

# FORMAS AFRICANAS DA ESCRITA DE SI<sup>1</sup>

**Achille Mbembe**

Tradução de Marina Santos  
(Revisão de Manuela Ribeiro Sanches)

*A única subjectividade é o tempo . . .*  
Gilles Deleuze, *Cinéma 2: L'image-temps*

Ao longo dos últimos dois séculos surgiram correntes intelectuais com o objectivo de conferir autoridade a certos elementos simbólicos integrados no imaginário colectivo africano. Algumas dessas tendências fizeram escola, ao passo que outras nunca passaram de meros esboços. São muito poucas as que se destacam pela sua riqueza e criatividade e menos ainda as que têm um poder excepcional.

Foi da intersecção das práticas religiosas com a indagação sobre a tragédia humana que emergiu uma filosofia distintamente africana. Mas, embora tenha sido dominada, em larga medida, por narrativas de perda, essa meditação sobre a soberania divina e as histórias dos povos africanos não produziu uma análise filosófico-teológica integrada, suficientemente sistemática para conferir um enquadramento teórico específico ao infortúnio e à injustiça humanos.<sup>2</sup> A África não oferece nada que se compare, por exemplo, a uma filosofia alemã que, de Lutero a Heidegger, assentou não só no misticismo religioso, mas também, fundamentalmente, na vontade de transgredir a fronteira entre o humano e o divino. Também não tem nada que se compare com o messianismo judaico que, combinando desejo e sonho, enfrentou quase sem mediação o problema do absoluto e das suas promessas, perseguindo estas últimas até às suas

---

<sup>1</sup> Ato Quayson e Ruth Marshall-Fratani fizeram críticas a uma versão anterior deste ensaio. Sarah Nuttall, Françoise Vergès, Carol Gluck e Candace Vogler introduziram comentários adicionais. Houve um encorajamento sustentado por parte de Bogumil Jewsiewicki, Pierre Nora, Carol A. Breckenridge, Arjun Appadurai e Dilip Parameshwar Gaonkar. Foram apresentados excertos do presente texto em conferências em Cape Town em Agosto de 2000; em Patna em Fevereiro de 2001; e em Evanston, Illinois, em Março de 2001.

<sup>2</sup> Ver, por exemplo, Fabien Eboussi Boulaga, *Christianisme sans fétiche: Révélation et domination* (Paris: Présence africaine, 1981), Jean-Marc Ela, *Le cri de l'homme africain: Questions aux chrétiens et aux églises d'Afrique*, (Paris: L'Harmattan, 1980) e *Ma foi d'africain* (Paris: Karthala, 1985) e Valentin Y. Mudimbe, *Tales of Faith: Religion as Political Performance in Central Africa* (London: Athlone, 1997).

consequências mais extremas, em tragédia e desespero, mas tratando, ao mesmo tempo, a singularidade do sofrimento judaico como algo sagrado, a ponto de correr o risco de o transformar em tabu.<sup>3</sup> É verdade que, a exemplo destas duas metanarrativas, os modos contemporâneos africanos da escrita de si se tornaram inseparáveis da problemática da constituição do eu e da filosofia moderna do sujeito. Contudo, as similaridades acabam aí.

Diversos factores impediram o desenvolvimento completo das concepções que poderiam ter contribuído para explicar o sentido do passado e do presente africanos através de uma referência ao futuro. O mais importante desses factores pode ser designado de historicismo. O esforço por determinar as condições em que o sujeito africano poderia aceder à plenitude de si, tornar-se consciente de si e não ter de prestar contas a não ser a si levou, em pouco tempo, ao confronto com duas formas de historicismo que acabaram por conduzi-lo a um beco sem saída. A primeira delas, carregada de instrumentalismo e oportunismo político, poderia ser designada de *afro-radicalismo*. A segunda consiste no peso da metafísica da diferença (*nativismo*).<sup>4</sup>

A primeira corrente de pensamento – que gostou de se apresentar como “democrática”, “radical” e “progressista” – serviu-se de categorias marxistas e nacionalistas para desenvolver um imaginário cultural e político, em que a manipulação da retórica da autonomia, da resistência e da emancipação constitui o único critério para determinar a legitimidade de um discurso africano autêntico.<sup>5</sup> A segunda corrente de pensamento desenvolveu-se a partir de uma ênfase na “condição nativa”. Promoveu a ideia de uma identidade africana única assente na pertença à raça negra.

---

<sup>3</sup> Ver Gershom Scholem, *Aux origines religieuses du judaïsme laïque: De la mystique aux Lumières*, org. Maurice Kriegel (Paris: Calmann-Lévy, 2000); Yitzhak F. Baer, *Galout: L'imaginaire de l'exil dans le judaïsme*, trad. Marc de Launay (Paris: Calmann-Lévy, 2000); Hannah Arendt, *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age* (New York: Grove, 1978); e Sylvie Anne Goldberg, *La Clepsydre: Essai sur la pluralité des temps dans le judaïsme* (Paris: Albin Michel, 2000).

<sup>4</sup> Para que não haja equívocos, nenhuma das duas correntes de pensamento adere a uma única teoria identitária, seja ela política ou cultural. Para críticas diferentes, ver Amady A. Dieng, *Hegel, Marx, Engels et les problèmes de l'Afrique noire* (Dakar: Sankoré, 1978); Bogumil Jewsiewicki, *Marx, Afrique et Occident: Les pratiques africanistes de l'histoire marxiste* (Montreal: McGill University, Centre for Developing-Area Studies, 1985); e Valentin Y. Mudimbe, *The Idea of Africa* (Bloomington: Indiana University Press, 1994), 41-46. Ver também Mudimbe, *Parables and Fables: Exegesis, Textuality, and Politics in Central Africa* (Madison: University of Wisconsin Press, 1991), 166-91. Também se pode argumentar que o feminismo africano, na sua tentativa de reconceitualizar o problema do sujeito, não altera fundamentalmente os entendimentos dominantes – marxista, nacionalista ou nativista africano – da subjectividade ou os conceitos de intencionalidade humana. Ver, por exemplo, Amina Mama, Ayesha Imam e Fatou Sow, orgs., *Engendering African Social Sciences* (Dakar: CODESRIA, 1997); e Ifi Amadiume, *Re-inventing Africa: Matriarchy, Religion, and Culture* (London: Zed, 1997).

<sup>5</sup> Esta abordagem contrasta com as políticas dos movimentos radicais negros nos Estados Unidos ao longo do século XX. Neste último caso, foram feitas tentativas no sentido de ligar organicamente o marxismo ao nacionalismo negro, de desenvolver uma prática que tivesse em conta tanto a classe como a raça na luta pela transformação social. Ver, por exemplo, Cedric J. Robinson, *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2000); e o ensaio de Brent Hayes Edwards, “The ‘Autonomy’ of Black Radicalism,” *Social Text*, nº 67 (2001): 1-12.

O fundamento de ambas as correntes de pensamento é constituído por três acontecimentos históricos abordados genericamente: a escravatura, a colonização e o apartheid. A estes acontecimentos tem sido atribuído um conjunto particular de significados canónicos. Em primeiro lugar, a nível das subjectividades individuais, existe a ideia de que, através dos processos de escravatura, colonização e apartheid, o eu africano se alienou de si mesmo (divisão de si). Esta separação resultaria numa perda de familiaridade do eu consigo mesmo, a ponto de o sujeito, alienado/a de si, ser relegado/a para uma forma de identidade sem vida (*condição de objecto*). Não só o eu já não é reconhecido pelo Outro; mas o eu também já não se reconhece a si mesmo.<sup>6</sup>

A segunda ideia canónica tem a ver com a propriedade. De acordo com a narrativa dominante, os três acontecimentos referidos levaram à desapropriação, um processo em que os procedimentos jurídicos e económicos conduziram à expropriação material. A isto seguiu-se uma experiência singular de subjugação caracterizada pela falsificação da história da África pelo Outro, o que teria tido como consequência uma situação de exterioridade máxima (*estranhamento*) e de desenraizamento. Estas duas fases – a da violência da falsificação e a da expropriação material – são consideradas os elementos principais da singularidade da história africana e da tragédia que lhe subjaz.<sup>7</sup>

Por último, existe a ideia da degradação histórica: considera-se que a escravatura, a colonização e o apartheid não só mergulharam o sujeito africano numa humilhação, num aviltamento e num sofrimento inomináveis, mas também o relegaram para uma zona de não-existência e de morte social caracterizada pela negação da dignidade, por pesados danos psíquicos e pelo tormento do exílio.<sup>8</sup> Estes três elementos fundamentais – escravatura, colonização e apartheid – funcionariam como centro unificador do desejo dos africanos de se conhecerem a si mesmos, de recuperarem o seu destino (*soberania*) e de serem donos de si mesmos no mundo (*autonomia*).

---

<sup>6</sup> Independentemente de o mote do debate se ser a *aliénation* ou a *déracination*, a verdade é que foram os estudos francófonos que mais detalhadamente conceptualisaram este processo. Ver, em particular, Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, trad. Charçes Lam Mariman (New York: Grove, 1967); Hamidou Kane, *L'aventure ambiguë* (Paris: Julliard, 1961); e Fabien Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu: Authenticité africaine et philosophie* (Paris: Présence africaine, 1977) e *Christianisme sans fétiche*.

<sup>7</sup> Isto aplica-se particularmente aos estudos, escritos em Inglês, sobre economia política marxista, antropologia ou história. Estes, por vezes, também assentam em teses nacionalistas e dependentistas. Ver, por exemplo, Claude Aké, *A Political Economy of Africa* (Harlow, England: Longman, 1981); e, em termos mais gerais, Samir Amin, *Le développement inégal: Essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique* (Paris: Editions de Minuit, 1973).

<sup>8</sup> Relativamente à problemática da escravatura e reparação, ver J. F. Ade Ajayi, "The Atlantic Slave Trade and Africa" e "Pan-Africanism and the Struggle for Reparation", in *Tradition and Change in Africa: The Essays of J. F. Ade Ajayi*, org. Toyin Falola (Trenton, N. J.: Africa World Press, 2000). Cf., para uma interpretação mais subtil e sofisticada da escravatura e do seu impacto, Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study* (Cambridge: Harvard University Press, 1982); e, sobre a "dispersão" vista do outro lado do Atlântico, Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (Cambridge: Harvard University Press, 1993).

Seguindo o modelo da reflexão judaica sobre os fenómenos do sofrimento, da contingência e da finitude, estes três sentidos poderiam ter sido utilizados como ponto de partida para uma interpretação filosófica e crítica da longa ascensão, aparentemente em direcção ao nada, que a África teria experimentado ao longo de toda a sua história. A teologia, a literatura, o cinema, a música, a filosofia política e a psicanálise estariam necessariamente envolvidos nesse empreendimento. Mas, tal síntese não ocorreu.<sup>9</sup> Na verdade, a produção das interpretações dominantes destes eventos foi, por sua vez, colonizada pelas duas correntes ideológicas acima referidas – a instrumentalista e a nativista – que afirmam falar em nome da África como um todo.<sup>10</sup>

Na reflexão que se segue, analisarei essas duas correntes de pensamento e salientarei as suas fraquezas. Ao longo da discussão, irei propor soluções para o beco sem saída a que foi conduzida a reflexão sobre a experiência africana de si e do mundo. Contra os argumentos dos críticos que estabelecem uma correspondência entre identidade e raça e geografia, mostrarei como os actuais modos africanos de imaginar o eu têm origem em práticas díspares, mas frequentemente intersectantes, cujo objectivo não consiste apenas em resolver disputas factuais e morais sobre o mundo, mas em abrir caminho a novas *construções de si*. Ao enfatizar a contingência histórica e o processo de formação do sujeito, pretendo reinterpretar a subjectividade enquanto tempo.

### **O paradigma instrumentalista: fantasias primordiais**

A corrente de pensamento acima designada de marxista e nacionalista é perpassada pela tensão entre voluntarismo e vitimização. Tem quatro características fundamentais. Em primeiro lugar, manifesta uma falta de auto-reflexividade e uma concepção instrumental do conhecimento e da ciência, no sentido em que nenhum destes domínios é reconhecido como autónomo. Só são úteis na medida em que podem ser postos ao serviço da luta partidária.<sup>11</sup> A esta luta partidária é atribuída uma importância moral intrínseca, uma vez que oporia a libertação revolucionária às forças conservadoras.<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> Para sermos precisos, fizeram-se tentativas ocasionais em prol de um tal projecto. O apartheid tem sido sujeito a constantes interpretações bíblicas. Ver, entre outros, Allan Boesak, *Black and Reformed: Apartheid, Liberation, and the Calvinist Tradition: Sermons and Speeches*, comp. Mthobeni Mutloatse, org. John Webster (New York: Orbis, 1984); e Desmond Tutu, *Hope and Suffering* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1984). A colonização foi também alvo de interpretações semelhantes. Ver, por exemplo, Oscar Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain: Problème des fondements* (Paris: Présence africaine, 1981); e Ela, *Le cri de l'homme africain e Ma foi d'Africain*.

<sup>10</sup> Ver, por exemplo, Thandika Mkandawire e Charles C. Soludo, *Our Continent, Our Future: African Perspectives on Structural Adjustment* (Trenton, N. J.: Africa World Press, 1999).

