

4

Como Entender a África Sul-Saariana e como Sair da Tragédia (o Terceiro Terço do Século XX)

I – Introdução

As sensibilidades constituem o mais importante dos ecossistemas onde as idéias são produzidas e evoluem. Certamente, idéias e sensibilidades afetam-se reciprocamente, como afetam e são afetadas por diversos outros componentes que se encontram nos ecossistemas culturais.

O terceiro terço do século XX é mais curto que o anterior e seu início pode ser situado por volta dos anos 1970 ou alguns anos depois e é marcado por uma importante mudança na sensibilidade a respeito do segundo terço, o que facilita o desenvolvimento de idéias bem diferentes dos períodos anteriores, ainda que muitas sejam suas herdeiras. Seguramente, elementos da sensibilidade e das idéias posteriores a 1970 podem ser encontrados já durante os anos 1960, ao serem observadas as primeiras críticas aos novos sistemas africanos independentes. As independências foram alcançadas, mas são criados problemas novos, que mais tarde irão se agravar nas próprias sociedades ou nas suas relações com outras sociedades do continente e com o mundo.

Essa mudança de sensibilidade, que contribui para a modificação das perspectivas, das questões e inspirações, deve ser entendida relacionada a outros elementos que, interagindo com estes, não são estritamente nem a sua causa

nem sua consequência, mas contribuem para a conformação de novos ecossistemas ou cenários. Uma questão muito importante é o enorme aumento, durante os anos 1960, da institucionalidade acadêmica e, paralelamente, da massa intelectual, composta por pessoas recém-formadas, retornados e acadêmicos comprometidos com os processos de construção de uma África independente, muitos deles de procedência intelectual muito radical. A diversificação das ciências sociais e humanas, assim como a aparição de instituições e redes, como a Comissão Econômica para a África, e mais tarde do Codesria, o Conselho para o Desenvolvimento da Investigação nas Ciências Sociais na África, facilitaram a recepção e a circulação de novas idéias. A aparição de novos setores sociais intelectuais, como os ágio-descendentes, as mulheres, a intelectualidade islâmica “moderna” dentro da África Sul-Saariana, e a incorporação de novos Estados africanos aos organismos internacionais levam inúmeros intelectuais africanos a participarem de reuniões internacionais. Com certeza, os novos exílios e o agravamento do *apartheid* na África do Sul geram novos núcleos internacionais do pensamento, primeiro na própria África (Dacar, Dar es Salaam, Nairóbi) e, depois do exílio em massa já nos anos 1970 e 1980, na Europa e nos Estados Unidos, configurando uma nova diáspora intelectual (notoriamente mais profissional ou mais acadêmica que a dos anos 1920, 1930 ou 1940) e constituindo um pólo de produção muito forte, particularmente nos Estados Unidos.

Eis aqui alguns dos elementos que constituem os novos ecossistemas que vão facilitar o aparecimento, entre outras coisas, de um pensamento mais acadêmico e sujeito a uma organização disciplinar em que os líderes sociais e políticos estão menos presentes; um pensamento que procura explicar fracassos e buscar soluções, e não gerar independências; um pensamento mais heterogêneo em que proliferam diversidade de escolas, paradigmas e linguagens; um pensamento marcado pelos fracassos.

O tema do desenvolvimento, as causas do fracasso econômico e a democracia são alguns dos mais importantes objetos de trabalho. O tema da independência continua vigente em algumas regiões do Sul, e o do *apartheid* se faz mais e mais relevante. Por fim, o crescimento do tema do gênero, a discussão sobre uma filosofia africana, o afro-pessimismo, a globalização e a marginalidade encerram o século.

Transição para o Último Terço do Século

Pode-se afirmar que o período de transição ocorre com Fanon e Cabral, pois Fanon inicia a autocrítica e Cabral termina com as idéias independentistas, ou entre Nkrumah, que assinalou o grande desafio pós-independência, e Mazrui, que representa a nova geração em termos de profissionalismo e de busca por resposta às diversas frustrações.

Outra manifestação de uma mudança é a crítica a algumas das idéias marcantes do período anterior. Dentre as mais importantes, podem ser citadas a crítica ao socialismo africano, substituído pelo “afro-marxismo”, e a crítica à negritude.

Essa modificação, como se assinalou, não se manifesta apenas no aparecimento de uma nova sensibilidade ou na formulação de novos problemas, mas também no desaparecimento de antigas escolas de pensamento e no surgimento de novas. A mais importante do período anterior, a do socialismo africano, vai ser posta de lado, e de certa maneira substituída, por um pensamento marxista-leninista, sob o argumento de que o socialismo não tem país nem continente, por tratar-se de uma disciplina científica que tem validade universal, ainda que deva ser aplicada de acordo com certas particularidades. Essa nova escola foi chamada de “afro-marxismo”. Tal mudança sofre uma série de modificações tanto no tocante à interpretação da realidade africana, quanto ao modelo que se formula para o futuro.

