistemas de conhecimento tradicionais com meios de comunicação adequados.

Para Carlos Cardoso, os saberes endógenos serão fundamentais no e para o futuro do continente africano, porque a sua utilização facilita até mesmo a transmissão de novos conhecimentos, e torna mais eficaz o estabelecimento dos projetos de desenvolvimento. Além disso, a postura política de desenvolver sustentavelmente e em longo prazo deve basear-se nas aspirações e nos paradigmas africanos. Para Cardoso,

a maior ameaça à estabilidade econômica do continente africano (...) está na erosão gradual do conhecimento indígena e na destruição das riquezas naturais que o acompanham, porque essa ameaça retira do povo a sua capacidade de responder às mudanças sociais e ambientais, atacando os fundamentos da sua identidade humana (CARDOSO, comunicação, 2011).

O filósofo afirma que o modelo de ensino em que se baseiam as universidades africanas permanece até hoje caracterizado pela ideia colonial de educação, e que sua tradição epistemológica nunca foi questionada verdadeiramente. Para dar voz às epistemologias africanas silenciadas, torna-se necessário uma refundação dos paradigmas da universidade, bem como das ideias dominantes de desenvolvimento.

2.2 Interpretações das representações negativas sobre o continente africano

Na construção das ciências sociais africanas, seus estudiosos invariavelmente têm de se confrontar com o imaginário redutor e negativo construído sobre o continente africano pela epistemologia dominante ocidental. Mesmo Achille Mbembe, que tanto critica seus pares africanos por fazerem do Ocidente seu objeto motriz²², realiza essa reflexão na introdução do seu livro *“De la postcolonie”*, afirmando que a África aparece no discurso ocidental como não tendo “os atributos que 'são próprios da natureza humana' possuir. Ou, quando ela os possui, se trata, em regra geral, de coisas e de atributos de menor valor, de nível pouco elevado e de pior qualidade.” (MBEMBE, 2000, p. 8)²³. Mais do que isso, Mbembe afirma como se coloca e para que serve a inferiorização emblemática posta pelo Ocidente nesse imaginário:

a África, enquanto ideia e enquanto conceito, historicamente serviu e continua servindo de argumento polêmico para o Ocidente, na sua raiva de marcar sua diferença contra o resto do mundo. Sobre vários olhares, ela constitui ainda a antítese com base na qual o Ocidente representa a origem de suas próprias normas, elabora uma imagem de si mesmo e integra em um conjunto de outros significantes que devem servir para dizer o que ele supõe ser sua identidade. E porque ela foi e continua sendo esta fissura entre o que o Ocidente é, e o que entende representar e o que entende significar, *a África não é somente parte de suas significações imaginárias. Ela é seu inconsciente*, ‘esta coisa inventada’ que, paradoxalmente, torna-se necessária a sua ordem, posto que ‘esta coisa’ exerce um papel de primeira importância, e no universo que o Ocidente se constitui, e nas suas preocupações apologéticas, e nas suas práticas de exclusão e de brutalidade no encontro dos outros. (ibid., pp. 9-10, grifo meu)²⁴.

²² Cf. capítulo 5.

²³ “ou, lorsqu’elle les possède, il s’agit, en règle générale, de choses et de attributs de moindre valeur, de niveau peu élevé et de piètre qualité.”

²⁴ “l’Afrique en tant qu’idée et en tant que concept a historiquement servi et continue de servir d’argument polémique à l’Occident dans sa rage à marquer sa différence contre le rest du monde. À plusieurs égards, elle constitue encore l’antithèse sur fond duquel l’Occident se représente l’origine de ses propres normes, élabore une image de lui-même et l’intègre dans un ensemble d’autres signifiants dont il se sert pour dire ce qu’il suppose être son identité. Et parce q’elle a été et reste cette fissure entre ce

Sobre o horror que é próprio da modernidade ocidental e está presente em seu interior, Paulin Hountondji refere-se a um debate que teve lugar no meio intelectual afro-americano nos anos 90, em torno dos trabalhos de Emmanuel Chukwudi Eze e pela “sua crítica severa” do racismo presente no interior do Iluminismo (HOUNTONDJI, 2012, p. 22). O antropólogo brasileiro José Jorge de Carvalho, por sua vez, no artigo “O olhar etnográfico e a voz subalterna”, retoma a análise de Edward Said sobre o romance *Mansfield Park*, de Jane Austen, que retrata os costumes ingleses do século XIX. Said chama a atenção para o fato sinistro narrado no livro, ainda que ligeiramente, que é a viagem do senhor – dono da mansão edênica descrita na novela – ao Caribe, para sufocar uma rebelião de escravos em uma de suas plantações. “Assim, a proposta de vida perfeitamente civilizada que é *Mansfield Park* está sustentada pela mais horrível das práticas humanas e imperiais, a saber, a escravidão. É um Éden que sempre carrega um inferno dentro dele”, afirma Carvalho (2001, p. 122). Ainda nas palavras de José Jorge de Carvalho, “o texto cultural que se pretende servir de modelo universal traz incrustado dentro de si, sob um signo de horror, a presença daqueles oprimidos e silenciados pelos mesmos sujeitos que o texto celebra” (ibid.).

Outro autor que escreve sobre o imaginário ocidental sobre a “diferença” é Stuart Hall, afirmando que:

as sociedades da periferia têm estado sempre abertas às influências culturais ocidentais e, agora, mais do que nunca. A ideia de que esses lugares são “fechados” – etnicamente puros, culturalmente tradicionais e intocados até ontem pelas rupturas da modernidade – é uma fantasia ocidental sobre a ‘alteridade’: uma fantasia colonial sobre a periferia, mantida pelo Ocidente, que tende a gostar de seus nativos apenas como “puros” e de seus lugares exóticos apenas como “intocados”. (HALL, 1999, pp. 79-80).

que l’Occident est, ce qu’il entend représenter et ce qu’il entend signifier, l’Afrique ne fait pas seulement partie de ses significations imaginaires. Elle est son inconscient, ‘ce quelque chose d’inventé’ qui, paradoxalement, devient nécessaire à son ordre puisque ‘ce quelque chose’ tient un rôle de première importance, et dans l’univers que l’Occident se constitue, et dans ses préoccupations apologétiques, et dans ses pratiques d’exclusion et de brutalité à l’encontre des autres.”

Sabemos o quanto o imaginário sobre o continente africano o fixa em um conjunto unitário de “mesmidade” e “unicidade”. Paulin Hountondji, em contraposição, chama a atenção para a “virtude do pluralismo como fator de progresso e para o fato de não só a África moderna como também a chamada África tradicional terem vivenciado o pluralismo ao longo dos tempos e em vários domínios” (HOUNTONDJI, 2009, p. 125).

O filósofo congolês, radicado nos Estados Unidos, Valentin Y. Mudimbe, em suas obras “A invenção da África” e “*The idea of Africa*”, desenvolve a noção de “biblioteca colonial”, o acervo produzido por relatos de viajantes e missionários ao continente africano, relatos informados pelas ideias racistas de então, e posteriormente adensados pelos trabalhos “científicos”, nos quais a antropologia tem destaque, produzidos sobre o continente, e que acabaram por constituir “um esquema de pensamento enraizado no saber e no poder colonialista” (PANTOJA, 2012). Ou seja, a epistemologia ocidental é originalmente racista, e é com essa “biblioteca colonial” que os cientistas sociais africanos que estudam o próprio continente têm que invariavelmente se defrontar, muito provavelmente no início do seu percurso de formação intelectual. Para o antropólogo português Eduardo Costa Dias,

trata-se, para além da constatação de uma situação de natureza científica, de um problema que se reenvia *de per si* para os problemas políticos gerais que advêm da continuada, ainda que por vias formalmente diferentes do tempo colonial, subordinação dos países africanos em relação às ex-metrópoles e mesmo, em certas dimensões, reforçada pelas novas formas de dominação impostas pela globalização e, no campo específico da ciência, pelo *mainstream* ideológico e de *modi operandi* científicos que delas decorrem. (DIAS, 2014, pp. 9-10).

A pergunta que fica é: em algum momento os intelectuais africanos conseguirão livrar a si próprios do embate com as sentenças coloniais racistas? Nota-se que essas sentenças, mesmo que talvez esporadicamente, reaparecem nos discursos africanos; ainda há a necessidade de confrontá-las. Por exemplo, o Primeiro Ministro do Senegal, na fala de abertura da Assembleia Geral do CODESRIA que acompanhamos, referiu-se à conhecida

frase do filósofo alemão Friedrich Hegel sobre a África “não ter história”, logicamente criticando-a. Carlos Cardoso, no seminário na Universidade do Porto em 2011, sobre os conhecimentos endógenos, da mesma forma incluiu na sua comunicação uma menção sobre “a humanidade dos africanos”. Para ele, “educar na África pós-colonial do séc. XXI sem tornar visível a dignidade, a criatividade a humanidade dos africanos é perpetuar as imagens de ‘Coração das Trevas’²⁵”.

Em uma obra que será analisada no próximo capítulo, da escritora dos Camarões Axelle Kabou, encontramos uma passagem do ensaísta tunisiano Albert Memmi que trata justamente sobre essa necessidade de os intelectuais africanos ainda repisarem sobre sua própria humanidade. Afirma Memmi que “o descolonizado é um homem em vias de descolonização que continua a definir-se e a comportar-se consoante uma condição cujos efeitos não desapareceram completamente” (Albert Memmi, apud KABOU, 2013, p. 129). A própria Kabou, em sua crítica sobre os discursos das camadas intelectualizadas africanas – acadêmicos, escritores e dirigentes – insiste na sua percepção de que “o que choca é a permanência dos problemas levantados” (ibid., p. 176).

2.3. Feminismo africano e a problemática de gênero

Se as teorias feministas também nascem primeiramente no hemisfério norte, as intelectuais africanas que trabalham com o tema buscam produzir análises voltadas às realidades africanas e que considerem os fenômenos do colonialismo e do racismo, ausentes no feminismo branco ocidental.

Em relação às perspectivas feministas nas ciências sociais africanas, alguns dos nomes que se destacam no CODESRIA são os de Oyeronke Oyewumi, Amina Mama, Fatou Sow e Ayesha Iman, estas três últimas

²⁵ Novela do polonês Joseph Conrad escrita no final do século XIX, retratando sua viagem ao Congo e reconhecida por suas significações racistas.

organizadoras da obra *Engendering African Social Sciences* (1997), editada pelo CODESRIA. O antropólogo francês Jean-Loup Amselle considera que esta obra, assim como a realização de uma oficina intitulada “A análise de gênero e as ciências sociais africanas”, em 1991, no CODESRIA, “representaram uma etapa importante no longo e difícil processo de reconhecimento dos estudos feministas e de gênero no seio da comunidade, essencialmente masculina, dos pesquisadores africanos” (AMSELLE, 2008, p. 104). O CODESRIA considera positivamente estar na sua quarta presidenta da instituição (Zenebeworke Tadesse 2003-2005, Teresa Cruz e Silva 2005-2008, Fátima Harrak 2011-2015 e Dzodzi Tsikata, eleita na última Assembleia Geral), mas sabendo que o cargo da presidência tem um caráter mais administrativo, podemos perguntar quando a instituição terá uma intelectual no cargo da Secretaria Executiva, de caráter mais estratégico.

Oyeronke Oyewumi é nigeriana, socióloga e professora na Stony Brook University, em Nova Iorque, nos Estados Unidos. Oyewumi escreveu um artigo intitulado “*Conceptualising gender: eurocentric foundations of feminist concepts and the challenge of African epistemologies*” (OYEWUMI, 2004), no qual afirma que a marca da modernidade é a expansão da Europa e a hegemonia deste continente e dos Estados Unidos sobre todo o planeta, e em algum setor isto é mais profundo do que na produção de conhecimento sobre o comportamento humano, a história, as sociedades e as culturas. Para Oyewumi, este contexto da produção de conhecimento precisa ser considerado quando se busca compreender as realidades africanas e a própria condição humana (ibid., p. 1).

A autora questiona os conceitos usuais das teorias de gênero por serem baseados em um modelo europeu de núcleo familiar – para ela, qualquer estudo sério que pretenda conhecer o que é “gênero” nas realidades africanas deve interrogar os conceitos predominantes e as abordagens teóricas dessa linha de estudos. Logo, o objetivo do seu texto é refletir sobre como a pesquisa no continente africano pode ser mais informada pelos interesses e interpretações locais e como as experiências das formações sociais africanas podem ser incorporadas na construção de uma teoria geral de gênero.

Na análise de Oyewumi, o interesse das feministas ocidentais estava em transformar o que elas percebiam como problemas privados em questões

públicas. Através do viés da sociologia do conhecimento, buscando identificar a identidade social, as preocupações e os interesses das investigadoras, demonstra-se como as experiências das mulheres do hemisfério norte geraram as questões, os conceitos e as teorias das pesquisas de gênero. Para Oyewumi, o maior problema em uma perspectiva de estudo feminista seria assumir como universal a categoria de “mulher” – e sua subordinação – formada nessa ótica ocidental. A autora chama a atenção para o fato de a própria categoria “gênero” ser, antes de tudo, uma construção social (ibid., p. 2).

Oyewumi propõe questões para aprofundar o pensamento na perspectiva feminista, tais como “em que extensão as análises de gênero revelam ou ocultam outras formas de opressão?”, ou “quais situações de mulheres o conhecimento feminista teoriza de forma adequada?”, e ainda “quais grupos particulares de mulheres são teorizados?”.

Para a socióloga, uma das mais importantes críticas sobre as teorias de gênero provém de intelectuais afro-americanas que demonstram que, pelo menos nos Estados Unidos, “gênero” não pode ser considerado separadamente das categorias de raça e classe; e que há a necessidade de teorizar múltiplas formas de opressão quando as desigualdades de raça, gênero e classe são evidentes. “A categoria gênero não pode ser abstraída do contexto social e de outros sistemas hierárquicos” (ibid., p. 3).

A análise de Oyewumi sobre os conceitos das teorias de gênero mostram que eles emergem da ideia de “núcleo familiar” (ocidental) – que é ao mesmo tempo uma configuração institucional e espacial – composto de uma esposa subordinada, um marido patriarcal, e crianças. Um núcleo de apenas uma família na qual a união conjugal é o centro – uma estrutura que promove “gênero” como uma categoria natural e inevitável, sem categorias transversais que sejam desprovidas desta genericização. Para Oyewumi, esta configuração espacial da família nuclear como um espaço isolado é fundamental para compreender as categorias conceituais das teorias de gênero (ibid., p. 4). O problema, para a autora, não é a compreensão feminista começar através da família, e sim nunca transcender o confinamento estreito da família nuclear. As teorias feministas universalizam a experiência de família e maternidade a partir

da família nuclear e a tomam com um fato dado, “portanto alargando as fronteiras de sua bem limitada forma euro-americana para outras culturas que possuem diferentes organizações familiares” (ibid., p. 5).

No continente africano, afirma a autora, a família nuclear permanece algo estranho, mesmo com sua promoção pelos Estados coloniais e neocoloniais, pelas agências de desenvolvimento internacionais, por organizações feministas e ONGs. Oyewumi pesquisou o que ela chama de “tradicional família ioruba”. Este modelo familiar pode ser descrito como não-generizado, pois os papéis no interior dos laços de parentesco não são diferenciados por gênero, e sim têm como princípio fundamental de organização a senioridade. Segundo Oyewumi, “ao contrário de gênero, que é rígido e estático, o princípio da senioridade é fluido e dinâmico” (ibid., p. 5). Nessa formação social, não há palavras que designem menino ou menina, e sim a palavra *omo*, que designa prole, descendência. A palavra *oko*, significando esposo/esposa, também é usada para os dois sexos (a autora chama a atenção para o fato de, nas traduções para o inglês, *oko* aparecer como *husband*, assim como *iyawo*, que tem o significado de noiva, ser traduzida como *wife*).

Ainda segundo Oyewumi, outros estudos sobre os laços de parentesco em determinadas formações sociais africanas mostram que – ao contrário da família nuclear, modelo ocidental europeu que tem o centro conjugal como princípio (uma dupla) – a linhagem é que é considerada a família, como na região da África Ocidental pesquisada pela antropóloga Niara Sudarkasa, citada por Oyewumi. “*The lineage is a consanguinally-based family system built around a core of brothers and sisters – blood relations*” (ibid., p. 6). Nas palavras de Sudarkasa:

upon marriage, couples did not normally establish separate households, but rather joined the compound of either the bride or groom, depending on the prevailing rules of descent. In a society in which descent is patrilineal, the core group of the compound consisted of a group of brothers, some sisters, their adult sons, and grandchildren. The core of the residential unit was composed of blood relatives. The spouses are considered outsiders and therefore not part of the family (1996: 81). (SUDARKASA, apud OYEWUMI, 2004, p.6).

No caso dos iorubás, os filhos de uma mesma mãe são agrupados como *Omoya*, os “irmãos de ventre”, e não são generizados. Oyewumi explana:

because of the matrifocality of many Africa family systems, the mother is the pivot around which familial relationships are delineated and organized. Consequently, omoya is the comparable category in Yoruba culture to the nuclear sister in white America culture. (...) Omoya also transcends households; because matrilineal cousins are regarded as womb-siblings and perceived to be closer to one another than siblings who share the same father and who may even live in the same household. Omoya locates a person within a socially recognized grouping and underscores the significance of the mother-child connection in delineating and anchoring a child's place in the family. Thus, these relationships are primary, privileged and should be protected above all others. In addition, omoya underscores the importance of motherhood as institution and as experience in the culture (ibid., pp. 6-7).

Portanto, para Oyewumi, a interpretação das realidades africanas baseada nas afirmações ocidentais da oposição homem/mulher e no decorrente privilégio masculino muitas vezes produz distorções na análise e na linguagem utilizada, já que as categorias sociais possuem padrões distintos. A autora adiciona alguns outros exemplos sobre como a categoria “gênero” é significada em formações sociais africanas distintas: na sociedade Igbo, há as filhas masculinas, e os maridos femininos; na sociedade Shona, algumas mulheres possuem status “patriarcal”, e são isentas de realizar trabalho “de mulheres”; na sociedade Akan, o porta-voz do chefe é referido como sendo “a esposa do chefe”, mesmo quando o chefe é uma mulher (reconhecida como o marido) e seu porta-voz um homem (“*this understanding clearly confounds the Western gendered understanding that the social role ‘wife’ is inherent in the female body*” [ibid., p. 7]); no reino do Daomé, os reis também “esposavam” homens – estabeleciam laços com líderes talentosos e artistas proeminentes baseados no idioma do casamento.

As informações apresentadas por Oyewumi carregam o entendimento que a categoria “mulher” deve ser vista sob novas análises, privilegiando as categorias das próprias sociedades africanas. Estes exemplos africanos apresentam vários desafios aos universalismos dos discursos de gênero

feministas, pois as categorias africanas são altamente situacionais e não determinadas por um corpo específico e fixo. Para a autora, em muitas culturas africanas o idioma de família e casamento é um modo de significar relações de patronagem que pouco tem a ver com a natureza dos corpos humanos. Em uma proposição e tipo de trabalho em muito parecido com o de Archie Mafeje, como veremos no capítulo 4, Oyewumi afirma que *“therefore analyses and interpretations of Africa must start with Africa. They should reflect specific cultural and local contexts, not imported, often colonial, ideas and concepts”* (ibid., p. 8).

Manthiba Phalane é professora na Universidade de Limpopo, na África do Sul, e escreveu um dos artigos do livro organizado por Paulin Hountondji sobre a articulação dos conhecimentos “modernos” e “endógenos” (HOUNTONDJI, 2012). No seu texto intitulado “Localizar o gênero no discurso do desenvolvimento”, Phalane, pensando sobre a articulação entre essas duas problemáticas, afirma que a desigualdade de gênero abala a eficácia do discurso e das políticas de desenvolvimento, e que os debates sobre o desenvolvimento tendem a negligenciar o fato de que a desigualdade de gênero constitui uma questão nuclear do desenvolvimento e é, por si só, um objetivo de desenvolvimento. Para a autora, a centralidade do Estado nos projetos de desenvolvimento explica-se devido à preponderância masculina na redação dos documentos (PHALANE, 2012, pp. 243-244).

Phalane destaca as limitadas identidades sociais e políticas disponíveis a serem reconhecidas para as mulheres africanas; segundo a autora, a única mulher que aparece nos textos dos Estados africanos é uma de origem humilde, eternamente pobre, geralmente grávida e sem poder. Isto dificulta, por exemplo, a consideração de pesquisas com novas propostas e abordagens.

Tive a oportunidade de estar presente na aula inaugural do trimestre do curso de Antropologia da UNILAB, em março de 2016, ministrada pelo antropólogo cabo-verdiano, professor na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, José Carlos Gomes dos Anjos. O professor Dos Anjos, em sua comunicação, abordou o tema que ele chamou de “agenda dos cuidados”, que se desdobra no fato de que o trabalho relacionado aos cuidados, e ele está pensando sobre o continente africano, é geralmente executado por mulheres e

não é computado nas estatísticas sobre o mundo do trabalho. Se o fosse, afirmou Dos Anjos, o PIB do continente africano poderia aumentar em muitas vezes. Manthiba Phalane reporta-se a mesma questão, quando afirma que:

o trabalho das mulheres nem sequer é reconhecido nas estatísticas da economia mundial (um fato frequentemente declarado por políticos e investigadores). A investigação revela que apenas 50% das mulheres são economicamente ativas, apesar do fato de *todas* as mulheres trabalharem 14 horas ou mais por dia, quando comparadas com as 8 a 10 horas de trabalho atribuídas aos homens. Reconhecer estas realidades desiguais é uma questão de honestidade intelectual tanto para os investigadores como para os decisores políticos (ibid., p. 245, grifo no original).

A autora cita organizações feministas importantes que se constituíram no mundo todo a partir dos anos 70 e os encontros internacionais que promovem, mas, apesar de todos os progressos, ela afirma, no caso dos países africanos o que se constata é uma deterioração das condições das mulheres. Além disso, apesar de o discurso de defesa de gênero estar presente na esfera pública africana, as ativistas e acadêmicas compartilham “um sentimento de desilusão em relação ao que o discurso se tornou”, e frustram-se “com o essencialismo e a generalização que se abateram sobre a investigação e os debates, simplificando-se análises e colando-se as políticas de gênero e de desenvolvimento a slogans simplistas e redutores” (ibid., p. 245).

A literatura ocidental sobre desenvolvimento e gênero, com suas representações errôneas do continente africano e da vida das mulheres africanas; e as abordagens “tanto superficiais como instrumentalistas” das organizações independentes, muitas vezes guiadas apenas pelos interesses de pesquisa das entidades financiadoras, contribuem para este estado geral das pesquisas e discursos (ibid., p. 248). Outra questão apontada por Phalane é a falta de questionamento sobre a ideia de desenvolvimento: nas declarações e compromissos assinados, toma-se como “‘adquirida’ a conceitualização econômica ocidental do desenvolvimento”. Logo, para Phalane, as discussões sobre gênero e desenvolvimento tornaram-se “a-históricas, apolíticas e

descontextualizadas”, mantendo assim intactas as relações de poder desiguais (ibid.).

A autora afirma que a integração dos conceitos de gênero e desenvolvimento nem sempre é bem compreendida pelos agentes políticos, e o que é necessário é a compreensão da heterogeneidade das mulheres, para quem as demais variáveis de identidade, como a idade, etnia, classe, religião, interagem e interferem nas suas realidades (ibid., p. 251). No capítulo 4, quando tratarmos da experiência na África do Sul, veremos sobre a marcha do orgulho gay e contra a xenofobia organizada por um grupo de mulheres, da qual tive a oportunidade de participar na Cidade do Cabo.

O professor José Carlos dos Anjos também se pronunciou, na aula a que aludimos acima, sobre a relação entre a economia feminina dos cuidados e o paradigma do desenvolvimento do sistema capitalista ocidental, que ele chamou de desenvolvimentismo. Para Dos Anjos, o desenvolvimentismo carrega consigo um futurismo, pois é sempre uma promessa de algo que pode vir a se realizar no futuro. A sociedade feminina dos cuidados, ao contrário, tem suas preocupações ligadas ao presente. Dessa forma, repensar como o trabalho feminino de cuidados é tratado no capitalismo é questionar o próprio sistema. Para Dos Anjos, são possibilidades abertas pelas formações sociais africanas que mostram “a incompletude da descolonização como acontecimento preñado de perspectivas” (informação verbal).

A socióloga senegalesa Fatou Sow é também um nome importante dentro do CODESRIA nas questões de gênero. Das feministas que citamos no início da seção, Sow era a única presente na Assembleia Geral de 2015, e nela teve uma presença marcante e bastante participativa. Sow escreveu um texto para compor uma coletânea do CODESRIA sobre os estudos de gênero no interior das ciências sociais, cujo título – do seu artigo – é “*The social sciences in Africa and Gender Analysis*”, que vale a pena acompanharmos, pois coloca a maioria das questões fundamentais do debate de gênero, especialmente os problemas relacionados às mulheres rurais. Sow sublinha no início do texto que essa retomada do debate que ela se propõe fazer se dá a partir da literatura disponível em francês. E, além disso, insere um destaque também no início do texto para afirmar que lamenta pelos debates sobre as relações de gênero

serem geralmente “desesperadamente agressivos”, em um ambiente intelectual predominantemente masculino (SOW, 1997, p. 32). Sow ainda denuncia que a mulher africana intelectual é aceita entre os “iniciados”, se ela se conformar ao discurso dominante, que pode tratar das questões mais variadas relativas às ciências sociais; entretanto, se direcionar seu trabalho para as temáticas de gênero, receberá críticas que vão desde falta de rigor científico e objetividade, até a avaliação de que está contribuindo para perpetuar as percepções racistas ocidentais (ibid., p. 34).