<sup>11</sup> Ver, por exemplo, Jaques Depelchin, "African Anthropology and History in the Light of the History of FRELIMO", *Contemporary Marxism*, nº 7 (1983): 69-88.

<sup>12</sup> Esta tendência desenvolveu-se no último quartel do século XX, na produção ideológica, publicada não só por instituições nacionais, como a universidade de Dar-es-Salaam (Tanzânia), mas também por instituições regionais, como o Southern African Political Economy Series (SAPES) Trust, com sede em Harare (Zimbabwe), e continentais, como o Council for the Development of Social Science Research in Africa (CODESRIA), sediado em Dakar (Senegal). Para uma teorização, ver Claude Aké, *Social Science as*

A segunda característica corresponde a uma visão mecanicista e reificada da história. A causalidade é atribuída a entidades fictícias e inteiramente invisíveis, mas que, apesar disso, se crê determinarem, em última instância, a vida e o trabalho do sujeito. De acordo com esta perspectiva, a história de África poderia ser reduzida a uma série de subjugações narradas numa sequência contínua. A experiência africana do mundo seria determinada a priori por um conjunto de forças – sempre as mesmas, embora sob diferentes disfarces – cuja função é impedir o florescimento da singularidade africana, essa parte do eu histórico africano irreduzível a qualquer outro.

A consequência disto é que a África não é considerada responsável pelas catástrofes que hoje a assolam. O actual destino do continente africano dever-se-ia não a escolhas livres e autónomas, mas ao legado de uma história imposta aos africanos – marcada a ferro e fogo na sua carne – uma história caracterizada pela violação, brutalidade e por todo o tipo de condicionalismos económicos.<sup>13</sup> A dificuldade do sujeito africano em representar-se a si mesmo/a enquanto sujeito dotado/a de vontade livre resultaria dessa longa história de subjugação. Esta construção da história conduz a uma atitude ingénuo e acrítica em relação às chamadas lutas de libertação nacional e aos movimentos sociais; a uma ênfase na violência como via privilegiada para a auto-determinação; a uma fetichização do poder do Estado; à desqualificação do modelo da democracia liberal; e ao sonho populista e autoritário de uma sociedade de massas.<sup>14</sup>

A terceira característica corresponde ao desejo de destruir a tradição e à convicção de que a identidade autêntica resulta da divisão do trabalho que está na origem das classes sociais e em que o proletariado – urbano ou rural – desempenha o papel de classe universal por excelência.<sup>15</sup> O postulado de que a classe operária é a única força dotada de agencialidade capaz de se envolver numa actividade de emancipação universal tem como consequência a negação da possibilidade de haver uma multiplicidade de fundamentos para o exercício do poder social.<sup>16</sup>

Finalmente, esta corrente de pensamento marxista-nacionalista assenta numa relação essencialmente *polémica* com o mundo, numa relação baseada

---

*Imperialism: The theory of Political Development* (Ibadan: Ibadan University Press, 1982), e *Revolutionary Pressures in Africa* (London: Zed, 1978).

<sup>13</sup> Ver a crítica ideológica aos programas de ajustamento estrutural e à permanente dependência conceptual de um paradigma desenvolvimentalista in Thandika Mkandawire e Adebayo Olukoshi, orgs., *Between Liberalization and Oppression: The Politics of Structural Adjustment in Africa* (Dakar: CODESRIA, 1995).

<sup>14</sup> Sobre os movimentos sociais, ver Mahmood Mamdani e Ernest Wamba-dia-Wamba, orgs., *African Studies in Social Movements and Democracy* (Dakar: CODESRIA, 1995). Sobre a crítica populista da democracia, ver Claude Aké, *The Feasibility of Democracy in Africa* (Dakar: CODESRIA, 2000); e Issa G. Shivji, *The Concept of Human Rights in Africa* (London: CODESRIA, 1989), e *Fight My Beloved Country: New Democracy in Africa* (Harare: SAPES Trust, 1988).

<sup>15</sup> Ver, por exemplo, Mahmood Mandani, org., *Uganda: Studies in Labour* (Dakar: CODESRIA, 1996); Issa G. Shivji, *Class Struggles in Tanzania* (London: Heinemann, 1976).

<sup>16</sup> Um exemplo recente é Mahmood Mamdani, *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996). Ver também Mamdani, *Politics and Class Formation in Uganda* (New York: Monthly Review Press, 1976).

numa troika de rituais retóricos. O primeiro ritual contradiz e refuta as definições ocidentais da África e dos africanos, apontando as falsidades e a má fé que elas pressupõem. O segundo denuncia aquilo que o Ocidente fez (e continua a fazer) à África em nome dessas definições. E o terceiro fornece provas óbvias – invalidando as representações ficcionais da África pelo Ocidente e refutando a sua pretensão a deter o monopólio da expressão do humano em geral –, provas essas que abririam um espaço em que os africanos poderiam finalmente narrar as suas próprias fábulas. Isto seria conseguido através da aquisição de uma linguagem e de uma voz que não poderiam ser imitadas, por serem, de algum modo, autenticamente africanas.<sup>17</sup>

Contudo, aquilo que poderia parecer a apoteose do voluntarismo é acompanhado, neste caso, por uma falta de profundidade filosófica e, paradoxalmente, por um culto da vitimização. Filosoficamente, a temática hegeliana respeitante à identidade e diferença, de que a relação senhor-servo constitui um exemplo clássico, é reapropriada de forma subreptícia pelo ex-colonizado. Num lance que replica uma prática etnográfica não-reflexiva, o ex-colonizado atribui um conjunto de características pseudo-históricas a uma entidade geográfica também ela subsumida a uma *classificação racial*. As características e a classificação são então usadas para identificar ou tornar possível o reconhecimento daqueles que, por possuírem essas características e serem classificados dessa forma, podem ser considerados como pertencentes à colectividade racial e à entidade geográfica assim definida.

Sob pretexto de que está a “falar por voz própria”, a figura do “nativo” é pois reiterada. Estabelece-se assim uma fronteira entre o nativo e o Outro não-nativo; e, com base nesta fronteira, faz-se a distinção entre o autêntico e o não-autêntico.

Na crítica que se segue, irei argumentar (1) que tais narrativas nacionalistas e marxistas sobre o eu africano e o mundo são superficiais; (2) que, em consequência dessa superficialidade, as formulações de auto-governo e de autonomia por elas geradas assentam, quando muito, numa base filosófica pouco sólida; e (3) que o privilégio que conferem ao estatuto de vítima em detrimento da subjectividade deriva, em última instância, de um entendimento claramente nativista da história – da história como feitiçaria.

A afirmação de si, a autonomia e a emancipação africana – em nome dos quais é reivindicado o direito a uma subjectividade – não são questões novas. Quando, em meados do século XIX, se pôs fim ao tráfico negreiro, reforçaram-se, entre os europeus, as dúvidas quanto à capacidade de os africanos se governarem a si mesmos – ou seja, segundo Hegel, de controlarem a sua ganância predadora e

---

<sup>17</sup> Ver, por exemplo, Paul Tiyambe Zeleza, *A Modern Economic History of Africa*, vol.1, *The Nineteenth Century* (Dakar: CODESRIA, 1993) e *Manufacturing African Studies and Crisis* (Dakar: CODESRIA, 1997).

a sua crueldade<sup>18</sup>. Estas dúvidas relacionavam-se com uma outra dúvida, mais fundamental, implícita na forma como, nos tempos modernos, se havia resolvido a complexa questão geral da alteridade e do estatuto do signo africano dentro desta economia da alteridade. Tanto os movimentos filantrópicos ocidentais como a elite intelectual africana da época responderam a esta dúvida dentro do paradigma das Luzes.<sup>19</sup>

### O legado das Luzes

A fim de determinar as implicações políticas destes debates, talvez deva começar por referir o projecto, central no pensamento das Luzes, de definir a natureza humana com base no pressuposto de uma identidade genérica.

Os direitos e valores, que deveriam ser partilhados por todos, derivam desta identidade, universal na sua essência. Esta é idêntica em todos os sujeitos humanos, pois é fundada na razão. O exercício da razão dota os indivíduos não só de liberdade e autonomia, mas também da capacidade de conduzirem a vida de acordo com princípios morais e uma ideia de bem. O que importa salientar aqui é que, fora deste círculo, não há lugar para uma política do universal. E, na verdade, para os pensadores europeus do período da abolição, a questão que se colocava era saber se os africanos deveriam ser inseridos dentro ou fora desse círculo – ou seja, se eram seres humanos como todos os outros. Por outras palavras: seria possível encontrar, entre os africanos, o mesmo ser humano, se bem que dissimulado sob designações e formas diferentes? Seria possível considerar o corpo, a linguagem, o trabalho e a vida dos africanos como produtos da actividade humana, como manifestações de uma subjectividade – ou seja, de uma consciência como a nossa – que nos permitiria considerar cada um deles, individualmente, como um outro eu (*alter ego*)? A resposta das Luzes a estas questões socorre-se de três momentos intelectuais distintos, com implicações políticas distintas.

Um conjunto inicial de respostas sugere que os africanos deveriam ser mantidos dentro dos limites da sua pressuposta diferença ontológica. Esta corrente do pensamento iluminista –tal como exemplificada pelas posições de Hegel e Kant – identifica, no signo africano, algo de singular, mesmo indelével, que o distinguiria de todos os outros signos humanos. O melhor testemunho desta especificidade é o corpo negro que não seria dotado de qualquer tipo de

---

<sup>18</sup> Ver Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Philosophy of History*, trad. John Sibree, (Buffalo, N.Y.: Prometheus, 1991), 91-99.

<sup>19</sup> Certamente que o discurso das Luzes sobre a raça não era unívoco. No entanto, pode dizer-se que a grande maioria dos seus pensadores participaram no debate, a partir de um terreno discursivo comum. Como mostra Paul Gilroy, o amplo debate sobre se os negros deveriam ou não ser considerados parte da família humana foi fundamental para a formação do epistema moderno. Ver Gilroy, "Race Ends Here", *Ethnic and Racial Studies* 21 (1998): 838-47. Ver também Susan Buck-Morss, "Hegel and Haiti", *Critical Inquiry* 26 (2000): 821-65; e, em termos mais gerais, Emmanuel Chukwudi Eze, ed., *Race and Enlightenment: A Reader* (Cambridge, Mass.: Blackwell, 1997).

consciência nem de quaisquer características de razão ou beleza.<sup>20</sup> Consequentemente, não pode ser considerado um corpo feito de carne, como o nosso, uma vez que pertence exclusivamente à ordem da extensão material e do objecto condenado à morte e à destruição. É esta centralidade do corpo para o cálculo da subjugação política que explica a importância que tiveram, no decurso do século XIX, as teorias da degeneração física, moral e política dos negros e, mais tarde, dos judeus.

Segundo este lado mais sombrio das Luzes, os africanos teriam desenvolvido concepções únicas de sociedade, do mundo e do bem que não partilhariam com qualquer outro povo. Acontece que essas concepções não testemunhariam, de forma alguma, o poder criativo e a universalidade próprias da razão. As representações, a vida, o trabalho, a língua ou as acções dos africanos – incluindo a morte – também não obedeceriam a qualquer regra ou lei cujo significado pudessem exprimir ou justificar por si mesmos. Devido a esta diferença radical, considerava-se legítimo excluí-los, *de facto* e *de jure*, da esfera da cidadania humana total e completa: em nada teriam contribuído para o trabalho do universal.<sup>21</sup>

Com o advento da colonização formal da África, dirigida pelo estado, em finais do século XIX, verifica-se uma mudança significativa. Embora persista o princípio da diferença ontológica, o tema da auto-determinação passa a ser relacionado com o imperativo de “se tornar civilizado.” Introduce-se, assim, uma ligeira derrapagem na velha economia da alteridade. A tese da dissemelhança não é repudiada, mas deixa de se basear apenas na vacuidade do signo enquanto tal. O signo recebe um nome: *costume*. Se os africanos são seres diferentes, isso deve-se à sua identidade própria, identidade essa que não deve ser eliminada. Pelo contrário, a diferença deve ser inscrita numa ordem institucional distinta, uma ordem nativa obrigada a operar dentro dos parâmetros coloniais fundamentalmente não-igualitários e hierarquizados. Por outras palavras, a diferença só é reconhecida, na medida em que implica desigualdades que, além disso, são consideradas de tal forma naturais que justificam a discriminação e, nos casos mais extremos, a segregação.<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> Relativamente à centralidade do corpo na filosofia ocidental e ao seu estatuto de elemento ideal do sujeito, de local de reconhecimento da respectiva identidade, ver Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1945), 81-243. Relativamente ao “peso” do corpo do colonizado, ver Fanon, *Black Skin, White Masks*, 110-13.

<sup>21</sup> Relativamente a este ponto e à discussão precedente, cf. Olivier Le Cour Granmaison, *Les citoyennetés en Révolution, 1789-1794* (Paris: Presses Universitaires de France, 1992); Pierre Pluchon, *Nègres et Juifs au XVIIIe siècle: Le racisme au Siècle des Lumières* (Paris: Tallandier, 1984); Charles de Secondat, Baron de Montesquieu, *De l'Esprit des lois* (Paris: Garnier-Flammarion, 1979); Voltaire, *Œuvres complètes* (Paris: Imprimerie de la Société littéraire et typographique, 1785); e Immanuel Kant, *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*, trad. John T. Goldthwait (Berkeley: University of California Press, 1965).