A crítica mais direta à negritude é a que realiza Stanislas Adotevi. Sua crítica às idéias de negritude abrange diferentes aspectos, focando-se particularmente nas imprecisões e contradições na obra de L. Senghor. Como ao que chama de “vontade insana de manter o conceito em uma falta de acabamento teórico original”, passando logo do “inacabado conceito de negritude ao outro muito velho e, sobretudo, muito hábil da alma negra” (Adotevi, 1972, p. 113). Segundo Adotevi, “a negritude é um discurso mistificado e mistificador do neo-racismo” (*idem*, 1972, p. 115) que procura perpetuar o neocolonialismo (*idem*, 1972, p. 114). A crítica de Adotevi articula negritude ao “lamentável socialismo africano”, que ele caracteriza, ridicularizando-o, como “fruto de um silogismo biológico nascido do cruzamento dos ‘rítmos primitivos’ da África com os ‘acordes fecundantes da Europa”’ (*idem*, 1972, p. 127).¹

A Sensibilidade do “Afro-Pessimismo”

O período de mudança de sensibilidade dura pouco mais de uma década, iniciando-se em 1961, com o texto de Frantz Fanon *Os Condenados da Terra*. Nele, entre outras coisas, Fanon realiza uma análise e uma avaliação do que está ocorrendo nos Estados recém-independentes, tanto ao norte como ao sul do Saara. Sua avaliação do breve deslize no percurso é muito negativa, destacando a incapacidade dos setores dirigentes para governar e desenvolver os países, a falta de unidade e de um objetivo comum, a ansiedade da burguesia nacional para enriquecer, dando as costas ao país, e sua associação com as metrópoles, além da ação dos colonialistas visando enfraquecer os novos Estados.

A fórmula da “unidade africana”, que tanto funcionou para a conquista da independência, rapidamente se enfraquece, afirma Fanon, inclusive dentro de cada Estado. A burguesia nacional, que só pensa em seus interesses imediatos, e como não enxerga além de seus narizes, mostra-se incapaz de realizar a simples unidade nacional, incapaz de unificar a nação sobre bases sólidas e fecundas. Nesse âmbito, desencadeia-se uma luta implacável entre raças e tribos para ocupar os postos que foram deixados livres, somando-se os conflitos religiosos. Tudo isso é aproveitado e explorado pelo colonialismo para quebrar a vontade africana (Fanon, 1980, p. 146).

O colonialismo se ocupa em revelar aos africanos a existência de rivalidades espirituais, utiliza toda sua teia para confrontar uns africanos com outros, fortalecendo as diversas religiões para que se oponham entre si (*idem*, 1980, p. 147). A burguesia nacional assume, herda, aproveita-se também disso, fazendo aparecer formas de racismo perigosíssimas para o futuro do continente. De fato, a burguesia nacional africana “assimilou até as raízes mais podres do pensamento colonialista” (*idem*, 1980, p. 148). Cria-se assim, através da fórmula do partido único, uma forma moderna de ditadura burguesa na África (*idem*, 1980, p. 151). Essa burguesia segue apostando e utilizando (ou pretendendo) um nacionalismo que se esgotou, diz Fanon, e que, se não fosse transformado rapidamente em consciência política e social, em humanismo, estaria em um beco sem saída (*idem*, 1980, p. 185-6).

Essa mudança na sensibilidade é, praticamente, produto das fragilidades, derrotas ou traições captadas “intuitivamente” e, parcialmente, produto de idéias que vão sendo elaboradas para entender tais processos e que incidem cíclicamente sobre essa mesma sensibilidade.

Kwame Nkrumah, seguindo uma reflexão semelhante em muitos aspectos à de Fanon, introduz a noção-chave do “neocolonialismo”, com a qual tenta sintetizar um conjunto de elementos que apareceram depois das independências: uma nova forma de articulação entre as antigas potências coloniais e os novos Estados independentes, concluindo que, em alguns aspectos, a África se encontrava em piores condições que durante o período colonial (Nkrumah, 1966, p. 3ss).

O terceiro terço do século XX é marcado, então, por um lado, pelo sentimento de ter conquistado algo importante – o triunfo nas lutas pela independência – e, por outro, pelas grandes derrotas nas batalhas em prol do desenvolvimento, da justiça, da inserção internacional. Uma questão decisiva, sem dúvida, é que as derrotas sofridas são infinitamente maiores e mais terríveis do que os intelectuais africanos puderam imaginar. A pobreza, as ditaduras, as guerras civis ou internacionais, os genocídios, a corrupção e as doenças foram se acumulando e minando a confiança em si mesmos que os africanos tinham ganhado com suas independências. O pensamento do último terço do século procura entender, dar conta e remediar essa tragédia. Esse pensamento emerge a partir de uma sensibilidade muito castigada.

Assinalou-se que Fanon e Nkrumah são alguns dos que inauguram as propostas críticas pós-independência, mas não são eles que transparecem melhor essa sensibilidade que se inaugura, mas sim os escritores, freqüentemente mais sensíveis que os pensadores.

Wole Soyinka e Chinua Achebe, durante os anos 1960, mostram os sinais de um sentimento que vai invadindo a sensibilidade da intelectualidade africana. Essa mudança na sensibilidade vai sendo expressa e denunciada por eles, conscientes do processo que estava sendo gerado. Refletindo sobre as questões dos escritores africanos, Chinua Achebe destaca que foi a Europa quem introduziu na África os problemas que o escritor estava tentando resolver, como, entre outros, o de restaurar em seu povo o amor-próprio, pois a associação com a Europa minou a autoconfiança. O escritor estava procurando corrigir as distorções da cultura africana (Achebe, 1970, p. 165). Mas, nos anos 1960, surgem novos problemas que, mesmo não podendo se desligar completamente do passado colonial, são problemas da África independente, entre eles a tentativa das antigas colônias de manter o controle (*idem*, 1970, p. 166). Apesar de tudo, isso não parece ser o mais grave ou ao menos o mais chocante, o pior é que, em seus poucos anos como Estado independente, a Nigéria se transformou em

um esgoto de corrupção e desgoverno. Os servidores públicos desfrutavam livremente da riqueza da nação. As eleições eram descaradamente fraudadas. O censo nacional era ultrajantemente manipulado, assim como os magistrados, pelos políticos no poder. Os próprios políticos eram manipulados e corrompidos pelos interesses dos negócios estrangeiros. Segundo Achebe, “essa era a situação” na qual ele escreveu *Um Homem do Povo* (*idem*, 1970, p. 166-7). A esse quadro de corrupção e destruição, no qual o dominador branco se encontra inclusive no poder, deve ser agregada a irrupção do golpe de Estado movido por interesses tribais (*idem*, 1970, p. 168).