Nesse texto escrito em 1997, Sow aponta que os estudos sobre mulheres e questões ligadas a gênero provêm especialmente de agências que promovem pesquisas e ONGs, mas que ainda não alcançaram suficientemente a academia. A socióloga afirma que é imperativo discuti-los nas salas de aula e nos debates políticos, a fim de possibilitar a construção de um outro tipo de desenvolvimento. Sow ressalta que introduzir a análise de gênero nas ciências sociais não é somente estudar mulheres como um grupo separado, mas sim questionar simultaneamente os papéis e o *status* de homens e mulheres na estratificação social (ibid.).

Fatou Sow retoma as diferentes perspectivas analíticas nos estudos de gênero, e critica os trabalhos dos anos 70 que se dedicaram a pensar o papel das mulheres e que são hoje consideradas clássicas, mas que as identificam sempre como mães e esposas, “mitificadas ou depreciadas” na esfera doméstica, e são cegas para a participação feminina em processos de aquisição de conhecimento, na economia ou em qualquer outra área (ibid., p. 35). Mas mesmo nos anos 60 e 70, a autora destaca, podem-se encontrar algumas raras pesquisas que se interessaram por outras atividades relacionadas às mulheres, na economia, na política e na religião, combatendo a visão estereotipada. Esses trabalhos já trazem as questões apontadas por José Carlos dos Anjos:

a invisibilidade das atividades essenciais executadas pelas mulheres; a sua ausência das estatísticas de trabalho, produção alimentar e econômica; a marginalização e negligência dessas atividades a despeito de sua importância na esfera social e econômica e a depreciação de seu papel e *status* nas transações microeconômicas. (ibid., p. 36).

Uma mudança no curso das pesquisas nota-se em virtude da influência do marxismo nas ciências sociais, a partir dos anos 70. O surgimento de uma nova problemática que trouxe à tona os temas dos novos modelos familiares, a interrogação feminista do capitalismo, do patriarcado, a apropriação social do trabalho das mulheres, incluindo o reprodutivo, os novos olhares para as relações de gênero e parentesco, trouxeram repercussões que também foram sentidas nos *African studies*, afirma Sow (ibid., p. 37).

No continente africano, relembra Sow, as lutas anticoloniais orientaram as mulheres em direção a perspectivas mais políticas do que feministas. Elas eram militantes nos partidos nacionalistas e na luta armada como vítimas oprimidas do poder colonial, sem fazer menção a sua opressão como mulheres. Como membros partidárias ativas, raramente questionaram o poder masculino e patriarcal encarnado nas figuras dos “pais da independência”, tais como Jomo Kenyatta, Sékou Touré e Léopold Sédar Senghor, entre outros. A postura das mulheres africanas era de rejeição ao discurso feminista europeu, acusado de querer estender sua experiência histórica ao continente africano. Ao decorrer dessa fase, as avaliações críticas trazidas pelos processos de independência abriram um espaço para o pensamento feminista que conseguiu, pelo menos na África francófona entre 1975 e 1980, como lembra Fatou Sow, levantar questões sobre a opressão social das mulheres, vivenciada nos casamentos forçados, nos casamentos infantis (com mulheres ainda crianças), na poligamia, na exigência da fertilidade, em pesadas tarefas domésticas, na baixa frequência escolar e no desemprego (ibid., pp. 39-41).

Sow conta que em 1978 Awa Thiam, do Mali, lançou seu livro “*La Parole aux Négresses*”, que “estourou como uma bomba”, pois esta autora denunciava os males das excisões, da poligamia, da iniciação sexual e do clareamento da pele, afirmando que às mulheres era imposta uma luta dupla, contra as desigualdades de classe e gênero (ibid.). O livro foi criticado como pertencendo a uma variante africana da “teoria feminista burguesa”, mas progressivamente os debates sobre gênero foram-se inserindo nas ciências sociais africanas e na esfera pública, em uma “turbulenta evolução do pensamento intelectual e do debate político” que nos anos 70 esteve sob o tema de “Mulheres e

Desenvolvimento”, e nos anos 80 e 90 foi alterado para “Gênero e Desenvolvimento” (ibid., p. 42).

Dentre os trabalhos que se destacam, Sow cita Leslie Omolara Ogundipe, que em 1987 ressaltou “as seis montanhas que pesam fortemente nas costas das mulheres”: a opressão externa, a herança da tradição, o atraso²⁶, o homem, a raça e ela mesma. E também uma publicação de 1992 da ORSTOM – *Office de la recherche scientifique et technique outre-mer* – intitulada *Gender Relations and Development, Women and Society*, que na avaliação de Fatou Sow acarretou um salto epistemológico no conceito de gênero, por considerar imprescindível para o entendimento das mulheres do “Terceiro Mundo” a reflexão sobre as teorias feministas desenvolvidas nos vinte anos anteriores (ibid., pp. 38-42).

Sow cita as profissionais e ativistas – sem nomeá-las, no entanto – que inseriram a temática de gênero no interior da questão do desenvolvimento, elaborando projetos direcionados a mulheres em organismos africanos e internacionais, como as Nações Unidas, a Organização da União Africana (OUA), as organizações não-governamentais internacionais e os órgãos públicos africanos; culminando com a conquista da escolha pela ONU da Década das Mulheres, entre 1975 e 1985.

A socióloga relembra, entretanto, que os planos de desenvolvimento continuam a definir as mulheres como donas-de-casa e a referir-se ao seu trabalho como “atividades domésticas”, perpetuando a imagem do homem como único provedor da família, quando, na realidade, em um contexto de crise econômica, o número de mulheres chefes de família aumenta e aumentou no continente africano. Assim forma-se uma realidade construída que podemos chamar de *feminização da pobreza*, pois as mulheres representam a maioria da população mundial pobre, em razão de seu trabalho ser geralmente não remunerado, subestimado ou mal pago (ibid., p. 43).

As feministas, como vemos, contribuem com a politização dos debates sobre o desenvolvimento, pois nas abordagens desenvolvimentistas as mulheres estão invariavelmente confinadas em setores marginais e

²⁶ *Backwardness*, no original.

secundários. O desenvolvimentismo assume uma significação política também quando legitima e reforça as estruturas de dominação e a autoridade estatal sobre as mulheres. Trazemos uma citação utilizada por Fatou Sow em seu texto, mais uma vez relembrando a economia dos cuidados abordada pelo antropólogo José Carlos dos Anjos:

to begin with, let us not forget one thing: women were also integrated into the old strategy of development. Their unpaid or low paid labour as farm workers, as housewives had also been the base of what has been called modernization in developing countries. But this labour had remained invisible; it provided a lot of the subsistence basis on which male-labour could emerge. It subsidized the male wage (Deere, 1976). But now something else was meant, 'integrating women into development' means, in most cases, getting women to work in some so-called income-generating activities, that is, to enter market-oriented production, it does not mean that women should expand their subsistence production, that they should try to get more control over land and produce more for their own consumption, more food, more clothes, etc..., for themselves. Income in this strategy means money income. And money income can be generated only if women produce something which can be sold in the market. As purchasing power among poor Third World women is low, they have to produce something for people who have this purchasing power. And such people live in the cities in their own countries, or they in the western countries. This means that the strategy of integrating women's work into development also amounts to export- or market- oriented production. Poor Third World women produce not what they need, but what others can buy (Mies 1986:118). (SOW, 1997, p. 44).

A seguir, no seu artigo, Fatou Sow traz uma definição de gênero da historiadora branca estadunidense Joan Scott (gênero é “*the fundamental relation between two proposals: gender is an integral part of social relations based on perceived differences between the sexes, and gender is one of the first ways of signifying power relations*” [Scott apud SOW, 1997, p. 45]), e notamos que as feministas negras dos Estados Unidos não aparecem em seu texto em referências ou comentários.

A socióloga senegalesa faz a defesa dos princípios das teorias feministas, afirmando que as análises de gênero não rejeitam outras variáveis, tais como o contexto histórico, econômico e político, a pertença cultural, etária

e de classe, ao contrário da crítica feita pelas pesquisadoras e pesquisadores africanos e do Terceiro Mundo: “*whether Marxist or not, many of them still consider women’s liberation as having arise from a false Eurocentric feminist debate transferred to the continent via political and economic liberation*” (ibid., p. 45). A análise de gênero não é um estudo das mulheres como um grupo social tampouco como um grupo homogêneo; trata-se especialmente da análise de grupos sociais como entidades sexualmente investidas, que através dessa variável acessam diferentemente recursos, conhecimento, tecnologias, poder social e familiar, etc., afirma Sow.

A análise de gênero, portanto, alinha-se bem a uma abordagem militante, afirma Sow, pois o reconhecimento das desigualdades de gênero carrega consigo, inseparavelmente, a necessidade de transformá-las.

It assumes that we recognize not only inequality, but its inherently social nature as well. Men and women are the products of their culture, their values and their history. As Simone de Beauvoir wrote more than fifty years ago, ‘We are not born women, we become then’ (De Beauvoir 1942). This remark is equally applicable to men. (ibid.)

Sow chama a atenção para o fato que as relações entre os seres humanos são sempre baseadas em disputas de poder, construídas sobre autoridade, conflito, negociação e diálogo. Mas que, seja no Sul ou no Norte, as mulheres tendem sempre a ter relações desiguais com os homens. Nesse ponto do texto, Sow volta a tratar sobre as questões que envolvem as mulheres dentro do quadro dos projetos de desenvolvimento, questionando se os planos e planificações levaram em consideração as relações sociais e desiguais entre homens e mulheres e se contribuíram para efetivar as mudanças necessárias. A autora afirma que “*we know that the biggest criticism has rightly been the need to reconstruct the cultural models of the African tradition*” (ibid., p. 46), mas não explica sobre o que seria e como seria essa “reconstrução”.

Sow repete que a pesquisa com análise de gênero não escapa de ser uma pesquisa compromissada, com um objetivo político, e que as análises de gênero revelam os mecanismos de dominação que pesam sobre as mulheres e as armam com ferramentas para lutar contra a opressão. Uma de suas críticas

é contra a característica sexista e viricêntrica historicamente presente nos campos da ciência e do conhecimento.

Sobre os objetivos políticos da produção de conhecimento no continente africano, os próprios Kajibanga e Pimenta, no texto a que nos referimos acima, afirmam que “a sociedade africana aconselha um pragmatismo de interação entre o conhecimento e a ação”, e essa própria interação da teoria com a prática é geradora de novos conhecimentos (KAJIBANGA; PIMENTA, 2011, p. 1).

Nas zonas rurais, Sow chama a atenção, um dos problemas principais está no fato de que “são homens falando com homens”: os técnicos, os agricultores e os trabalhadores rurais, “que ignoram ou dificilmente consideram o impacto das posições de gênero nos seus estudos e atividades práticas” (ibid.). Precisa-se de “uma dose de consciência de gênero” nas práticas para o desenvolvimento, para que, inclusive, os projetos obtenham sucesso. Sow novamente ressalta que os núcleos familiares (*households*) chefiados por mulheres aumentam cada vez mais, também nas zonas rurais, em função do exôdo masculino crescente na época. “Quantos projetos rurais falharam em decorrência do papel dos sexos na produção, especialmente nos setores predominantemente femininos, ter sido ignorado”, questiona a socióloga? (ibid., pp. 48-49).

Apesar das pesquisas mostrarem que suas condições de vida permanecem as piores de todos os índices sociais, as mulheres estão tendo cada vez mais iniciativas que resistem ao sistema de dominação, afirma Sow. Entretanto, há diferenças explícitas, como por exemplo, as que se podem notar entre

as hortas ‘de mulheres’ e as áreas irrigadas ‘dos homens’. As primeiras, mesmo com os esforços das organizações de ajuda, não se beneficiam dos mesmos equipamentos e treinamentos das últimas. Isto leva a uma inefetividade e baixa produtividade notórias (ibid., p. 51).

O acesso a terra é uma questão central, pois ele determina o *status* social e o padrão de vida das comunidades rurais, para quem a terra é a

principal fonte de renda e subsistência, explica Sow. A questão da propriedade de terra está sempre presente, pois nunca antes o continente africano foi tão envolvido por projetos de desenvolvimento quanto no período a que a socióloga se refere, com a intervenção de empresas ligadas a agricultura, reflorestamento, pecuária, energia, construção de barragens, programas de segurança alimentar, entre outros. No caso das mulheres, o acesso a terra ainda depende das relações de autoridade e subordinação no meio familiar (ibid., pp. 52-53). O papel das mulheres nas questões agrárias é preeminente, afirma Sow, mas “suas funções são obscurecidas pela organização hierárquica nas relações de gênero no interior do seu núcleo familiar” (ibid., p. 54).

Sow encaminha sua análise para o final, reafirmando o quanto as análises de gênero renovam os debates em muitas áreas, e de forma especial no debate sobre democracia. Quando toca no ponto dos direitos humanos, a autora ressalta uma das mais “sensíveis questões” que afetam as mulheres, que o é controle do corpo, da sexualidade e da fertilidade. “O poder masculino ainda reside largamente no controle e apropriação da fertilidade das mulheres”, afirma Sow (ibid., p. 56). As mulheres, no continente africano, não conseguirão controlar o número de nascimentos “enquanto as pressões culturais, religiosas, ideológicas e políticas continuarem a pesar sobre elas” (ibid., p. 57), e enquanto forem condicionadas a se sentir culpadas se a sua fertilidade não corresponde ao que a sociedade espera delas (ibid.).

Fatou Sow conclui o seu texto propondo a questão sobre o desenvolvimento que até então não fora colocada: de que desenvolvimento estamos falando? Que desenvolvimento queremos? Uma das críticas existentes é a de o discurso e as práticas desenvolvimentistas estarem utilizando as mulheres para se condicionarem a seus propósitos, mobilizando-as em campanhas de controle da taxa de natalidade, vacinação, recomendações nutricionais, poluição ambiental e reflorestamento.

No próximo capítulo veremos algumas das questões relacionadas ao paradigma do desenvolvimento no continente africano, especialmente através de uma obra polêmica da escritora dos Camarões Axelle Kabou. Veremos que uma das maiores críticas que realiza Kabou advém do fato, segundo ela, de a intelectualidade africana não conseguir criar o novo a partir de uma relação dos

conhecimentos endógenos com os saberes exógenos que penetraram o continente africano. Entretanto, para alguns dos autores que tratam desta temática, “o processo de articulação e de integração [dessas duas formas de saberes] já começou em toda a parte” (HOUNTONDJI, 2012, p. 27). Por outro lado, Kajibanga e Pimenta trazem em seu texto uma citação de Paulin Hountondji na qual o filósofo concorda com a posição da produção do conhecimento novo a partir da relação entre as duas (ou mais) tradições de conhecimento, mas reconhece que esse ideal ainda não foi realizado:

apesar de todo este progresso, contudo, ainda estamos muito longe de atingir aquele que consideramos ser o nosso objectivo final: um processo autónomo e autoconfiante de produção de conhecimento e de capitalização que nos permita responder às nossas próprias questões e ir ao encontro das necessidades tanto intelectuais como materiais das sociedades africanas. O primeiro passo neste sentido seria talvez formular «problemáticas» originais, conjuntos originais de problemas estribados numa sólida apropriação do legado intelectual internacional e profundamente enraizados na experiência africana. (Hountondji em KAJIBANGA; PIMENTA, 2011, p. 18).

CAPÍTULO 3. O PARADIGMA DO DESENVOLVIMENTO NO CONTINENTE AFRICANO

Como o primeiro objetivo específico da pesquisa, desde o seu projeto, era investigar os temas mais presentes nos trabalhos dos cientistas sociais africanos que comporiam o universo de estudo, eu já imaginava que a questão do desenvolvimento seria tratada na tese. Dos textos mais básicos aos mais aprofundados sobre a situação do continente africano no mundo, muito frequentemente é apontada a necessidade imperiosa da África “desenvolver-se”, de acordo com o paradigma do desenvolvimento que norteia o sistema capitalista ocidental. Informada pela crescente desigualdade social experienciada no interior desse sistema²⁷, por suas crises econômicas contínuas e pelos avisos constantes do esgotamento dos recursos naturais do planeta e da sua capacidade de suportar o consumismo do sistema capitalista, logo na oportunidade de realizar a primeira entrevista para a pesquisa, com a historiadora e cientista social moçambicana Teresa Cruz e Silva, aproveitei para abordar o que seria um possível ou o melhor processo de desenvolvimento para o continente africano nesse quadro mundial.

Perguntei à professora Teresa se o paradigma do desenvolvimento havia sido acolhido pelos intelectuais africanos, ao que ela respondeu:

nos anos 70 sim, sem dúvida. Basta ler a história da Universidade de Makerere, ler a história da Universidade de Dar es Salaam, e a história do Centro de Estudos Africanos para compreender que, naquele momento, no momento em que os países africanos se tornaram independentes, até à década de 70 e meados dos 80, era a questão das políticas desenvolvimentistas, que depois foram colocadas de lado, por razões óbvias, e nós vamos encontrar um grupo de cientistas sociais e das humanidades que se tornam muito importante na Universidade de Makerere, no Uganda, onde são formadas

²⁷ A ONG britânica OXFAM divulgou um estudo no início de 2015 informando que em 2016 as 37 milhões de pessoas que compõem o 1% mais rico da população mundial terão mais dinheiro que os outros 99% juntos. Ver em <http://www.cartacapital.com.br/economia/oxfam-em-2016-1-mais-ricos-terao-mais-dinheiro-que-resto-do-mundo-8807.html> . Acessado em 30/03/2016.

peças de uma determinada geração, como Mahmood Mamdani e as peças da geração dele. Depois vamos ver que essas mesmas peças ou outras que têm a mesma linha passam para a Universidade de Dar es Salaam, e a Universidade de Dar es Salaam, nos anos 70, fins de 60, 70, fervilhava nessas discussões ligadas ao paradigma do desenvolvimento, o problema do continente africano, e essas peças que estão na Universidade de Dar es Salaam passam para o Centro de Estudos Africanos. Muitos são recrutados, desde a Ruth First, que dava aulas lá, Jacques Depelchin, Annamaria Gentili, Colin Darch... Eles procuram sempre lugares onde podem fazer alguma coisa que tem a ver com o sonho de transformar o continente africano. Sejam professores africanos ou professores africanistas, que estão ligados a essas instituições. O trabalho de Mahmood Mamdani sobre as universidades em África (*Scholars in the Marketplace: the dilemmas of neo-liberal reform at Makerere University 1989-2005*. Dakar: CODESRIA, 2007) explica muito bem o desenvolvimento da intelectualidade, a crise, na altura em que ele escreveu, partindo da Universidade de Makerere, passada pelas universidades africanas, o problema dos académicos e o paradigma do desenvolvimento, está muito claro nesse texto, porque ele faz parte dessa geração também.

Questionei à professora Teresa se havia ocorrido alguma transformação, com o decorrer do tempo, no debate sobre o desenvolvimento, ou quais eram as críticas existentes:

hoje em dia a preocupação, parece-me, é qual é o futuro das universidades e dos académicos perante a pressão do neoliberalismo que está a destruir a possibilidade de um desenvolvimento independente da maior parte das instituições do ensino superior e mesmo dos académicos poderem desenvolver algum trabalho. Há algumas gerações que colocam, especialmente nestes finais de século XX, a questão da descolonização dos saberes, se discute essa questão, mas não há muitas referências sobre o paradigma do desenvolvimento. Eu acho que a partir de meados dos 80 e finais dos 70, as teorias desenvolvimentistas foram colocadas de lado, os sonhos dos nacionalistas foram colocados de lado, e a discussão, hoje em dia, se prende também a qual é o futuro do continente africano, portanto, se nós estamos a contribuir para o desenvolvimento do continente, ou se estamos num processo em que novamente o continente fica nas mãos do grande capital, seja chamado de imperialismo por alguns autores, outros já falam até de uma fase pós-neoliberalismo, e a questão do desenvolvimento do continente africano, qual será o caminho que terá nas próximas décadas.

Perguntei então se poderia-se dizer que havia uma defesa de um desenvolvimento mais independente, mas se de fato continuava-se apostando ou mesmo não debatendo o que seria ou para que seria esse desenvolvimento:

claro que se as pessoas não acreditassem não iriam fazer um debate. Inclusive há alguns autores que consideram que os problemas que Mamdani colocou sobre o desenvolvimento das universidades hoje não são tão prementes. Eu não estou de acordo, eu continuo a achar que hoje continuamos a ter aquilo que Thandika Mkandawire chamou de terceira geração: sem recursos, sem acesso a uma série de possibilidades de produzir saber científico por falta de meios, por causa de governos cada vez mais autoritários que existem no continente africano, e por causa da diferenciação social que é cada vez maior. Mas as pessoas acreditam que o continente africano tem uma possibilidade de se transformar em outra coisa e acreditam que os cientistas têm um papel a desenvolver pra fazer uma outra leitura da situação e tentar fazer uma alteração da situação. Em todas as reuniões do CODESRIA que se realizam um dos pontos da discussão é esse. O que nós devemos e qual é a nossa obrigação, como africanos e como acadêmicos, para mudar o panorama que vivemos nesse momento. Colocar em causa o paradigma do desenvolvimento também significa trazer essas questões para o cerne do debate.

Perguntei à professora Teresa se existe um modelo para essa “outra coisa” no que poderia se transformar o continente africano:

modelos provaram que não resolvem nenhum problema, porque a África são várias Áfricas, e a África só por si não pode resolver os seus problemas, porque existem pressões, e ela vive dentro de um mundo global, portanto não é só se os africanos quiserem mudar que podem mudar, mas é preciso ver qual é relação de forças que existem. Então não há um modelo, os economistas têm várias teorias, os cientistas sociais fazem várias discussões, porque na África há vários contextos e várias situações que acontecem que são diferentes de umas regiões para outras e de uns países para outros. Agora, uma das coisas que se tenta combater é o afropessimismo, porque com o afropessimismo não há possibilidades de encontrar soluções. (...) teríamos que discutir os modelos dos economistas, os vários cenários que existem para resolver os problemas, e ver realmente se esses modelos funcionam ou não. Uma determinada região da África pode ter um modelo que funcione e outra não, mas na verdade se contestam todos os modelos que levam as elites que substituíram os colonizadores a continuar, a mando do imperialismo, a explorar

os recursos dos países africanos sem que esses benefícios das riquezas sejam para os próprios africanos. Alguns economistas dizem que é possível fazer uma distribuição da riqueza, pois temos já experiências, como a da América Latina, mas eu encontro outros economistas que dizem que a experiência da América Latina é de um novo neoliberalismo e de um novo extrativismo. Então há vários modelos e teorias desenvolvidas pelos economistas que tentam encontrar soluções.

Como os dados que estavam sendo colhidos pela pesquisa estavam apontando mais fortemente na direção das diferentes linhas teóricas em disputa no CODESRIA, das condições de produção e publicação para os cientistas sociais africanos, e ainda a discussão sobre o papel da antropologia na construção dos estereótipos que envolvem o continente africano, a temática do paradigma do desenvolvimento foi deixada de lado no decorrer da pesquisa, até a escrita do plano para a tese, apresentado no exame de qualificação. Nesse momento, as indicações do professor Acácio Almeida, reforçando a importância da discussão sobre o desenvolvimento para a compreensão da localização do continente africano no quadro político e econômico do mundo contemporâneo, trouxe o tema novamente para o interior da pesquisa.

Partimos então para o estudo da obra indicada naquela ocasião, mais um livro presente na coleção Reler África, que é “E se a África recusasse o desenvolvimento?”, da jornalista e pós-graduada em economia, especializada em questões de desenvolvimento, a camaronense Axelle Kabou. Para a avaliação dessa obra, é importante considerarmos, certamente, a data que o livro é escrito: 1991, período de queda do regime socialista no leste europeu e um momento em que se podia antever a década bastante difícil que seriam os anos 90 para o continente africano. Os países africanos encontravam-se sobreendividados por conta do uso dos créditos internacionais surgidos com o choque do petróleo de 1973, os chamados petrodólares, que logo se extinguiram no início dos anos 80. Desde o final dos anos 70 os países africanos também estavam sendo submetidos aos Planos de Ajustamento Estrutural do FMI e Banco Mundial, que exigiam diminuição das despesas públicas, privatizações, fim de subsídios estatais para controle dos preços,

entre outras medidas que acarretavam grande mal-estar social (M'BOKOLO, 2011, pp. 644-648).

O livro é escrito em função da preocupação da autora com a falta de desenvolvimento técnico e científico no continente, que, de acordo com a sua interpretação, inexistem em decorrência do fechamento cultural que foi promovido no continente africano no período pós-independências. Para Kabou, a “África” recusa-se a aprender e absorver os conhecimentos tecnológicos do Ocidente, pois tal movimento seria, para as mentalidades africanas – de acordo com a interpretação de Kabou – um aceite da inferioridade dos povos africanos divulgada pelo Ocidente através das teorias e discursos racistas.

Para Kabou, nesse período de queda dos regimes socialistas e aceleração do processo de globalização, não há como escapar do jogo das nações, cujas regras principais são o aparato de força para defesa e guerra, a industrialização para o consumo e o manejo e produção das tecnologias contemporâneas. Entretanto, ela reafirma durante todas as páginas do livro que as escolhas – bastante erradas, em sua visão – feitas no continente africano para sair do período colonial foram um “centramento sobre si”, a valorização do passado do continente e um enraizamento nas tradições que não abriram espaço para as trocas e transformações originais através da incorporação de conhecimentos de outras culturas. O problema não está, para Kabou, exatamente na valorização do passado – a autora concorda que este fenômeno é esperado e justo em civilizações que sofreram colonização em algum período da história. O erro se encontra na falta de abertura para o desenvolvimento na forma em voga – e ainda em acreditar que o continente africano poderá sobreviver às custas das doações internacionais.