<sup>22</sup> A forma institucional mais completa desta economia da alteridade foi o sistema do apartheid, em que as hierarquias eram de natureza biológica. Uma versão menos extrema foi o “governo indirecto”, uma forma de dominação não muito onerosa que, nas colónias britânicas, tornou possível o exercício da autoridade sobre os indígenas com escassos soldados, recorrendo às paixões e vícios dos primeiros. Cf. Lucy Philip Mair,

Mais tarde, o Estado colonial continuará a utilizar este conceito de costume – ou, seja, a tese da não-similaridade, numa versão revista – como um modo de governo em si mesmo. São produzidas formas específicas de conhecimento para este efeito; é o caso da estatística e de outros métodos quantitativos, tal como utilizados, por exemplo, em censos e em vários outros instrumentos, como mapas, levantamentos agrários e estudos sobre raças e tribos.<sup>23</sup> O objectivo destes estudos é canonizar a diferença e eliminar a pluralidade e a ambivalência do costume.<sup>24</sup> Há um paradoxo neste processo de reificação. Por um lado, assemelha-se a um reconhecimento, mas por outro, constitui um juízo moral, uma vez que, em última análise, o costume só é específico na medida em que indica até que ponto o universo do indígena, na sua naturalidade, não é equiparável ao nosso – em suma, não faz parte do nosso mundo, pelo que não pode servir de base a uma prática de vida em comunidade, numa sociedade civil.

A terceira abordagem fundada no pensamento das Luzes remete para as políticas de assimilação. Neste caso, faz sentido estabelecer uma comparação com a experiência judaica. Tal como viria a acontecer com a imagem dos “negros”, para o Ocidente, a invocação da imagem dos judeus como arquétipo do Outro foi central para a noção iluminista de *Bildung* (o processo de formação através do qual um indivíduo progride em direcção à sua autonomia). Os judeus são vistos como a negação da promessa iluminista de uma emancipação através do uso da razão. Em princípio, o conceito de assimilação assenta na possibilidade de uma experiência do mundo comum a todos os seres humanos – ou melhor - na possibilidade de uma tal experiência ser fundada numa *similaridade essencial* entre os seres humanos. Mas este mundo comum a todos os seres humanos, esta semelhança, não terá sido concedida, a priori, a todos.

Considera-se que o Negro, em especial, tem de ser *convertido* a ele. Esta conversão constitui a condição para ser percebido e reconhecido como um nosso semelhante e para que a sua humanidade, de outro modo indefinível, possa ser representada. Uma vez satisfeita esta condição, o projecto de assimilação pode prosseguir, com o reconhecimento de uma individualidade africana distinta das identidades tribais genéricas. O sujeito africano pode ter direitos e usufruir

---

*Native Policies in Africa* (London: Routledge, 1936); Frederick John Dealtry, Baron Lugard, *The Dual Mandate in British Tropical Africa* (London: Blackwood and Sons, 1980).

<sup>23</sup> Ver “Number in the Colonial Imagination,” o cap. 6 de Arjun Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996). Para um estudo da apropriação destas técnicas pelas elites pós-coloniais, ver Thongchai Winichakul, *Siam Mapped: A History of the Geo-Body of a Nation* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1994).

<sup>24</sup> Isto foi levado a cabo, não obstante o facto de os ‘costumes’ divergirem radicalmente de lugar para lugar. Como aconteceu noutros locais, os ‘costumes’ transformaram-se no tropo para a ordem social nas sociedades africanas tidas como que situadas fora da histórica, destituídas de indivíduos. A partir do início do período colonial, os costumes passaram a poder ser reproduzidos por imposição legal. Sobre experiências semelhantes numa outra parte do mundo colonizado, ver Nicholas B. Dirks, “The Policing of Tradition: Colonialism and Anthropology in Southern Índia,” *Comparative Studies in Society and History* 39 (1997): 182-212.

deles, graças não à sua subordinação à lei do costume, mas ao seu estatuto de indivíduo autónomo, capaz de pensar por si mesmo e de exercer a razão, essa faculdade genuinamente humana.<sup>25</sup>

Reconhecer esta individualidade – isto é, esta capacidade de imaginar fins diferentes daqueles que são impostos pelo costume – é abolir a diferença. Esta tem de ser apagada ou eliminada, caso os africanos se tornem iguais a nós, passando a ser, de então em diante, encarados como *alter ego*. Assim, a essência da política de assimilação consiste em des-substancializar e esteticizar a diferença, pelo menos em relação a uma categoria de ‘indígenas’, os ‘assimilados’, cuja conversão e ‘cultura’ os torna aptos para a cidadania e para o usufruto dos direitos cívicos. A assimilação inaugura, assim, uma passagem do costume local à sociedade civil, mas por acção do moinho civilizador do cristianismo e do estado colonial.<sup>26</sup>

Quando, na conjuntura oitocentista de abolição da escravatura e do advento do colonialismo formal, a crítica africana levanta, pela primeira vez, a questão da competência africana para o governo autónomo e a auto-representação, ela herda esses três momentos, mas não os submete a uma crítica coerente, pelo contrário. Se bem que subscrevendo o programa de emancipação e autonomia, a crítica africana adopta, em larga medida, as categorias fundamentais do discurso ocidental para legitimar a história universal.<sup>27</sup> A noção de “civilização” é uma dessas categorias, ao permitir a distinção entre o humano e o não humano – ou seja, o ainda-não-suficientemente-humano que pode vir a tornar-se humano, se adequadamente treinado.<sup>28</sup> Os três vectores deste processo de domesticação seriam a sua conversão ao cristianismo, a sua integração numa economia de mercado e a adopção de formas racionais e esclarecidas de governo.<sup>29</sup> Na realidade, trata-se não tanto de compreender os factores que levam à servidão e o significado da servidão, como de postular, em abstracto, a necessidade de libertação do domínio estrangeiro.

---

<sup>25</sup> Na prática, os novos sujeitos criados pelas políticas de assimilação foram classificados como reproduções homogêneas do sujeito metropolitano. Christopher Miller afirma, com razão, que a “teoria e a prática da assimilação acentuava a continuidade com a metrópole e a reprodução dos ‘seus’ valores, ignorando ou negando a ruptura verdadeiramente profunda vivida pelos sujeitos coloniais em relação às suas próprias culturas” (Miller, *Nationalists and Nomads: Essays on Francophone African Literature and Culture* [Chicago: University of Chicago Press, 1998], 122). Como Fanon torna clara, a raça permaneceria a barreira entre o assimilado e a sua condição de francês; a quantidade de ‘francesidade’ de que o colonizado dispunha estava condicionada pela biologia. Ver *Black Skin, White Masks*, cap. 5.

<sup>26</sup> Mesmo quando o postulado da igualdade entre os seres humanos era admitido, a colonização era por vezes justificada em nome da ‘civilização’. Ver, entre outros, Alexis de Tocqueville, *De la colonie en Algérie* (Bruxelles: Editions Complexe, 1988). Relativamente às ambiguidades das políticas francesas de assimilação, ver Alice L. Conklin, *A Mission to Civilize: The Republican Idea of Empire in France and West Africa, 1895-1930* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1997).

<sup>27</sup> Cf. os ensaios in Henry Wilson, org., *Origins of West African Nationalism* (London: Macmillan-St. Martin’s Press, 1969).

<sup>28</sup> Cf., por exemplo, Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquis de Condorcet, “Réflexions sur l’esclavage des nègres,” in *Oeuvres* (Paris: Firmin-Didot, 1849).

<sup>29</sup> Ver Edward W. Blyden, *Christianity, Islam and the Negro Race* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1967).

Sem dúvida que os pensadores africanos levaram a sério o desafio de uma ruptura colonial. Na sua tentativa de serem senhores de si, questionaram, por vezes, a moralidade da modernidade colonial em tom vernáculo. Outras vezes, procuraram utilizar as vantagens materiais do domínio colonial em proveito próprio. Como líderes da resistência num dado momento histórico, muitos deles hesitaram entre opções de princípio e alianças dúbias. Seguindo uma “linha em ziguezague, com centenas de pontos de referência”, a maioria deles situou-se numa zona ambígua e incógnita de dependência.<sup>30</sup> No seu uso polémico das ideias ocidentais, importaram novos conceitos e modelos discursivos, “a fim de defender novas fronteiras da localidade” e de dominar aquilo que consideravam ser as ameaças da modernidade. Ao mesmo tempo, inventaram uma narrativa de libertação construída em torno da temporalidade dual de um passado (tradição) glorioso – embora em ruínas – e de um futuro redimido (nacionalismo).<sup>31</sup>

Mas, para os primeiros pensadores africanos modernos, a libertação da servidão correspondeu, acima de tudo, à aquisição formal de poder. A questão moral e filosófica fundamental – isto é, saber como renegociar os laços sociais destruídos por relações comerciais (como a venda de mercadoria humana), pela violência resultante de guerras intermináveis e pelas consequências catastróficas do modo como o poder fora exercido – era vista como sendo secundária. A crítica africana não encarou como tarefa prioritária uma reflexão filosófica de cariz político e moral sobre a natureza da discórdia interna que conduzira ao tráfico negreiro e ao domínio colonial. E menos ainda se preocuparam com as diversas modalidades de reinvenção da convivência numa situação que, em termos da filosofia da razão que alegavam apoiar, parecia desprovida de quaisquer sinais exteriores de uma vida humana possível e em que aquilo que passava por política tinha mais a ver com o poder de destruir e de tirar proveito dessa destruição, do que com qualquer filosofia da vida ou da razão.

É verdade que, no período que sucedeu à II Guerra Mundial, os nacionalismos africanos acabaram por substituir o conceito de ‘civilização’ pelo de ‘progresso’. Mas fizeram-no para tanto melhor poderem defender as teleologias características da época.<sup>32</sup> Foi o que aconteceu no caso do marxismo.

Na narrativa de Marx, o sujeito e o *telos* da história são conhecidos. Nesta tradição, o limite final da história é uma sociedade não mercantilista. Para libertar as relações económicas e sociais deste mercantilismo, é necessário abolir o poder do mercado e acabar com a distinção entre o Estado e a sociedade. Estes

---

<sup>30</sup> Ver Shula Marks, *The Ambiguities of Dependence in South Africa: Class, Nationalism, and the State in Twentieth-Century Natal* (Johannesburg: Rava, 1986).

<sup>31</sup> Ver Jomo Kenyatta, *Facing Mount Kenya: The Tribal Life of the Gikuyu* (London: Secker and Warburg, 1938); e John Lonsdale, “Jomo, God, and the Modern World,” in *African Modernities? Duration and Disjuncture*, org. Jan-Georg Deutsch, Peter Probst, Heike Schmidt (London: James Currey, no prelo).

<sup>32</sup> Na modernidade tardia, a teoria filosófica ocidental começou a distanciar-se de algumas das proposições mais radicais das Luzes. Ver Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, trad. Frederick Lawrence (Cambridge: MIT Press, 1987).

processos, bem como a subsequente formação de novas relações de produção podem implicar uma lógica coerciva ou mesmo o terror. Este último poderá ser utilizado como meio de facilitar o avanço da história. No que respeita ao sujeito concebido por Marx, ele ou ela só existem integralmente como mero reflexo e consequência da produção material. A violência revolucionária é encarada como uma força de coesão cujo propósito é produzir uma transformação moral no sujeito, uma mudança tanto da sua consciência como das suas condições materiais.<sup>33</sup>

Se, na experiência ocidental, a teoria marxista identificou modernização com modernidade, concebendo-a como uma ciência, no contexto africano, a mesma narrativa foi rapidamente associada à política enquanto prática sacramental. Como tal, a política exigia a total rendição do indivíduo a um futuro utópico e à esperança de uma ressurreição colectiva que, em troca, exigia a destruição de tudo o que se lhe opusesse. Subjacente a esta concepção da política como dor e sacrifício estava uma crença enraizada na função redentora da violência. Enquanto sacrifício de uma vida no altar público da revolução, a violência podia ter num carácter expiatório ou substitutivo. Também podia implicar auto-sacrifício – neste caso, a lógica do sacrifício estava ligada ao do dom. Expiatória, substitutiva ou auto-sacrificial, a violência foi utilizada – e a morte banalizada – em nome de um *telos* marxista. Até mesmo o assassinio passou a ser encarado de outra forma e dissimulado através da sua associação a uma verdade moral definitiva, enquanto a dor e o sofrimento passavam a constituir prova de virtude e de moralidade.<sup>34</sup>

Afastada a possibilidade de uma reflexão propriamente filosófica sobre a condição africana, restava apenas a questão do poder bruto: quem poderia conquistá-lo? Como se legitimava o seu exercício? Para justificar o direito à soberania e auto-determinação, na luta para arrancar o poder das mãos do regime colonial, foram mobilizadas duas categorias fundamentais: por um lado, a imagem do Africano enquanto sujeito vitimizado e ferido e, por outro, a afirmação da singularidade da cultura africana.<sup>35</sup> Ambas requeriam um investimento profundo na ideia de raça e uma radicalização da própria diferença.