Wole Soyinka, por sua vez, denuncia a pressão sobre o intelectual que se afasta das regras do poder. Essa pressão, que supostamente poderia ocorrer somente nas regiões dominadas pelo colonialismo ou pelo *apartheid*, se estende a outras regiões já independentes, o que estimula um sentimento de desilusão (*idem*, 1970, p. 136). É certo que não ocorre com todos, pois diversos escritores continuam se refugiando na literatura sobre o passado idílico e idealizado, permanecendo de costas à realidade africana e mundial. O escritor africano não assume o seu papel em uma situação tão trágica. A situação na África, segundo Achebe, é a mesma que se observava por todo o mundo: não se tratava de tragédias que provinham de isoladas fraquezas humanas, mas sim de um “verdadeiro colapso da humanidade” (*idem*, 1970, p. 137).

A Intelectualidade Islâmica e a Afirmação Cultural

Em 1954, foi realizado no Cairo o primeiro congresso islâmico, promovido pelos governantes do Egito, Arábia Saudita e Paquistão. O segundo foi realizado em 1964. Alguns dirigentes do mundo muçulmano propuseram reunir as forças dispersas e orientá-las a serviço da paz, reformar as relações entre os países muçulmanos e dar um novo impulso à islamização da África.

A partir das universidades do Mediterrâneo e do Oriente Médio, a atividade missionária se expandiu até a região sul-saariana. Assinalou-se que a Universidade de Al-Azhar, no Cairo, tinha em 1977 uns 10 mil estudantes sul-saarianos. De volta aos seus países, eles se ocupam de afirmar as convicções religiosas, transformam-se em propagadores da língua árabe e dos programas de formação existentes nos países árabes (sobre isso, ver Solages, 1992, p. 470ss).

Tudo isso favoreceu a manifestação e a articulação de uma intelectualidade islâmica, tanto da antiga como dessa nova procedência. Entre os mais conheci-

dos, encontram-se o economista senegalês Cheikh Hamidou Kane, o malinês Amadou Hampate Ba, que foi diretor do Instituto de Ciências Humanas de Bamaco, o senegalês Cheikh Touré e o sudanês Hasan al Turabi.

Touré e Turabi são herdeiros do salafismo, o primeiro pelo lado dos Ulemás argelinos e o segundo pelo lado dos Irmãos Muçulmanos, e militantes do islamismo e promotores de organizações: Touré, da União Cultural Muçulmana, em 1953, e da revista *Estudos Islâmicos*, em 1979, e Turabi, da Frente Nacional Islâmica, em 1985. Em uma linha mais acadêmica, pode-se situar Hampate Ba, originário de Mali e o autor muçulmano mais citado nos meios intelectuais sul-saarianos da época, por sua defesa das línguas e culturas autóctones.

Amadou Hampate Ba – que poderia ser considerado tanto antropólogo e compilador cultural, como estudioso das religiões e teólogo islâmico e se desenvolveu no Instituto Francês da África Negra (depois da independência do Senegal, Instituto Fundamental da África Negra, Ifan) e logo na Unesco – afirmou ter colocado como objetivo “falar aos europeus sobre a tradição africana e a cultura” (Hampate Ba, 1972, p. 21). Esse objetivo o conduz diretamente ao seu trabalho de resgate das culturas orais, assim como à tarefa de criar uma escrita-padrão para as várias línguas da região que envolve o Mali, o Senegal e outros territórios adjacentes.

Hampate Ba traça um tipo de agenda em que estabelece uma série de pontos. Um deles consiste na necessidade de afirmar a diferença entre escrita e cultura, conceitos esses que não são sinônimos. Apoiando-se em seu mestre Tierno Bokar, destaca firmemente que “a escrita é uma coisa e o saber é outra” (*idem*, 1972, p. 22). Segundo ele, a cultura oral é cultura e possui uma capacidade muito grande, sendo tão precisa e rigorosa que permite reconstituir os acontecimentos dos séculos anteriores nos seus detalhes (*idem*, 1972, p. 25).

O segundo ponto ao qual se dedica é afirmar a noção de ser humano que se desprende da cultura oral, em que a força da palavra é maior do que naquela em que se pratica a escrita. Na cultura oral, sustenta, a palavra compromete o ser humano, a palavra é o ser humano (*l’homme*) (*idem*, 1972, p. 25).

Um terceiro elemento se refere ao tipo de saber africano, que caracteriza dizendo que “o conhecimento africano é um conhecimento *global* e vivo” (*idem*, 1972, p. 26). Tal conhecimento, que é passado de geração em geração e que está relacionado a ritos iniciáticos, foi interrompido pela ação externa da colonização. Para isso, o colonizador tentou destruir a escola africana e perseguir os de-

tentores da cultura tradicional. Assim, a transmissão iniciática, durante a época colonial, para sobreviver, refugiou-se na clandestinidade. Mas, na verdade, foram as idéias ocidentalizadas das independências as mais destruidoras dessas culturas, pois penetraram mais profundamente que as idéias coloniais (*idem*, 1972, p. 26-7). Em todo caso, sua tarefa consistiria em salvar o “prodigioso capital de conhecimentos e de cultura humana acumulada através de milênios nesses frágeis monumentos que são os seres humanos” (*idem*, 1972, p. 28).