O livro apresenta, ao longo de todas as suas páginas, trechos bastante agressivos, como veremos a seguir. Entendo que, se o tom da narrativa de Kabou fosse outro, se sua escrita não fosse tão agressiva, seus argumentos poderiam ser ainda mais convincentes e mais difíceis de serem contrariados, como de fato muitos o são.

Outra questão que chama a atenção na narrativa da autora é o abuso do termo “a África”, sem distinção de grupos, entre dirigentes, intelectuais, a população em geral e quaisquer outros grupos, como se pudessemos

homogeneizá-los. Mas parece ser esta mesma a intenção de Kabou, quando, em mais de uma passagem, ela expõe a sua compreensão de que a obtusidade dos governantes africanos espelha a falta de criatividade da população em geral, como nesse trecho: “ao subdesenvolvimento dos líderes corresponde sempre o das elites intelectuais e das massas” (KABOU, 2013, p. 119).

Perguntamo-nos quem ou o quê é “África” em trechos como esse: “a África está longe de ter criado as condições materiais e psicológicas que permitam tirar proveito das inovações do mundo exterior e da inventividade dos africanos” (ibid., p. 25); ou ainda esse: “desde [a conferência de] Bandung, a África vive na ilusão de que a moral internacional a irá proteger de tudo, incluindo da sua inaptidão para se alimentar corretamente” (ibid., p. 68). Em muitos momentos essa generalização nada define, mas em outros Kabou fornece algumas pistas, como quando afirma que a recusa do desenvolvimento

floresce menos no terreno da tradição rural, onde o útil guarda ainda todo o seu sentido, do que no macadame das capitais (...). É paradoxalmente nas cidades, no Ministério do Desenvolvimento Social, no Ministério da Educação Nacional, no Ministério da Cultura, que se fazem e refazem há trinta anos os *remakes* compensadores da guerra de penetração colonial que explicam o imobilismo gritante da África negra moderna. A degradação evidente da situação africana, seja qual for o domínio considerado, não é o produto de uma geração espontânea, mas o resultado de uma política deliberada de impermeabilização das sensibilidades e dos espíritos a qualquer proposição suscetível de distrair a atenção das costas onde os negreiros desembarcaram no século XVI (...). (ibid., p. 27).

Entretanto, no decorrer do livro, quando a autora explana sobre a ideologia da singularização da identidade cultural da África – que para ela é desmedida, pois não permite o tratamento de novos conhecimentos – ela faz questão de fazer compreender que as mentalidades dos dirigentes, dos intelectuais e da população em geral são semelhantes na valorização “do princípio do regresso a si”. Novamente, em suas palavras: “é, portanto, um erro dizer que as massas africanas não merecem nem os seus intelectuais, nem os

seus dirigentes políticos: estes são muito exatamente a sua imagem” (ibid., p. 119).

Axelle Kabou inicia seu texto demonstrando como a vontade africana de desenvolvimento é um mito. Apesar de ser uma das palavras mais utilizadas no ambiente público da governança (transforma-se o desenvolvimento em um espetáculo, segundo Kabou, para justificar os poderes estabelecidos), a degradação contínua das condições de vida das populações mostram que o discurso do desenvolvimento é uma falácia. Para ela, o mito da vontade africana de desenvolvimento esconde uma ideologia que pretende desviar a atenção da incompetência da classe política – que quer perpetuar-se no poder – para a ideia de uma conspiração internacional interminável; “fechar os Africanos indefinidamente em partidos únicos” e, “por fim, engordar uma multidão de especialistas em perpétuas missões e investigações cuja inutilidade, aferida pelo agravamento do subdesenvolvimento, não é, sequer, discutida” (ibid., pp. 19-20).

Um dos maiores danos dessa ideologia, segundo a autora, é fazer com que os africanos não tenham a noção de que são responsáveis pelo próprio destino. Em suas palavras:

trinta anos de desinformação, de insistência anti-imperialista, de ações dissuasivas inapropriadas, explicam, por conseguinte, que o Africano seja totalmente incapaz de se ver como um ser apto a influenciar o curso da sua própria existência. Melhor, a campanha foi tão bem elaborada que a África foi vastamente persuadida de não ser, em nada, responsável pelo seu destino. O mito da impotência está tão ancorado nas mentalidades que seria necessário pelo menos meio século de propagação da ideia contrária para que o Africano se habitue finalmente a estabelecer uma relação direta entre as suas ações e a sua situação concreta. A recusa do desenvolvimento, como iremos observar amplamente, começa pela ocultação das responsabilidades da África face a sua história, e acaba com uma inércia revestida de proposições particularistas que dificilmente resistem à análise (ibid., p. 21).

Para Kabou, as décadas de ajuda financeira dos países do hemisfério norte – os famosos “doadores” – convenceram os “burgueses” africanos que o seu dinheiro não deveria servir para o desenvolvimento do continente. Para ela,

não há controle sobre os investimentos e nem motivação real das populações para os projetos:

qualquer pessoa que tenha trabalhado no domínio do desenvolvimento na África negra sabe até que ponto a ajuda estrangeira é considerada como algo natural, e até que ponto é difícil obter a participação das populações para a realização de projetos, mesmo quando as prioridades são definidas por elas (ibid., p. 24).

Na interpretação de Kabou, os africanos recusam o desenvolvimento por considerarem que o seu aceite seria a concordância com as teorias que os inferiorizam, mas, para ela, esse próprio “medo” já demonstra que, mesmo inconscientemente, essas teorias são acreditadas:

o desenvolvimento implica necessariamente um estado de atraso que exala, para o Africano, um odor tenaz de missão civilizadora, de inferioridade racial e cultural. (...) [Expressões como países subdesenvolvidos] permanecem largamente vistas como acusações mal escondidas de inferioridade cultural e técnica (...) tudo ocorre como se, apesar da negação de ilustres historiadores e sociólogos, a África reconhecesse implicitamente que nasceu com a chegada do homem branco ao seu solo (ibid., pp. 31-32).

Para a autora, as teorias evolucionistas da cultura constituem o que ela denomina de “falso evolucionismo” (apoiando-se na crítica de Lévi-Strauss em *Raça e História*); no entanto, ela assume que “qualquer teoria do desenvolvimento é evolucionista por essência” (ibid., p. 33). O “evolucionismo” assumido por Kabou parece ser o do desenvolvimento sem volta das tecnologias e dos modos de produção trazidos por elas. No seu registro:

o falso evolucionismo consiste em: “tratar os diferentes estados em que se encontram as sociedades humanas, tanto antigas como longínquas, como estados ou etapas de um desenvolvimento único, partindo do mesmo ponto e convergindo em direção ao mesmo objetivo”. Sabemos que Lévi-Strauss, como bom estruturalista, insurgiu-se contra esse ponto de vista que “finge reconhecer a diversidade das culturas”. O problema aqui é que a África continua

subdesenvolvida por não ter visto o perigo que havia ao transpor o relativismo cultural ao plano econômico, num mundo em vias de integração. (ibid., p. 33).

Kabou denomina de “esquerdismo verde ocidental” o movimento contrário ao crescimento incessante do sistema capitalista, que teve destaque nos anos 70 em função, dentre outros fenômenos, dos traumas trazidos pela Segunda Guerra Mundial. Para a autora, esse movimento foi o ápice do “delírio em matéria de desenvolvimento”, mas foi ao encontro das aspirações pela identidade cultural africana suposta pelos seus intelectuais. Como escreve a autora:

deste modo, quando o esquerdismo verde estava na moda no Ocidente, quando os cabelos compridos gritavam “Façam amor, não façam a guerra!”, os intelectuais africanos acreditavam ter encontrado no regresso à natureza a via ideal de desenvolvimento adaptada à África. Multiplicando os apelos à rejeição da industrialização, eles exortaram uma África que não conseguia sequer comer consoante a sua fome a afastar-se da sociedade de consumo! O Ocidente acabava de declarar (que sorte!) que este tipo de sociedade era absolutamente perigoso para a humanidade inteira, mas sobretudo para os Africanos, e que eles tinham a sorte distinta de serem ainda subdesenvolvidos. A sociedade de consumo colocava em perigo os magros recursos do planeta. O Ocidente propunha um voluntarismo frugal ornado de flores. A África, conhecida pela taxa de industrialização irrisória, encarnava a não-poluição do ambiente, a pureza da alma humana e podia apenas, desde então, felicitar-se por ter resistido ao demônio da máquina. O caminho da salvação fora então encontrado. Ele apresentava, aliás, a imensa vantagem de não custar nada, dado que bastava, para estar à frente, deixar as coisas como estavam. Para além do mais, podia-se considerar a melhoria das tecnologias tradicionais, mas deixando-lhes um cunho antiquado de rigor, nesses tempos de canduras verdejantes. (ibid., p. 53).

Em um capítulo do livro no qual a ironia ácida de Kabou está no ápice, a autora utiliza-se da personagem Sexta-feira, do romance “Robinson Crusoé”, escrito no início do século XVIII pelo inglês Daniel Defoe, para definir metafórica e estereotipadamente o intelectual africano “especialista do

desenvolvimento endógeno”, “teórico da cultura africana autêntica”. No romance inglês, Sexta-feira é o “selvagem servil” e, na metáfora de Kabou, Sexta-feira relaciona-se com Babel, o teórico europeu do desenvolvimento que desde o pós Segunda Guerra está influenciado pelas ideias da decadência do Ocidente e da certeza que sua civilização ameaça os recursos naturais do planeta. Babel está

inquieto pela marcha de um mundo do qual ele não cessa de prever a morte; angustiado por uma grande civilização industrial que ele, no entanto, não se decide a deixar; grande protetor de recursos naturais em vias de extinção entre os quais Sexta-feira, o seu irmão mais novo (ibid., p. 62).

Kabou ainda apresenta outra personagem para compor a metáfora, que é Prometeu, o cidadão convicto do hemisfério norte que usufrui do “calor dos trópicos”:

Prometeu, trocista, continua tranquilamente a aperfeiçoar as suas máquinas, a servir-se delas para dominar o mundo, mas passa as suas férias ao sol de Sexta-feira para se recompor do cansaço e da morosidade da sua sociedade técnica (ibid., p. 62).

Para Kabou, há uma “crença sexta-feirista” segundo a qual a África perderia em calor humano se desenvolvesse um sistema de organização rigoroso e eficaz. Segundo a autora, “a preeminência da resistência cultural sobre o bem-estar econômico explica que a miséria seja um fenômeno automantido na África negra.” (ibid., p. 149), mas os intelectuais deveriam entender que “o orgulho cultural não é uma mercadoria comestível” (ibid.). A autora conta sobre o episódio em que, em 1972, o Zaire gastou “mil milhões em carteiras de identidade pelo simples prazer de não se chamar mais Gontran-Boniface-Méthode, mas Wapoumpoum Ba Pum-pum” (ibid.). Kabou compreende que o “desenraizamento cultural” seja um tema da diáspora africana no mundo, e que essas populações tenham eleito a aldeia africana como símbolo de suas raízes perdidas, mas admira-se pelo fato dos africanos

que continuam a viver no continente “chorarem a morte da aldeia” (ibid., p. 121). Além disso, ela relembra o fato desses intelectuais não escolherem morar na aldeia, a não ser que sejam estabelecidos lá os confortos experimentados nas cidades (ibid., p. 126). Ela refuta a recusa pela organização justificada pelos costumes “tradicionais” da aldeia:

ora, qualquer pessoa que viveu numa aldeia africana sabe até que ponto o postal exótico do batuque permanente com fundo ocioso constitui um mito. Na realidade, numa economia comunitária de subsistência, a coragem no trabalho, a resistência são valores altamente apreciados que caracterizam o homem e a mulher dignos desse nome. Numa aldeia, as acusações de preguiça e de covardia figuram no número das maiores humilhações que se pode infligir a um indivíduo em idade e estado de trabalhar. Portanto, será necessário procurar noutro sítio que não nos valores tradicionais africanos as razões da baixa produtividade da África pós-independente. (ibid., p. 141).

A metáfora de Sexta-feira pode ser representativa de vários outros trechos violentos da narrativa de Kabou, como quando ela afirma que “a África vive psicologicamente na Idade Média” (ibid., p. 126), ou ainda utiliza-se da citação de outros autores para afirmar que “a inconsciência fenomenal da África traduz-se por uma psicologia flácida pouco propensa às resoluções francas” (Hazoumé, A.; Hazoumé E., apud KABOU, 2013, p. 169) e ainda quando afirma que, por volta de 1500, os africanos perderam as rédeas da própria história e condenaram-se a ser apenas “pequenos cãesinhos, dependendo, para viver, dos altos e baixos da moral internacional” (ibid., p. 110).

Kabou afirma que, ao invés de abrir-se ao mundo exterior, a África do período pós-independências regrediu, ao reapropriar-se dos mitos da ideologia da negritude que datavam dos anos 30:

os intelectuais africanos reclamam febrilmente o advento de um multipartidarismo libertador de novas e fecundas palavras. No entanto, podemos perguntar, face a sua atitude mental regressiva, se o partido único é mesmo o primeiro obstáculo a sua liberdade de expressão em África. Com efeito, a abordagem global dos intelectuais das elites africanas tenderia

mais a indicar que a ausência de democracia reflete um mono partidarismo ideológico de fato, ao qual os Africanos aderem, sem distinção: o do culturalismo. (ibid., p. 52).

Léopold Sédar Senghor, escritor, político e presidente do Senegal de 1960 a 1980, que em suas obras opôs a emoção negra à razão grega e aprofundou a ideologia da negritude, é a encarnação exata de Sexta-feira, para Kabou. “Terá o Ocidente necessidade de um suplemento de alma? Sexta-feira tem justamente para vender”, afirma a autora em uma passagem na qual cita vários trechos dos escritos de Senghor (ibid., p. 61), como esse: “‘por fim’, suspira ele, ‘apesar da fraqueza militar da maioria deles, os povos de cor tomaram uma certa vantagem moral sobre o Ocidente europeu’. O lugar é-lhe conveniente, como uma luva branca a um doméstico de quatro estrelas.” (ibid.).

Tratando ainda das relações, de certa forma, complementares entre Sexta-feira e Babel, neste trecho a autora explicita os malefícios produzidos pelas elites dirigentes no continente africano:

[a sociedade capitalista ocidental] Babel abomina-a ao ponto de comer iogurte apenas magro, óleo apenas *light*, trocar no fim-de-semana o seu carro por uma boa bicicleta, que não deva nada evidentemente às matérias-primas e às sociedades de máquinas. A marcha esgota-o. Em contrapartida, Sexta-feira, que até hoje arrasa todas as medalhas olímpicas em atletismo, distingue-se. Capaz de trabalhar horas ao sol sem se cansar (espera-se que haja batuques), ele morreria se o metessem numa fábrica. As suas tradições proibem-no. Disto Sexta-feira está convencido. Ele não demonstra, de resto, nenhuma prontidão em implantar fábricas em seu território. A menos que os doadores estrangeiros se encarreguem disso, nada virá perturbar a paz pré-colonial encontrada pelo seu valente povo dançante. Isto, Sexta-feira garante. E, aliás, iria construir fábricas com o quê? Quando até mesmo o quisesse, não o poderia fazer: ele tem enormes problemas de dinheiro, dívidas que não consegue explicar. Bem pode fazer e refazer suas contas, o mistério perdura. Espesso, insondável, obscuro como uma conspiração bancária estrangeira. Aliás, de que forma cinquenta palácios de mármore importados da Iugoslávia, pretiosamente construídos em pleno centro da sua aldeia ancestral, uma centena de salas de banho resplandecentes em ouro, cinquenta pequenos carros Ferrari, o mesmo número em Porsche, Mercedes e Jaguar, cerca de cinquenta amantes vestidas com Chanel, etc., poderão eles ter esgotado tão rapidamente o orçamento anual do seu Estado pessoal? Há aqui uma tendência teleguiada de

estrangulamento, é indiscutível. A colonização, a escravatura, e agora a dívida (ibid., p. 63).

Em contrapartida, Kwame N’Krumah, presidente do Gana entre 1960 e 1966, é o pensador e político mais elogiado por Kabou (assim como o economista egípcio Samir Amin). Para a autora, N’Krumah foi o líder mais importante que entendeu que o caminho adequado para o continente africano era o pan-africanismo, a integração econômica e administrativa de fato. Ele propunha

a revisão sangrenta das partilhas identitárias perigosas, mas profundamente aceites em que o Africano, naturalmente associado às tecnologias primitivas, opõe-se constantemente ao Europeu geneticamente ligado ao progresso. (ibid., pp. 34-35).

Kabou relembra que N’Krumah foi criticado por “falar como um civilizador”, por ser “um alienado cultural”, e ainda foi chamado de “imperialista negro” (ibid., p. 68). A autora localiza um momento chave da derrota do desenvolvimento no continente africano, que foi a reunião de criação da Organização da Unidade Africana – OUA, em Addis-Abeba, na Etiópia, em 25 de maio de 1963 (até hoje comemorado internacionalmente como o “Dia da África”). Para Kabou, esse evento marca o enterro do projeto pan-africanista de N’Krumah, quando os dirigentes africanos optam pela independência econômica e administrativa dos Estados africanos. Para Kabou, foi uma “catástrofe”, e a autora vai afirmar, mais tarde, que essa escolha deveu-se “a uma longa tradição de ódio e desconfiança mútua” entre os povos vizinhos africanos (ibid., p. 174).

O historiador do Congo, radicado na França, Elikia M’Boloko, traz, em sua obra “África Negra: história e civilizações”, uma passagem de Kwame N’Krumah sobre a necessidade da integração econômica do continente africano, como único meio de escapar da dependência europeia:

apesar dos sinais exteriores de mudança que observamos em diversos pontos do continente, a natureza da economia africana continua praticamente idêntica desde a época em que os primeiros aventureiros europeus puseram pé nas nossas costas no século XV. É pura e simplesmente uma economia de tráfico negreiro. Ora, esse comércio não se faz entre nós: está voltado para a Europa e nós todos, em conjunto, desempenhamos nele o papel de fornecedores de matérias-primas em troca de produtos acabados, mais caros que importamos... De fato, a unificação total da economia africana à escala continental é o único meio que dispõem os Estados africanos para atingirem um nível que se assemelhe ao dos países industrializados. A idéia de uma união africana não é simplesmente sentimental, decorrente da experiência comum do colonialismo e de um desejo de estados jovens e inexperientes de se juntarem na efervescência da sua nova liberdade, embora esses sentimentos existam incontestavelmente. A unidade dos países da África é condição *sine qua non* de um desenvolvimento completo e rápido, não apenas da totalidade do continente, mas também de cada país. (N'Krumah apud M'BOKOLO, 2011, p. 643).

Para o historiador senegalês Cheikh Anta Diop e para o escritor da Martinica Aimé Césaire, Axelle Kabou reserva a compreensão de que “foram lidos na diagonal” pelas elites intelectuais africanas:

retiveram das suas obras apenas os aspectos brilhantes das civilizações passadas evidenciados ‘para o seu benefício moral’ e esqueceram as exortações que lhes aconselhavam a preencher o seu atraso tecnológico e a evitar as armadilhas do particularismo (KABOU, 2013, p. 33).

As análises dos intelectuais africanos sobre os problemas do continente são criticadas por Kabou em diversos aspectos. Para ela, a leitura africana do tráfico de escravizados e da colonização do continente pela Europa é de “um simplismo assombroso” e, para isso, as teorias marxistas e especialmente as teorias marxistas terceiro-mundistas que explicam o subdesenvolvimento através das noções de imperialismo, centro e periferia, entre outras, possibilitaram que “a África” escondesse “escolhas pouco corajosas que a desonram e das quais recusa assumir as consequências” (ibid., p. 46), que é o papel dos africanos no tráfico e na colonização:

de tal forma que hoje sabemos mais ou menos tudo sobre os mecanismos da lógica ocidental de dominação e muito pouco, em contrapartida, sobre a lógica africana de sujeição, sem a qual a primeira não existiria ou teria apenas efeitos limitados. (ibid.).

Para Kabou, é necessária uma revolução mental que permita aos africanos purgarem “de uma vez por todas a vergonha da escravidão e da colonização” e saírem do “deserto do pensamento africano” que começa exatamente onde acabam as fronteiras estreitas definidas pelas teorias raciais. Estes eventos representam uma humilhação ainda não resolvida pelos africanos e, em mais um momento de alta dosagem de realismo, a autora explicita que a moral não é um argumento para condenar o Ocidente, “porque, desse ponto de vista, todas as colonizações são equivalentes. Os impérios, tanto em África como em qualquer lugar, construíram-se pela espoliação, massacre e dominação do outro.” (ibid., p. 98). Veremos, adiante, como as interpretações de Kabou podem ser entendidas como incompletas em relação ao racismo e à colonização europeia no continente africano.

A autora reclama sobre a inexistência de análises africanas sobre as causas internas do subdesenvolvimento do continente; para ela, os intelectuais africanos apenas reagem às teorias e conceitos elaborados sobre a África, por não-africanos. Um dos maiores problemas expostos por Kabou é a incapacidade do continente em definir-se de forma autocentrada, para além do que ela entende como “culturalismo”:

não é exagerado escrever que a África, até hoje, ignora mais ou menos tudo acerca das razões pelas quais foi colonizada. Tudo acontece, de fato, como se ela estivesse determinada a manter um véu espesso sobre as verdadeiras razões da sua vassalagem secular. Assim, de condutas de evitamento a simplificações abusivas, a África enterrou-se profundamente num impasse cultural do qual não sabe bem como sair hoje, sem renegar trinta anos de auto glorificação improdutivo. E de fato, o que ganharam os Africanos ao serem os melhores na dança ou no domínio do sobrenatural, se não for o triste privilégio de se excluir totalmente da marcha do mundo real? (ibid., p. 87).

Veremos, no capítulo que tratará sobre a produção do cientista político Achille Mbembe (também nascido nos Camarões, como Kabou), como uma das ideias centrais do seu polêmico artigo “As formas africanas de auto-inscrição” assemelha-se com as críticas de Axelle Kabou sobre a classe intelectual africana. Para Mbembe, a falha principal dos intelectuais africanos é fazer do Ocidente o seu “objeto-motriz”. Kabou não aparece, entretanto, como referência de Achille Mbembe. Mas podemos ressaltar algumas passagens aqui, para também lembrarmos adiante. Kabou escreve que “ao fim de décadas dedicados a destruir os preconceitos do colonizador, a África, para ter feito apenas isso, mumificou-se terrivelmente, e apanhou tiques regressivos dos quais dificilmente se livrará” (ibid., p. 36) e ainda que “de tanto lutar contra o seu suposto complexo de dependência relativamente ao homem branco, os Africanos simplesmente perderam-se de vista” (ibid., p. 41). O entendimento da autora sobre a produção intelectual africana é, em suma, que “a ausência de tradição crítica moderna é, indiscutivelmente, um dos sinais principais do subdesenvolvimento da África negra” (ibid., p. 47).

Ruínas, valores culturais e reconstruções tecnológicas

A reconstrução japonesa após o arruinamento do país causado pela Segunda Guerra Mundial é o maior exemplo trazido por Kabou para pensar as possibilidades de reconstruções históricas das populações. Kabou não questiona a “ocidentalização” do mundo trazida pelo modo de produção capitalista, ao contrário, ela afirma que os novos países industrializados após a Segunda Guerra, como o Japão e a Índia, não se ocidentalizaram. Como expomos anteriormente, o entendimento de Kabou é que o modo de relação entre os povos e nações não muda ao longo da história, pois ele sempre se fez e se faz através da economia e das relações de força – políticas e militares. “A economia e a defesa são produtos culturais tais como os sistemas de parentesco sofisticados, a dança e as máscaras”, é o que as classes intelectuais africanas necessitam compreender, segundo a autora (ibid., p. 109).

No mundo em vias de globalização, como o é no momento em que escreve Kabou, as trocas dão-se através das tecnologias modernas ocidentais. Esse também é um ponto chave no entendimento da autora sobre o que falta para a inserção digna do continente africano nas relações de força mundiais: a recepção às mudanças e aos conhecimentos estrangeiros. Os povos que melhor se adaptam (a percepção sobre certa visão evolucionista do mundo aparece em vários trechos do livro) são aqueles que incorporam e se beneficiam dos conhecimentos e técnicas, venham de onde vierem: Kabou recorda, por exemplo, que o Ocidente não inventou a pólvora, mas beneficiou-se dela no seu projeto de dominação (ibid., p. 93).

Nesse sentido, a autora questiona: “[o desenvolvimento] supõe pelo menos que a curiosidade seja um valor apreciado, e que fiquemos assustados com a perspectiva da precariedade ou da miséria. É verdadeiramente este o caso em África?” (ibid., p. 25). Nesta passagem, Kabou explicita o seu entendimento sobre a centralidade das técnicas:

a emergência dos novos países industriais na cena mundial prova, se necessário, que a comunicação entre os povos assenta hoje, mais do que no passado, numa base tecnológica, sendo as probabilidades de interpenetração determinadas pela amplitude e o peso do capital técnico e científico dos elementos em presença. Se o Japão está em condições de dialogar com os Estados Unidos, é porque os nipônicos e os americanos apreciam reciprocamente as suas tradições profundamente diferentes? Nem de perto. As negociações (a imprensa mostra-o todos os dias) incidem sobre a eletrônica, as fibras, o automóvel, o iene, a inteligência artificial, o dólar; elas não andam em torno da questão das relações de força evocadas acima a propósito do direito à diferença e do papel da raça nos processos de opressão. Por conseguinte, os Africanos devem convencer-se de que a racialização da opressão traduz sempre uma fraqueza técnica. (ibid., p. 135).