No âmago do paradigma pós-colonial da vitimação, encontramos uma leitura do eu e do mundo como uma série de conspirações. Estas teorias

---

<sup>33</sup> Karl Marx, *Capital, a Critique of Political Economy*, vols. 1 e 3, trad. Ben Fowkes (Harmondsworth, England: Penguin, 1976, 1981). Sobre a violência, ver Leon Trotsky, *Terrorism and Communism: A Reply to Karl Kautsky*, 2ª ed. inglesa (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1961). Em relação a análises críticas, ver Maurice Merleau-Ponty, *Humanism and Terror: An Essay on the Communist Problem*, trad. John O'Neill (Boston: Beacon Press, 1969); e Hannah Arendt, *La crise de la culture: Huit exercices de pensée politique*, trad. Patrick Lévy (Paris: Gallimard, 1972), 28-57.

<sup>34</sup> Ver, por exemplo, os textos coligidos in Aquino de Bragança e Immanuel Wallerstein, orgs., *The African Liberation Reader* (London: Zed, 1982).

<sup>35</sup> Ver Nnamdi Azikiwe, *Renascent Africa* (London: Cass, 1969); Kwame Nkrumah, *I Speak of Freedom: A Statement of African Ideology* (London: Heinemann, 1961); Amílcar Cabral, *Revolution in Guinea: Selected Texts* (New York: Monthly Review Press, 1970).

conspiratórias têm a sua origem em noções de agencialidade tanto marxistas como africanas.<sup>36</sup> Considera-se que na história africana não há ironia nem acaso. Dizem-nos que ela é determinada essencialmente por forças que estão para além do controle dos africanos. A diversidade e a desordem do mundo, bem como o carácter aberto das possibilidades históricas são reduzidos a um ciclo espasmódico, imutável, repetido infinitamente, em concordância com uma conspiração sempre fomentada por forças para lá do alcance da África. A própria existência é quase sempre exteriorizada como um gaguejo. Em última análise, o Africano não passaria de um sujeito castrado, do instrumento passivo do usufruto do Outro. Nestas condições, não pode haver visão utópica mais radical do que a que sugere que a África se deveria desligar do mundo – o sonho insano de um mundo sem Outros.

Este ódio ao mundo em geral (que também é sinal de um profundo desejo de reconhecimento) e esta leitura paranóica da história são apresentados como um discurso ‘democrático’, ‘radical’ e ‘progressista’ de emancipação e autonomia, como fundamento da pretensa política da africanidade.<sup>37</sup> Apesar da retórica em sentido contrário, a neurose da vitimização fomenta uma forma de pensamento que é, a um tempo, xenófoba, racista, negativa e circular. Para funcionar, esta lógica necessita de superstições. Tem de criar ficções que, mais tarde, são tomadas por realidades. Tem de fabricar máscaras que são preservadas através de uma remodelação que as faça corresponder às necessidades de qualquer época.

O curso da história africana é entendido como sendo determinado pela acção combinada de uma dupla diabólica, formada por um inimigo – ou algoz – e uma vítima. Neste universo fechado, em que ‘fazer história’ consiste em aniquilar os inimigos, a política é concebida como um *processo sacrificial* e a história é encarada, finalmente, como fazendo parte da grande *economia da feitiçaria*.<sup>38</sup>

## A prosa do nativismo

Paralelamente a esta corrente de pensamento que procura fundar a política da africanidade nas categorias da economia política marxista (ao mesmo tempo que vê a política como sacrifício e a história como feitiçaria), desenvolveu-se uma configuração retórica cuja temática fundamental é a identidade cultural. Esta corrente de pensamento caracteriza-se por uma tensão entre uma tendência

---

<sup>36</sup> É especialmente o caso das noções de feitiçaria. Ver Peter Geschiere, *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa*, trad. Geschiere e Janet Roitman (Charlottesville: University Press of Virginia, 1997).

<sup>37</sup> Ver Archie Mafeje, “Africanity: A Combative Ontology,” *CODESRIA Bulletin* 1 (2000): 66-71. Para opiniões diferentes, ver, no mesmo número, Wambui Mwangi e André Zaiman, “Race and Identity in Africa: A Concept Paper,” 61-63; Fabien Eboussi Boulaga, “Race, Identity, and Africanity,” 63-66; e Mahmoud Ben Romdhane, “A Word from a Non-Black African,” 74-75.

<sup>38</sup> Este é um termo plenamente reconhecido na linguagem vernácula, mas que, apesar disso, o vocabulário marxista impede os intelectuais africanos de utilizar. Ver, por exemplo, Ernest Wamba-dia-Wamba, “Mobutisme après Mobutu: Réflexions sur la situation actuelle en République Democratique du Congo,” *Bulletin du CODESRIA*, nos. 3, 4 (1998): 27-34.

universalizante que reivindica uma pertença comum à condição humana (*mesmidade*) e uma tendência oposta, particularista. Esta última tendência enfatiza a diferença e a especificidade, pondo a tónica não na originalidade em si mesma, mas no princípio da repetição (*tradição*) e nos valores da autoctonia. O ponto de convergência entre estas duas tendências políticas e culturais é a raça. Segue-se um breve relance sobre a história da problematização desta noção no pensamento africano.

Em primeiro lugar, há o conceito de raça e o seu estatuto durante muito tempo privilegiado, no que diz respeito às práticas historicamente contingentes de reconhecimento dos atributos humanos. Historicamente, a maior parte das teorias oitocentistas estabeleciam uma relação estreita entre o sujeito humano e o sujeito racial. A raça era entendida como um conjunto de propriedades fisiológicas visíveis e de características morais discerníveis. Estas características e propriedades distinguiam as diversas espécies humanas.<sup>39</sup> Para além disso, essas marcas tornariam possível a classificação dessas espécies numa hierarquia cujos efeitos violentos seriam de natureza simultaneamente política, económica e cultural.<sup>40</sup> Como já referido, as classificações dominantes, durante o período do tráfico negreiro, e aquelas que se lhes seguiram, excluía, de facto, os africanos do círculo da humanidade ou, quando muito, atribuíam-lhes um estatuto inferior na hierarquia das raças.

Esta negação de humanidade (ou atribuição de inferioridade) obrigou os africanos a reagir com posições contraditórias que, contudo, continuava a ser defendidas actualmente.<sup>41</sup> Existe a posição universalista: “Somos seres humanos como quaisquer outros”<sup>42</sup> e existe a posição particularista: “Temos um passado glorioso que testemunha a nossa humanidade.”<sup>43</sup> O discurso sobre a identidade africana viu-se confrontado com o dilema, do qual tenta agora libertar-se: Será que a identidade africana participa da identidade humana genérica?<sup>44</sup> Ou será que se deve insistir, em nome da diferença e da singularidade, na possibilidade de existência de diversas formas culturais dentro de uma única humanidade – formas cuja finalidade não é serem auto-suficientes e cujo sentido último é universal?<sup>45</sup>

---

<sup>39</sup> Cf. Immanuel Kant, *Anthropology From a Pragmatic Point of View*, trad. Victor Lyle Dowdell (Carbondale, Ill. : Southern Illinois University Press, 1978).

<sup>40</sup> Ver Pierre Guiral e Emile Témime, orgs., *L'idée de race dans la pensée politique française contemporaine: Recueil d'articles* (Paris: Editions du CNRS, 1977).

<sup>41</sup> No que respeita ao outro lado do Atlântico, ver Brent Hayes Edwards, “The Uses of Diaspora,” *Social Text*, no. 66 (2001): 45-75.

<sup>42</sup> Cf. a importância deste tema in Fanon, *Black Skin, White Masks*. Ver também Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme* (Paris: Présence Africaine, 1955); e, em termos mais gerais, a poesia de Léopold Sédar Senghor.

<sup>43</sup> Ver, por exemplo, Cheikh Anta Diop, *Antériorité des civilisations nègres: Mythe ou vérité historique?* (Paris: Présence Africaine, 1967).

<sup>44</sup> Sobre esta questão, ver as últimas páginas de Fanon, *Black Skin, White Masks*.

<sup>45</sup> Esta é a tese de Léopold Sédar Senghor. Ver Senghor, *Liberté I: Négritude et humanisme* (Paris: Seuil, 1964), e *Liberté III: Négritude et civilisation de l'universel* (Paris: Seuil, 1977).

A densidade apologética da afirmação “somos seres humanos como quaisquer outros” só pode ser aferida a partir da violência da negação que a precede e que não só a torna possível, mas também necessária.<sup>46</sup> A reafirmação de uma identidade humana negada pelo Outro pertence, neste caso, ao discurso da reabilitação e funciona como uma forma de auto-validação.<sup>47</sup> Mas, embora o objectivo do discurso da reabilitação seja o de confirmar que os africanos também pertencem à humanidade em geral, a verdade é que ele não questiona a ficção da raça.<sup>48</sup> A defesa da humanidade dos africanos é quase sempre acompanhada pela pretensão de que a sua raça, as suas tradições e os seus costumes têm um carácter específico.

Nas narrativas africanas dominantes do eu, a presença da raça é fundacional não só em relação à diferença em geral, mas também ao conceito de nação, uma vez que se crê que as determinantes raciais constituem a base moral da solidariedade política. Na história do ser-se africano, a raça é o sujeito moral e, ao mesmo tempo, um facto imanente da consciência. Os pressupostos fundamentais da antropologia do século XIX, nomeadamente, o preconceito evolucionista e a crença na ideia de progresso permanecem intactos; a racialização da nação (negra) e a nacionalização da raça (negra) vão de par. Quer se considere o discurso da negritude, quer as diferentes versões do pan-africanismo, a revolta não é contra a ideia de os africanos pertencerem a uma raça distinta, mas sim contra o preconceito que atribui a essa raça um estatuto inferior.

O outro tema a ter em consideração é a tradição e o lugar privilegiado que ela ocupa nesta corrente de pensamento nativista. O ponto de partida é, neste caso, a reivindicação de que os africanos possuem uma cultura autêntica que lhes confere uma identidade peculiar, irreduzível à de qualquer outro grupo. A negação de si e desta autenticidade constituiria, pois, uma mutilação. Com base nesta singularidade, a África reinventaria a sua relação consigo e com o mundo, seria dona de si e afastar-se-ia das regiões obscuras e do mundo opaco (o ‘Continente obscuro’) para o qual a história a teria relegado. Devido às vicissitudes da história, os africanos teriam deixado para trás a tradição. Daí a importância em recuar, a fim de a poder recuperar. Esse recuo seria a condição necessária para se ultrapassar a fase de humilhação e angústia existencial causada pela humilhação histórica do continente.

A ênfase em estabelecer uma ‘interpretação africana’ das coisas, em criar concepções próprias de auto-domínio, de compreensão de si e do universo, de produzir conhecimento endógeno, tudo isto conduziu à exigência de uma ‘ciência

---

<sup>46</sup> Cf. a problemática da raça nos Estados Unidos da América, nos termos em que foi discutida in Charles W. Mills, *Blackness Visible: Essays on Philosophy and Race* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1998), e Lewis R. Gordon, org., *Existence in Black: An Anthology of Black Existential Philosophy* (New York: Routledge, 1997).

<sup>47</sup> Ver Abiola Irele, “African Letters: The Making of a Tradition,” *Yale Journal of Criticism* 5 (1991): 69-100.

<sup>48</sup> Cf. a crítica de Kwame Anthony Appiah aos textos de Alexander Crummel e W.E.B. Du Bois in *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture* (London: Methuen, 1992) caps. 1-2. Ver também o artigo de Appiah “Racism and Moral Pollution,” *Philosophical Forum* 18 (1986/87): 185-202.

africana’, uma ‘democracia africana’, uma ‘linguagem africana’.<sup>49</sup> Este desejo de tornar a África única é apresentado como uma questão moral e política, sendo a recuperação da capacidade de narrar a própria história – e, por conseguinte, a identidade – necessariamente constitutiva de qualquer subjectividade. Em última análise, já não se trata de reivindicar o estatuto de alter ego para os africanos no mundo, mas antes de afirmar de viva voz a sua alteridade.

É esta alteridade que deve ser preservada a todo o custo. Nas versões mais radicais do nativismo, a diferença é, assim, enaltecida não como sintoma de uma universalidade maior, mas como fonte de inspiração para determinar os princípios e normas que regem a vida dos africanos em total autonomia e, se necessário, por oposição ao resto do mundo. Versões mais brandas deixam em aberto a possibilidade de ‘trabalhar para o universal’ e de enriquecer a racionalidade ocidental, acrescentando-lhe os ‘valores da civilização negra’, o ‘génio próprio da raça negra’. É a isto que Léopold Senghor chama *le rendez-vous du donner et du recevoir* (o encontro entre o dar e o receber), de que uma das consequências seria a *métissage* (mestiçagem) de culturas.