Um quarto elemento é o da reabilitação das línguas, que permitiria a cada etnia valorizar a tradição original, pensar em sua língua, recorrer às tradições na sua língua, sem perder o sabor e a força (*idem*, 1972, p. 31). Com certeza, a língua colonial não favoreceu nem desenvolveu as originalidades clônicas, mas, por outro lado, permitiu criar uma unidade lingüística dificilmente realizável por outros meios (*idem*, 1972, p. 30). Já que se trata de ajudar a África a expressar e desenvolver sua própria personalidade, e permitir-lhe falar por si mesma, porque caberia aos africanos falar da África aos estrangeiros, e não o inverso (*idem*, 1972, p. 31), isso não poderia ser feito senão reabilitando as línguas. De fato, o abandono das línguas locais afastaria o africano, afirma, mais cedo ou mais tarde, de suas tradições e modificaria a própria estrutura de seu espírito, o que significaria amputar da humanidade uma de suas riquezas, um estilo de vida profundamente humano, fraternal e equilibrado, cada vez mais raro na humanidade moderna (*idem*, 1972, p. 32). E somente através das línguas é que se poderia chegar à alma real da África (*idem*, 1972, p. 33).

II – A Africanização das Ciências Econômico-Sociais

Em certo sentido, pode-se afirmar que as ciências econômico-sociais inauguram o último terço do século XX na região sul-saariana. Por outro lado, esse último terço do século é formado pela primeira geração “acadêmica”, ou seja, com formação curricular completa, instalada amplamente no interior do aparelho universitário, associada a programas docentes e a um sistema de pesquisa e publicações. Isso permitiu a criação de novas redes intelectuais, mais amplas, sólidas e duradouras que as anteriores no eixo Senegal, Nigéria, Uganda, Tanzânia e Quênia, ainda que com algumas ramificações e conexões prematuras com uns poucos países e logo depois com muitos, inclusive alguns dos quais com a intelectualidade lusófona. Mas não é menos importante assinalar que,

agregada à mudança institucional, ocorre uma mudança nos paradigmas, confrontam-se as ciências econômico-sociais com os grandes pensadores do período da independência. Planta-se agora um novo desafio que consiste em elaborar uma teoria pós-independência política que permita construir e, sobretudo, explicar os problemas econômico-sociais da África, os de longa data e os novos que se vão manifestando – política de desenvolvimento, causas da dependência nova e antiga, funcionamento do comércio internacional –, e que permita, ao mesmo tempo, a discussão teórica sobre a possibilidade e o sentido das ciências econômico-sociais africanas. Em alguns momentos, esse último problema esbarra em preocupações que já eram abordadas nos escritos da negritude ou nas propostas historiográficas de Cheikh A. Diop. Mas os cientistas econômico-sociais não relacionam suas perguntas à trajetória do pensamento do qual são parcialmente herdeiros, ainda que não conscientes disso, como em outros lugares, como, por exemplo, na América Latina. Os cientistas econômico-sociais conhecem pouco ou nada da trajetória do próprio pensamento, aludindo notoriamente mais às escolas internacionais: a economia do desenvolvimento, o marxismo, tanto “clássico” como “neo”, e o dependentismo. É verdade, por outro lado, que, mesmo desconhecendo a própria trajetória intelectual, não deixam de possuir certa sensibilidade em relação ao periférico. Com certeza, isso é o que os leva a recorrer às formulações “terceiro-mundistas” da economia do desenvolvimento e do marxismo.²

Deve ser notada também a consolidação, nesse espaço, de uma intelectualidade africana não-negra. Um conjunto de pessoas nascidas na África, mas de ascendência árabe ou indiana, que conquistam presença nesse meio acadêmico, representando um salto importante em relação a uma intelectualidade asiática do período anterior na África do Sul, no Quênia, na Tanzânia ou em Uganda que se articulava em torno de organizações políticas, gremistas e de diversas publicações, mas que carecia de um espaço universitário. Samir Amin, Abdul Sheriff, Issa Shivji, Mahmood Mamdani, Yash Tandon são algumas das pessoas que se destacam nesse meio.³ Por suas origens étnicas, esse grupo não tende a pensar em termos de negro *versus* branco, mas sim, principalmente, em termos de classes sociais ou espaços geoculturais África *versus* Europa, Terceiro Mundo *versus* Primeiro Mundo ou periferia *versus* centro. Nisso coincide com o importante grupo de cientistas econômico-sociais do Primeiro Mundo, radicais políticos em sua maioria que, instalando-se na África, contribuem

para a criação do campo das ciências econômico-sociais e que tampouco pensam em termos raciais ou étnicos. Esses são, entre outros, Colin Leys, John Saul, John Iliffe, Colin Pratt. Para a instalação das ciências econômico-sociais, deve-se também mencionar o grupo de origem caribenha, esse, sim, com forte marca racial: Walter Rodney e Clive Y. Thomas, entre outros.

O Desafio do Desenvolvimento

Claude Ake, um dos mais importantes especialistas em ciências econômico-sociais da África Sul-Saariana, ocupou-se da relação entre estas e o problema do desenvolvimento, sem dúvida, o maior desafio que é formulado nos anos 1970. Uma primeira dificuldade, afirma Ake, é que as concepções sobre o desenvolvimento estão cheias de contradições e ambigüidades, do que decorre a necessidade de ministrar uma definição adequada do conceito “desenvolvimento”. De fato, as concepções que são utilizadas na África são inadequadas porque, inspirando-se excessivamente nas usadas no Ocidente, terminam por tornar o Ocidente um modelo, e isso ocorre apesar de os cientistas sociais africanos geralmente criticarem a noção ocidental de desenvolvimento, questionando-se especificamente a confusão entre desenvolvimento e crescimento ou, dito de outra maneira, a concepção demasiadamente materialista (Ake, 1980, p. 6-7). Por outro lado, afirma, trata-se quase sempre de uma crítica meramente ritual, pois logo é esquecida para assumir a visão ocidentalizada.