Já se pôde perceber que Axelle Kabou não questiona o sistema capitalista; ao contrário, no momento histórico em que ela escreve, confirma-se, em sua visão, a “liquidação do marxismo” e a evidente imposição econômica e social do dogma liberal (ibid., p. 67). A autora afirma que a África é um “monstro histórico” por não se inserir na mundialização do fordismo e

ainda que os modos de consumo perigosos para os recursos do planeta do sistema capitalista são “seu pequeno defeito” (ibid., p. 29). Uma passagem, em especial, evidencia as escolhas e os prognósticos de Kabou: “o Ocidente, graças a sua longa tradição crítica, é suficientemente leve culturalmente para retificar o tiro a tempo, se porventura se aperceber que o regresso ao liberalismo é um erro.” (ibid., pp. 74-75).

A autora reafirma que o único caminho para o continente africano libertar-se da dependência excessiva do exterior é a criação de estruturas industriais regionais ou sub-regionais, e que é um erro acreditar no sucesso da livre empresa no continente africano, como o discurso da época proclamava, já que a África ainda não havia se mostrado apta para gerir, primeiramente, os bens públicos. Ou seja, vê-se que ela aposta em um capitalismo com gerência do Estado. Em mais uma passagem na qual demonstra o seu realismo excessivo, Kabou ironiza o recurso à moral e ao direito internacional utilizado pelo continente africano, apenas com palavras, para receber indenizações; e afirma que o Ocidente teve direitos adquiridos, “devido a sua criatividade e a espoliações” (ibid., p. 110).

A posição de Kabou sobre a utilização das originalidades criativas dos povos e territórios para o estabelecimento de uma identidade cultural, como expusemos anteriormente, é que essa identidade não pode deixar de ser acompanhada de outras forças necessárias às relações internacionais. Da metade para o final do livro, a autora começa a matizar a dureza de suas análises sobre a valorização dos conhecimentos endógenos, quando afirma, em mais de uma forma, que a auto-centragem cultural é uma abordagem legítima e global, “sem a qual nenhum povo no mundo pode progredir” e que o regresso a si “poderia ter sido uma aventura exaltante, libertadora de energias criadoras”, se em 30 anos de independências, o continente africano tivesse ultrapassado o “estágio inevitável de assassinato simbólico do invasor”, o que ainda não aconteceu (ibid., pp. 127-129). A autora reconhece e reafirma as “maravilhas tecnológicas” que já tiveram lugar na história do continente, como o próprio domínio do deserto do Saara, as ruínas do Zimbabué, os bronzes do Benin, que são os exemplos fornecidos por ela (ibid., p. 104). Para Kabou, o papel da tradição é o de ser como ferramentas para responder aos desafios da

cultura viva, no tempo, e a autora entende que “os especialistas africanos do desenvolvimento deveriam purificar os valores tradicionais e colocá-los no centro da batalha para o desenvolvimento” (ibid., p. 147). Ela deixa explícito o seu entendimento de que “a força das nações e dos impérios vem da combinação das criações endógenas e exógenas” (ibid., p. 161).

Em relação à problemática do racismo, Kabou também deixa bastante explícita em várias passagens a sua compreensão de que “o problema é, portanto, econômico e social antes de ser epidérmico” (ibid., p. 136); interpretação já bem conhecida dos estudiosos da questão racial nas Américas. Para ela, os africanos estão convencidos, até hoje, que “são dominados devido a sua cor epidérmica e não fazem qualquer diferença entre a ‘raça’ e os meios de opressão propriamente ditos” (ibid., p. 33). Ela afirma que o papel da cor da pele na colonização da África pelo Ocidente “não tem absolutamente nada a ver”, e sim o atraso militar do continente, que desempenhará um papel determinante e vai “estender-se, por analogia, a todas as esferas da vida africana, começando pelo psiquismo” (ibid., p. 99).

Em outra passagem ela irá reafirmar que o obstáculo principal ao desenvolvimento “é, em primeiro lugar, de natureza psicológica” (ibid., p. 131), mas não adiciona, por exemplo, alguma contribuição de teorias da psicologia sobre a conformação da subjetividade através do racismo, por exemplo. E deixa transparecer a sua análise ligeira sobre o tema quando afirma, sobre as teorias racistas do século XIX, que

o mundo inteiro parece ter reconhecido a inanidade destas teorias desde os anos 1930, pelo menos. (...) o falso problema da superioridade ontológica do Branco sobre o Negro permaneceu de uma incomparável atualidade na África negra (ibid., p. 39).

Kabou formula a questão interessante sobre que importância teria a cor da pele se os vencedores da guerra colonial tivessem sido os africanos, mas demonstra não conhecer as operacionalizações das teorias raciais quando pergunta sobre “num processo de dominação de uma tal importância, o que podem significar as cores epidérmicas?” (ibid., p. 103). Em raros momentos no

livro a autora pontua uma possível origem do fenômeno complexo que é o racismo, como nesse:

ao explicar o subdesenvolvimento e a condição epidérmica dos Negros como uma pseudo-deficiência genética, mental e espiritual, os missionários europeus comprometeram duravelmente as hipóteses de ver instaurar-se um dia em África um debate sério, aut centrado, mas, sobretudo, descomplexado, sobre as causas do atraso deste continente (ibid., p. 41).

O pensamento de Kabou é bastante pragmático, como estamos vendo ao longo dessas páginas, algo que podemos compreender a luz da sua localização como jornalista especializada em assuntos de desenvolvimento e pós-graduada em economia. O apelo desta autora para o crescimento e maior respeito do continente africano no campo das relações internacionais é perfeitamente compreensível quando se olha para as estatísticas e quando se tem a oportunidade de conhecer a realidade do continente africano, mas é impossível não perceber as falhas de certas análises – apesar de seu diploma de “Estudos Aprofundados em *Idéologie et Mass-Media*” – por não considerarem, por exemplo, a profundidade da conformação da subjetividade das populações africanas pelas práticas brutais da colonização e do racismo, dentre as quais podemos citar apenas a história do Congo belga como um exemplo cabal. Todos os autores que clamam para os africanos objetivarem o seu território e avaliarem o papel histórico das formações sociais africanas nos séculos de tráfico de pessoas escravizadas e a história completa da colonização devem ser saudados e destacados. Entretanto, é necessário um conhecimento maior e mais objetivo sobre as atrocidades do sistema colonial e do papel do racismo, entre outras questões, para qualificar a análise de Kabou sobre a problemática do desenvolvimento.

As últimas páginas do livro são dedicadas para expor mais um assunto delicado sobre as formações sociais africanas, que são as divisões e rivalidades históricas entre as suas populações, que Kabou compreende em decorrência de uma longa prática de comércio com o estrangeiro (ibid., p. 157). Para a autora, o momento chave que exprime a situação contemporânea do

continente africano, que foi a Conferência de Addis-Abeba em 1963 na qual foi criada a OUA e foi escolhida a não integração econômica do continente – onde se enterra o pan-africanismo, de acordo com Kabou – explica-se em função dessas rivalidades históricas, que geraram “uma longa tradição de ódio e de desconfiança mútua” e um “racismo interafricano” (ibid., pp. 174-178).

Como afirmamos no início da apresentação do livro de Kabou, é necessário ter em mente, para analisar “E se a África recusasse o desenvolvimento?”, o período histórico no qual ele foi escrito, no momento de queda dos regimes socialistas que até então contrabalançavam o cenário mundial, queda que acarretou, portanto, o avanço da globalização do sistema capitalista. Perguntamo-nos, ao longo da leitura do livro, como seria a avaliação de Axelle Kabou sobre a situação contemporânea do continente africano, passadas mais de duas décadas da escrita de seu livro. Encontramos na internet uma entrevista dada pela autora ao portal de notícias *Jeune Afrique*, em abril de 2012, por conta do lançamento de outro livro, o primeiro que Kabou escreveu após “E se a África recusasse o desenvolvimento?”, chamado “*Comment l’Afrique en est arrivée là*” (“Como a África chegou lá”).

Na entrevista, Axelle Kabou é perguntada sobre os ataques que recebeu após o lançamento de “E se a África recusasse o desenvolvimento?”, e responde que houve um profundo mal-entendido na recepção do livro, pois seu trabalho não se pretendia acadêmico, e sim um panfleto, de alguém “que lê muito e que sente a necessidade, em algum momento, de compartilhar conhecimentos sobre temas que o impedem de dormir” ²⁸. As posições de Kabou, vinte e um anos depois da escrita do livro, permanecem as mesmas, pois, mesmo não negando as taxas de crescimento e diminuição da pobreza e o surgimento de uma classe média africana, a autora entende que a posição do continente africano no mundo permanece subordinada, e que as taxas de crescimento do continente não são decorrentes de uma conquista africana, e sim de uma “redistribuição das cartas no mundo”. Para ela, o continente ainda não tem a base necessária à criação de riqueza, e mantém os mesmos

²⁸ Disponível em: <http://www.jeuneafrique.com/142276/archives-thematique/axelle-kabou-le-temps-pour-l-afrique-n-est-pas-encore-venu/>
Acessado em 21 mar 2016.

problemas apontados em 1991 sobre sua relação com o conhecimento, a ciência e a educação.

Nós não temos classes dirigentes capazes de estabelecer pactos com as populações para criar riqueza, mas camadas dominantes que monopolizam os recursos naturais com ajuda estrangeira. Esta conexão com o mundo não mudou, e esta matriz permanece válida.

Esboçar um “futuro brilhante” baseado em três ou quatro indicadores é “insuportável”, e o “afrofervor” lhe é insuportável porque é preguiçoso, afirma Kabou.

Para pensar possíveis contraposições ao pensamento de Axelle Kabou, foi necessário voltar ao primeiro texto que havia me informado sobre a relação entre o paradigma do desenvolvimento e o continente africano. Serge Latouche é um economista e filósofo francês contemporâneo, provavelmente o mais notório defensor da teoria do decrescimento, surgida na década de 70 e que afirma que o crescimento contínuo estimulado pelo sistema capitalista é impossível em decorrência da finitude dos recursos naturais. Ou seja, Latouche seria o protótipo da personagem Babel, de Axelle Kabou, o europeu anti-ocidental. Ao reler o texto “Pode a África contribuir para resolver a crise do Ocidente?”, apresentado no IV Congresso Internacional de Estudos Africanos realizado em Barcelona, em 2004, esta impressão confirma-se imediatamente, pois logo no primeiro parágrafo o autor afirma que “se reconhecêssemos que estamos doentes, talvez pudéssemos receber da África os remédios para nossos males” e ainda que “a aparente prosperidade econômica é talvez muito mais vulnerável do que parece e esconde uma ameaça de catástrofe ecológica e societária” (LATOUCHE, 2004, p. 1).

Para o autor, os analistas do desenvolvimento envolvidos com o continente africano erram em compreender a economia africana como uma improvisação à espera do “verdadeiro” desenvolvimento. A lição que a África tem para dar, segundo Latouche, é a de ser composta por sociedades que englobam a economia, ao contrário das sociedades movidas através do sistema capitalista, nas quais a economia tem primazia ao social. Latouche

denomina as trocas e o comércio informal no continente africano como economia do *débrouille*, economia do “se virar”, formada pelo “conjunto de pequenas empresas e de artesãos que trabalham para a clientela popular” (ibid., p. 2). Latouche informe que, ao contrário do que um senso comum pode supor, os informalizados não são indigentes e que, nos setores nos quais atuam, muitas vezes as tentativas de empresas formais ou públicas não obtiveram sucesso.

Analizando o setor informal de acordo com os padrões da economia dominante ocidental e no horizonte do desenvolvimento, reduzindo a *sociabilidade* a um aspecto pitoresco, complementar ou auxiliar da uma única coisa importante, a economia, seremos tentados a enxergar esta realidade atípica como um tipo de substituto para a economia e para o desenvolvimento, visto como um desenvolvimento *espontâneo, alternativo*, irrisório ou respeitável, mas sempre à *espera de um futuro melhor*, isto é, aguardando para reintegrar-se à terra prometida da modernidade, da economia oficial e do *verdadeiro* desenvolvimento. (ibid., p. 4).

O autor ressalta que, mesmo que haja cada vez mais estudantes de administração e de comércio formados de acordo com os paradigmas das “*business schools* anglo-saxônicas”, “não são eles que fundam as empresas competitivas, mas sim mulheres que não sabem ler nem escrever...” (ibid., p. 5).

Latouche explicita a ideia de que a economia e o desenvolvimento são conceitos etnocêntricos e que, portanto, devemos ter em mente a possibilidade da existência de sociedades que “não consideram que sua produção seja dependente do acúmulo contínuo de saberes e de bens com a função de tornar melhor o futuro em relação ao passado” (Rist apud LATOUCHE, 2004, p. 5), ou seja, a nossa própria ideia de desenvolvimento. Então, o autor fornece vários exemplos de sociedades africanas que não possuem palavra que expresse essa ideia (ocidental) de desenvolvimento. Adicionado a isto, o autor traz a lembrança os estudos de antropólogos que observaram que, na “África negra”, a percepção do tempo é caracterizada por uma visível orientação para o passado, como por exemplo, para os Sara do Chade, para quem “o que está

atrás dos olhos, e que eles não podem ver, é o futuro, enquanto que o passado se encontra na frente, porque ele é conhecido” (ibid., p. 6). Indo um pouco mais além, como lembra o autor, há a questão da relação com o sagrado materializado na natureza, o que torna bastante difícil a penetração da ideia de uma exploração “racional” da natureza para outros fins (ibid.).

O autor apresenta uma compreensão importante para o que precisamos pontuar aqui, para avaliar as pressuposições de Axelle Kabou:

a controvérsia com os economistas na interpretação do fenómeno do informal se apoia sobre uma série de pressuposições a respeito do dispositivo de compreensão da realidade. Enquanto o antropólogo vê ou veria no informal um *fenômeno social*, o economista apenas vê neste fenómeno uma forma particular e atípica de atividade econômica. Munido de seus referenciais universalistas e evolucionistas, ele enxerga na economia do tapa-buraco um belo exemplo de luta no mundo da *necessidade*. (ibid., p. 8).

A perspectiva do decrescimento proposta por Latouche compreende que a riqueza produzida pelas diferentes formações sociais não se encontra apenas na esfera da economia estritamente dita, e sim que os indicadores como a saúde dos ecossistemas, a qualidade da justiça, o grau de igualdade e boas relações entre os membros da sociedade e o caráter democrático e sólido das instituições devem ser considerados também na medição e avaliação da riqueza social. As sociedades ocidentais, na análise de Latouche, tornaram-se dependentes da ideologia da acumulação e do crescimento ilimitado e não atentam para a perda gradativa desses outros indicadores de qualidade de vida. Para o economista, o crescimento medido apenas em valores monetários pode ocorrer em detrimento dessas outras formas de riqueza (LATOUCHE, 2009).

A professora Teresa Cruz e Silva trouxe uma perspectiva bastante semelhante à análise de Latouche quando perguntada, na entrevista, sobre a celebração, nos últimos anos, das taxas de crescimento do continente africano:

as o problema é: o que é crescer? Muitos economistas contestam, e eu posso usar o exemplo do meu país, se leres os relatórios do Banco Mundial, Nações Unidas, têm dois

pontos que são contraditórios. Por um lado, Moçambique está entre os quatro países mais pobres do mundo, por outro lado, ele é apresentado como um modelo de crescimento econômico que devia ser utilizado por outros países. Ele realmente tem um crescimento econômico, e o que significa isto? Está mais do que provado que crescimento econômico, se não for acompanhado de medidas, de reformas que permitam que haja uma maior base de bem estar social, não resolverá nenhum problema da pobreza. Moçambique neste momento está na lista dos dez maiores portadores de gás do mundo, está nos maiores produtores mundiais de carvão, e então? Crescimento econômico não significa combate à pobreza. Entre os números e o cruzamento com os dados qualitativos existe uma grande contradição. Se nós analisarmos, utilizando outra vez o exemplo do meu país, uma análise para avaliar se a pobreza cresceu ou não, ou se ela diminuiu, porque um dos slogans do governo de Moçambique é acabar com a pobreza, e os governantes de Moçambique dizem que estão a acabar com a pobreza quando fazem a exploração dos recursos naturais, e há um crescimento econômico sim, mas se nós formos verificar os índices de variação da pobreza, veremos que ela aumentou, e não diminuiu. Portanto há alguns perigos nas análises dos economistas, se elas não forem cruzadas com outras informações. Por exemplo, de que adianta o Botsuana não ter dívida externa quando o país está a ser dizimado por AIDS e o índice da população não apresenta crescimento? Há vários pontos que têm que ser colocados na balança para analisarmos a situação. Os dirigentes africanos, quando se reúnem, são sempre muito positivos, e os dados que são apresentados publicamente, dados estatísticos, são para serem discutidos. Em um país como o meu, há alguns autores dizem que a economia de Moçambique é uma “bazar economia”, onde há uma série de coisas que funcionam ao mesmo tempo, como nos mercados. Se nós formos aplicar os índices internacionais para avaliar a situação econômica do país, a maior parte da diversidade dos setores econômicos não podem ser classificados, não é possível. Como é que eu vou avaliar um tipo de economia que é considerada informal, quando os dados não podem ser registrados, não obedecem a determinados índices? Então as medições que são feitas e as perspectivas que são traçadas através dessas medições de índices internacionais nem sempre funcionam.

Para Latouche, os rasos índices econômicos mostram a falência do mimetismo do mundo ocidental no continente africano, entretanto, segundo o autor, “existe uma *outra* África bem saudável” (LATOUCHE, 2004, p. 11). A auto-organização societária presente na economia do *débrouille* demonstram solidariedade e a primazia das relações sociais, e não só econômicas. O autor

lembra as festividades que acompanham as relações sociais e a importância do tempo, energia e recursos investidos nessas mesmas relações sociais. Latouche entende que essas relações se desenvolvem através de uma “lógica do dom” e afirma que, “se o dom funciona bem, cada um desses atores estima ter recebido mais do que doou” e que “o que é central e fundamental na lógica do dom é que o *laço* substitui o *bem*” (ibid., p. 15).

Em um sentido semelhante, lembramos aqui que Axelle Kabou, em um determinado trecho de seu livro, refere-se à pobreza “paradoxal” da África, em razão desse continente ser rico em recursos naturais e energéticos (KABOU, 2012, p. 137). Poucas páginas depois, Kabou refere-se novamente à “falsa pobreza” do continente africano, desta vez em razão das quantidades enormes de dinheiro dispensadas nas festividades tradicionais (ibid., p. 148). Aqui torna-se impossível não lembrar da análise da antropóloga brasileira Rita Amaral sobre a sociabilidade experienciada nas comunidades de santo brasileiras, que afirma que há “uma notável substituição do espaço individual pela dinâmica das relações pessoais” no universo do candomblé, observando também a produção contínua das festas nos terreiros “por um grupo que teria razões suficientes para poupar cada centavo, cada resto de força, cada minuto de tempo que pudesse ser aplicado na sobrevivência. Nada como a festa para afirmar e valorizar sua existência.” (AMARAL, 2002, p. 112).

Sobre a solidariedade experienciada em uma determinada sociabilidade africana, Latouche fornece o exemplo que esta solidariedade acontece até mesmo na emigração, pois

podemos observá-la até nos subúrbios parisienses nas comunidades malinesas ou senegalesas, através da hospedagem obrigatória dos “irmãos mais novos” que chegam, através do envio de dinheiro para sustentar a família que ficou no país de origem, através das cotizações feitas para construir a mesquita ou a escola na aldeia (LATOUCHE, 2004, p. 13).

Em contraposição, Axelle Kabou apresenta outra leitura, justamente em um trecho de seu livro no qual escreve sobre os “estragos da economia de ‘afeição’” e sobre “a famosa solidariedade africana”. Para ela, essa reputação de solidariedade serve para “dilatar o ego” dos parentes mais afortunados e

que “a realidade dos fatos é muitas vezes mais sórdida do que isso”. Kabou cita que os jovens enviados das aldeias para a casa de familiares, para estudarem nas cidades maiores, “dorme[m] muitas vezes na cozinha, come[m] depois de toda a gente”, e mais desabonadas são ainda as meninas pressionadas pelos serviços domésticos (KABOU, 2012, pp. 146-147).

Outros exemplos contrastivos são, por um lado, a análise de Axelle Kabou sobre o processo de africanização do ensino realizado após as independências, que, segundo ela, perdeu a medida da abordagem legítima de auto-centragem cultural e produziu um ensino redutor ao limitar a abertura para o exterior, que precariza a percepção dos estudantes (ibid., pp. 129-130). Por outro lado, relembremos a narrativa ouvida por mim na Assembleia Geral do CODESRIA, sobre os alunos de Ruanda que aprendem matemática contando maçãs nos livros, mas maçãs inexistem em sua região. O que esses fatos contrastivos falam? A princípio, que estamos tratando de um continente, um território imenso, e exemplos sempre haverá variados e contraditórios. Existe a possibilidade de analisar “a África” num todo? Talvez com outras técnicas de pesquisa, como afirmará o sociólogo sul-africano Jimi Adesina no próximo capítulo. A proposta deste estudo sempre foi, como explicitado anteriormente, uma aproximação qualitativa com a produção intelectual africana em ciências sociais, sem aspiração, logicamente, à exaustão.

4. ARCHIE MAFEJE E A ETNOGRAFIA AFRICANA

Archibald Mafeje foi um dos poucos estudantes negros a estudar na Universidade de Cape Town (UCT), na África do Sul, durante o regime do *apartheid*. Entre as décadas de 50 e o começo dos anos 60 graduou-se em biologia, antropologia e realizou o mestrado em antropologia na UCT, sob orientação de Monica Wilson²⁹. Em 1961, Mafeje assume como assistente de pesquisa de Wilson no estudo sobre a *township*³⁰ de *Langa*, uma pesquisa que havia iniciado em 1954 e não havia obtido sucesso, desde então, na entrada dos pesquisadores brancos em campo. Mafeje, como um *insider*, falante de *xhosa*, produz notas de campo tão completas que acabam tornando-o co-autor do livro “Langa”, lançado em 1963. Em 1966, Mafeje conclui o doutorado em Antropologia na Universidade de Cambridge, no Reino Unido. Em 1968, candidata-se e é selecionado pela UCT ao posto de professor, mas termina por não assumir o cargo por conta da intervenção do ministério da educação, contrário a contratação de negros. No ano que foi 1968 no mundo, a não contratação de Mafeje acaba ensejando uma ocupação de estudantes na UCT, que durou nove dias e fez parte do que ficou conhecido como o *Mafeje Affair*. A partir de então, Mafeje inicia sua caminhada por outros países: viveu e trabalhou na Tanzânia, na Holanda, no Egito e na Namíbia, além de ter estado como professor visitante e pesquisador sênior em outros países da África, Europa e América do Norte (BORGES, ET ALII, 2015; NABUDERE, 2011; NYAMNJOH, OLUKOSHI, 2011).

A crítica aos pressupostos políticos de caráter colonialista das teorias antropológicas é uma constante na produção de Mafeje e aparece publicada, pelo menos, desde 1971, em um artigo intitulado “A ideologia do tribalismo”, no qual argumenta que o erro crucial dos antropólogos, ao continuarem a utilizar a chave do “tribal” para “explicar” a África, é ignorar as mudanças trazidas pela dominação colonial aos modos de viver africanos. O “tribal” se transforma em

²⁹ No mesmo departamento onde trabalharam Radcliffe-Brown e Max Gluchman (cf. BORGES, et ali, 2015).

³⁰ Territórios nas periferias das cidades, destinados à população negra no regime do *apartheid*.

“tribalismo” quando não se consegue escapar dessa tarja ao tratar do continente africano, e assim mostra-se seu viés ideológico de motivações etnocêntricas. Em suas palavras:

“ventos de mudança” têm que ser aceitos como fatos da vida; e “independência”, com tudo o que implica, estava se tornando rapidamente uma realidade, e não mais uma ideia vaga em um futuro distante. Isto chamou a atenção dos cientistas políticos, que começaram a se mover um a um; vendidos na ideia dos estados-nações modernos, trouxeram com eles um novo credo – “modernização”. No drama da “independência” e sob o fervor desta nova crença, qual seria a atitude dos antropólogos? Eles, sendo mais velhos no campo, não estavam demasiadamente preocupados, e permaneceram fiéis a suas “tribos” (MAFEJE, 1971, p. 256)³¹.

Mafeje fornece uma definição de tribo e através dela compreende que em algum momento esse tipo de sociedade existiu no continente africano, mas não a partir das novas configurações sociais geradas pelo colonialismo:

uma sociedade relativamente indiferenciada, praticando uma economia de subsistência primitiva e desfrutando de autonomia local, pode legitimamente ser designada como uma tribo. (...) Mas impor o mesmo conceito sobre sociedades que têm sido efetivamente penetradas pelo colonialismo europeu, que têm sido, com sucesso, inseridas em uma economia monetária capitalista e em um mercado mundial, é uma transgressão séria. A nova divisão do trabalho, os novos modos de produção, e o sistema de distribuição de bens materiais e poder político deram às sociedades africanas modernas uma base social e material fundamentalmente diferente (ibid., p. 258)³².

31 “‘Winds of change’ had come to be accepted as a fact of life; and ‘independence’, with all that it implied, was fast becoming a reality and no longer a vague idea in the distant future. This caught the attention of the political scientists, who began to move in one by one; sold on the idea of modern nation states, they brought with them a new creed – ‘modernisation’. In the drama of ‘independence’ and under the fervour of this new creed, what was going to be the attitude of the anthropologists? They, being older in the field, were not unduly worried, and remained faithful to their ‘tribes’”.

32 “A relatively undifferentiated society, practicing a primitive subsistence economy and enjoying local autonomy, can legitimately be designated as a tribe. (...) But to impose the same concept on societies that have been effectively penetrated by European colonialism, that have been successfully drawn into a capitalist money economy and a world market, is a serious transgression. The new division of labour, the new modes of production, and the system of distribution of material goods and political power give modern African societies a fundamentally different material and social base.”