Desde o século XIX que aqueles que defendem que os africanos têm uma identidade cultural própria e que existe uma autoctonia especificamente africana têm procurado uma designação geral e um lugar em que pudessem ancorar a sua prosa. O lugar geográfico eleito é uma África tropical, delimitada como um espaço inteiramente ficcional, por oposição à anatomia fantasmática inventada pelos europeus que ecoa em Hegel e outros.<sup>50</sup> De uma maneira ou outra, será preciso reunir de novo os membros dispersos dessa polis imaginária. O corpo desmembrado da história do continente é então reconstituído à luz do mito. Tenta localizar-se a africanidade num conjunto de características culturais específicas que se espera sejam fornecidas pela investigação etnológica. A historiografia nacionalista irá procurar nos impérios africanos e no Egipto faraónico os vestígios que faltam.<sup>51</sup>

Na prosa do nativismo (bem como em algumas versões das narrativas marxistas e nacionalistas), estabelece-se uma quase-equivalência entre raça e geografia. Faz-se derivar a identidade cultural da relação entre estes dois termos,

---

<sup>49</sup> Sobre estes debates, ver Julius Nyerere, *Ujamaa: Essays on Socialism* (London: Oxford University Press, 1968); Kwasi Wiredu, *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective* (Bloomington: Indiana University Press, 1996) e “How Not to Compare African Thought with Western Thought,” in *African Philosophy as Cultural Inquiry*, org. Ivan Karp e D.A. Masolo (Bloomington: University of Indiana Press, 2000), 187-214; Paulin Hountondji, org., *Endogenous Knowledge: Research Trails* (Dakar: CODESRIA, 1997); Kwame Gyekye, *African Cultural Values: An Introduction* (Philadelphia: Sankofa, 1996) e *Tradition and Modernity: Philosophical Reflections on the African Experience* (New York: Oxford University Press, 1997); Ngugi wa Thiong’o, *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature* (London: James Currey, 1986).

<sup>50</sup> Ver a geografia de África de Hegel na sua *Filosofia da História*.

<sup>51</sup> Ver Joseph Ki-Zerbo, *Histoire de l’Afrique noire d’hier à demain* (Paris: Hatier, 1972); Cheik Anta Diop, *L’unité culturelle de l’Afrique noire: Domaines du patriarcat et du matriarcat dans l’antiquité classique* (Paris: Présence africaine, 1959); Théophile Obenga, *L’Afrique dans l’antiquité: Egypte pharaonique, Afrique noire* (Paris: Présence Africaine, 1973).

sendo que a geografia se torna o espaço privilegiado em que tomam corpo as instituições e o poder da raça (negra).<sup>52</sup> O pan-africanismo, em particular, define o *nativo* e o *cidadão*, identificando-os com os negros. Nesta mitologia, os negros não se tornam cidadãos por serem seres humanos dotados de direitos políticos, mas devido a dois factores particularistas: a sua cor e uma autoctonia privilegiada. A autenticidade racial e a territorial fundem-se e a África transforma-se na terra dos negros. Como a interpretação racial está na base de uma afinidade cívica restrita, tudo o que não seja negro está fora do lugar, pelo que não pode reivindicar qualquer tipo de africanidade. Por conseguinte, o corpo espacial, o corpo racial e o corpo cívico são um só, cada um deles testemunhando uma origem autóctone comum, através da qual qualquer pessoa nascida no território, ou que tenha a mesma cor de pele ou os mesmos antepassados, passa a ser um irmão ou uma irmã.

A ideia de uma africanidade que não seja negra é simplesmente impensável. Daí a impossibilidade de se conceber, por exemplo, a existência de africanos de origem europeia, árabe ou asiática ou que os africanos possam ter antepassados múltiplos. Uma das consequências do tráfico negreiro é o facto de que existem negros que vivem em lugares longínquos. Como dar conta da sua inscrição numa nação definida racial e geograficamente, se a geografia e a história os separaram do lugar de onde vieram os seus antepassados? Uma vez que o espaço geográfico africano constitui a pátria natural dos negros, aqueles que a escravatura dela afastou devem “regressar à terra dos [seus] pais ... e ficar em paz”.<sup>53</sup>

### **O espelho estilhaçado**

Acabámos de verificar que os discursos africanos dominantes sobre o eu se desenvolveram dentro de um paradigma racista. Sendo discursos de inversão, extraem as suas categorias fundamentais dos mitos que pretendem contestar, reproduzindo as suas dicotomias: a diferença racial entre negros e brancos; o confronto cultural entre povos civilizados e selvagens; a oposição religiosa entre cristãos e pagãos; a própria convicção de que a raça existe e constitui o fundamento da moralidade e da nacionalidade. Estes discursos inscrevem-se numa genealogia intelectual assente numa identidade territorializada e numa geografia racializada, em que o mito de uma polis racial dissimula o facto de que, embora a ganância do capitalismo global possa estar na origem da tragédia, a incapacidade de os africanos controlarem a sua própria avidez predadora e a sua

---

<sup>52</sup> Ironicamente, encontramos o mesmo impulso e o mesmo desejo de fazer coincidir raça e geografia nos textos racistas dos colonos brancos da África do Sul. Para mais detalhes, ver J.M. Coetzee, *White Writing: On the Culture of Letters in South Africa* (New Haven: Conn. : Yale University Press, 1988).

<sup>53</sup> Blyden, *Christianity, Islam and the Negro Race*, 124.

crueldade também contribuiu para a escravatura e a subjugação.<sup>54</sup> De um modo mais fundamental, por detrás do sonho de emancipação política e da retórica da autonomia, ocorre uma operação perversa, cujo resultado só vem fortalecer o ressentimento dos africanos e a sua neurose de vitimização.

De todas as tentativas, empreendidas ao longo do século XX, para acabar com este sonho vazio, com esta forma ultrapassada de pensamento, duas são de particular interesse para a nossa discussão. Em primeiro lugar, há que referir os esforços no sentido de desconstruir a tradição (e, por este meio, a própria África), mostrando que a última foi inventada.<sup>55</sup> Deste ponto de vista, a África enquanto tal existe apenas com base no texto que a constrói como ficção do Outro. A este texto é então conferido um poder estruturante, a ponto de um eu, que pretenda falar com a sua própria voz autêntica, correr sempre o risco de ser condenado a exprimir-se através de um discurso pré-estabelecido que dissimula o seu, o censura ou o força à imitação.

Isto equivale a dizer que a África só existe com base numa biblioteca pré-existente que intervém e se insinua em todo o lado, mesmo no discurso que pretende negá-la – a ponto de, no que respeita à identidade e à tradição africanas, ser agora impossível distinguir o “original” de uma cópia.<sup>56</sup> O mesmo pode dizer-se de qualquer projecto que tenha por objectivo destrinçar a África do Ocidente. Uma segunda tendência tem vindo a problematizar, em tom semelhante, a identidade africana como uma identidade em devir.<sup>57</sup> Desta perspectiva, o mundo já não é percebido como ameaça. Pelo contrário, é concebido como uma vasta rede de afinidades. Em contraste com mitologias unanimistas, a mensagem essencial, neste caso, é a de que qualquer pessoa pode imaginar e escolher aquilo que faz de si um africano/a.

Ambas as teorias são, em grande medida, motivadas por considerações metodológicas. Não vão ao âmago da questão: como lidar com os espectros invocados pelos nativistas e os chamados radicais nas suas tentativas de hipostasiar a identidade africana, no preciso momento em que as práticas imaginativas e sociais dos agentes africanos mostram que outros tipos de realidade estão a ser estabelecidas. Por outras palavras, como entender de modo

---

<sup>54</sup> Ver Joseph Miller, *Way of Death: Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade (1730-1830)* (Madison: University of Wisconsin Press, 1988).

<sup>55</sup> No seu estudo sobre os alicerces do discurso sobre África, Mudimbe observa que tanto “intérpretes ocidentais como analistas africanos têm usado categorias e sistemas conceptuais dependentes de uma ordem epistemológica ocidental. Mesmo nas descrições mais explicitamente ‘afrocênicas’, os modelos de análise reportam-se, implícita ou explicitamente, com ou sem conhecimento, à mesma ordem” (Valentin Y. Mudimbe, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge* [Bloomington: Indiana University Press, 1988], x).

<sup>56</sup> Para um estudo de caso, ver Carolyn Hamilton, *Terrific Majesty: The Powers of Shaka Zulu and the Limits of Historical Invention* (Cambridge: Harvard University Press, 1998).

<sup>57</sup> Ver Appiah, *In My Father's House*. Num estudo posterior, Appiah denuncia a tacanhez das posições nacionalistas, enfatiza a possibilidade de uma dupla ancestralidade e afirma-se partidário de um “cosmopolitismo liberal.” Ver Kwame Anthony Appiah, “Cosmopolitan Patriots,” *Critical Inquiry* 23 (1997): 617-39.

criativo, e na sua heteronomia, os significantes múltiplos constituídos pela escravatura, pela colonização e pelo apartheid?

No plano filosófico, há que dar prioridade ao questionamento do modelo condicionador de uma história que já está determinada – e a que estamos condenados a submeter-nos ou a repetir – e abordar aquilo que, nas experiências africanas efectivas do mundo, escapou a tal determinação. Num plano mais antropológico, a obsessão com a singularidade e a diferença tem de ser contrariada com uma temática de mesmidade. A fim de nos distanciarmos do ressentimento e da lamentação pela perda de um nome próprio, temos de abrir um espaço intelectual para repensar as temporalidades que se ramificam simultaneamente em direcção a vários futuros diferentes, abrindo caminho à possibilidade de ancestralidades múltiplas. Finalmente, num plano sociológico, há que dar atenção às práticas quotidianas contemporâneas através das quais os africanos conseguem reconhecer e manter uma familiaridade inédita com o mundo – práticas através das quais inventam algo que é deles e que impulsiona o mundo na sua generalidade.<sup>58</sup>

Passemos a analisar sumariamente algumas das questões genuinamente filosóficas negligenciadas pela crítica africana na sua reflexão sobre a escravatura, a colonização e o apartheid. A primeira questão que importa identificar diz respeito ao estatuto do sofrimento na história – às diversas maneiras como as forças históricas infligem danos psicológicos a corpos colectivos e às maneiras como a violência modela a subjectividade. É neste ponto que uma comparação com outras experiências históricas tem sido considerada apropriada. O holocausto judaico proporciona uma experiência comparável.<sup>59</sup> Com efeito, o holocausto, a escravatura e o apartheid representam todos eles formas de sofrimento originário. Todos eles se caracterizam pela expropriação do eu por forças inomináveis. Em todos os casos, essas forças assumem formas diversas, mas em todos, a sequência fundamental é a mesma: à inebriação orgiástica resultante da perpetração do assassinio em massa responde, como um eco, a suspensão da vida entre dois abismos, de modo que o sujeito já não sabe se está vivo ou morto. Esta combinação de impulso destrutivo e de deslocação do eu constitui o pano de fundo dionisíaco partilhado por estes três acontecimentos.

---

<sup>58</sup> Nos últimos anos, diversos estudos mostraram que, independentemente de qualquer reivindicação de africanidade, os africanos têm negociado constantemente novas posições nos espaços intersticiais entre culturas, subvertendo os sinais tanto da identidade como da diferença. Ver, entre outros, Karin Barber, org., *Readings in African Popular Culture* (Bloomington: Indiana University Press, 1997); Sarah Nuttall e Cheryl-Ann Michael, orgs., *Senses of Culture: South African Culture Studies* (Oxford: Oxford University Press, 2000); Jonathan Haynes, org., *Nigerian Video Films* (Athens, Ohio: Ohio University Center for International Studies, 2000). Em relação a dois estudos de caso sobre a complexidade das interdependências entre as tradições locais e as práticas globais, ver Peterson Bhekizizwe, *Monarchs, Missionaries, and African Intellectuals: African Theatre and the Unmaking of Colonial Marginality* (Johannesburg: Witwatersrand University Press, 2000); e Stephanie Newell, *Ghanaian Popular Fiction: "Thrilling Discoveries in Conjugal Life" and Other Tales* (Oxford: James Currey, 2000).

<sup>59</sup> Ver Laurence Thomas, *Vessels of Evil: American Slavery and the Holocaust* (Philadelphia: Temple University Press, 1993).

Com efeito, no seu fundamento último, os três acontecimentos são testemunhos contra a própria vida. Sob o pretexto de que a origem e a raça são os critérios para qualquer tipo de avaliação, acusam a vida. Daí a questão: como pode a vida ser redimida, ou seja salva, desta acção incessante do negativo?

A segunda questão tem a ver com o trabalho de memória, com a função do esquecimento e com as modalidades de reparação. Será possível amalgamar a escravatura, a colonização e o apartheid numa memória? Ou seja, não numa espécie de distinção entre o antes e o depois ou o passado e o futuro, mas naquilo que poderia ser denominado de *poder genético* desses acontecimentos – a revelação da impossibilidade de um mundo sem Outros e do peso da responsabilidade específica que se abate sobre os próprios africanos, face à tragédia (que não é o único elemento!) da sua história. É neste ponto que a comparação entre a experiência africana e a judaica revela diferenças profundas. Contrariamente à memória judaica do holocausto, não existe, por assim dizer, uma memória africana da escravatura;<sup>60</sup> ou, se existe uma tal memória, ela é caracterizada pela difracção.<sup>61</sup> Na melhor das hipóteses, a escravatura é experimentada como uma ferida cujo significado pertence ao domínio do inconsciente – numa palavra, da feitiçaria.<sup>62</sup> Sempre que foram desenvolvidos esforços no sentido de recuperar uma memória consciente, mal conseguiram escapar à ambivalência que caracteriza gestos semelhantes em contextos históricos distintos.<sup>63</sup>

Existem duas razões para esta dificuldade no que respeita ao projecto de recuperação da memória da escravatura. Em primeiro lugar, há, entre a memória que os afro-americanos têm da escravatura e a dos habitantes do continente africano, uma zona nebulosa que oculta um profundo silêncio – o silêncio da culpa e da recusa dos africanos de enfrentarem o aspecto perturbador do crime que envolve directamente a sua própria responsabilidade. Pois o destino dos escravos negros na modernidade não é apenas o resultado da vontade tirânica e da crueldade do Outro, por mais que a culpabilidade deste último esteja estabelecida. O outro signifiante primitivo é o assassínio do irmão pelo irmão, “a elisão da primeira sílaba do nome de família”, na expressão de Jaques Lacan – em

---

<sup>60</sup> Sobre a memória judaica, ver, entre outros estudos, Dominick LaCapra, *History and Memory after Auschwitz* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1998); Yosef H. Yerushalmi, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory* (Seattle: University of Washington Press, 1982). Para uma crítica filosófica, cf. Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris: Seuil, 2000).