No afã pouco comum de recuperar a trajetória das ciências econômico-sociais africanas, assim como os projetos presentes nos textos políticos, Ake passa em revista numerosos trabalhos. Menciona, entre outras pessoas, Samir Amin, Justinian Rweyemamu, Senghor, Kenyatta, Nyerere, Machel e Mengistu, que haviam tentado elaborar modelos de desenvolvimento diferentes do ocidental (*idem*, 1980, p. 7-8). Mas tais tentativas não foram suficientes e outras foram meramente retóricas. Em resumo, afirma Ake, a tarefa urgente a ser realizada pelos especialistas é a do esforço para encontrar um modelo de desenvolvimento de acordo com as realidades africanas, melhor do que os modelos ocidentais atualmente adotados (*idem*, 1980, p. 9).

Para que as ciências sociais progridam na África (assumindo sua condição africana, se se pode dizer assim), Ake postula que a chave é conhecer a realidade das próprias disciplinas: a questão dos recursos humanos, começando por fazer um inventário detalhado dos especialistas, e recorda que o Codesria e o

Cerdas se ocuparam desse assunto; também se deve conhecer a realidade dos programas existentes e em especial daqueles que se estão ocupando do desenvolvimento; o estado das relações entre os estudiosos africanos e os de outras regiões do mundo; e a estrutura de investigação na qual estão inseridos a institucionalidade e o financiamento (*idem*, 1980, p. 13-5). Por outro lado, advoga que, além das próprias ciências sociais, deve-se conhecer o uso que se está fazendo delas – produção, distribuição e utilização –, o que tem a ver com a situação política.

A Escola da Dependência

Sendo assim, no âmbito das ciências econômico-sociais da época, o tema do desenvolvimento pôde ser formulado a partir de outro ponto de vista, como o da “dependência”. Em lugares como o Quênia, o Senegal e a Tanzânia (assim como em vários países da Ásia, particularmente do subcontinente indiano⁴), desenvolveu-se um pensamento dependentista africano que, inspirado em grande parte nas idéias geradas na América Latina, seguiu caminhos especificamente africanos. Houve maior originalidade na Tanzânia, país privilegiado nos anos 1970 pela afluência de uma intelectualidade procedente de diversos lugares, o que motivou uma efervescência intelectual excepcional.⁵ Ali se desenvolveu um pensamento para o qual confluíram trajetórias africanas e latino-americanas, com alguns elementos europeus e *USA-americanos*. Uma instituição como o Fórum Terceiro Mundo cumpriu importante tarefa nos contatos e na circulação de idéias.⁶

Justinian Rweyemamu é o cientista econômico-social tanzaniano da época com maior reconhecimento internacional e ao mesmo tempo quem mais utilizou a produção intelectual latino-americana. Seu problema teórico foi entender o funcionamento da economia do país, em particular seu baixo nível de industrialização, e propor um modelo viável no âmbito da economia mundial. Propôs pensar a economia mundial e sugerir transformações em benefício dos pequenos países subdesenvolvidos como a Tanzânia.

Em um trabalho de 1969, já aludia às “estruturas da periferia”, indicando com precisão que “o termo periferia” seria usado “para se referir aos países capitalistas ‘subdesenvolvidos’ ou ‘em desenvolvimento’” e que esse conceito “se origina em Prebisch” (Rweyemamu, 1991, p. 37 e 48). Avançando nas precisões conceituais, assinala que “a palavra ‘centros’” seria usada “para denotar países

desenvolvidos com economia de mercado”, relacionando essa afirmação com o livro *Capitalismo e Subdesenvolvimento na América Latina*, de André Gunder Frank (*idem*, 1991, p. 48), e acrescentando, mais à frente, que “a relação metrôpole-satélite é explorada cabalmente por A. G. Frank” (*idem*, 1991, p. 49).

Em um texto de 1973, “Um Modelo Perverso de Desenvolvimento Industrial Capitalista”, Rweyemamu define o que do seu ponto de vista foi o tipo de industrialização na África. Comparando-o com aquele “processo de crescimento do produto *per capita* que se desenvolveu nas economias nacionalmente integradas, flexíveis e capazes de crescimento autogerado e auto-sustentado” (*idem*, 1991, p. 52), destaca, recorrendo a F. Fanon, que nas “economias periféricas” a industrialização foi levada a cabo por “empresários do centro”, gerando diferenças radicais entre o mundo dos colonizadores e o dos colonizados. Rweyemamu se interessa precisamente em focar essa realidade africana, que se volta a um período anterior à produção industrial, o do tráfico de escravos. O tráfico na África “destruiu suas instituições e retardou seu crescimento”, depois veio a partilha do continente entre os europeus, coisa que deturpou as sociedades e usurpou o poder dos africanos, sendo criadas relações de dependência com os poderes metropolitanos. Isso teve como consequência uma balcanização (citando K. Nkrumah) de países pequenos, em termos de população e renda, tornando-os pouco viáveis para a industrialização (*idem*, 1991, p. 58-9).

Em outro texto publicado no ano de 1972 (ainda que posterior ao anteriormente citado, pois, além disso, o consigna na bibliografia), define as características do subdesenvolvimento como ligadas às “relações de dependência” criadas pela divisão do trabalho colonial, que produz um crescimento perverso. Propõe, em decorrência, que o sistema a “ser adotado para superar o subdesenvolvimento” deveria ser “capaz de liquidar as relações de dependência”. Este seria um sistema socialista que implicasse “a quebra da dependência econômica dos investimentos privados externos”. Por outro lado, tal socialismo deveria gerar simetria, cuja falta produz a dependência do país, tanto dos mercados externos, como dos bens de capital importados, com a posterior consequência da dependência tecnológica (*idem*, 1991, p. 93).