Pode-se perguntar por que mesmo os africanos continuam a utilizar o termo tribo, e então responde Mafeje:

em muitas instâncias as autoridades coloniais ajudaram a criar as coisas chamadas ‘tribos’, no sentido de comunidades políticas; este processo coincidiu com e foi auxiliado pela preocupação dos antropólogos com ‘tribos’. Isto forneceu a base material, como também a ideológica, do que agora é chamado ‘tribalismo’. É surpreendente então que o africano moderno, que é um produto do colonialismo, fale a mesma linguagem?”(ibid., p. 254)³³.

Mafeje ainda ressalta que, em algumas línguas locais, não existe a palavra “tribo”:

na África do Sul a população indígena não tem palavra para “tribo”; somente para “nação”, “clã”, e “linhagem” e, tradicionalmente, as pessoas são identificadas pelo território – “de qual terra (de que Chefe) você vem?” (ibid., p. 254)³⁴.

O sociólogo sul-africano Jimi Adesina é um dos intelectuais que se afirma fortemente influenciado pelas ideias de Mafeje (como muitos outros na comunidade que compõe o CODESRIA – Francis Nyamnjoh, Sam Moyo, e outros) e vai além ao reivindicar que “o que é necessário no nível do conhecimento e do discurso cotidiano é a completa extirpação da categoria ‘tribo’” (ADESINA, 2008, p. 23).

A análise de Mafeje sobre a ideologia do tribalismo também baseia sua recusa da “epistemologia da alteridade”, que é imanente à antropologia e permitiu à disciplina a classificação de alguns grupos como “tribos”, outros

³³ “In many instances the colonial authorities helped to create the things called ‘tribes’, in the sense of political communities; this process coincided with and was helped along by the anthropologists’ preoccupation with ‘tribes’. This provided the material as well as the ideological base of what is now called ‘tribalism’. Is it surprising then that the modern African, who is a product of colonialism, speaks the same language?”

³⁴ “In South Africa the indigenous population has no word for ‘tribe’; only for ‘nation’, ‘clan’, and ‘lineage’ and, traditionally, people were identified by territory – ‘Whose [which Chief’s] land do you come from?’”

como “nações”. O “outro” da antropologia é sempre um outro inferior e exótico, e assim revela-se a natureza inerentemente racista dessa ideia (ibid., pp. 23-25). No caso do continente africano, a epistemologia da alteridade formou o discurso antropologizado sobre a África (que iguala o continente a tribal) e inspirou uma missão civilizatória – “um pseudônimo para pilhagem e imperialismo. A antropologia, como disciplina, é enraizada nesse empreendimento” (ibid., p. 24).

De acordo com a análise de Adesina sobre a obra de Mafeje, “tal negação da alteridade é o começo da jornada para a afirmação: um método de conhecimento enraizado no *self* coletivo e falando para ele sem a ansiedade em relação ao que o outro ocidental tem a dizer ou pensar sobre nós” (ibid., p. 23). Antes mesmo do artigo sobre a ideologia do tribalismo, na década de 60 Mafeje escreve dois textos que são materiais para a sua formulação do *interlocutor autêntico* como portador do conhecimento endógeno e para sua afirmação do valor da etnografia. Os textos são “*A chief visits town*” (1962) e “*The role of the bard in a contemporary African community*” (1967) e neles Mafeje etnografa o papel desempenhado pelos *mbongi* e os localiza em um contexto comparativo com os trovadores celtas, por suas similaridades em atuarem como árbitros e serem portadores da opinião pública. Mafeje demonstra o papel desses trovadores em tecer críticas sociais – que poderiam ser fulminantes – através de seus comentários poéticos. É “uma extirpação imediata da alteridade que teria marcado o *mbongi* como um ‘cantor de louvação’ de uma cultura primitiva” (ADESINA, 2008, p. 26). De acordo com a avaliação de Adesina, são

trabalhos de profunda endogeneidade [que] refletem uma forte mentalidade sociológica, combinando uma fina habilidade em campo com rigor analítico. (...) Em vez de “tribo” ou “tribal”, Mafeje usou as categorias de “trovadores sul-africanos” e “trovadores tradicionais sul-africanos” (ibid.).

O interlocutor autêntico seria então aquele capaz de transpor para a etnografia os saberes endógenos de uma comunidade ou formação social específica, como Mafeje logrou realizar no estudo sobre a *township* de Langa e

na análise dos trovadores *mbongi*. Aqui penso ser possível um paralelo com a noção de tradução de Homi Bhabha, pois o interlocutor autêntico, portador do conhecimento endógeno, é aquele capaz de traduzir para um outro público, através da etnografia, as lógicas da realidade que descreve e analisa.

Para reconceitualizar fenômenos e relações sociais no continente africano que foram analisados por não-africanos na antropologia, Mafeje em 1991 escreve “*The theory and ethnography of African social formations. The case of the Interlacustrine Kingdoms*” (CODESRIA Book Series), no qual se debruça sobre etnografias clássicas e adiciona sua experiência pessoal na região da África Oriental em torno dos grandes lagos Vitória, Tanganica e Niassa. Analisando a questão agrária, Mafeje refuta a interpretação tribalista e também a interpretação marxista ortodoxa que compreendia o “modo asiático de produção” de uma maneira e o aplicava indistintamente a outros contextos. O que Mafeje encontra na região estudada é uma ausência da noção de posse e propriedade da terra, justamente porque não se concebe a humanidade separada da terra. Assim, também é intenção do livro mostrar como certas análises de fenômenos sociais no continente africano:

têm sido equívocos tributários de uma desarticulação entre linguagem universal, como empregada nas ciências sociais e derivada de uma experiência histórica europeia, e vernacular, como é experienciada e entendida pelos africanos. (...) Assim, ao insistir na compreensão dos vernáculos, não estamos propondo descartar a linguagem mais geral das ciências sociais. Nossa única demanda é que ela seja informada pela *expertise* local e, então, dotada de maior validade e objetividade. Do ponto de vista da teoria social, isso envolve um processo de peneiramento, descarte e reformulação. (MAFEJE, 1991, pp. 9-10)³⁵.

³⁵ “(...) these had been misconceptions which are attributable to an inarticulation between universal language, as is employed in the social sciences and derived from European historical experience, and vernacular, as is experienced and understood by the African themselves. (...) Therefore, in insisting on the comprehension of the vernaculars, we are not proposing to jettison the more general social scientific language. Our only demand is that it be informed by local expertise and, thus, endowed with greater validity and objectivity. From the point of view of social theory, this involves a process of shifting, discarding and recasting”.

Sobre a mesma questão da noção sobre a propriedade da terra, ou ausência dessa noção, e ainda sobre a necessidade de novas reflexões sobre a natureza do objeto que se estuda no continente africano (e a consequente necessidade da crítica consciente aos métodos utilizados), Vitor Kajibanga e Carlos Pimenta trazem, em seu texto sobre os estudos africanos citado no primeiro capítulo deste trabalho, uma citação de Boubacar Keita que sustenta uma análise sobre a relação entre os sentidos que tem a terra para as formações sociais africanas e a inserção do sistema capitalista no continente:

Diop escreveu, a dada altura, que estas realidades (nomeadamente a terra ser pertença comunitária) devem ser algumas das razões da não emergência e evolução do capitalismo na África sub-saariana, e do não desenvolvimento de uma burguesia camponesa. De facto, não havia bases materiais, nem sociais, para que tudo isso acontecesse. Ainda hoje em dia, poucos são os países africanos com uma burguesia de “raiz”, ou seja, tendo-se constituído a partir de fontes “locais” como a terra, a propriedade privada. Numa estrutura económica “moderna”, esta situação pode ter provocado os problemas e constrangimentos que as economias africanas hoje conhecem. (Keita, apud KAJIBANGA; PIMENTA, 2011, p. 10).

A endogeneidade, para Archie Mafeje, refere-se, portanto, a uma perspectiva intelectual derivada de um enraizamento nas condições africanas, um centramento nos discursos e experiências ontológicas africanas como base do trabalho intelectual. Essencial para a endogeneidade é evitar o que Paulin Hountondji referiu-se como “extraversão” (cf. ADESINA, 2008, p. 22). O interlocutor endógeno é, portanto, aquele que carrega a experiência “de dentro” e possui habilidade para decodificar os vernáculos locais através da etnografia.

Mafeje aposta no novo que pode vir de uma interlocução local autêntica – que é, segundo ele, o modo válido de dar a conhecer o pensamento endógeno – com as relações sociais do continente africano:

todas essas experiências ou perspectivas regionais têm implicações universais na medida em que elas reforçam nossa sensibilidade intelectual ao chamar nossa atenção para o não-familiar. (...) Em um mundo dominado por teorias clássicas de sociedades agrárias e definições de “camponeses”, a África

detém prospectos auspiciosos para transformar todas essas teorias ou definições. (MAFEJE, 1991, p. 8).

Todo conhecimento é primeiramente local, “‘conhecimento universal’ só pode existir em contradição”, afirmou Mafeje (2008, p. 107), criticando a antropologia por etiquetar como “universal” o que na realidade são classificações locais das formações sociais ocidentais. O que Mafeje reivindica é uma compreensão das formações sociais africanas “*em seus próprios termos* – de dentro e sem o fardo de encaixá-los em tipologias ‘universalistas’ [e] a liberdade de deixar os dados falarem ao escritor ao invés de impor paradigmas sobre eles” (ADESINA, 2008, p. 26, grifo no original). O resultado de tal endogeneização pode “conduzir a um policentrismo ao invés de homogeneidade/homogeneização [afinal] consciência mútua ou reconhecimento não geram universalismo” (MAFEJE, 2008, pp. 106-107).

A reivindicação pela antropologia do método etnográfico é algo que “intriga” Mafeje, na análise de Adesina, como argumenta este autor:

a reivindicação de uma disciplina por ser mono-metodológica é dificilmente uma reflexão positiva sobre sua credibilidade. Problemas de pesquisa sugerem as técnicas de pesquisa a adotar, não a disciplina; a maioria das questões de pesquisa provavelmente requerem múltiplas técnicas de pesquisa, e não serem devotadas a uma em particular”(ADESINA, 2008, p. 25).

Ressalto que a endogeneização de Mafeje não é uma qualidade idêntica a de ser “nativo”. Ao mesmo tempo em que critica certos colegas africanos por sua extraversão, Mafeje elogia os trabalhos de Maurice Godelier e Claude Meillassoux, “por seu profundo conhecimento ideográfico, que longe de diminuir sua capacidade de produzir proposições nomotéticas, os ajudou a gerar conceitos novos” (MAFEJE, 1991, p. 10).

Veremos no capítulo seguinte, sobre a obra de Achille Mbembe, o quanto este autor critica seus pares africanos, entre eles Archie Mafeje, que não é referência de qualquer um de seus textos. Entretanto, a crítica de Mafeje à epistemologia da alteridade parece-me também presente, de alguma forma,

em algumas análises de Achille Mbembe. Em *De la postcolonie*, Mbembe afirma ultrapassar a temática da identidade e da diferença, e escreve:

a incondicionalidade da auto posição do eu ocidental e sua negação ativa de tudo o que não reconduza a si tiveram, por contra efeito, reduzir o discurso africano a uma simples reafirmação polêmica da humanidade negra. Mas, assim como a nadificação dessa humanidade, sua reafirmação somente aparecia doravante como as duas fáceis estéreis de um só e mesmo ato: a vaidade que consiste em colocar o eu enquanto oposição absoluta ao não-eu (MBEMBE, 2000, pp. 31-32).

A crítica de Archie Mafeje às dificuldades da antropologia em incorporar, em suas análises, a dinâmica da vida e a mobilidade das formações sociais também está presente em Achille Mbembe, na mesma obra citada. Como afirma Mbembe, uma das grandes preocupações de *De la postcolonie* é pensar o tempo *em curso*:

uma atenção profunda às periodicidades reais mostra também que o tempo não é irreversível. Feito de bruscas rupturas, de repentinos e brutais empurrões, de volatilidade, ele escapa a qualquer modelação simplista e desafia a hipótese de estabilidade e de *equilíbrio único* que sustenta a teoria social, sobretudo lá onde sua única preocupação é de dar conta seja da modernidade ocidental, seja das falhas dos mundos não-europeus ao reproduzir a mesma. (ibid., pp. 36-37, grifo no original).

A vida e obra de Archie Mafeje nos levam a refletir mais uma vez sobre as condições de produção e acesso às teorias oriundas do continente africano. Lembramos, por exemplo, que o escritor palestino Edward Said – considerado por muitos como precursor do campo de estudos pós-coloniais – escreve sua obra capital, “Orientalismo”, em 1978. Como vimos, Archie Mafeje constrói sua obra desde a década de 60. Quais são os fatos exatos que condicionam o reconhecimento de uns e o desconhecimento de outros? Essa é uma das questões a que essa pesquisa nos conduziu, e que será retomada no próximo capítulo, mas que aqui conseguimos esboçar linhas interpretativas, apenas. Entretanto, assevera-se que, em pesquisas que se dedicam em pensar outras

epistemologias possíveis, é fundamental investigar os processos de silenciamento e de eleição do cânone no interior do próprio campo.

4.1 A problemática relação entre a antropologia e o continente africano

É bem conhecida a relação da formação da disciplina antropológica com as pesquisas no continente africano no interior de um paradigma evolucionista e racista, embora não tão bem discutida e avaliada criticamente. Um dos pontos pelos quais a antropologia avolumou seu corpo teórico, a partir dos dados colhidos nas formações sociais africanas, foi na temática do poder e da política. Nesse contexto paradigmático dominado pelo evolucionismo social, as pesquisas sobre os sistemas de poder eram feitas nas sociedades consideradas “primitivas”, sempre no sentido de compará-los com sistemas políticos mais “avançados”, cujo ápice tem invariavelmente a forma do Estado moderno.

Mas foi com o avanço do estrutural-funcionalismo britânico nos anos 30 e 40 que os estudos sobre a política ganham de fato mais espaço. Alguns dos textos fundamentais da então recém-nomeada “antropologia política” foram produzidos nesse contexto, como a coletânea *African political systems* (FORTES e EVANS-PRITCHARD, [1940] 1961) e a monografia *Os Nuer* (EVANS-PRITCHARD, [1940] 1978), a partir dos estudos desse autor no que hoje conhecemos como Sudão. É nessa fase que se consolidou institucionalmente o campo de uma antropologia política. Um dos seus interesses era entender a organização das chamadas sociedades sem Estado (sem a presença de um sistema político formal), e foi nesse mesmo sentido que se deu uma das suas principais contribuições para um campo (o da ciência política) ancorado nas formas de Estado e nas tradições jurídicas ocidentais-europeias: a necessidade de dissociar o estudo da política de uma consideração exclusiva do Estado (OLIVEIRA FILHO, 1986, pp. 64-67).

Essa passagem tem o sentido de ressaltar o que já afirmamos antes: o quanto os estudos no continente africano contribuíram na formação das

disciplinas acadêmicas ocidentais, especialmente nas chamadas humanidades (BATES; MUDIMBE; O'BARR, 1993). Entretanto, são estes mesmos funcionalistas que recebem a crítica – no interior mesmo do campo disciplinar – de compreender as formações sociais africanas como sociedades isoladas e autônomas, obliterando o fato de que na época em que realizaram suas pesquisas essas sociedades estavam sendo incorporadas a entidades nacionais mais abrangentes, e invariavelmente relacionadas ao fenômeno da presença de uma administração colonial (OLIVEIRA FILHO, 1986, p. 65), no mesmo sentido da crítica de Archie Mafeje sobre a ideologia do tribalismo. Oliveira Filho, em seu verbete sobre antropologia política no Dicionário de Ciências Sociais, ressalta que, para J. van Velsen, antropólogo britânico que pesquisou entre os Tonga da África Meridional,

grande parte das generalizações dos funcionalistas e a própria descrição dos padrões de condutas e das crenças se apoiavam em formulações de informantes nativos que não eram adequadamente enquadrados em termos situacionais (i. e., sem que fosse levado em consideração quem foi o autor de tal discurso; qual a situação em que esse discurso foi pronunciado; quais as relações não explicitadas que existiam entre o falante, os nativos referidos em seu discurso e o etnógrafo que o ouve). (ibid., p. 65).

Paul Nchoji Nkwi, antropólogo dos Camarões, relembra em um seu editorial na revista do CODESRIA dedicada à antropologia, que nos anos 60 e 70 chegou-se a pedir o banimento da disciplina no continente, devido a seu entendimento como uma disciplina colonial. No entanto, a antropologia reviveu, e desde os anos 90 tem havido um interesse crescente pela disciplina, com a criação de departamentos específicos nas universidades africanas. De acordo com Nkwi, atualmente antropólogos de todo o continente procuram responder questões como tais:

is the postmodernist perspective of anthropology offering alternative responses to the quest for sustainable development? Why is the discipline attracting many students today? What are the best ways to give anthropology a new image? How can courses be designed to avoid problems of

neo-colonial discourse and practical redundancy often levelled against the discipline in Africa? (NKWI, 2007).

Por outro lado, o antropólogo camaronês radicado na África do Sul, Francis Nyamnjoh, é outro autor que reflete sobre o delicado lugar da antropologia no continente africano e em seu artigo “*Blinded by Sight: divining the future of Anthropology in Africa*” (2012) trata da impopularidade da antropologia que ainda permanece presente entre os intelectuais africanos, por perpetuar epistemologias coloniais. De acordo com Nyamnjoh, as relações entre os antropólogos africanos e os pares do Norte e mesmo entre os antropólogos brancos e negros na África do Sul são hierárquicas, nas quais os antropólogos negros ocupam um lugar subalterno. Além disso, o autor sublinha que “o ‘conceito’ de tribo permanece uma moeda forte para a antropologia, persistindo como central nas transações da disciplina” (BORGES, et alli, 2015, p. 355). O sentido da crítica feita por Nyamnjoh neste artigo é refletir sobre como podem os antropólogos que estudam a África comprometerem-se com os modos de ser e conhecer africanos (ele também utiliza o termo endógeno), desenvolvendo a reflexividade e refletindo a diversidade criativa em suas conceitualizações.

O sociólogo Jean-Marc Ela, dos Camarões, publicou em 1994 um livro com o propósito de “promover as ciências sociais na África negra” (ELA, 2013) que contém um programa completo de disciplinas e conteúdos para o ensino das ciências sociais no continente africano. Para a antropologia, o autor afirma que deve-se fazer um esforço criativo para desprendê-la dos seus conteúdos coloniais e colocar as realidades contemporâneas no centro de suas preocupações. Afirma Ela que:

em vez de reproduzir o discurso de ontem, trata-se portanto de renovar a abordagem dos fatos de sociedade e de cultura, registrando a abordagem antropológica nas dinâmicas de uma sociedade viva. A antropologia deve estabelecer-se no centro da “modernidade” se ela quiser reencontrar a sua pertinência no estado atual das ciências sociais. Tal é o espírito que deve orientar o espírito dessa disciplina para devolvê-la aos estudantes que nem sempre percebem a sua utilidade e a sua importância no curso acadêmico que seguem. (ibid., p. 70).

4.2 Outros olhares para a etnicidade no continente africano

Nesta seção iremos trazer análises e narrativas de outros autores que se debruçaram sobre as questões da etnicidade e da relação entre a etnicidade e o Estado-nação no continente africano, para contribuir com a perspectiva de Archie Mafeje sobre a ideologia do tribalismo e para tratar de outra questão chave para a África, que é o estabelecimento do Estado em um modelo ocidental.

Para repensar a questão da etnicidade no continente africano, vamos nos valer primeiramente da obra “Pelos meandros da etnia”, organizado por Elikia M'Bokolo e Jean-Loup Amselle ([2005] 2014), mais um livro com tradução para o português através da coleção Reler África. A proposta destes dois autores não é afirmar que a identificação étnica inexistente, mas compreender a historicidade da etnicidade, ou seja, uma categoria que origina-se em algum momento da história e se desenvolve ao longo do movimento da história, modificando-se com o tempo. A perspectiva dos autores é, portanto, construcionista, e não primordialista.

Para eles, a auto-atribuição étnica no continente, ou seja, o fato das pessoas se identificarem como sendo desta ou daquela etnia, se dá a partir de um “já existente” adicionado da apropriação do que Valentin Mudimbe denominou de biblioteca colonial, que seriam os relatos do período colonial sobre as “tribos” africanas, grande parte deles produzido pela antropologia, como afirmamos anteriormente.

“Todos os sistemas de dominação na África recorreram alegremente às teorias relativas à etnia, manipulando com astúcia os sentimentos étnicos” (ibid., p. 20), afirmam os autores. Nesse sentido, M'Bokolo e Amselle também criticam a continuidade que os Estados africanos independentes promoveram sobre o discurso da etnicidade, que é utilizado muitas vezes, de forma pragmática, para rejeitar o pluralismo político em nome da soberania nacional.

Amselle, no primeiro capítulo da obra, propõe uma classificação das sociedades africanas pré-coloniais em: espaços de trocas (especialmente comerciais); espaços estatais, políticos e de guerra; espaços linguísticos e

espaços culturais e religiosos. Com esta perspectiva, pode-se pensar em regiões (e não em grupos étnicos) africanas que compartilharam historicamente semelhanças culturais, como a chamada África Ocidental, ou a África banto, por exemplo.

Uma outra possibilidade de compreensão da auto-reivindicação étnica é entendê-la como resistência à dominação colonial, aos processos de massificação, globalização e alteração territorial. Esta perspectiva aparece novamente com M'Bokolo na sua “África Negra: história e civilizações” (2011).

O economista guineense Carlos Lopes, por sua vez, na obra “Etnia, Estado e relações de poder na Guiné-Bissau”, escrita em 1980, contribui para ampliar o entendimento sobre as classificações étnicas. Nesse livro, a divisão proposta pelo autor entre a “moralidade étnica” e a “moralidade estatal” pode também ser compreendida nos termos de uma divisão entre o rural e o urbano, ou entre uma divisão de classes, como o próprio autor propõe, no interior do paradigma marxista predominante entre a intelectualidade africana, no período em que o livro foi escrito.

Lopes narra as lutas pela independência na Guiné-Bissau, que se travaram fundamentalmente nas áreas rurais, com grande apoio e participação dos camponeses, e como foi difícil fazer o ideário nacionalista pela independência penetrar nas camadas médias da capital, Bissau. Após a conquista da independência, Lopes relata a perda gradativa das relações entre as lideranças do novo Estado e as populações rurais, e como os agora funcionários estatais foram perdendo o discurso da libertação e aderindo às comodidades da vida urbana na capital. O que podemos notar aqui é como a problemática da etnicidade e do Estado-nação também pode ser compreendida em outras chaves, para além do “tribal” como característica exclusiva atribuída ao continente africano pelo cânone ocidental.

Outro autor que reflete sobre as relações entre as etnicidades e o Estado-nação no continente africano é o historiador francês Michel Cahen. Em seu artigo “Luta de emancipação anti-colonial ou movimento de libertação nacional? Processo histórico e discurso ideológico – o caso das colônias portuguesas e de Moçambique em particular” (2005), Cahen cita questões como, por exemplo, a problemática das fronteiras para a efetivação de um

Estado-nação que possui fronteiras que foram definidas em um curtíssimo espaço de tempo e por atores externos.

O autor sublinha também o fato de as identidades serem múltiplas – ninguém é apenas uma coisa por todo o tempo – e que, portanto, as pessoas podem reivindicar-se moçambicanas, no caso exemplificado, e também macua, ou chope, por exemplo. Mas para o Estado-nação gerar processos de identificação mais rápidos, afirma Cahen, ele deve, pra começar, ser visto como garantia de progresso econômico. Mas um Estado reconhecido como predador e corrupto, não só não contribui para a formação da nação, como provoca reações anti-estatais “que seguirão as linhas de mobilização disponíveis na população, muitas vezes as linhas étnicas e até etno-religiosas” (CAHEN, 2005, pp. 44-45).

Cahen ainda cita o fato de que Moçambique, Angola e Guiné-Bissau têm a especificidade de terem sido muito radicais na negação étnica, por conta da própria colonização portuguesa e também da história dos movimentos de libertação, e que essa desvalorização e deslegitimação das identidades étnicas no interior do Estado gerou um certo desprezo na relação entre a população e a administração, ou seja, o Estado nacional não é um bom mediador das identidades étnicas existentes no seu interior, como deveria idealmente ser (ibid).

4.3 A experiência em Cape Town (África do Sul)

Quando eu decidi que iria passar duas semanas na África do Sul, para aproveitar o fato que eu havia comprado a passagem via Johannesburgo (São Paulo – Joannesburgo – Dakar), a professora Antonádia Borges me colocou em contato com Natalia Cabanillas, argentina, orientanda do seu marido Marcelo Rosa, que estava na África do Sul pesquisando para o seu doutorado. Natalia me passou alguns contatos para tentar alugar algum quarto no período, mas não tive sucesso com nenhum. Sabendo disso, Natalia me ofereceu o seu quarto para eu passar os quinze dias previstos da viagem, muito

generosamente e muito ousadamente, podemos dizer, pois nós não nos conhecíamos.

A minha viagem para o continente africano foi remarcada, em razão do adiamento da Assembleia Geral do CODESRIA e da epidemia do ebola, para 14 de maio de 2015. Nas semanas anteriores a minha viagem, precisamente desde o mês de março, a África do Sul estava passando por acontecimentos que trouxeram, mais uma vez, o racismo e a violência às páginas dos jornais.