<sup>61</sup> Ver Madeleine Borgomano, “La littérature romanesque d’Afrique noire et l’esclavage: ‘Une mémoire de l’oubli?’” in *Esclavage et abolitions: Mémoires et systèmes de représentation*, org. Marie-Christine Rochmann (Paris: Karthala, 2000), 99-112.

<sup>62</sup> Ver, por exemplo, Rosalind Shaw, “The Production of Witchcraft/Witchcraft as Production: Memory, Modernity, and the Slave Trade in Sierra Leone,” *American Ethnologist* 24 (1997): 856-76. Cf. *Route et traces des esclaves*, nº especial, *Diogenes* nº 179 (1997).

<sup>63</sup> Ver T. A. Singleton, “The Slave Trade Remembered on the Former Gold and Slave Coasts,” *Slavery and Abolition* 20 (1999): 150-69; e Edward M. Bruner, “Tourism in Ghana: The Representation of Slavery and the Return of the Black Diaspora,” *American Anthropologist* 98 (1996): 290-304. Relativamente ao contexto pós-apartheid, ver a descrição das “township tours” de Steven Robins, “City Sites,” in Nuttal e Michael, *Senses of Culture*, 408-25.

suma, a polis dividida. No decurso dos acontecimentos que conduziram à escravatura, é este o traço que os discursos africanos do eu dominantes procuram apagar.

A ablação é, neste caso, significativa, porque permite o funcionamento da ilusão de que as temporalidades da servidão e da miséria foram as mesmas, dos dois lados do Atlântico. Não é verdade. E é esta distância que impede que o trauma, a ausência e a perda sejam alguma vez semelhantes dos dois lados do Atlântico.<sup>64</sup> Enquanto os africanos continentais menosprezarem a necessidade de repensar a escravatura – não apenas enquanto catástrofe de que eles foram meras vítimas, mas enquanto produto de uma história para a qual contribuíram activamente – o apelo à raça como base moral e política de solidariedade dependerá, até certo ponto, de uma miragem da consciência.<sup>65</sup>

O segundo desafio à recuperação da memória é de natureza diferente. Em certas partes do Novo Mundo, a memória da escravatura é reprimida pelos descendentes dos escravos africanos. O drama familiar que está na origem da tragédia, bem como a sua existência miserável no tempo presente são constantemente desmentidos. É evidente que este desmentido não corresponde a um esquecimento efectivo. Trata-se simultaneamente de uma recusa em reconhecer a ascendência e de uma recusa em lembrar um acto que desperta sentimentos de vergonha. Nestas condições, a prioridade não é propriamente o restabelecimento do contacto do eu consigo mesmo e com as suas origens.<sup>66</sup> Nem se trata de restaurar uma relação plena e positiva do eu consigo mesmo, uma vez que esse eu foi prejudicado e humilhado para além de todos os limites. Como a narrativa da escravatura está condenada a ser elíptica, há um fantasma que persegue e assombra o sujeito, inscrevendo no seu inconsciente o corpo morto de uma linguagem que tem de ser constantemente reprimida. Pois, para poder existir no presente, considera-se necessário esquecer o nome do pai no próprio acto em que se pretende colocar a questão da origem e da filiação. Este é, sem dúvida, o caso das Antilhas.<sup>67</sup>

Uma terceira lacuna na reflexão filosófica africana sobre os três acontecimentos surge com a questão do simbolismo do exílio. A metáfora do

---

<sup>64</sup> Sobre o estatuto destas duas categorias em geral e o seu papel na consciência judaica em particular, cf. Dominick LaCapra, "Trauma, Absence, Loss," *Critical Inquiry* 25 (1999): 696-730.

<sup>65</sup> No texto "Trust, Pawnship, and the Atlantic History: The Institutional Foundations of the Old Calabar Slave Trade," *American Historical Review* 104 (1999): 333-55, Paul E. Lovejoy and David Richardson mostram como os traficantes de escravos africanos e os comerciantes britânicos adaptaram a instituição local de dependência por dívida ou "penhora" como forma de garantir o crédito (ou a entrega antecipada de mercadorias em troca de uma posterior entrega de escravos). Para um debate geral sobre a penhora humana em África, ver Toyin Falola e Paul E. Lovejoy, orgs., *Pawnship in Africa: Debt Bondage in Historical Perspective* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1994).

<sup>66</sup> Comp. Lucien Taylor, "Créolité Bites. A conversation with Patrick Chamoiseau, Raphael-Confiant, and Jean Bernabé," *Transition* 74 (1998): 124-60, com Peter Hallward, "Edouard Glissant between the Singular and the Specific," *Yale Journal of Criticism* 11 (1998): 441-64.

<sup>67</sup> Sobre estas questões, ver Daniel Maragnès, "L'identité et le désastre: Origine et fondation," in *Mémoire juive, mémoire nègre: Deux figures du destin*, org. Roger Toumson (Châteauneuf-le-Rouge, France: Vent des Iles, 1998).

campo de concentração é usada para comparar a condição da escravidão com a dos judeus europeus, bem como, a um nível mais geral, as relações entre raça e cultura na consciência moderna. Mas há algo de apressado e superficial nesta comparação.<sup>68</sup> Com efeito, a imaginação judaica oscila constantemente entre uma pluralidade de mitos contrastantes e tensões não resolvidas, mas produtivas – o mito da autoctonia em oposição à realidade da deslocação forçada, o facto empírico do deslocamento em oposição à promessa de regresso – em suma, uma temporalidade suspensa, habitada pelo duplo rosto da diáspora e de Israel, sendo que a ausência de território não significa, de modo algum, a interrupção da continuidade judaica. E finalmente, para além da contingência, da fragmentação e do terror, existe um Livro, a Tora, um texto permanentemente rescrito através de um processo de exegese e comentário.

Para lá do surgimento de fracturas e difracção, a experiência dos escravos africanos no Novo Mundo reflecte uma plenitude identitária mais ou menos comparável, apesar de as suas formas de expressão serem distintas e de não existir um Livro. Tal como os judeus na Europa, eles têm de narrar o eu e o mundo, abordando esse mundo a partir de uma posição em que as suas vidas, o seu trabalho e a sua maneira de falar (linguagem) são quase ininteligíveis, envolvidas como estão em contornos vagos. Têm de inventar uma forma de existir no meio da espoliação – mesmo que, nesta altura, seja quase impossível re-encantar o passado e enfeitiçar o presente (excepto, talvez, nos termos sincopados de um corpo constantemente obrigado a passar do ser à aparência, do canto à música).<sup>69</sup> Mas a similaridade acaba aqui. Contrariamente ao que acontece no caso do holocausto, as experiências de escravatura dos povos negros no Novo Mundo e em outros lugares não foram interpretadas – no plano filosófico, político ou cultural – de um modo que permitisse criar a possibilidade de fundar um *telos* universal.<sup>70</sup>

A teoria marxista e a nacionalista subestimaram a grande variedade de experiências africanas da conquista colonial. A historiografia recente mostra que os africanos deram respostas muito diversas às escolhas que lhes foram impostas pela invasão europeia. As divisões sociais formadas durante o período do tráfico negreiro aprofundaram-se sob a provação do colonialismo. As novas fontes de riqueza adquiridas durante o apogeu do tráfico negreiro e no período subsequente derrubaram as ordens sociais pré-existentes. As duas principais religiões monoteístas, o Islão e o Cristianismo, vieram questionar as bases cosmológicas das sociedades locais. Com a intensificação da violência política e

---

<sup>68</sup> Paul Gilroy, "Between Camps: Race and Culture in Postmodernity. An inaugural Lecture," *Economy and Society* 28 (1999): 183-97.

<sup>69</sup> Gilroy, *Black Atlantic*; e Stuart Hall, "Nihilism in Black America" in *Black Popular Culture*, org. Michele Wallace and Gina Dent (Seattle: Bay Press, 1992).

<sup>70</sup> Ver Howard H. Harriott, "The Evils of Chattel Slavery and the Holocaust: An Examination of Laurence Thomas's *Vessels of Evil*," *International Philosophical Quarterly* 37 (1997): 329-47.

da extorsão na segunda metade do século XIX, o exercício do poder libertou-se da mediação de todo o discurso de responsabilidade política. As mudanças nas relações de poder, exacerbadas por guerras de sucessão locais, resultaram numa crise alargada de autoridade. Na maior parte dos sítios, pode dizer-se que o avanço colonial pelo interior do continente assumiu o carácter de uma revolta de escravos sorrateira.<sup>71</sup>

Em muitos sentidos, a colonização foi uma co-invenção. Foi tanto resultado da violência ocidental como obra de uma multidão de colaboradores africanos em busca de lucro. Nos casos em que não era viável importar uma população de colonos brancos para ocupar o território, os poderes coloniais conseguiram em geral que os negros colonizassem os seus congéneres (*congénères*) em nome da nação metropolitana. Mais decisivamente, e por muito ‘doentio’ que isso possa parecer a um teórico, há que reconhecer que o colonialismo exerceu um forte poder de sedução sobre os africanos não menos a nível psicológico e moral que material. O sistema colonial prometia múltiplas possibilidades de ascensão social. Não se trata aqui de saber se essas promessas foram efectivamente cumpridas. Enquanto tessitura de ficções refractada e infinitamente reconstituída, o colonialismo gerou utopias recíprocas – alucinações partilhadas por colonizadores e colonizados.<sup>72</sup>

Os exemplos precedentes bastam para mostrar que, ao recorrer a expedientes e ao menosprezar estas questões fundamentais sobre a vida – as suas formas, as suas possibilidades e aquilo que a nega – a crítica africana, dominada pela economia política e pelo impulso nativista, inscreveu desde o início a demanda da identidade política numa temporalidade puramente instrumental e de curto prazo. Quando, durante o apogeu do colonialismo, se indagou se o auto-governo seria possível, nunca foi para abordar a questão geral do *ser* e do *tempo* – por outras palavras, da vida – mas antes para facilitar a luta dos povos nativos pela posse do aparelho de estado. O poder de arriscar a própria vida – ou seja, em termos hegelianos, a capacidade de pôr fim à condição de servo e renascer como sujeito do mundo – esgota-se na prosa da autoctonia. E, finalmente, pode dizer-se que tudo se resume a essa estrutura perversa: a autoctonia.

### **O Eu, a Polis e a Cosmopolis**

Em que ponto nos encontramos, então, hoje? Que formas de imaginar a identidade estão em acção e que práticas sociais produzem? O que aconteceu aos tropos da vitimização, da raça e da tradição?

Em primeiro lugar, há que salientar que a temática do anti-imperialismo se esgotou. Isto não significa, contudo, que o *pathos* da vitimização tenha sido

---

<sup>71</sup> John Lonsdale, “The European Scramble and Conquest in African History,” in *The Cambridge History of Africa*, vol. 6 (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

<sup>72</sup> Cf. a leitura que Françoise Vergès faz de Fanon in “Creole Skin, Black Mask: Fanon and Disavowal,” *Critical Inquiry* 23 (1997): 578-95.

transcendido. Na verdade, o debate anti-imperialista foi retomado durante os anos oitenta e noventa, sob a forma da crítica aos programas de ajustamento estrutural e às concepções neoliberais da relação do Estado com o mercado.<sup>73</sup> Entretanto, a ideologia do Pan-Africanismo foi, contudo, confrontada com a realidade dos estados nacionais que, contrariamente à ideia estabelecida, se revelaram menos artificiais do que se pensara. Mais significativo foi o surgimento de uma associação entre as velhas temáticas do anti-imperialismo – a ‘revolução’, o ‘anti-colonialismo’ – e as teses nativistas. Alguns fragmentos deste imaginário agregam-se agora para combater a globalização, relançar a metafísica da diferença, re-encantar a tradição e reavivar a visão utópica de uma africanidade identificada com a sinónima de negrura.