Nesse momento, Rweyemamu combina o diagnóstico realizado com as categorias provenientes da América Latina com a solução proposta pelo presidente Nyerere. Aparecem conceitos como “a iniciativa do povo” e “as experiências e os projetos do povo” e, com certeza, a “auto-suficiência”. Assim, postula que “o sub-

desenvolvimento pode ser erradicado se e somente se as relações de dependência forem eliminadas, na medida em que a economia da Tanzânia se integra internamente e se faz auto-suficiente” (*idem*, 1991, p. 94), questão que tem a ver com a eliminação da alienação e as relações de exploração (*idem*, 1991, p. 95).

Em 1975, Rweyemamu produz um trabalho – “Interpretação Econômica da Auto-Suficiência” – em que continua na linha de combinar os instrumentos conceituais latino-americanos com a proposta da auto-suficiência (1991, p. 220). Depois, escreve vários outros sobre a industrialização na África em suas relações com a ordem mundial, a velha e a nova. Para abordar esses temas, assimila algumas idéias dos caribenhos, citando particularmente Clive Y. Thomas e Havelock Brewster, que se ocuparam das pequenas economias, inspirando-se na produção latino-americana, mas gerando também reflexões autônomas. A obra de Thomas (1974) fora muito citada na África, escrita enquanto residia na Tanzânia nesses anos.

Em 1980, Rweyemamu publica um trabalho intitulado “Industrialização e Distribuição de Renda na África. Uma Agenda de Investigação”. Nele faz referência a diversos temas, como a substituição de importações, a dependência africana das importações, as experiências fracassadas de industrialização, a continuação da dependência apesar da nacionalização das riquezas, a ausência de investimentos diretos, os problemas derivados da concentração da industrialização em poucas cidades, entre outros. Em relação a esses assuntos, sua interpretação é que a economia colonial, que a África herdou, conduz os países inevitavelmente à industrialização dependente, incapaz de criar uma economia que gere desenvolvimento auto-sustentado, assim como um sistema econômico com razoável equilíbrio entre a estrutura de produção e a de consumo (Rweyemamu, 1982, p. 2). Em razão disso, diz que o desenvolvimento industrial, como proposta, não pode ser definido à margem dos objetivos de uma determinada sociedade (*idem*, 1980, p. 1). Sendo assim, segundo ele, na medida em que

os países africanos já se comprometeram como parte da Nova Ordem Econômica Internacional, com a política de auto-suficiência e necessidades básicas, uma estratégia industrial para a África nos anos 1980 deve ter em mente tais objetivos. A escolha de atividades deve ser voltada para reunir necessidades básicas, guiadas pela necessidade de estabelecer uma economia de auto-suficiência. (Rweyemamu, 1980, p. 10-1.)

Nesse sentido, afirma que a chave é desenvolver uma proposta de industrialização em relação ao “*background* histórico” africano (*idem*, 1980, p. 11) e isso

teria a ver com o fato de que a substituição de importações gerou maior penetração do capital internacional nas economias africanas e com o não-aproveitamento das próprias capacidades, sendo necessário conhecer as relações entre bens de capital e de consumo das massas e, em definitivo, elaborar uma concepção diferente da utilização dos próprios recursos (*idem*, 1980, p. 11-2).

Rweyemamu desenvolve mais essas idéias num artigo de 1981, “A Formulação de uma Estratégia Industrial para a Tanzânia”. Diz que o país buscava “uma estratégia de desenvolvimento diferente” e que os “objetivos da sociedade tanzaniana” abrangiam o “conceito de auto-suficiência, em todos os níveis do processo econômico”. Diz ainda que, no nível da tomada de decisões, isso implicaria “o desejo de construir e usar a capacidade para uma tomada de decisões autônoma e sua implementação em todos os níveis” e que, em relação à produção, a auto-suficiência requeria “o desenvolvimento de uma capacidade indígena para gerar e colocar em uso os elementos de conhecimento técnico que um processo autônomo de tomada de decisões selecionou, para o abastecimento indígena” (*idem*, 1981, p. 16).

Rweyemamu como Nyerere, e decerto em contato com o pensamento deste, vai construindo um modelo de interpretação e de proposta sobre a economia e particularmente sobre a industrialização em seu país e em seu continente. Sem dúvida, para tal tarefa, utiliza diversos conceitos e categorias elaborados na América Latina, recebidos em parte já “digeridos” ou mesclados por outros africanos, como o próprio Nyerere ou Samir Amin (ver Devés-Valdés, 2005c).

* * *

Walter Rodney utilizou, mais que outros autores tanzanianos ou residentes, o material teórico original da América Latina com o objetivo de interpretar o passado africano; foi também quem realizou a mais importante reelaboração, misturando esse material com elementos do pensamento afro-americano e africano, articulando dependentismo, escravidão, racismo e independência africana, tudo isso no âmbito de uma perspectiva identitária. Rodney é quem executa as reelaborações mais complexas e com maiores projeções para o pensamento negro posterior, que se converte em um caso privilegiado para a ideologia.

Para desenvolver essas hipóteses, deve-se notar em primeiro lugar que a obra de Rodney acusa leituras de autores como Furtado, A. G. Frank, Samir Amin

e outros impregnados das categorias estrutural dependentistas. O que Rodney faz, diferentemente de outros autores aos quais interessa criar um projeto econômico-político para a Tanzânia, é procurar um modelo interpretativo do processo histórico do subdesenvolvimento e da dependência. Atua como historiador e não como planejador da economia, por isso não cita nem discute com Prebisch como Rweyemamu, o que não impede que em um tom menor realize algumas propostas de caráter geral, como aquela da necessidade de uma revolução que logre desligar a África da economia capitalista ocidental.