Em março, cresceu na Universidade de Cape Town, a UCT, justamente o meu destino no país, o movimento “*Rhodes Must Fall*”, que na era da internet é devidamente inscrito como *#RhodesMustFall*. Cecil Rhodes foi um colonialista britânico que viveu na segunda metade do século XIX, explorador de minas de ouro e diamantes na África do Sul e personagem emblemático da intervenção violenta do império britânico neste país. Rhodes recebeu uma estátua no campus da UCT, inaugurada em 1934, que foi o alvo inicial do movimento de março de 2015, mas que acabou ampliando-se para protestar contra o racismo institucional na universidade e por consequência contra o racismo que persiste na realidade da África do Sul. Em 09 de abril a estátua foi removida, mas o movimento persistiu e alcançou outras universidades, na África do Sul, no Reino Unido e nos Estados Unidos, onde mantiveram o sentido de luta contra a predominância branca nos currículos e nos corpos discentes e docentes³⁶.

Os protestos retornaram nesse primeiro semestre letivo de 2016³⁷, e Francis Nyamnjoh, que é professor de antropologia na UCT, lançou neste ano um livro sobre o movimento, intitulado “*#RhodesMustFall: nibbling at resilient colonialismo in South Africa*”, cujo texto de apresentação refere-se ao racismo e às desigualdades raciais que ainda persistem na África do Sul:

³⁶ Fontes: <http://www.nyamnjoh.com/2015/04/francis-nyamnjoh-rhodes-fell-because-of-an-illusion.html> ; <http://postcolonialist.com/civil-discourse/rhodes-must-fall-decolonisation-symbolism-happening-uct-south-africa/> ; <http://www.theguardian.com/education/2016/mar/09/take-it-down-rhodes-must-fall-campaign-marches-through-oxford> Acesso em 21 mar. 2016.

³⁷ Fontes: <http://www.iol.co.za/news/crime-courts/angry-uct-students-set-artworks-alight---pics-1985478> ; <http://www.dailymaverick.co.za/article/2016-02-16-rhodesmustfall-ucts-day-of-mayhem/#.VyJXxdQrLIU> Acesso em 26 abr. 2016.

this book on rights, entitlements and citizenship in post-apartheid South Africa shows how the playing field has not been as levelled as presumed by some and how racism and its benefits persist. Through everyday interactions and experiences of university students and professors, it explores the question of race in a context still plagued by remnants of apartheid, inequality and perceptions of inferiority and inadequacy among the majority black population. In education, black voices and concerns go largely unheard, as circles of privilege are continually regenerated and added onto a layered and deep history of cultivation of black pain. These issues are examined against the backdrop of organised student protests sweeping through the country's universities with a renewed clamour for transformation around a rallying cry of 'Black Lives Matter'.³⁸

Em abril de 2015, um mês antes da minha viagem à África do Sul, em várias cidades do país ocorreram ataques de fundo xenófobo, motivados especialmente pelas altas taxas de desemprego do país (mais de 25%), pelas quais as relações entre os sul-africanos e os estrangeiros, especialmente africanos de outros países, deterioraram-se em violência. A violência, que deixou mortos e pessoas desalojadas, começou no interior do país e espalhou-se até as cidades maiores como Johannesburgo e Durban, e os ataques começaram uma semana após o Rei Zulu Goodwill Zwelithini afirmar publicamente que os estrangeiros tinham que ir embora, pois estavam “roubando os empregos dos nacionais”. A África do Sul é vista pelos estrangeiros como um lugar de oportunidades, em razão de sua notória infraestrutura e desenvolvimento industrial, os melhores do continente, e desde o fim do *apartheid* imigrantes de outros países africanos afluem para a África do Sul em busca de trabalho e melhores condições de vida; entretanto, os índices econômicos do país demonstram uma estagnação na produção e mercado de trabalho³⁹.

³⁸ Fonte:

http://www.amazon.com/dp/9956763160/ref=cm_sw_r_fa_awdo_zHGgxb1KBYEHM

Acesso em 26 abr. 2016

³⁹ Fontes: <http://www.aljazeera.com/indepth/inpictures/2015/05/xenophobia-south-africa-150501090636029.html>

<http://www.theguardian.com/world/2015/apr/20/south-africa-xenophobic-violence-migrants-workforce> Acesso em 11 mar. 2016.

Durante a realização do curso sobre Archie Mafeje, a professora Antonádia Borges constantemente pontuava sobre a realidade ainda presente do *apartheid* na África do Sul, e a ida para o país foi, dia a dia, me mostrando os fatos desta realidade. Desde o avião, a revista de bordo da South African Airways me deu “as boas vindas” ao país com as imagens da página seguinte, de uma propaganda de hotel, onde os negros trabalham e os brancos usufruem. A pergunta imediata que veio à mente foi: “que data que acabou o *apartheid* mesmo?”.

Quando o avião aterrisou em Joannesburgo, saí da sala de embarque para comer alguma coisa, já que ainda teria algumas horas de espera até o voo para a Cidade do Cabo. Ao andar pelo aeroporto, começo a ver os grupos de brancos utilizando os serviços: lanchonetes, lojas, etc. São os passageiros que andam para lá e para cá no aeroporto. No mesmo espaço, os negros servindo, nos restaurantes, no serviço de limpeza. Opa, um lugar onde os negros servem e os brancos desfrutam? Eu te conheço. Eu venho do Brasil.

Aeroporto Oliver Tambo, de Joannesburgo

city-central convenience

townhouse hotel

newlands suburban bliss

vineyard hotel

stellenbosch country chic

Oude Werf
HOTEL: STELLENBOSCH

Discover three of Cape Town's oldest, newest, loveliest luxury hotel experiences.
For conferencing, business and leisure stays that will stay with you, contact us on:

+27 (0)21 456 7050
www.townhouse.co.za

+27 (0)21 657 4500
www.vineyard.co.za

+27 (0)21 887 4608
www.oudewerfhotel.co.za

Propaganda na revista de bordo da South African Airways

Sentei nos bancos do aeroporto para tentar conectar a internet no meu celular e avisar os familiares que eu havia chegado na África do Sul. Enquanto fazia isso, sentou ao meu lado um homem, branco, vestindo roupas velhas, que carregava um *troll*, um carrinho de malas de aeroporto, sem malas e com uma pilha grande de jornais. Ele me abordou e perguntou se eu podia olhar o seu carrinho por alguns instantes. Ao pisar na África do Sul pela primeira vez, o primeiro aviso que recebo foi para me lembrar que o complexo fenômeno do racismo nunca se mostrará plano para mim, que a realidade é sempre mais complexa do que nossas definições e quase sempre há mais um nível a ser descoberto: a primeira pessoa a falar comigo na África do Sul foi um esfarrapado branco de olhos azuis. Mas devemos perguntar: poderia um maltrapilho negro entrar e permanecer no aeroporto?

Para mim, que nunca havia saído do Brasil antes de viajar a Moçambique em novembro de 2012, em seguida da minha entrada no curso de doutorado, foi na África, especificadamente na África do Sul, que eu vi um “branco” pela primeira vez. Foi a minha experiência de ver um branco não-brasileiro e imediatamente pensar: “isto é um branco! E não o que temos no Brasil, o que é considerado branco no Brasil”. E até hoje tem sido assim: os “brancos” que eu encontro têm sido na África ⁴⁰. Ao voltar para o Brasil, no final de junho de 2015, o voo que peguei para São Paulo iria depois para os Estados Unidos, e a maior parte da tripulação era composta por estadunidenses. Ao sentar no meu banco no interior do avião, e observar a entrada das pessoas, ficou nítida a noção sobre como os fenótipos locais parecem homogêneos para o olhar de quem é do exterior, mas esta noção tornou-se ideia fixa que vincula somente aos negros o preconceito bem conhecido do dito de que “são todos iguais”.

Mas voltando à África do Sul em maio de 2015, já na sala de embarque na espera do voo que me levaria a Cidade do Cabo, encontro um grupo de torcedores que viajariam para acompanhar a final de um campeonato de futebol. Os torcedores usavam as camisetas da torcida, adereços de cabeça e

⁴⁰ Aqui faço referência a características fenotípicas, e não a categorias sociais, pois logicamente temos brancos como categoria social no Brasil.

bandeiras coloridas. Cantavam o tempo todo, enquanto os funcionários conferiam seus passaportes e bilhetes aéreos. Foi um momento vivido com cenas que também fazem parte do imaginário brasileiro sobre a “África” e os africanos, de um lado ensolarado e festivo que é celebrado ocasionalmente ao mesmo tempo em que se oblitera todo o restante da história e das múltiplas características africanas.

A animação dos torcedores no aeroporto

Em mais uma dose de gentileza, Natalia Cabanillas esperava por mim no aeroporto quando desembarquei em Cape Town, em um sábado. Chegamos em sua casa no bairro Observatory e continuamos a conversar e a trocar muitas informações. Uma delas foi a de que “depois das 18h, não se anda na rua”. O professor Serrano já havia me dito uma vez que os estupros ainda eram muito frequentes na África do Sul, ainda por conta da realidade e dos estragos do *apartheid*. Na segunda-feira, quando fui a universidade pela primeira vez, encontrei Marcelo Rosa, professor de sociologia na Universidade de Brasília, e ele me repetiu a informação: “às 16h acaba a vida urbana, e o campus fica vazio”.

Cheguei em Cape Town em um sábado e Natalia me informou que no dia seguinte iria a Khayelitsha, uma *township*, uma das áreas reservadas na cidade à população negra no período do *apartheid* e que continua a ser habitada atualmente. Haveria lá uma passeata contra a homofobia e a

xenofobia, a Khumbulani Pride. Natalia disse-me que seria uma oportunidade única de irmos até lá, pois não é um lugar onde brancos podem ir sozinhos, e nós iríamos acompanhando algumas pessoas, inclusive uma das organizadoras do evento, Sivu Onesipho Siwisa. No domingo logo cedo nos encontramos com um grupo de seis pessoas na estação central da *Town*, o centro da cidade, e pegamos a Van, o transporte mais comum na cidade, que nos levaria até Khayelitsha. Chegamos ao ponto de encontro marcado na *township* e ficamos aguardando os demais grupos chegarem. De Kombi, vieram um grupo de mulheres, as “*neighborhood watches*”, os “olhos da comunidade”, mulheres cujo trabalho é andar pelas ruas de seus bairros cuidando a movimentação de quem está na rua, buscando mais segurança. Essas mulheres chegaram muito alegremente, trocando abraços apertados conosco, com quem nunca haviam visto, negros e brancos, que hoje me fazem pensar na “economia da afeição” criticada por Axelle Kabou; mas reunindo Kabou e Serge Latouche, o correto é nomear o que aconteceu em Khayelitsha como uma sociabilidade de afeição, que é sim, em sua versão africana, única.

De branco, Sivu Onesipho Siwisa, uma das organizadoras da Khumbulani Pride

Havia também um grupo de jovens estudantes secundaristas organizados em busca de melhorias na educação. Em suas camisetas estavam escritas suas reivindicações:

- Quality School Infrastructure;
- Dignified Sanitation;
- Computer Centres, Libraries and Labs for ALL;
- Quality Teaching and Textbooks;
- An End to Corporal Punishment;
- Justice for Pregnant Learners;
- Access to Condoms and Sex Education;
- Sport and After-School Programmes;
- Safe Schools

Os estudantes presentes na passeata

Logo que esses grupos chegaram, feitos por maioria de mulheres, elas começaram a entoar canções conhecidas por todas e em seguida uma roda com palmas se formou, algo muito bom também para espantar o frio que fazia. Em 30 ou 40 minutos depois mais grupos chegaram a e marcha começou a andar. Foi uma caminhada de um pouco menos de duas horas, até um ponto de encontro cultural, com uma tenda e um bar, onde as pessoas que ali chegaram sentaram-se para ouvir algumas falas das organizadoras do evento. Nesse momento o meu cansaço acumulado da viagem pesou e não fiz mais esforço para entender o que as pessoas falavam. Mas ficaram as fotos da

Khumbulani Pride, e as lembranças do dia em que pude ir até Khayelitsha ao lado de pessoas batalhando por mais tolerância com as diversas identidades possíveis e desejadas no interior da identidade africana. Durante o percurso da marcha, senti uma forte emoção também com o ônibus que passou no sentido contrário, na outra mão da avenida: o destino dele era “Langa”, a *township* frequentada e descrita por Archie Mafeje no livro de mesmo nome, que eu havia lido pouco meses antes.

Khumbulani Pride

Os moradores de Khayelitsha observando o percurso da marcha.

No percurso, passamos por várias dessas bancas de legumes e frutas

Propaganda de curso de inglês na *township*

O local final da passeata

A diferença de uma imagem feita ao final da passeata por uma *interlocutora autêntica*, Nomkhitha Beja

No dia seguinte, segunda-feira, teve início a rotina que cumpri durante as duas semanas na Cidade do Cabo: ir pela manhã para a UCT e ficar lá até o horário permitido socialmente, 4 da tarde, pesquisando na Biblioteca dos *African Studies*. A Universidade de Cape Town foi meu primeiro contato com um estilo arquitetônico clássico/britânico nos campus universitários (assim como na *Town*, o centro de Cape Town). A sala principal da *African Studies Library* conta com cerca de 20 computadores de tela de 23 polegadas para os pesquisadores, que foram suficientes para o público que frequentou a biblioteca nas duas semanas em que estive por lá. A UCT tem e dá acesso aos usuários das bibliotecas a periódicos *online* do mundo inteiro, gratuitamente. Para mim e para minha pesquisa, foi uma “festa do *download*” o que vivi por lá nos primeiros dias. Depois de muito baixar artigos, comecei a solicitar alguns livros que sabia que só teria acesso materialmente lá ou em algum centro de “*African Studies*” do hemisfério norte, como, por exemplo, a *Africana – the encyclopedia of the African and African American Experience*, a enciclopédia

A Cidade do Cabo é um ponto geográfico muito interessante, entre o ocidente e o oriente do planeta. Dentre os grupos populacionais que compõem a África do Sul, nos chamados *coloured* encontramos os descendentes de indianos e outras populações asiáticas. A diversidade de fenótipos se vê na UCT, com todas as hierarquias conhecidas. Na primeira sexta-feira em que eu estava lá, foi o dia de ver o momento de reunião e entoação de hinos islâmicos, vivido só pelos homens, jovens estudantes que se reúnem em uma área aberta ao lado da biblioteca central, nas sextas-feiras em torno do meio dia. A celebração dos hinos é um momento muito bonito de experienciar. Entretanto, se a diversidade não fosse hierarquizada, provavelmente eu não teria tido a sensação de um certo horror, quando na cafeteria da biblioteca central, em um certo dia me vi cercada por grupos diferentes no qual cada um falava a sua língua: o khosa dos negros africanos, o inglês de “sotaque britânico” dos descendentes de ingleses, o africâner dos descendentes de holandeses, que são algumas das onze línguas oficiais da África do Sul.

A segunda-feira da semana seguinte era dia 25 de maio, Dia da África, e a única movimentação diferente que vi no campus, além das manchetes dos jornais que citavam a data, foi a reunião de seis estudantes negros que percorreram o campus portando cartazes que aludiam à data, ao racismo e ao movimento *Black Lives Matter*, originado entre a população afro-americana dos Estados Unidos em 2013, em razão da violência policial e assassinatos incessantes de jovens negros naquele país. Os cartazes continham palavras em letras minúsculas, que não se podiam ler a três metros de distância, o que me fez lembrar, por oposição, das faixas imensas de papel pardo que nunca saem dos prédios da FFLCH/USP, contendo reivindicações dos estudantes. Na UCT, seria sinal de ausência do hábito de protestos estudantis?

#BlackLivesMatter

O campus da UCT, com a biblioteca central à direita e a Table Mountain ao fundo

5. ACHILLE MBEMBE E A INTELLECTUALIDADE COSMOPOLITA

Professor de história e ciência política, atualmente na Universidade de Witwatersrand – conhecida como Wits – de Johannesburgo, na África do Sul, Achille Mbembe é um dos raros autores africanos com textos publicados no Brasil (MBEMBE, 2001; 2013; 2014; 2016). O cientista político originário dos Camarões tornou-se, no decorrer de sua carreira, um dos intelectuais africanos contemporâneos de maior reconhecimento, no continente e fora dele. Mbembe ocupou a função de secretário executivo do CODESRIA, de 1996 ao ano 2000. A produção deste autor é extensa, entre livros, artigos, entrevistas e outros materiais, e todos os seus últimos livros receberam traduções em pouco tempo, a partir da edição original.

Mbembe teve um artigo publicado pela Revista de Estudos Afro-Asiáticos da Universidade Cândido Mendes do Rio de Janeiro no ano de 2001 que circulou bastante nos círculos dos estudos sobre as questões afro-brasileiras. “As formas africanas de auto-inscrição” é um texto que trata sobre a produção dos intelectuais africanos de forma panorâmica, ao citar muitos autores, e durante muito tempo é o que se conseguia ler em português no Brasil sobre o assunto, mas sem maiores informações para avaliar o texto com conhecimento e segurança.

A segunda vez em que tive contato com uma obra de Achille Mbembe foi quando o professor Carlos Serrano emprestou-me o livro *De la postcolonie* para ajudar-me na elaboração do projeto da pesquisa. A leitura desse livro, de forma especial, me colocou em contato com a escrita peculiar e contundente deste autor. Quando comecei a pesquisar sobre o CODESRIA, soube que Achille Mbembe havia sido secretário-executivo da instituição, o cargo central do Conselho.

Neste capítulo iremos abordar os temas desenvolvidos por Achille Mbembe em algumas de suas obras, as controvérsias estabelecidas em sua passagem pelo CODESRIA e a ideia do cosmopolitismo sustentada pelo autor que, como entendemos, faz com que Mbembe esteja em um pequeno grupo de autores africanos e da diáspora que são bem repercutidos no Ocidente.

Um dos primeiros livros de Achille Mbembe foi publicado na França em 1988, chamado “África Insubmissa: Cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial”, e recebeu uma edição em português na coleção Rer África em 2013. Neste livro Mbembe investiga a “capacidade inventiva” dos africanos nos campos religioso e simbólico, “cuja lógica se afasta largamente dos aparatos oficiais (...) e põe em causa a pretensão de hegemonia das religiões monoteístas” (MBEMBE, 2013). O autor afirma que a “conversão” religiosa das sociedades africanas subordinadas politicamente desde o colonialismo foi seletiva, e que ponderaram “permanentemente as perspectivas de ganhos e lucros simbólicos e materiais propícios à troca dos idiomas religiosos ancestrais pelos idiomas dos vencedores” (ibid., p. 16). O discurso e a presença material das Igrejas cristãs permaneceram, após as independências, ligados ao “princípio autoritário” e, provavelmente por esta razão, nem os Estados coloniais nem os Estados independentes conseguiram estabelecer uma sociedade “estável” de ideologia única, afirma o autor. A permanência da criação local do divino inclui-se em uma dinâmica flexível de “respostas sociais aos desafios da atualidade” e contrasta com a “austeridade das instituições e dos sistemas oficiais de pensamento”, que pretendem “eliminar qualquer dissidência e negar a virtude pluralista das sociedades africanas” (ibid., p. 160).

Todavia, enquanto princípio de indisciplina, o paganismo africano revela-se incapaz de pôr um fim definitivo à supremacia. Pela sua manifesta receptividade à ideia de um *Deus mágico*, acaba por traduzir antes a propensão do indígena para continuar a jogar com a última, numa posição “oportunista” cujo resultado consiste em manter o nativo prisioneiro de uma estrutura opressiva que, na melhor das hipóteses, o obriga a proceder incessantemente a reajustamentos e ligeiras modificações, mas que não consegue subverter totalmente. Talvez seja por isso que, na África negra, a supremacia deva ser analisada como um laço interminável que, pelo fato de associar intimamente dominantes e dominados, não tem fim” (ibid., p. 162).

Neste livro já aparece a crítica ao Ocidente, sobre sua pretensão de estabelecer como universal o que é localizado, ou seja, sua própria cultura, crítica que estará presente em todas as obras de Mbembe.

Uma outra obra, bastante repercutida e comentada, de Achille Mbembe é do ano 2000 (período em que encerrava sua gestão no CODESRIA), publicada praticamente ao mesmo tempo por uma editora francesa e outra estadunidense: *“De la postcolonie: essai sur l’imagination politique dans l’Afrique contemporaine”*. Neste livro, o autor realiza uma forte crítica ao imaginário ocidental sobre o continente africano, quando, influenciado pela leitura de Lacan, afirma ser a África o inconsciente do Ocidente, o seu Outro, a “antítese contra qual o Ocidente representa a origem de suas próprias normas” e “elabora uma imagem de si mesmo” (MBEMBE, 2000, p. 32)⁴¹. Mbembe, por conseguinte, analisa o percurso de seus próprios pares, os pensadores africanos, pois é a partir deste e contra esse imaginário que o discurso dos africanos sobre a África se desenvolve. Assim, afirma ele, “a incondicionalidade da autoposição do eu ocidental e sua negação ativa de tudo o que não reconduza a si tiveram, por contra efeito, reduzir o discurso africano a uma simples reafirmação polêmica da humanidade negra” (ibid., p. 25). Mbembe também critica as pesquisas ocidentais sobre as populações africanas que são feitas com pouco cuidado e aprofundamento, a partir de uma matriz das ciências econômicas e políticas que repete os jargões do capitalismo contemporâneo (desenvolvimento, ajuda internacional, etc.) sem atentar para o que realmente são e o que realmente querem as sociedades africanas. O trecho a seguir é mais um momento em que o autor refere-se ao imaginário ocidental sobre o continente africano:

figura acéfala ameaçada de loucura e estranha a toda noção de centro, de hierarquia e de estabilidade, a África seria esta imensa caverna tenebrosa onde viriam se embaralhar todas as referências e todas as distinções, e se revelariam as fendas de uma história humana trágica e infeliz: desordem de semi-criação e de incompletude, estranhos signos, movimentos convulsivos, em resumo, abismo ilimitado no oco do qual tudo que se faz se faz sob a forma do tumulto, do desprotegido e do caos primordial (idem, p. 36).

⁴¹ A introdução deste livro foi traduzida por mim e será publicada na Revista Cadernos de Campo, dos alunos do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da USP, neste ano de 2016, no seu número 24.

Este livro recebeu uma resenha da historiadora francesa Catherine Coquery-Vidrovitch, publicado pelos *Cahiers d'Études Africaines* em 2002, no qual esta pesquisadora, ao mesmo tempo em que cita outra análise sobre a pena de Achille Mbembe, segundo a qual sua escrita é ao mesmo tempo “descritiva, crítica, analítica e poética” e “a frase se faz arte” (Kabasele, apud COQUERY-VIDROVITCH, 2002), afirma que a maior parte das páginas do livro são dedicadas a analisar o olhar do Branco sobre o Negro, destruindo a possibilidade de um olhar do interior. Além disso, questiona que, “curiosamente”, Mbembe cita, na introdução, em interrogações filosóficas, vários autores ocidentais como Foucault, Nietzsche, Heidegger, etc., e pouco cita filósofos africanos contemporâneos como Paulin Hountondji e Valentin Mudimbe.

No ano de 2010 foi lançado “*Sortir de la grand nuit*”⁴², dedicado ao ensaísta inglês Paul Gilroy, livro no qual Achille Mbembe volta a tratar da África enquanto pós-colônia, analisando como os movimentos de esperança que foram as lutas pelas independências deixaram como fruto as ditaduras políticas. O sociólogo do Benin Elieth P. Eyebiyi escreveu uma resenha sobre esta obra, na qual descreve o pensamento de Mbembe transitando entre a crítica às antigas potências que mudaram “*le forme de l’oppression sans en modifier la substance*” (EYEBIYI, 2010) e a crítica interna aos intelectuais africanos, que “*n’ont pas réussi à dépasser le chaos, se contentant d’un saupoudrage étonnant: la démocratie est mise en pratique sans pensée démocratique*” (ibid.). Mbembe convida os intelectuais a reinvestir em um projeto de “*une transformation radicale d’un continent*”, pois entende que, apesar da corrupção na esfera pública, da ideia do desenvolvimento que é apenas discursiva, e do papel histórico do colonizado como co-produtor da colonização, novas dinâmicas sociais nascem a partir das populações estigmatizadas. Gilles Manceron, vice-presidente da Liga dos Direitos do Homem, organização francesa, também escreveu sobre *Sortir de la grand nuit* e ambos os textos ressaltam que, apesar dos problemas de que trata o livro, a abordagem de Achille Mbembe é positiva. Mbembe registra as novas

⁴² “Livrar-se do pesadelo”, em tradução livre.

sociedades africanas que nascem realizando “*des synthèses nouvelles, des réassemblages, sur le mode de la redistribution des différences entre soi et les autres et la circulation des hommes et des cultures*” (MANCERON, 2011). Para Mbembe, essas sociedades criam um universo “crioulo”, constituindo a base de uma modernidade que ele denomina de “afropolitana”. Gilles Manceron é mais um leitor/analista que sublinha sobre a escrita particular de Mbembe, feita em “*une langue tantôt sobre, tantôt incandescente et poétique*” (ibid.).

A artista plástica brasileira Marie Ange Bordas lançou em 2013 um livro pelas edições SESC de São Paulo intitulado *Geografias em Movimento*, no qual trata sobre a sua experiência de dez anos de contato com pessoas em situação de deslocamento forçado, em territórios africanos e europeus. É um livro composto de fotos e textos de autores diversos, e um desses textos é um ensaio de Achille Mbembe, “Existe um único mundo apenas”, que trata das questões da identidade e do desenraizamento e no qual encontramos a sua visão sobre o cosmopolitismo e sobre o conceito de “afropolitanismo”, cunhado por ele. Marie Bordas escreve uma apresentação para o ensaio de Mbembe e afirma que, “segundo Achille, ‘afropolitanismo’ é uma maneira de estar no mundo recusando qualquer forma vitimizada de identidade, o que não significa ignorar a injustiça e a violência impostas ao continente”. (BORDAS, 2013, p. 43).