A temática da raça também sofreu transformações importantes. O caso extremo da África do Sul (e de outras colónias de populações de origem europeia) há muito que levou a que se pensasse, tanto no Ocidente como em África, que a polarização da oposição entre negros e brancos resumia, só por si, toda a questão racial em África. Contudo, os repertórios em que assentam os imaginários da raça e da simbologia do sangue caracterizou-se sempre pela sua variedade extrema. Num plano que ultrapassa o da simples oposição entre negros e brancos, sempre houve outras clivagens raciais que criaram antagonismos entre os africanos. A este propósito, podem referir-se não apenas os mais visíveis – entre africanos negros e africanos de origem árabe, sul-asiática, judaica ou chinesa – mas também uma série de muitos outros que atestam a panóplia de cores e a sua anexação a projectos de dominação: africanos negros contra crioulos, líbanos-sírios, *métis*, berberes, tuaregues, afro-brasileiros e fulanis; amaharas contra oromos; e tutsis contra hutus, para mencionar apenas alguns exemplos representativos.

Com efeito – independentemente da definição que se dê do conceito – a unidade racial de África sempre foi um mito. Mas este mito está agora em vias de implodir sob o impacto de factores internos (e externos) relacionados com as articulações das sociedades africanas com os fluxos culturais globais. Pois mesmo que subsistam desigualdades a nível do poder e do acesso à propriedade (para não falar dos estereótipos racistas e da violência), a categoria da *brancura* já não tem o mesmo significado que tinha no tempo do colonialismo ou do apartheid. Embora a ‘condição branca’ ainda não tenha atingido o ponto de fluidez absoluta que permite distanciá-la definitivamente de toda e qualquer ligação ao poder, ao privilégio e à opressão, é evidente que a experiência dos africanos de origem europeia tem assumido aspectos cada vez mais diversos por todo o continente. As formas de imaginar esta experiência – não só pelos próprios brancos, mas também por outros – já não são as mesmas. É esta diversidade que agora faz com

---

<sup>73</sup> Ver, por exemplo, Mkandawire e Soludo, *Our Continent, Our Future*.

que a identidade dos africanos de origem europeia seja uma identidade contingente e situada.<sup>74</sup>

O mesmo pode ser dito dos luso-africanos e dos africanos de origem sul-asiática e líbano-síria, mesmo se as circunstâncias históricas da sua aquisição da cidadania e as posições que ocupam no mapa social sejam diferentes das dos brancos e dos negros.<sup>75</sup> O caso dos norte-africanos de origem árabe aponta para mudanças de outro tipo. Por um lado, as relações e influências históricas entre o Magreb mediterrânico e a África subsariana são constantemente reprimidas e, ao mesmo tempo, narrativizadas na cultura popular. Oficialmente, e em termos de políticas estatais, a identidade magrebina é islamo-árabe. Contudo, encarada de uma perspectiva histórica, essa identidade pode ser vista como resultante de uma mistura sincrética de contributos sarianos, berberes, árabes peninsulares e mesmo judeus e turcos.<sup>76</sup> Por outro lado, o Islão tem funcionado como idioma de uma matriz sócio-cultural, no interior da qual a adesão a uma mesma fé e a pertença a uma única comunidade religiosa não elimina a relação senhor/escravo – como se pode ver na Mauritânia, ou, mais para leste, na região nilótico-árabe (em especial, no Sudão).

O que se constata aqui é que o simbolismo do sangue e da cor tem uma progressão gradual. Em África, como noutras partes do mundo, a raça, a classe, a etnia e o género intersectam-se e produzem, apesar da ambivalência inerente a estas operações, efeitos de violência. Em geral, pode dizer-se que as formas de consciência racial estão a mudar em todo o continente. A produção de identidades raciais para além do binómio negro/branco processa-se, cada vez mais, de acordo com lógicas distintas, contingentes, à medida que as antigas demarcações vão perdendo o seu aspecto mecânico e as oportunidades de transgressão se vão multiplicando. A instabilidade das categorias raciais mostra, de diversas formas, que existem vários tipos de brancura, bem como de negrura.<sup>77</sup>

Centremo-nos no tropo da tradição. O projecto de re-encantamento da tradição baseia-se num conjunto de ideias fragmentárias e práticas sociais – num imaginário cujos referentes se inspiram tanto em fontes locais como globais. Os vectores mais poderosos deste imaginário são os movimentos comunitários.

---

<sup>74</sup> Cf., por exemplo, Ian Smith *The Great Betrayal: The Memoirs of Ian Douglas Smith* (London: Blake, 1997); Eugene De Kock e Jeremy Gordin, *A Long Night's Damage: Working for the Apartheid State* (Saxonwold, South Africa: Contra, 1998); e Antjie Krog, *Country of my Skull* (Johannesburg: Random House, 1998). Em termos mais gerais, ver Sarah Nuttall, "Subjectivities of Whiteness," *African Studies Review* 44 (2001): 115-40.

<sup>75</sup> Ver R. G. Gregory, *South Asians in East Asia: An Economic and Social History, 1890-1980* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1993); e Melanie Yap e Dianne Leong Man, *Colour, Confusion, and Concessions: The History of the Chinese in South Africa* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1996); e ainda Peter Mark, "The Evolution of 'Portuguese' Identity: Luso-Africans on the Upper Guinea Coast from the Sixteenth to the Early Nineteenth Century," *Journal of African History* 40 (1999): 173-91.

<sup>76</sup> Cf. *Africanité du Magreb*, número especial de *Agricultures* 13 (1998); e *Afrique noire et monde arabe: Continuités et ruptures*, número especial de *Cahiers des sciences humaines* 16 (2000).

<sup>77</sup> Cf., num contexto diferente, Livio Sansone, "The New Blacks from Bahia: Local and Global in Afro-Bahia," *Identities* 3 (1997): 457-93.

Contrastando com uma visão universalista e cosmopolita que tenderia a enfatizar a capacidade de distanciamento de todo o tipo de essência, estes movimentos extraem o seu poder da reabilitação das origens e da filiação. A ideia subjacente é a de que não existe uma identidade que não conduza, de alguma forma, a questões relacionadas com as origens e com o apego a elas – seja qual for a definição que se lhes dê ou a dimensão ficcional inerente a essa definição.

O *diferendo* relativo às origens é considerado o ponto de partida para uma consciencialização da identidade. No entanto, espera-se, ao mesmo tempo, que qualquer uma dessas identidades seja traduzida em termos territoriais. Com efeito, de acordo com este modo de pensar, não existe identidade sem territorialidade – a consciência viva do *lugar* e do domínio sobre ele, seja através do nascimento, da conquista, ou da colonização. A territorialidade, na sua manifestação mais evidente, está patente no culto da localidade ou, por outras palavras, do lar, o pequeno espaço e a propriedade herdados onde as relações directas e próximas são reforçadas pela pertença a uma genealogia comum. Esta matriz, real ou imaginária, é a mesma que serve de fundamento ao espaço cívico; com efeito, os funerais e enterros constituem um dos principais modos de ritualizar a pertença ao espaço cívico, tal como protagonizados dentro das fronteiras domésticas.<sup>78</sup> Constata-se assim que a cidadania nasce de uma combinação de categorias ideológicas (filiação e origens) e espaciais (território e localidade), cidadania essa que poderia ser definida como a capacidade de usufruir de um lar, de excluir estrangeiros desse usufruto, do direito à protecção e ao acesso a uma série de bens e recursos colectivos situados no espaço assim delimitado.

Pode ainda afirmar-se que, na sequência dos actuais processos de globalização, os idiomas do parentesco desenvolvidos ao longo deste processo de reivindicação de cidadania – relações como as de filiação, de genealogia e de património – podem ser convertidos em bens recicláveis. Um dos veículos desta conversão é o léxico internacional dos direitos. Quer o direito invocado numa determinada argumentação se reporte à protecção do ambiente, quer às reivindicações das minorias ou dos povos indígenas, em qualquer dos casos a estratégia é a afirmação de uma identidade ferida. A ferida é configurada através da privação de direitos específicos que, depois, uma comunidade demarcada tenta recuperar, recorrendo a esse léxico internacional. Um outro veículo de re-encantamento da tradição e de reciclagem de identidades locais, que está a adquirir uma relevância crescente, é o mercado. O papel do mercado neste processo é particularmente evidente no contexto do turismo e das políticas do património.

---

<sup>78</sup> Ver Kwame Arhin, "The Economic Implications of Transformations in Akan Funeral Rites," *Africa* 64 (1994): 307-21; e Sjaak van der Geest, "Funerals for the Living: Conversations with Elderly People in Kwahu, Ghana", *African Studies Review* 43 (2000): 103-29.

## Estados de guerra e regimes de soberania divina

Mas se os processos globais de intercâmbio simbólico penetram as subjectividades africanas no plano (entre outros) da mercadorização das identidades sob o signo da tradição, um dos principais locais de mediação entre os fluxos globais e as práticas locais de re-encantamento da tradição é a guerra – ou, mais precisamente - o *estado de guerra*. Para além de se considerar os seus aspectos empíricos (por exemplo, a formação de milícias, a privatização da violência, o tráfico de armas e o contrabando), o estado de guerra na África contemporânea deveria ser concebido como uma experiência cultural geral que configura identidades, tal como o fazem a família, a escola e outras instituições sociais. E, de uma forma mais determinante ainda, o estado de guerra remete para regimes de subjectividade que merecem uma breve análise.

O primeiro efeito de um estado de guerra pode ser identificado com a entrada numa *zona de indistinção*. Trata-se de um espaço fora da jurisdição humana, onde as fronteiras entre a lei e o caos desaparecem, as decisões sobre a vida e a morte se tornam totalmente arbitrárias e tudo passa a ser possível.<sup>79</sup> Na maior parte das actuais zonas de guerra em África, a passagem à indistinção é marcada por um nível sem precedentes de tortura, mutilação e assassínios em massa.<sup>80</sup> Progressivamente, a difusão do terror fragmenta os espaços habitados, estilhaçando as referências temporais e reduzindo as possibilidades de realização dos indivíduos enquanto sujeitos contínuos.<sup>81</sup> A subsequente transformação do sofrimento em espectáculo só vem reforçar este processo, através do reviver de memórias traumáticas. O horror dos corpos feridos vê-se em todo o lado. O trauma tornou-se quase permanente. A memória está fisicamente presente nos corpos marcados com os sinais da sua própria destruição, movendo-se numa paisagem geral de fragmentação e declínio económico. Em muitos lugares, a vida tomou a forma de uma jornada contínua. As pessoas abandonam um espaço e estabelecem-se noutra, para serem desalojadas pelo terror, confrontadas com circunstâncias imprevisíveis e obrigadas a estabelecer-se, de novo, onde podem.<sup>82</sup>

O segundo efeito a salientar é a *dimensão sacrificial da guerra*.<sup>83</sup> Como já tivemos oportunidade de mostrar, em várias regiões do continente, a desconstrução material das referências territoriais existentes vai de par com a

---

<sup>79</sup> Acerca destes debates, ver Jenny Edkins, "Sovereign Power, Zones of Indistinction, and the Camp," *Alternatives* 25 (2000): 3-25.

<sup>80</sup> Cf. Inge Brinkman, "Ways of Death: Accounts of Terror from Angolan Refugees in Namibia," *Africa* 70 (2000): 1-24.

<sup>81</sup> Ver Boubacar Boris Diop, *Murambi: Le livre des ossements* (Paris: Stock, 2000); Thierno Monenembo, *L'ainé des orphelins* (Paris: Seuil, 2000).

<sup>82</sup> Neste caso, inspirei-me em Daniel Pécaut, "Configurations of Space, Time, and Subjectivity in a Context of Terror: The Colombian Example," *International Journal of Politics, Culture, and Society* 14 (2000): 129-50.

<sup>83</sup> Uma dimensão que também pode ser encontrada nas práticas autóctones e que as religiões monoteístas só acentuaram. Ver Robin Law, "Human Sacrifice in Pre-Colonial West Africa," *African Affairs* 34 (1985): 53-87; e, em termos mais gerais, J. Milbank, "Stories of Sacrifice: From Wellhausen to Girard," *Theory, Culture, and Society* 12 (1995): 15-46.

emergência de economias de guerra (e da guerra como uma economia geral), em que os conflitos violentos já não implicam necessariamente uma oposição entre aqueles que possuem armas. Muitos conflitos virão, previsivelmente, a ocorrer entre aqueles que possuem armas e aqueles que não as possuem. Nesses contextos, segue-se uma ruptura evidente entre pessoas e objectos, sendo que o valor dos objectos excede o das pessoas. As formas de violência daí resultantes têm como objectivo principal a destruição física de pessoas (massacres de civis, genocídios, diversas formas de mutilação) e a exploração primária dos recursos minerais.<sup>84</sup> A maior parte destes acontecimentos resulta de uma concepção da história como processo sacrificial.

O termo *sacrifício* tem aqui dois sentidos: o auto-sacrifício (em que se põe a vida à disposição de outrem, morrendo-se por uma causa) e o assassinio em massa (a aniquilação física de inúmeras vidas humanas). Por um lado, o auto-sacrifício implica que se mate outros seres humanos identificados com o ‘inimigo’. Aceita-se a ideia de que se pode ser morto durante este processo; mais – acredita-se que nessa morte se encontra a essência da vida. Por outro lado, o massacre constitui o sinal mais grandioso de soberania e daquilo que Georges Bataille designou de *dispêndio*.<sup>85</sup> Acima de tudo, assinala o limite do princípio da utilidade – e, assim, da ideia de preservação – de vidas humanas. O massacre inaugura uma soberania da perda através da destruição espectacular e do desperdício sangrento de vidas humanas.