A obra mais importante de Rodney foi, sem dúvida, *Como a Europa Subdesenvolveu a África*, publicada em 1972 e de imenso impacto no pensamento negro mundial. Sua proposta fundamental é que “o desenvolvimento africano” somente seria possível “a partir de um corte radical com o sistema capitalista internacional, que foi o principal agente do subdesenvolvimento na África, durante os últimos cinco séculos” (Rodney, 1974, p. VII). Acreditava que o capitalismo rapidamente se extinguiria (*idem*, 1974, p. 11) e que, seja por isso ou apesar disso, o desenvolvimento passava pela ruptura com esse sistema, pela independência (*idem*, 1974, p. 4), porque o subdesenvolvimento, como para outros dependentistas, não é sinônimo de pobreza, desnutrição, insalubridade ou ineficiência, mas sim da “relação de exploração de um país sobre outro” (*idem*, 1974, p. 14). Para ele, esse foi o caso da África, já que, quando as regras de comércio são fixadas por um país de uma forma totalmente vantajosa para ele, então o comércio está geralmente em detrimento do sócio (*idem*, 1974, p. 22). Sintetiza suas idéias a respeito disso quando afirma que

os escritores mais progressistas dividem o sistema capitalista-imperialista [alude a Pierre Jalee] em duas partes. A primeira é a dominante, ou seção metropolitana, em que os países do segundo grupo são freqüentemente chamados de “satélites”, porque estão na esfera das economias metropolitanas [alude a A. G. Frank]; e estão integradas de um modo desfavorável para a África, garantindo que a África é dependente dos países capitalistas. A dependência estrutural é uma das características do desenvolvimento. (Rodney, 1974, p. 25.)

Especialmente em sua obra principal, *How Europe Underdeveloped Africa*, mostra leituras de diversas escolas de pensamento: a cepalino-dependente (C. Furtado, A. G. Frank); a neomarxista (L. Huberman, A. G. Frank, S. Amin); a racialista e pan-negrista caribenha (C. L. R. James, E. Williams, A. Césaire, F. Fanon); a independentista africana e pan-africanista (K. Nkrumah, J. Nyerere, A. Cabral); a identitarista africana (J. C. Hayford); a pan-negrista

(W. E. B. Du Bois, M. Garvey, G. Padmore, K. Nkrumah); a historiografia de iniciativa africana (T. S. Ranger, B. Davison). Pode-se também mencionar casos como o tunisiano A. Memmi e os ulemás argelinos, que servem de inspiração a Rodney para algumas de suas idéias (ver Devés-Valdés, 2005c).

Uma Perspectiva de Gênero

Afirmar que os textos que sistematizaram a história do pensamento africano, vários dos quais referidos ao longo das páginas deste livro, foram, não “predominantemente”, mas quase absolutamente masculinos, pode ser uma redundância. A ausência em tais textos de referências à obra de Olive Schreiner, Adelaide Smith (de Casely Hayford), Nadine Gordimer, entre outras figuras, sem dúvida, empobrece a compreensão do pensamento sul-saariano.

As ciências sociais, decisivas no pensamento sul-saariano do último terço do século XX mas inexistentes nos períodos anteriores, expressam em suas evoluções e polêmicas alguns dos assuntos mais vitais do pensamento regional. A renovação do pensamento feminino-feminista é particularmente notória em 1990 e um pouco antes. As análises de gênero, os estudos da mulher e a investigação feminista, situadas no seio das ciências sociais, envolvem críticas e desafios aos paradigmas dominantes, destaca Ayesha Imam (1999, p. 8). Esses tipos de trabalhos desafiam a androcentricidade das ciências sociais, mostrando como e através de que mecanismos as ciências sociais ignoram e marginalizam a contribuição que as mulheres trazem para a sociedade na África, colaborando para inferiorizá-las e subordiná-las, gerando um conhecimento sexista que legitima a ordem masculina dominante (Imam, 1999, p. 8). Imam postula que classe, gênero, raça e imperialismo são forças sociais simultâneas que interagem umas com as outras e que devem, portanto, ser consideradas em conjunto (*idem*, 1998, p. 21).

Fatou Sow resenhou sobre o que ocorreu nas últimas décadas do século XX com os estudos sobre a mulher e o gênero na África, dando conta de investigações, atas de reuniões internacionais, projetos de trabalho etc., tentando detectar os traços de um pensamento e particularmente as potencialidades. Desse modo, determina os âmbitos que seriam enriquecidos com uma abordagem de gênero, como a organização social, técnica e econômica da produção agrícola e a questão da democracia, por exemplo (Sow, 1999, p. 47). Insiste em que

repensar esses âmbitos levando em conta a perspectiva de gênero renovará e ou potencializará o trabalho das ciências sociais para a redefinição dos objetivos do desenvolvimento (Sow, 1999, p. 58).

Por outro lado, deve-se assinalar que esse tipo de produção feminina-feminista é um lugar privilegiado para detectar a aparição de novas escolas de pensamento ou de hibridações que não são produzidas em outros âmbitos intelectuais. Isso se dá, por exemplo, no pensamento de Amina Mama, no qual convergem, junto às idéias feministas, um marxismo “terceiro-mundista”, teorias pós-coloniais, pós-estruturalistas, da pós-modernidade e, seguramente, posições racialistas (ver figura 17).

Com esse instrumental Amina Mama escreve *Além das Máscaras*, sobre a construção da subjetividade das mulheres negras, iniciativa que passa por determinar a maneira como o meio acadêmico, particularmente dentro das disciplinas psicológicas, construiu historicamente o sujeito-negro (Mama, 1995, p. 1). Ela argumenta que esse sujeito foi construído pelos discursos coloniais, dominados pelos brancos, com objetivos não-científicos, marcados por relações de poder, sendo com certeza uma de suas metas desconstruir tais discursos. Mas seu trabalho, afirma, que foi desenvolvido no marco das lutas políticas do feminismo negro (*idem*, 1995, p. 3), visa igualmente desconstruir e recolocar os resultados do discurso da psicologia negra e africana, também limitada nas suas formulações.