No ensaio, o autor expõe a sua visão sobre serem, cada vez mais, apenas imaginárias as distâncias que nos separam neste único mundo que habitamos e que, em uma maneira lógica, temos todos direitos iguais a ele. Sendo um dado imediato o compartilhar por todos de apenas um mundo, são também reais os esforços desenvolvidos sistematicamente pelo desejo de *apartheid*, afirma Mbembe.

Afirmar que dispomos, todos, de um mundo partilhado não significa, claro, que, para nós, é natural nos sentirmos semelhantes uns aos outros. Em um passado ainda recente, sequer considerávamos uns aos outros humanos. A comunidade do mundo permanece, então, por ser feita. (MBEMBE, 2013, p. 49).

A reinvenção do comum e da comunidade, para o autor, deve partir da ideia e dos atos de reparação, que é mais ética do que econômica. Por um lado, uma exigência de justiça e atribuição de novas significações pelo Ocidente, e, por outro, a manifestação do desejo, por aqueles que tiveram parte de sua humanidade roubada, de escapar das condições de escassez (ibid.).

O autor expõe o seu entendimento sobre a produção de diferença neste trecho:

a história das escravidões, das diferentes formas de colonização, mostra quanto essas instituições foram verdadeiras fábricas de diferença. Em cada uma delas, a diferença foi o resultado de uma operação complexa de abstração, reificação e hierarquização. Essa operação seria a seguir internalizada pelas próprias vítimas, que por vezes a reproduziam em seus gestos cotidianos, sua intimidade, seu inconsciente. O desejo da diferença, podemos dizer, nasce precisamente onde se vive a experiência de exclusão mais intensa. Nesse sentido, a reivindicação da diferença é a linguagem invertida do desejo de inclusão, de pertencimento e, às vezes, de proteção. (MBEMBE, 2013, p. 51).

Mbembe entende como justa a proclamação da diferença por aqueles que tiveram “parte de sua humanidade roubada”, mas afirma que esta proclamação “é apenas um momento em um projeto mais amplo: o projeto de um mundo que está por vir, que está à nossa frente, que está destinado a ser, de fato, universal” (ibid.).

Em uma programação relacionada ao lançamento deste livro, Achille Mbembe foi convidado pelo Festival de Arte Contemporânea SESC – Vídeo Brasil a palestrar em São Paulo em dezembro de 2013. O evento foi cancelado uma semana antes, mas vale a pena considerar o texto de divulgação da palestra, intitulada “Afropolitanismo”, presente no portal do SESC São Paulo, para colaborar na compreensão da perspectiva desenvolvida pelo autor:

como habitar múltiplos mundos simultaneamente? Para o pensador camaronês Achille Mbembe, as respostas para uma das questões-chave do nosso tempo podem estar nas dinâmicas do continente africano e sua história de múltiplas migrações e deslocamentos. É preciso reimaginar a África em

“circulação, cultura fluida e aberta para o mundo e para o novo, constelação crioula que se denomina afropolitana”, afirma.⁴³

Em um determinado momento na Assembleia Geral do CODESRIA, alguém na plateia, que comentava as apresentações feitas em um painel que tratava do futuro da África (*What Africa we want?*), afirmou que o conceito de afropolitanismo deveria ser considerado, independentemente se as pessoas gostassem dele ou não. O cosmopolitismo imaginado por Achille Mbembe vai de encontro aos limites impostos pelo sistema dos Estados-nações para a movimentação das pessoas nesse mundo único, e o autor questiona: “poder morar e circular livremente não seriam condições *sine qua non* para o compartilhamento do mundo (...)?” (ibid., p. 63).

Em outubro de 2013 Achille Mbembe lançou mais um livro, *Critique de la raison nègre* (publicado um ano depois por uma editora portuguesa [Mbembe, 2014]). Nesta última obra o autor reflete sobre o capitalismo contemporâneo, trazendo a ideia de que o homem-mercadoria que foi o escravo agora se espraia por todas as populações mundiais que ele denomina de subalternas, pois vivem no tempo da divinização dos objetos (tecnológicos). É a era na qual capitalismo e animismo se fundem, afirma Mbembe. Entretanto, como a Europa não é mais o centro do mundo, tal deslocamento abre novas possibilidades para o pensamento crítico, e nesse novo lugar aparece o continente africano e suas sociedades que possuem a “*capacité d’adaptation, de circulation transfrontière, et même de son esprit commerçant qui n’est pas forcément capitaliste*”⁴⁴.

Epistemologicamente, há uma característica nos textos de Achille Mbembe que nos faz indagar: por que ele escreve “nós, os ocidentais” e “eles, os africanos”? Como no trecho a seguir, no qual discute derivações do pensamento iluminista na fase pós-abolição da escravidão:

⁴³ http://www.sescsp.org.br/programacao/17176_AFROPOLITANISMO, acessado em 17/12/13.

⁴⁴ Entrevista com Achille Mbembe publicada no Libération (http://www.liberation.fr/monde/2013/11/01/est-negre-une-large-partie-de-l-humanite-qu-on-pourrait-qualifier-de-subalterne_943969), acesso em 13 dez.13).

poderíamos considerar os corpos, as línguas, o trabalho e a vida africanos como produtos de uma atividade humana, como manifestações de uma subjetividade – ou seja, de uma consciência tal como a nossa – de forma a permitir que os consideremos, a cada um deles individualmente, como um *alter ego* (um outro eu)? (MBEMBE, 2001, p. 178).

Entende-se que o autor escreve para um público ocidental, colocando-se neste lugar de ocidental igualmente. Aqui recordamos a análise do filósofo Paulin Hountodji vista no capítulo 2, que afirma ser um dos problemas principais da produção científica africana a sua orientação “extrovertida”, e seus livros publicados especialmente para um público ocidental.

5.1 As controvérsias no CODESRIA

Quando comecei a pesquisar sobre o CODESRIA, já no andamento do doutorado, logo fui informada pelos textos encontrados sobre as divergências envolvendo a passagem de Achille Mbembe pelo Conselho. O CODESRIA passou por uma crise de financiamento durante a gestão de Mbembe e, enquanto alguns profissionais internos à instituição, como Sam Moyo e outros que escreveram sobre as polêmicas, informam que o cerne das divergências era de posicionamento intelectual, outros, como Elisio Macamo, afirmam que a causa principal do transtorno foi administrativa e financeira. Entretanto, entendo que nas circunstâncias de uma instituição como o CODESRIA, não há como separar investimentos financeiros de posições intelectuais – e políticas. Logo, o “caso” Achille Mbembe é exemplar das relações entre estruturas institucionais e produção intelectual, como apontado anteriormente.

Entre os autores externos ao CODESRIA que escreveram sobre a instituição e a controvérsia da passagem de Mbembe, essa gestão foi denominada como “um parênteses” e “um ciclone” ⁴⁵. O sociólogo senegalense

⁴⁵ Na página do CODESRIA na internet, na relação de todos os secretários executivos que já passaram pelo conselho, o único que aparece sem *link* para maiores informações é Mbembe.

Aboubacar Abdoulaye Barro e o antropólogo francês Jean-Loup Amselle interpretaram as críticas a Achille Mbembe como refletindo também lutas pelo poder na instituição e alguns de seus pontos críticos nodais, segundo eles: uma política de cotas na distribuição dos postos no seu interior, nas palavras de Barro; e um conflito entre uma corrente de pesquisadores francófonos e outra de pesquisadores anglófonos, segundo Amselle (BARRO, 2010; AMSELLE, 2008). Amselle publicou um livro chamado “*L’Occident Décroché*” (2008), cujo propósito é analisar as diversas expressões do pensamento pós-colonial pelo mundo, e nele há um capítulo dedicado às ciências sociais produzidas na África. Descrevendo obras e analisando autores como Samir Amin, Archie Mafeje, Paulin Hountondji, Thandika Mkandawire e outros, na seção sobre Achille Mbembe o autor relata as grandes contestações suscitadas pela gestão administrativa e financeira de Mbembe e por seus posicionamentos intelectuais, dentre o *mainstream* dos cientistas sociais africanos que circulam pelo CODESRIA. Nas palavras de Amselle:

hostile à la fois au ‘tout colonial’, à l’afrocentrisme, à l’indigénisation africaine des sciences sociales, au marxisme, au nationalisme et à la propension des Africains à se poser en victimes, Mbembe a réussi à faire l’unanimité contre lui (AMSELLE, 2008, p. 91).

Na interpretação de Amselle, as críticas feitas por Mbembe no artigo sobre a “auto-inscrição africana” e no livro *De la postcolonie* rasuraram as problemáticas consolidadas sobre as quais os cientistas sociais africanos trabalhavam e que lhes permitiam “manter seus postos” dentre a comunidade universitária africana. Segundo a versão de Amselle, entre as críticas que Achille Mbembe sofreu, está a de ser bastante submisso à influência das ideias vindas do hemisfério norte – território dos antigos colonizadores e imperialistas (ibid.).

Aboubacar Barro, por sua vez, publicou um artigo no qual retrata as características e analisa as questões concernentes ao CODESRIA (BARRO, 2010). No debate sobre as orientações intelectuais da instituição, novamente nos deparamos com as problemáticas levantadas pela passagem de Mbembe

pelo posto crucial de secretário executivo e por suas publicações seguintes. Para Barro, as questões levantadas por Mbembe em “As formas africanas de auto-inscrição” não receberam respostas adequadas, pois o debate continuado nos boletins do CODESRIA, publicação regular da instituição, concentrou-se em criticar sua gestão:

ce débat, qui aurait pu, sur le plan scientifique, être intéressant pour la communauté des chercheurs, a vite été parasité par des procès d'intention faits à l'auteur sur ses penchants idéologiques, et par une vive querelle à l'égard de sa gestion de l'institution. La controverse intellectuelle s'abâtardit rapidement dans une lutte pour le pouvoir. (ibid., p. 64).

Assim, segundo Barro, foi ocultado um debate que seria bastante salutar para a geração mais jovem de pesquisadores que não vivenciaram a colonização e estão longe do “radicalismo” e do “nacionalismo” das décadas anteriores (ibid.).

Tanto Barro quanto Amselle relembram a abertura para os pesquisadores não-africanos que foi dada na gestão de Achille Mbembe. Em 1998, foi organizada pelo CODESRIA, na África do Sul, a conferência “Globalização e Ciências Sociais em África”, cujo título já demonstra a tendência à internacionalização promovida por Mbembe, mas que, segundo Barro, teria desequilibrado completamente as finanças do Conselho. No texto de Amselle, encontramos uma citação de Rodwin Rapando Murunga, que em um boletim do CODESRIA relatou que “*en 1998, Mbembe a organisé un colloque en Afrique du Sud au cours duquel les chercheurs africains invités n'ont servi qu'à discuter les communications présentées par des collègues du Nord*” (Murunga, apud AMSELLE, 2008, p. 93).

A realização do curso sobre Archie Mafeje, a leitura de textos publicados nos boletins do CODESRIA presentes na bibliografia deste curso, e as referências de Amselle a outros boletins, que foram coletados por mim em Dakar, permitiram encontrar os relatos dos pesquisadores presentes no CODESRIA durante o mandato de Mbembe e envolvidos nas discussões. Jimi Adesina, por exemplo, afirma que dois textos de Archie Mafeje, “*Africanity: a*

combative ontology” e “*Africanity: a commentary by way of conclusion*”, publicados originalmente em 2000 e 2001, respectivamente, foram escritos

em reação às ansiedades “cosmopolitas” do monólogo pós-moderno que Achille Mbembe procurou impingir sobre a comunidade do CODESRIA. O ano 2000 marcou a reapropriação pela instituição do abuso intelectual a que foi submetida. As peças de Mafeje foram uma ode a um patrimônio recuperado (ADESINA, 2008, p. 23).

Em nota, no mesmo texto, Adesina ainda afirma que as “dimensões institucionais” conduziram o CODESRIA ao princípio de extinção.

No último ano em que estava no CODESRIA, Achille Mbembe escreve o tão repercutido artigo “*African modes of self-writing*”, publicado originalmente no boletim n. 1 do CODESRIA no ano 2000, e que posteriormente ganha uma versão em francês, na revista *Politique Africaine* (n.77, 2000) e outra publicação em inglês, em *Identity, Culture and Politics* (v. 2, n. 1, 2000). Uma versão revisada ainda aparece no ano 2002, na revista *Public Culture* (v. 14, n. 1) (cf. MURUNGA, 2004). Esta última versão recebeu comentários de dez outros autores, e mais uma tréplica de Mbembe, publicados em dois números posteriores da mesma *Public Culture*. Godwin Murunga, historiador queniano, escreve um artigo em um boletim do CODESRIA sobre estes textos, no qual afirma que o interesse genuíno de Achille Mbembe em *African Modes* não é o debate sobre o “afro-radicalismo” ou o “nativismo”, e sim em expurgar sua frustração por ter sido um administrador fracassado (ibid.). Além disso, analisa Murunga que Mbembe, “como parece, chegou a Dakar com um firme propósito de apagar a visão e a história institucional do CODESRIA” (ibid., p. 27) e que *African Modes* foi motivado também pela falha em atingir sua meta de retirar a comunidade acadêmica do CODESRIA do “gueto” do “afro-radicalismo” e do “nativismo”. “O artigo foi um ataque direto, embora com algum disfarce intelectual, às pessoas que não compartilharam de sua perspectiva”, escreveu Murunga (ibid.).

Em *African Modes*, Achille Mbembe realiza uma crítica aos discursos intelectuais africanos, especialmente aos que intencionam construir uma

identidade africana unificada. Logo no início do texto afirma que, no pensamento africano, “não há nada que se compare, por exemplo, à filosofia alemã” (MBEMBE, 2001, p. 173), para em seguida expor que, em sua análise, foram “o ‘economicismo’, com sua bagagem de instrumentalismo e oportunismo político, e o fardo da metafísica da diferença” (ibid.) que impossibilitaram o desenvolvimento adequado e de certa forma autônomo do pensamento africano. Mbembe localiza no nacionalismo do pós-guerra a mobilização de duas categorias: o africano como sujeito vitimizado e espoliado, e a afirmação da singularidade cultural africana, que investe na radicalização da diferença e constitui o que ele denomina de nativismo (ibid., p. 181). Mbembe cita a obra de Archie Mafeje – especialmente seu artigo sobre a Africanidade como uma ontologia combativa (MAFEJE, 2008b) – como exemplo do “paradigma pós-colonial da vitimização” (MBEMBE, 2001, p. 181), que, entre outras características, faz uma “leitura conspiratória da história” e tem “ódio do mundo” (ibid.). Duas páginas depois, entretanto, ele afirma: “a apologética densidade da afirmação ‘somos seres humanos como quaisquer outros’ apenas pode ser compreendida face à violência da negação que a precede, e que a torna não apenas possível, mas também necessária” (ibid., p. 183). Archie Mafeje considerava a Africanidade como uma “negação da negação” da humanidade africana pelo paradigma ocidental, como neste trecho: “*Africanity is an antithesis of this and, like all social revolutions, its terms of reference are exclusive of its negations*” (MAFEJE, 2008, p. 109). A crítica de Achille Mbembe está precisamente no ponto em que a defesa da humanidade dos africanos não desprende-se da “ficção da raça”, quando afirma, esta defesa, que a “raça, tradições e costumes africanos têm um caráter específico” e quando equivale africanidade à negritude, pois, para Mbembe, “a unidade racial africana sempre foi um mito” (MBEMBE, 2001, pp. 183;191;192).

De todos os autores africanos citados indiretamente ou em notas de rodapé no artigo, Mbembe concorda com a perspectiva de apenas dois: Valentin Mudimbe e Anthony Appiah. Mudimbe, em “A invenção da África”, mostra como a África “enquanto tal existe apenas na base do texto que a constrói como a ficção do Outro (...) na base de uma *biblioteca preexistente* que intervém e se imiscui por toda a parte” (ibid., p. 186, grifo no original). Já

Appiah merece interesse por imaginar o mundo como “uma vasta rede de afinidades [no qual] todos podem imaginar e escolher o que o (a) torna africano” (idem). Para Mbembe, “antropologicamente, à obsessão com a singularidade e a diferença, devemos opor a temática da igualdade” (ibid., p. 187).

Dentre as resenhas que o artigo de Mbembe recebeu na *Public Culture*, a análise de Souleymane Bachir Diagne, filósofo senegalês, pareceu-me a mais equilibrada, pois compreende que Mbembe está reivindicando a reformulação da Africanidade como uma questão em aberto e a criatividade para pensar o futuro africano (como a *invenção* analisada por Roy Wagner [2010]), mas, ao mesmo tempo, afirma que Mbembe lidou de forma muito “apressada” com a obra de muitos de seus colegas africanos e que muitas de suas rejeições são “grosseiras”, como quando analisa a oposição a certa face da globalização simplesmente como um caminho para relançar a metafísica da diferença e igualar africanidade à negritude (DIAGNE, 2002, p. 623).

Dentre as considerações de Achille Mbembe, entendo que a mais difícil de discordar é a sua crítica à ausência de reflexão interna sobre o papel do continente no comércio de africanos escravizados, como no trecho a seguir:

para os primeiros pensadores africanos modernos, a libertação da situação de servidão era equivalente, acima de tudo, à conquista do poder formal. A questão filosófica e moral fundamental – ou seja, como renegociar um laço social corrompido por relações comerciais (a venda de seres humanos), pela violência das guerras sem fim e pelas catastróficas consequências do modo pelo qual o poder era exercido – era considerada secundária. A crítica africana não assumiu como sua tarefa primordial uma reflexão política e filosófica sobre o caráter das disputas internas que acarretaram o tráfico de escravos. Menos ainda se preocupou com as modalidades de reinvenção da convivência em uma situação na qual, com relação à filosofia da razão que ela afirmava partilhar, todas as evidentes aparências de uma vida humana pareciam inexistir, e o que parecia ser política tinha mais a ver com o poder de destruir e de lucrar, do que com qualquer tipo de filosofia da vida ou razão” (MBEMBE, 2001, pp. 180-181).

“As formas africanas de auto-inscrição”, artigo publicado na revista Estudos Afro-Asiáticos em 2001 (ano 23, n. 1) foi durante muito tempo o único

texto de Achille Mbembe publicado no Brasil. Podemos nos perguntar por que, entre tantos escritos de Mbembe, justamente este foi escolhido, no Brasil, para ser traduzido e publicado aqui? Quem selecionou este texto? Teria sido publicado por ter repercutido na Europa? Uma pesquisa na equipe editorial da revista Estudos Afro-Asiáticos de então, na qual o artigo foi publicado, nos abriria outras redes de poder.

Em dezembro de 2014, em Brasília, realizei uma entrevista com o sociólogo do Zimbábue Sam Moyo, ex-presidente do CODESRIA, aproveitando a passagem do professor pela cidade para participar de um seminário promovido pela Revista *Agrarian South*, de tema “Os desafios da questão agrária e da terra no sul global”⁴⁶. A entrevista não pôde ser considerada inteiramente neste trabalho por ter sido feita em inglês, mas uma das informações mais interessantes que o professor Sam Moyo concedeu foi a de que “o que realmente importa no interior do CODESRIA são os embates entre uma corrente marxista e outra pós-moderna”. Quando entrevistei o professor Elisio Macamo, no mês de março seguinte, perguntei-lhe concordava com a etiqueta de “pós-modernos” para os intelectuais do CODESRIA que não se consideram marxistas, e a resposta de Elisio foi a seguinte:

isso faz parte das lendas que toda instituição precisa ter para reclamar longevidade. É verdade que houve conflitos quando Achille Mbembe passou por lá, e é verdade que muita gente acha que esses conflitos estão ligados à orientação teórica e política dos grupos, que, por exemplo, Achille Mbembe teria privilegiado uma postura, vamos lá, mais pós-moderna, enquanto que os seus críticos seriam do lado marxista, mas eu acho que isso é uma simplificação grosseira do que aconteceu, porque o próprio Achille Mbembe, pelo menos naquela altura, ele próprio não se defenderia como uma pessoa hostil a uma perspectiva neomarxista. Então reduzir os conflitos que houve naquela altura à postura ideológica ou teórica é muito simplista. Eu acho que o problema que houve foi mais um problema de gestão, e esse problema de gestão ganhou contornos políticos e teóricos, por causa da natureza emocional da coisa houve uma incapacidade de gerir esse conflito da melhor maneira

⁴⁶ O professor Sam Moyo veio a falecer em novembro de 2015, em um acidente de carro na Índia. Nas palavras dos professores Antonádia Borges e Marcelo Rosa, que escreveram uma nota de falecimento, “é uma inestimável perda política e intelectual para as ciências sociais. Sua astúcia, seu bom humor e seu sorriso irremovível continuarão fazendo morada nos debates mais árduos”.

dentro da instituição. É uma questão muito mais ligada a saber como é que os fundos da instituição são geridos, para que fins, e quem é que deve se beneficiar dessas coisas todas. Pois criou-se toda uma mitologia em torno de um suposto pós-modernismo do Achille e do marxismo dos seus críticos, mas tem muito pouco a ver com isso. Foi uma questão de gestão e que é normal em qualquer instituição. Se depois a coisa ganhou os contornos que ganhou, isso acontece em qualquer organização. (...) As pessoas gostam de identificar grupos, gostam de identificar pessoas a quem seguem, e gostam de exagerar a profundidade de certos debates, mas no fundo, a questão para mim é que estamos a lidar com uma instituição intelectual, e é um pouco o que se diz na filosofia da religião: há sempre a tendência de formação de cultos e de seitas e de igrejas, com tudo o que vem com isto, ortodoxias, e por aí afora. Mas é isso que dá vitalidade a uma instituição, e nesse sentido o CODESRIA não é diferente.

5.2 Os intelectuais africanos no campo dos estudos pós-coloniais

A produção de ciências sociais pelos intelectuais africanos localiza-se no campo que se convencionou chamar estudos pós-coloniais, marcados pela busca da descolonização do conhecimento e do pensamento. Homi Bhabha é um dos autores bem conhecidos do campo e escreve sobre a revisão epistemológica em curso na contemporaneidade, como neste trecho:

a significação mais ampla da condição pós-moderna reside na consciência de que os “limites” epistemológicos daquelas ideias etnocêntricas são também as fronteiras enunciativas de uma gama de outras vozes e histórias dissonantes, até dissidentes – mulheres, colonizados, grupos minoritários, os portadores de sexualidades policiadas. (BHABHA, 2001, p. 24).

Ainda no interior do período “moderno”, e nas suas margens espaciais, a transformação se engendra:

a crítica pós-colonial dá testemunho desses países e comunidades [colonizados] – no norte e no sul, urbanos e rurais – constituídos, se me permitem forjar a expressão, “de outro modo que não a modernidade”. Tais culturas de *contra-*

modernidade pós-colonial podem ser contingentes à modernidade, descontínuas ou em desacordo com ela, resistentes a suas opressivas tecnologias assimilacionistas; porém, elas também põem em campo o hibridismo cultural de suas condições fronteiriças para “traduzir”, e portanto reinscrever, o imaginário social tanto da metrópole como da modernidade. (ibid., p. 26, grifado no original).

Mas que lugar exatamente é ocupado pelos intelectuais africanos neste campo? O que vemos em livros, coletâneas e textos que tratam dos estudos pós-coloniais é que permanece o desconhecimento e desinteresse pela produção realizada pelos cientistas sociais africanos, com a exceção de pouquíssimos autores⁴⁷. Os nomes mais repercutidos no campo são de intelectuais asiáticos e latinos, como Gayatri Spivak, Dipesh Chakrabarty, Walter Mignolo e Homi Bhabha, como citamos. Um questionamento que devemos fazer é, por exemplo, sobre o porquê de a crítica de Archie Mafeje sobre a ideologia do tribalismo não ter percorrido o mundo através do campo dos estudos pós-coloniais. Paul Zeleza, historiador do Zimbábue e ligado ao CODESRIA, por sua vez critica os autores pós-coloniais do Sul, por manterem a atenção de forma excessiva no texto ocidental e ignorarem a produção da África e do Oriente Médio na literatura, e também por subestimarem o racismo ocidental e serem muito distanciados das realidades africanas (AMSELLE, 2008, p. 89).

O fato é que temos, por um lado, um pequeno punhado de autores africanos e outros que tratam sobre a diáspora (caso de Paul Gilroy) que são repercutidos mundialmente, chegando traduzidos no Brasil inclusive⁴⁸ (Appiah [1997], Gilroy [2001; 2007], Mbembe [2013b]), e esses autores têm em comum o cosmopolitismo como categoria de análise da condição moderna, e a avaliação dos demais intelectuais africanos como sendo nativistas, radicais,

⁴⁷ Ver, por exemplo, a coletânea “Crítica pós-colonial: panorama de leituras contemporâneas” (7 Letras, 2013) e o artigo de José Jorge de Carvalho, “O olhar etnográfico e a voz subalterna” (2001).

⁴⁸ Mesmo que ainda existam algumas universidades, consideradas de excelência, que sejam como fortalezas barrando o pensamento pós-colonial. Perguntamos, no primeiro ano do doutorado, para o livreiro que trabalha dentro da FFLCH/USP e que é representante da Editora Annablume, que publicou o livro *Entre Campos*, de Paul Gilroy, se ele tinha esse livro – já que a biblioteca não tem – e ele respondeu que não conhecia este autor.

vitimistas e/ou afrocentrados. Por outro lado, temos outro grupo de autores, ligados ao CODESRIA, cujos nomes não têm repercussão mundial (Adebayo Olukoshi, Francis Nyamnjoh, Archie Mafeje, e outros) e que têm as singularidades africanas como meta de pesquisa e análise. O questionamento sobre as razões que fazem com que alguns autores sejam repercutidos e bem reputados, enquanto outros são desconhecidos e desconsiderados, deve fazer parte de toda reflexão sobre as condições sociais de produção do conhecimento, mas reveste-se de especial importância em um campo de conhecimento que pretende revisar epistemologias prévias, como é o caso dos estudos pós-coloniais.