Uma característica dos cadáveres reais, dos corpos mortos, é que todos eles parecem congelados no passado. Surgem dúvidas sobre se estes seres aparentemente animados que parecem vivos estarão mesmo vivos ou se serão apenas os cadáveres figurativos de algo que já teve vida e que agora não passa de um espelho quebrado na fronteira entre a loucura e a abjecção.<sup>86</sup> A função desta violência dionisíaca não é causar espanto ou deslumbramento.<sup>87</sup> Também não faz parte de um processo destrutivo de manducação e dejecção. Já não se trata, neste processo, de alguém se apropriar do Outro e o transformar num bem ou numa mercadoria, como aconteceu no tempo do tráfico negreiro e no período subsequente. Trata-se sim de abolir, de uma vez por todas, a própria ideia de uma *dívida perante a vida*.<sup>88</sup>

Mas, no próprio acto de provocar a morte a inúmeras vítimas sacrificiais, o agente do massacre também procura transcender e reinventar o eu. Trémulo de embriaguez, ele ou ela transforma-se numa espécie de obra de arte moldada e

---

<sup>84</sup> Cf. Achille Mbembe, “At the Edge of the World: Boundaries, Territoriality, and Sovereignty in Africa,” *Public Culture* 12 (2000): 259-84.

<sup>85</sup> Georges Bataille, *La part maudite, précédé de la notion de dépense* (Paris: Editions de Minuit, 1967).

<sup>86</sup> Acerca dos “cadáveres” e da “abjecção”, ver Júlia Kristeva, *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, trad. Leon S. Roudiez (New York: Columbia University Press, 1982).

<sup>87</sup> Acerca do carácter dionisíaco do processo, ver Harris Memel-Fotê, “La fête de l’homme riche dans le Golfe de Guinée au temps de l’esclavage, XVIIe- XIXe siècles,” *Cahiers d’études africaines* 131 (1993): 363-79.

<sup>88</sup> Cf. Achille Mbembe, “Political Imagination in Times of War” (no prelo).

esculpida pela crueldade. É neste sentido que o estado de guerra se torna parte das novas práticas africanas do eu. Através do sacrifício, o sujeito africano transforma a sua subjectividade e produz algo novo – algo, porém, que não pertence ao domínio de uma identidade perdida que tem de ser reencontrada a todo o custo; trata-se antes de algo de radicalmente diferente, algo aberto à mudança, cuja teoria e cujo vocabulário estão por inventar.<sup>89</sup>

A terceira característica do estado de guerra abordada neste texto é a sua relação com duas determinantes fundamentais já identificadas a propósito das experiências da escravatura e do apartheid: a vida e a propriedade. A vida é, neste caso, um factor, na medida em que o estado de guerra autoriza o exercício do poder, mesmo da força bruta, levados ao extremo, de um modo absoluto. Como resultado, o cálculo que determina as práticas culturais e políticas já não tem como objectivo a sujeição de indivíduos, mas antes a conquista do poder sobre a própria vida. A sua função é abolir qualquer ideia de ancestralidade e, deste modo, qualquer dívida para com o passado. Emerge assim um imaginário original de soberania, cujo campo de intervenção mais não é do que a vida em geral. Esta pode estar sujeita a uma morte empírica, isto é, biológica. Mas também pode ser vista como estando hipotecada, como acontece aos objectos, numa economia geral cujos termos são ditados por massacres e carnificinas, à semelhança do que sucede com o capital, o trabalho e a mais-valia no modelo marxista clássico.

Paralelamente ao estado de guerra, a outra forma de instituir a imaginação, através da qual se efectua a junção do cosmopolita com o local, é o estado de religião. Nesta frente, o desenvolvimento mais significativo no último quartel do século XX foi o crescimento sem precedentes do Cristianismo Pentecostal em África entre os sectores urbanos populares e as elites. Quatro estruturas de sentido tiveram um papel crucial nesta expansão, proporcionando cada uma delas um meio de negociação psíquica, de encenação e de envolvimento com o mundo em geral, a saber: o dom das línguas (a capacidade de falar tanto a língua divina, como as línguas humanas), o dom da cura divina e da profecia, a ética da santidade e o *ethos* da prosperidade.<sup>90</sup>

Na África contemporânea, é a relação do sujeito com a soberania divina que constitui o principal fornecedor de sentido para a maioria das pessoas. Isto pode ser afirmado, apesar de as diversas formações discursivas, cujo simbolismo assenta na autoridade religiosa, estarem longe de ser homogéneas. Em quase todo o lado, as práticas actuais em que o poder divino é mimado ou encenado estão ligadas ao processo de reinvenção do eu e da polis, no seu duplo sentido – a polis terrena e a polis divina (o Reino dos Céus). Esta categorização não reflecte apenas uma divisão entre o aquém e o além. Também indica como o eu emerge da

---

<sup>89</sup> Ver Ahmadou Kourouma, *Allah n'est pas obligé* (Paris: Seuil, 2000)

<sup>90</sup> Acerca da ética da santidade e do *ethos* da prosperidade, ver Ruth Marshall-Fratani, "Prospérité miraculeuse: Pasteurs pentecôtistes et argent de Dieu au Nigéria," *Politique africaine*, nº 82 (Junho de 2001): 24-44.

interacção entre o mundo empírico e aquilo que a ele não se deixa reduzir. Através de rituais específicos e de celebrações de diversos tipos, a prática religiosa está a transformar-se no espaço em que se formam as redes de uma nova relação, não biológica, entre os membros de uma família ou mesmo de uma ecúmena, ao mesmo tempo que as noções de soberania e protecção divina se transformam e novos dogmas emergem.

De um modo mais fundamental, o desenvolvimento de um novo imaginário religioso assenta na mobilização de três formações idiossimbólicas cuja influência sobre as concepções contemporâneas do eu é evidente: o exercício do carisma (que autoriza a prática do oráculo e da profecia, da possessão e da cura); a lógica do sacrifício (luto e funerais); e, finalmente, o domínio do miraculoso (ou seja, a crença que tudo é possível). O carisma é particularmente interessante, na medida em que integra duas tendências aparentemente contraditórias. Por um lado, representa tanto o cúmulo da individualidade como a experiência comum. Embora não se espere que todos os membros da congregação sejam dotados de dons proféticos, todos têm acesso directo à mesma fonte de poder – a graça divina.<sup>91</sup> Por outro lado, o carisma confere à investidura um poder e uma autoridade únicos e autónomos, a exercer com benevolência ao serviço da comunidade. O exercício desta autoridade coloca o taumaturgo numa relação hierárquica com aqueles que não possuem o mesmo dom da magia, a mesma experiência. Tenta-se controlar o ‘mundo real’ com base na convicção de que toda a simbolização se reporta principalmente a um sistema do invisível, a um universo mágico, em que o presente pertence, sobretudo, a uma sequência que abre para algo diferente.

Finalmente, há que aludir à questão do objecto de desejo numa economia de escassez como mais uma força transformadora das práticas africanas contemporâneas de formação do eu.<sup>92</sup> Pode argumentar-se que os espaços e os vectores deste imaginário de consumo correspondem, em larga medida, aos que se encontram em todo o mundo. Mas há um desenvolvimento particular que merece ser salientado neste contexto. Trata-se do fenómeno, nos seus diversos aspectos, de uma economia de bens desejados que são conhecidos, que por vezes se podem ver, de que se quer usufruir, mas a que nunca se terá acesso material. Existe um elemento ficcional nestes produtos cobiçados. Pois, numa situação de escassez crónica, o que é decisivo para a formação das subjectividades não é a consumação efectiva das relações de troca, a nível material. Quando a aquisição e o consumo de bens desejados, mas inacessíveis, se torna problemática, geram-se outros regimes de subjectividade.

---

<sup>91</sup> Cf. Raphael Falco, “Charisma and Tragedy: An Introduction,” *Theory, Culture, and Society*, 16 (1999): 71-99.

<sup>92</sup> Cf. Serguei Alex. Oushakine, “The Quantity of Style: Imaginary Consumption in the New Russia,” *Theory, Culture, and Society* 7 (2000): 97-121.

Nos casos em que prevalece a falta e a escassez, a apropriação dos bens desejados pode ocorrer através da pilhagem e da captura violenta. Caso contrário, essa aquisição só pode ser efectuada através de intervenções obscuras no domínio da fantasmagoria.<sup>93</sup> As fantasias concentram-se assim em objectos puramente imaginários. Os poderes da imaginação são estimulados e intensificados pela indisponibilidade dos objectos de desejo. As práticas de pilhagem, as várias formas de actividade mercenária e os diversos níveis de falsificação baseiam-se numa economia que mobiliza paixões como a ganância, a cobiça, a inveja e a sede de conquista. Neste caso, a vida é equiparada a um jogo de azar, a uma lotaria, em que o horizonte temporal existencial é colonizado pelo presente imediato e por cálculos prosaicos de curto prazo. Nas práticas populares de apreensão dos fluxos do intercâmbio global, desenvolvem-se rituais de extraverson – rituais esses que consistem em mimar os principais significantes do consumismo global.

## Conclusão

Todas as tentativas no sentido de definir, de forma clara e rigorosa, a identidade africana fracassaram até agora. As tentativas futuras terão provavelmente o mesmo destino, se os estudos sobre as formas africanas de imaginar o eu e o mundo se mantiverem presas de uma concepção da identidade como geografia –, por outras palavras, do tempo como espaço. Dessa combinação resultou uma condenação generalizada das noções gémeas de universalismo e cosmopolitismo que foram substituídas por uma celebração da autoctonia – isto é, por uma construção do eu entendido tanto em termos de vítima e de mutilação. Uma das principais implicações de um tal entendimento do tempo e da subjectividade é o facto de o pensamento africano ter passado a conceber a política ou em termos de recuperação de uma natureza essencial mas perdida – a libertação de uma essência – ou como um processo sacrificial.

É evidente que não existe uma identidade africana susceptível de ser designada por uma única expressão, nomeada com uma única palavra ou subsumida a uma única categoria. A identidade africana não existe como substância. É constituída, de formas variadas, por uma série de práticas, em especial, as *práticas do eu*.<sup>94</sup> Nem as formas desta identidade, nem os seus idiomas são sempre idênticos a si mesmos. Pelo contrário, estas formas e idiomas são móveis, reversíveis e instáveis. Face a estas circunstâncias, não podem ser reduzidos a uma ordem puramente biológica baseada no sangue, na raça ou na

---

<sup>93</sup> Ver Jean Comaroff e John Comaroff, "Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony," *American Ethnologist* 26 (1999): 279-303.

<sup>94</sup> Ver T. K. Biaya, "Crushing the Pistachio: Eroticism in Senegal and the Art of Ousmane Ndiaye Dago," *Public Culture* 12 (2000): 707-20 e "Les plaisirs de la ville: Masculinité, féminité et sexualité à Dakar, 1997-2000," *African Studies Review* 44 (2001): 71-85. Ver também Dominique Malaquais, *Anatomie d'une arnaque: Feymen et feymanie au Cameroun*, Les études du CERI, n° 77 (Paris: Centre d'Etudes et de Recherches Internationales, 2001).

geografia. Tão pouco podem ser reduzidas ao costume, uma vez que o significado deste está em constante mutação.<sup>95</sup>

Mas, neste momento, a mais que conhecida e estereotipada retórica da não-substancialidade, da instabilidade e da indeterminação é apenas mais uma forma inadequada de lidar com os modos africanos de imaginar o eu e o mundo.<sup>96</sup> Já não basta afirmar que só um eu africano dotado de uma capacidade de síntese narrativa – ou seja, de uma capacidade de gerar o maior número possível de histórias no maior número possível de vozes – pode sustentar a discrepância e a multiplicidade intrincada de normas e regras características da nossa época.

Talvez uma saída para este dilema resida na reconceptualização da noção de tempo na sua relação com a memória e a subjectividade.<sup>97</sup> Uma vez que o tempo em que vivemos é fundamentalmente fracturado, o próprio projecto de uma recuperação essencialista ou sacrificial do eu está, por definição, condenada. Só as práticas díspares, e frequentemente intersectantes, através das quais os africanos *encenam* a sua conduta e a sua vida, podem explicar a espessura de que é feito o presente africano.

**Achille Mbembe** é *senior researcher* no Institute of Social and Economic Research da Universidade de Witwatersrand, Joanesburgo. É autor de *On the Postcolony* (2001).

Nota: O ArtAfrica agradece a *Public Culture* a autorização para a tradução e publicação em linha do presente artigo.

---

<sup>95</sup> Cf. Carolyn Hamilton, *Terrific Majesty* (Cambridge: Harvard University Press, 1998).

<sup>96</sup> Ver Abdou Maliq Simone, “The Worlding of African Cities,” *African Studies Review* 44 (2001): 15-41; Mamadou Diouf, “The Senegalese Murid Trade Diaspora and the Making of a Vernacular Cosmopolitanism,” *Public Culture* 12 (2000): 679-702; e Janet MacGaffey and Rémy Bazenguissa-Ganga, *Congo-Paris: Transnational Traders on the Margins of the Law* (Oxford: James Currey, 2000).

<sup>97</sup> Achille Mbembe, *On the Postcolony* (Berkeley: University of California Press, 2001); James Ferguson, *Expectation of Modernity: Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt* (Berkeley: University of California Press, 1999).