Sobre o cosmopolitismo reclamado por autores como Mbembe, Appiah, Gilroy e outros, como sendo a melhor via para compreender a condição social proporcionada pela modernidade, entendemos que sim, o cosmopolitismo é uma justa condição que promove a liberdade humana. Quem desaprovava a possibilidade e o direito de ir e vir, cruzar fronteiras, ampliar o conhecimento do mundo? Entretanto, desejar e imaginar o que pode vir a ser não é a mesma coisa que *analisar o que é*, e essa é, em nosso entendimento, a contradição da noção de cosmopolitismo. Além disso, a posição desses autores (intelectuais de alcance e circulação internacional) leva-nos ao entendimento de que analisam o mundo especialmente com os olhos de suas experiências pessoais. A pesquisa nos boletins do CODESRIA em Dakar me possibilitou encontrar uma crítica semelhante e precisa, na análise de Kwesi Prah, sociólogo do Gana, sobre a obra “A casa de meu pai”, de Appiah. Neste trecho, Prah refere-se à passagem de Appiah no prefácio do livro, quando este autor “apresenta” sua família “espalhada” por três continentes:

we should be careful not to make for the present, however desirable we may consider the case to be, the world seen from that vantage point, everybody's world. It simply isn't so. We live in an economically and politically lopsided world, in which some of Appiah's consanguines are happier than others; a world in which by and large, some of the 'points of affinity' live off the sweat and labours of others, and have made a history of this. Equally importantly, it is arguable that, we should be careful, that vantage point does not unduly influence the way we see the world in general and Africa in particular. In others words, we should be able to take a proper distance from ourselves in our

considerations of others, and not make our reality everybody's reality. (PRAH, 1997, p. 14).

Neste capítulo, não pretendemos realizar uma análise exaustiva da obra de Achille Mbembe, um autor prolífico que lançou no último mês de março mais um livro, *“Politiques de l’inimitié”*, no qual, inspirado em Frantz Fanon, analisa o mundo herdado da colonização e dos processos de descolonização como envolvido em uma longa série de guerras e impulsos de ódio⁴⁹. Do mesmo modo, não pretendemos analisar de maneira definitiva a passagem de Mbembe pelo CODESRIA. Em outubro de 2015, por exemplo, o CODESRIA divulgou uma chamada para a apresentação de trabalhos em um evento que ocorreu em dezembro do mesmo ano em Dakar, com o tema “Tradução: disputando os sentidos das realidades sociais africanas”, no qual o nome de Achille Mbembe aparecia como fazendo parte do comitê científico responsável por avaliar e selecionar as propostas apresentadas. O que pretendemos, portanto, foi chamar a atenção, do público brasileiro especialmente, para o fato, por exemplo, de que sobre as poucas obras de cientistas sociais africanos que chegam traduzidas no Brasil, e de forma justa são consumidas com avidez, será sempre importante compreender como são avaliadas no meio dos intelectuais africanos em geral.

⁴⁹ Cf. <http://www.rfi.fr/hebdo/20160408-politiques-inimitie-achille-mbembe-colonisation-decolonisation-fanon-afropolitanisme> Acesso em 03 mai 2016.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho pretendeu uma aproximação com a produção de ciências sociais realizada pelos intelectuais africanos, tendo como ponto de partida para o estudo dessa produção a agência do Conselho para o Desenvolvimento da Pesquisa em Ciências Sociais em África – CODESRIA, uma associação de cientistas sociais, de caráter pan-africano, fundada em 1973 em Dakar, no Senegal.

Os e as cientistas sociais africanas podem ser consideradas, de acordo com o olhar que a pesquisa se propôs, como homens e mulheres traduzidas, pois boa parte deles e delas realizou parte (ou integralmente) de sua formação acadêmica nos centros universitários do hemisfério norte. Dessa maneira, localizadas entre suas formações sociais originadas no continente africano e a imersão no cânone disciplinar ocidental, são aptas a realizar a tradução entre universos culturais distintos, que, de acordo com a ideia propagada por autores como Homi Bhabha e Stuart Hall, é “a forma como o novo entra no mundo”.

Conforme a ideia desenvolvida por Valentin Mudimbe, o conhecimento sobre o continente africano confronta-se com o anteparo da “biblioteca colonial”, o conjunto de relatos, descrições e conceituações desenvolvidas durante o período colonial sobre a África, seja por missionários, viajantes ou antropólogos. A produção de conhecimento em ciências sociais realizada pelos próprios africanos busca construir uma narrativa própria sobre a história do continente, mas inescapavelmente também se defronta com esse imaginário redutor estabelecido pela episteme ocidental.

Uma das consequências dessa episteme é o estabelecimento de uma divisão internacional hierarquizada do trabalho científico, no qual aos intelectuais africanos estão reservados os postos inferiores da escala. Como ponto de partida para a compreensão das ideologias que produzem epistemologias, temos os trabalhos de Edward Said e Pierre Bourdieu, mas ao longo da pesquisa pudemos conhecer o trabalho de cientistas sociais africanos que apresentam perspectivas que vão em uma direção semelhante, como Francis Nyamnjoh e Archie Mafeje, por exemplo.

O desconhecimento no interior da antropologia brasileira sobre a produção dos pares africanos é singular, pois vimos que o mesmo não acontece na América Latina e no continente europeu, como mostram os trabalhos de Devés-Valdez e Eduardo Costa Dias.

Aproximando-nos da produção dos cientistas sociais africanos através do CODESRIA, conhecemos as motivações de criação desta instituição, em um contexto de arrefecimento dos ideais das lutas pelas independências dos países africanos, no qual os intelectuais se deparavam com o endurecimento do espaço político e fazia-se então necessário assegurar e fortalecer sua identidade de trabalho no interior mesmo do continente. Em relação ao cenário exterior, também era necessário esse fortalecimento em razão das hierarquias acadêmicas que privilegiam a produção oriunda do hemisfério norte, como aludido acima.

Na busca pela construção de um paradigma africano nas ciências sociais, o fato de os intelectuais africanos terem sido formados de acordo com o cânone epistemológico ocidental muitas vezes torna-se um dilema, e não uma condição privilegiada, como prevê a ideia de tradução. A característica da extroversão, que é o fato de boa parte da produção dos cientistas sociais africanos ser voltada para um público estrangeiro, do hemisfério norte principalmente, é uma das críticas internas realizadas pelos próprios intelectuais africanos.

Entretanto, o confronto com a “biblioteca colonial” e com o horror contido no imaginário estreito construído pelo Ocidente sobre o continente africano permite a esses intelectuais uma compreensão refinada sobre como este mesmo Ocidente estabeleceu sua identidade em contraste com os signos de inferioridade impostos à África, e aqui citamos expressamente o pensamento de Achille Mbembe.

Ainda sobre as contruções de paradigmas próprios nas ciências sociais africanas, vimos como são necessárias as ideias desenvolvidas pelas feministas africanas, já que as teorias feministas ocidentais insistem em não considerar o racismo e o colonialismo como pilares da modernidade. Outras formações sociais, como as africanas, também não são examinadas nas teorias feministas do Ocidente. Aqui, o signo da “falta”, assinalado por Achille

Mbembe como compondo o imaginário sobre o continente africano, se mostra presente, de fato, no corpo de conhecimentos produzido pelo Ocidente.

O paradigma do desenvolvimento no continente africano foi outro tema que a pesquisa enfrentou, em razão da ideia do desenvolvimento permanecer, até hoje, como uma espécie de utopia nos discursos públicos africanos: algo que está sempre à frente e deve permanentemente ser buscado. Vimos a crítica de Axelle Kabou sobre a não concretização do pan-africanismo, a integração econômica e administrativa do continente, algo que, na visão da autora, seria a única saída para o fortalecimento africano no concerto mundial das nações. A crítica de Kabou estende-se também ao que ela percebe como um desdobramento sobre si, quando as elites africanas, entre dirigentes e intelectuais, recusam-se a incorporar os conhecimentos tecnológicos estrangeiros e os fazerem aliados, em criações locais, para o estabelecimento de melhores condições de vida para as populações africanas.

Em contrapartida, uma outra visão sobre o paradigma do desenvolvimento mostra-nos o quanto o sistema capitalista vai de encontro à finitude material do meio ambiente, como é o caso da teoria do decrescimento de Serge Latouche.

Discutimos a produção intelectual de Archie Mafeje especialmente para refutar o que ele denominou como ideologia do tribalismo, a tarja do “tribal” imposta ao continente africano que até hoje, dois séculos depois dos primeiros conhecimentos que formaram a antropologia, encontra-se ainda viva num certo imaginário e no discurso presente no interior da antropologia brasileira. Nesse sentido, apresentamos outras possibilidades de olhar para as identidades e a questão da etnicidade no continente africano.

Encontramos a prolífica produção de Achille Mbembe em um contexto de condições sociais de produção do conhecimento em ciências sociais dominado pelo hemisfério norte que, para o continente africano, valoriza a ideia do cosmopolitismo e de identidades livres e globalizadas, em detrimento de intelectuais que apresentam ideias diversas. Esse contexto tornou-se mais nítido quando conhecemos as controvérsias internas da passagem de Achille Mbembe pelo posto de secretário executivo do CODESRIA, central nos direcionamentos intelectuais da instituição.

Como exposto desde o projeto desta pesquisa, este trabalho nunca se pretendeu, e nem poderia ser diferente, uma abordagem exaustiva da produção africana em ciências sociais. Concordamos com Vagner Gonçalves da Silva sobre a necessidade de assumir de antemão o caráter provisório, parcial e incompleto das pesquisas acadêmicas. Além da bibliografia coletada que a pesquisa não conseguiu analisar, conteúdos fundamentais para a constituição dos conhecimentos africanos em ciências sociais não foram abordados, como a tradição intelectual arabo-islâmica, por exemplo. Entretanto, consideramos ser este trabalho um passo importante na contribuição para uma antropologia que busque estar conectada com as formações sociais africanas reais e contemporâneas, mais do que com o próprio discurso antropológico sobre o continente africano, e assim possa fazer mais sentido para os estudantes africanos, como propôs Jean-Marc Ela e como será o trabalho desenvolvido na UNILAB.

A “África” com a qual queremos nos relacionar não pode ser um “objeto” nominável, decifrável, e, portanto, passível de controle epistemológico, como afirmou Ângela Rodrigues. Por isso a insistência no uso da expressão continente africano, em detrimento da fixidez a que nos remete o signo “África”. As informações divergentes por vezes colhidas na própria experiência no continente ou nos textos são de fato *diferentes*, mais do que divergentes, e nos remetem ao dado imediato de que tratamos de um universo de estudo que tem o tamanho exato de um território continental.

Este olhar para o continente africano também quer partir da posição ética de “nunca estar cômodo” com seus próprios pressupostos, e de algum modo contribuir com o adensamento da pulsão ética e do sentido de responsabilidade que devemos compartilhar uns com os outros em virtude da nossa humanidade comum.

REFERÊNCIAS

ADESINA, Jimi. "Against alterity – the pursuit of endogeneity: breaking bread with Archie Mafeje". In: **CODESRIA Bulletin**, nos. 3&4, 2008.

ALMEIDA, J.; RIBEIRO, A.; GOMES, H. (orgs.). **Crítica pós-colonial: panorama de leituras contemporâneas**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013

AMARAL, Rita. **Xirê! O modo de crer e de viver no candomblé**. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: EDUC, 2002.

AMSELLE, Jean Loup. **L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes**. Paris: Stock, 2008.

APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

BARRO, Aboubacar Abdoulaye. "Coopération scientifique et débat sur les 'sciences sociales africaines' au CODESRIA". In: **Cahiers de la recherche sur l'éducation et les saviors** (online). N. 9, 2010. Disponível em: <http://cres.revues.org/362> Acessado em 12 fev. 2013.

BATES, R.; MUDIMBE, V.; O'BARR, J (eds.). **Africa and the disciplines: the contributions of research in Africa to the social sciences and humanities**. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

BORDAS, Marie Ange (org.). **Caderno Sesc_Videobrasil: geografias em movimento**. São Paulo: Edições SESC São Paulo, n. 9, 2013.

BORGES, A.; CIRNE, M.; COSTA, A. C.; COUTO, G.; LIMA, N.; NEVES, T.; PATERNIANI, S. "Pós-Antropologia: as críticas de Archie Mafeje ao conceito de alteridade e sua proposta de uma ontologia combativa". In: **Revista Sociedade e Estado**, vol. 30, n. 2, maio-agosto, 2015.

BOURDIEU, P. "O campo científico". In: Ortiz, R. (org.). **Pierre Bourdieu: Sociologia**. São Paulo: Ática, 1983.

CAHEN, Michel. “Luta de emancipação anti-colonial ou movimento de libertação nacional? Processo histórico e discurso ideológico – o caso das colônias portuguesas e de Moçambique em particular”. In: **AFRICANA STUDIA**, n. 8, 2005.

CARDOSO, Carlos. Comunicação. In: **CONHECIMENTOS ENDÓGENOS E A CONSTRUÇÃO DO FUTURO EM ÁFRICA**, 2011, Universidade do Porto. **Anais eletrônicos...** Universidade do Porto, 2011. Disponível em: <http://tv.up.pt/videos/jbjj-frd> Acesso em 04 mar. 2016.

CARVALHO, José Jorge de. O olhar etnográfico e a voz subalterna. In: **Horizontes antropológicos**. Porto Alegre, ano 7, n. 15, julho de 2001 (pp. 107-147).

CASTILHO, S.; LIMA, A.; SOUZA, C. (orgs.). **Antropologia das práticas de poder: reflexões etnográficas entre burocratas, elites e corporações**. Rio de Janeiro: Contra Capa, Faperj, 2014.

CIRNE, Michelle. “A agência do CODESRIA na produção das ciências sociais no continente africano: entrevista com Teresa Cruz e Silva”. In: **Outros Tempos**, vol. 12, n. 19, 2015.

_____. **Uma etnografia da produção intelectual africana em ciências sociais: a agência do CODESRIA**. FAPESP: Projeto de pesquisa. 2013.

_____. “Não é uma tonalidade de pele, é uma posição política”: a formação da identidade negra através do projeto Universidade Livre. UFBA/CEAO: Dissertação, 2008.

_____. **A negritude que enCanta. O Coral do CECUNE: identidade étnica e sociabilidade**. Monografia de conclusão de curso, UFRGS, 2004.

CODESRIA. **Carta do CODESRIA**. 2005 (disponível em codesria.org).

COQUERY-VIDROVITCH, C. “Mbembe, Achille. – De la postcolonie. Essai sur l’imagination politique dans l’Afrique contemporaine. Paris: Karthala, 2000”. **Cahiers d’études africaines**, 167, 2002. <http://etudesafricaines.revues.org/1504>, acessado em 09 dez. 13.

DEVÉS-VALDÉS, Eduardo. **O Pensamento Africano Sul-Saariano: conexões e paralelos com o pensamento Latino-Americano e o Asiático (um esquema)**. São Paulo: CLACSO/EDUCAM, 2008.

DEVISH, R.; NYAMNJOH, F (eds.). **The postcolonial turn**. Bamenda: Langaa, 2011.

DIAGNE, Souleymane B. "Keeping Africanity Open". In: **Public Culture**, 14(3), 2002.

DIAS, Eduardo Costa. "Repensar os estudos africanos: descolonizar o pensamento, questionar as práticas, reconfigurar as agendas". In: **Revista Lusófona de Estudos Culturais**, vol. 2, n. 1, 2014 (pp. 7-24).

ELA, Jean-Marc. **Restituir a história às sociedades africanas: promover as ciências sociais na África negra**. Luanda: Edições Mulemba; Mangualde: Edições Pedagogo, 2013.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **The nuer**. Oxford: Clarendon Press, 1978.

EYEBIYI, Elieth P. "Achille Mbembe, Sortir de la grand nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée". **Lectures, Les compte rendus**, 2010. <http://lectures.revues.org/1198>, acessado em 02 jan. 2014.

FORTES, M.; EVANS-PRITCHARD, E.E. (orgs.). **African political systems**. Oxford: Oxford University Press (1940) 1961.

GEERTZ, Clifford. "Como pensamos hoje: a caminho de uma Etnografia do Pensamento Moderno." In: **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1997.

GILROY, Paul. **Entre campos: nações, culturas e o fascínio da raça**. São Paulo: Annablume, 2007.

_____. **O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. São Paulo: Ed. 34, 2001.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

HAMPATÉ BÂ. “A tradição viva”. In: **Coleção História Geral da África**, vol. 1, cap. 8. Brasília: UNESCO, SECAD/MEC, UFSCar, 2010.

HOUNTONDJI, Paulin (org). **O Antigo e o Moderno. A produção do saber na África contemporânea**. Luanda: Edições Mulemba; Mangualde: Edições Pedagogo, 2012.

_____. “Conhecimento de África, conhecimento de Africanos: duas perspectivas sobre os Estudos Africanos”. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

IMAN, A.; MAMA, A.; SOW, F (eds.). **Engendering African Social Sciences**. Dakar: CODESRIA Book Series, 1997.

KABOU, Axelle. **E se a África recusasse o desenvolvimento?** Luanda: Edições Mulemba; Mangualde: Edições Pedagogo, 2013 [1991].

KAJIBANGA, V.; PIMENTA, C. **Epistemologia dos Estudos Africanos**. Comunicação na Conferência Internacional “Conhecimentos endógenos e a construção do futuro em África”. Porto: 2011. Disponível em: <http://www.fep.up.pt/docentes/cpimenta/> Acesso em 15 nov. 2015.

LATOUCHE, Serge. **Pequeno tratado do decrescimento sereno**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. **Pode a África contribuir para a crise do Ocidente?** Texto apresentado no IV Congresso Internacional de Estudos Africanos. Barcelona: 12 a 15 de janeiro de 2004 (tradução de Acácio Sidinei Almeida Santos) (arquivo pessoal).

LOPES, Carlos. **Etnia, Estado e relações de poder na Guiné-Bissau**. Lisboa: Edições 70, 1982.

MACAMO, Elísio. Comunicação. In: CONHECIMENTOS ENDÓGENOS E A CONSTRUÇÃO DO FUTURO EM ÁFRICA, 2011, Universidade do Porto. **Anais eletrônicos...** Universidade do Porto, 2011. Disponível em: <http://tv.up.pt/videos/ibji-frd> Acesso em 04 mar. 2016.

_____. Entrevista. In: CONHECIMENTOS ENDÓGENOS E A CONSTRUÇÃO DO FUTURO EM ÁFRICA, 2011, Universidade do Porto. **Anais eletrônicos...** Universidade do Porto, 2011. Disponível em: <http://tv.up.pt/videos/9sndklkg> Acesso em 04 mar. 2016.

_____. **Os tempos da modernidade: saber e lacunas epistemológicas nos Estudos Africanos.** Texto apresentado como Conferência de Encerramento no 7º Congresso Ibérico de Estudos Africanos, 2010 (arquivo pessoal).

MAFEJE, Archie. A commentary on anthropology and Africa. **CODESRIA Bulletin**, Nº 3&4, 2008a.

_____. Africanity: a combative ontology. **CODESRIA Bulletin**, Nº 3&4, 2008b (original no Codesria Bulletin n. 1, 2000).

_____. Africanity: commentary by way of conclusion. **CODESRIA Bulletin**, Nº 3&4, 2008c.

_____. Anthropology and Independent Africans: suicide or end of an era? **African Sociological Review** 2(1), 1998: 1-43.

_____. **The Theory and Ethnography of African Social Formations. The Case of the Interlacustrine Kingdoms.** London: Codesria book Series. 1991.

_____. "Religion, Class and Ideology in South Africa". In: Michael G. Whisson & Martin West. **Religion and Social Change in Southern Africa.** Cape Town: David Philip, 1975. pp. 164-184.

_____. "The Ideology of 'Tribalism'". **The Journal of Modern African Studies**, vol. 9, n. 2 (Aug., 1971), pp. 253-261.

_____. "The role of the bard in a contemporary African community". **Journal of African Languages.** Vol. 6, parte 3, 1967. pp. 193-223

_____. "A Chief Visits Town". **Journal of Local Administration Overseas**, 2, 1962:88-99.

MANCERON, Gilles. "Sortir de la grand nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée. Un livre d'Achille Mbembe". Note de lecture. **Hommes e Libertés**, 153, 2011. http://www.ldh-france.org/IMG/pdf/H_L153_Agir_8_, Acesso em 23 dez. 13.

MARCUS, George. "Ethnography in/of the World System: The emergence of multi-sited ethnography". In: **Annual Review of Anthropology**, n. 24, 1995. Traducción de Miguel Ángel Aguilar Díaz, Departamento de Sociología, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, Mexico.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Lisboa: Antígona, 2014.

_____. **África Insubmissa: Cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial**. Luanda: Edições Mulemba; Mangualde: Edições Pedagogo, 2013a.

_____. "Existe um único mundo apenas". In: **Caderno Sesc_Videobrasil: geografias em movimento**. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, n. 9, 2013b.

_____. **Sortir de la grand nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée**. Paris: Éditions La Découverte, 2010.

_____. "As formas africanas de auto-inscrição". In: **Estudos Afro-Asiáticos**, Ano 23, n. 1, 2001.

_____. **De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine**. Paris: Éditions Karthala, 2000.

MBEMBE, A.; DIOUF, M.; MEMÊL FOTÊ, H. "Os avatares do Estado na África: o estado civil do Estado na África". In: GONÇALVES, J. (org.). **África no mundo contemporâneo: estruturas e relações**. Rio de Janeiro: Garamond, 2014.

M'BOKOLO. **África negra: história e civilizações**. Salvador: EDUFBA, 2011, v. 2.

M'BOKOLO; AMSELLE. (coords.). **Pelos meandros da etnia: etnias, tribalismo e Estado em África**. Luanda: Edições Mulemba; Mangualde: Edições Pedagogo, 2014.

MKANDAWIRE, Thandika. "Three Generations of African Academics: A Note". In: **CODESRIA Bulletin**, n. 3, 1995.

MUDIMBE, Valentin. **A invenção de África. Gnose, Filosofia e Ordem do Conhecimento**. Luanda: Edições Mulemba; Mangualde: Edições Pedago, 2013.

MUNANGA, Kabengele. "Antropologia africana: mito ou realidade?". In: **Estudos Afro-Asiáticos**, n. 11, 1985.

MURUNGA, Godwin. "Mbembe's 'African Modes of Self-Writing' and the Critics in *Public Culture*". In: **CODESRIA Bulletin**, nos. 1 & 2, 2004.

NABUDERE, Dani W. **Archie Mafeje. Scholar, Activist**. Braamfontein: Africa Institute of South Africa, 2011.

NGOENHA, Severino E. e CASTIANO, José P. **Pensamento engajado: ensaios sobre filosofia africana, educação e cultura política**. Maputo: Ed. Educar, 2011.

NKWI, Paul N. "The resurgence of Anthropology at African Universities". In: **The African Anthropologist**, vol. 14, n. 1/2. Dakar: CODESRIA, 2007.

NYAMNJOH, Francis. "From publish or perish to publish and perish: what 'Africa's 100 best books' tell us about publishing Africa". In: **Journal of Asian and African Studies** vol. 39 (5). 2004.

_____. "Blinded by Sight: divining the future of Anthropology in Africa". In: **Africa Spectrum**: 2-3, 2012.

NYAMNJOH, F.; OLUKOSHI, A. "The postcolonial turn: an introduction". In: Devish, R.; Nyamnjoh, F (eds.). **The postcolonial turn**. Bamenda: Langaa, 2011.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. Antropologia política (verbetes). In: **Dicionário de Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: FGV, 1986.

OLUKOSHI, Adebayo. "CODESRIA: 30 years of social research, knowledge production and pan-african networking". In: **CODESRIA Bulletin**, Special Issue 2, 3 & 4, 2003.

OYEWUMI, Oyeronke. "Conceptualising gender: eurocentric foundations of feminist concepts and the challenge of African epistemologies". In: **African gender scholarship: concepts, methodologies and paradigms**. Dakar: CODESRIA Gender Series 1, 2004.

PANTOJA, Selma. **Entre Áfricas e Brasis: heranças e desafios**. Conferência Magma de comemoração do 1º aniversário da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – UNILAB, 2012. Disponível em <http://www.unilab.edu.br/wp-content/uploads/2012/05/Discurso-Selma-Pantoja-Entre-Africanas-e-Brasis.pdf> Acesso em 07 mar. 2016.

PHALANE, Manthiba. "Localizar o gênero no discurso do desenvolvimento". In: Hountondji, Paulin (org). **O Antigo e o Moderno. A produção do saber na África contemporânea**. Luanda: Edições Mulemba; Mangualde: Edições Pedago, 2012.

PRAH, Kwesi. "Accusing the victims – In my father's house". In: **CODESRIA Bulletin**, n. 1, 1997.

RODRIGUES, Ângela L. "Colonização da mente e eurocentrismo: reflexões sobre o lugar das literaturas africanas no Brasil". In: **Polifonia**, v. 19, n. 26. Cuiabá, 2012.

SAID, Edward. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

SEGATO, Rita. "Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais". In: **Mana**, vol. 12, n. 1, 2006.

SEMERARO, Giovanni. "Intelectuais 'orgânicos' em tempos de pós-modernidade". In: **Cadernos Cedes**, Campinas, vol. 26, n. 70, 2006.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O antropólogo e sua magia**. São Paulo: EdUSP, 2000.

SOW, Fatou. "The social sciences in Africa and gender analysis". In: Iman, A.; Mama, A.; Sow, F (eds.). **Engendering African Social Sciences**. Dakar: CODESRIA Book Series, 1997.

WACQUANT, Loïc. **Corpo e alma: notas etnográficas de um aprendiz de boxe**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.