Argumenta Amina Mama que a colonização não consistiu apenas na exploração material e na subordinação política dos recursos africanos e de suas formas de vida, mas também na transformação e sujeição dos africanos e africanas ao imaginário e aos caprichos da cultura imperial e de sua psicologia (*idem*, 1995, p. 18). A psicologia negra surgida nos Estados Unidos da América nos anos 1960 e 1970 tentou se transformar em alternativa ao discurso colonialista, ocupando-se particularmente da identidade negra (*idem*, 1995, p. 54), mas alcançando apenas resultados muito parciais, devido às inspirações teóricas que abraçou.

Amina Mama quer em definitivo elaborar um modelo de análise que considere a tripla opressão, compreendendo o econômico, o racial e o gênero (*idem*, 1995, p. 145). Para isso, deve ao mesmo tempo ter em conta que a subjetividade não é algo imutável, mas sim variável, e que, além disso, os processos de constituição dos sujeitos são mais rápidos e complexos do que se postulou. Esses

processos consistem nos modos como os sujeitos vão se sobrepondo aos condicionamentos negativos e aos desafios, construindo identidades nas quais se combinam elementos sociohistóricos e psíquicos. Desse modo, as mulheres negras se revelaram como agentes criadoras de novas subjetividades (*idem*, 1995, p. 163ss).

Sentido e Possibilidade de uma Filosofia Africana

Uma das fontes de maior criatividade do final do século foi a filosofia africana, que se expressou principalmente em três vertentes: a) sobre a possibilidade e sentido dessa filosofia; b) sobre os aportes das cosmovisões ancestrais africanas, ou etnofilosofia; e c) sobre a sistematização do pensamento africano letrado.⁷

As discussões filosóficas estão ligadas, na primeira vertente, àquelas sobre a possibilidade das ciências econômico-sociais para a região; na segunda, às discussões da teologia e das ciências da religião; e, na terceira, a múltiplos autores e escolas do pensamento africano que servem de base para desenvolvimentos seguintes.

Uma das pessoas que mais contribuiu para a discussão sobre o sentido do que se chamou “filosofia africana” foi Paul Hountondji. Em um texto originalmente escrito em 1973 e reelaborado posteriormente, discute o que denomina “conceito popular” da filosofia, entendida como a cosmovisão de um povo ou de uma cultura, uma visão “unânime” sobre a realidade, os valores ou as relações interpessoais, designada como filosofia, mas que não o é propriamente (Hountondji, 1991, p. 11-2). O fundador dessa idéia “popular” foi Placide Tempels, com *A Filosofia Bantu*, seguido por Aléxis Kagame, com *A Filosofia Bantu-Ruandesa do Ser*, e por John Mbiti, com *Religiões Africanas e Filosofia*, assim como por toda uma trajetória constituída por clérigos das diversas confissões cristãs, que olharam para seus povos como objetos de cristianização (*idem*, 1991, p. 115). Essa linha de trabalho tem a sua base no mito da “unanimidade primitiva” e na existência de “sistemas de crenças” (*idem*, 1991, p. 117). Hountondji acredita que esses trabalhos, inspirados no “dogma da unanimidade”, ao mesmo tempo que não constituem propriamente obra filosófica, não foram totalmente estereis para a África, pois contribuíram para a geração de uma “literatura filosófica”. A partir disso, pretende elaborar uma distinção entre essas

visões “implícitas, coletivas e espontâneas” e o que acredita caracterizar verdadeiramente a ocupação filosófica, que é uma “atividade analítica, deliberada, explícita e individual” (*idem*, 1991, p. 119).

A africanidade decorre, para a filosofia, de sua dimensão geográfica, ou seja, por ser realizada por africanos, e não por ser uma especificidade metafísica (*idem*, 1991, p. 123). Esse conjunto deve incluir pessoas que não crêem no mito da filosofia coletiva, assim como aqueles que não se referem especificamente à experiência africana. Por ser o geográfico aquilo que define, deve abranger igualmente africanos que trabalham sobre temas tradicionais e sobre autores da filosofia européia (*idem*, 1991, p. 121-3). A tarefa dos filósofos africanos, se desejam desenvolver uma autêntica filosofia africana, em conseqüência, argumenta Hountondji, não consiste em buscar especificidades, mas sim em promover e sustentar uma constante discussão sobre todos os problemas que concernem à disciplina (*idem*, 1991, p. 124).

Kwasi Wiredu, por sua vez, se referiu à urgente necessidade de uma nova filosofia na África, que deve ser crítica e reconstrutiva e, portanto, capaz de uma cuidadosa discriminação, no corpo de idéias tradicionais, entre aquelas anacrônicas e as que podem contribuir para o florescimento humano na África contemporânea. Em relação a isso, levanta a necessidade de infundir na população africana os hábitos mentais característicos da ciência: exatidão, rigor no pensar, coerência, aproximação experimental. Isso porque a ciência é um fator crucial para a transformação social da África e para o desenvolvimento (Oladipo 1995, p. 4). Articulado ao anterior, postula a necessária apropriação da filosofia útil em outras culturas para a África e, decerto, o estudo das heranças ancestrais africanas para extrair daí tudo de válido (*idem*, 1995, p. 6).

Wiredu tentou elaborar uma agenda para a filosofia africana dialogando com outros promotores dessa mesma percepção, como Kwame Gyekye e Odera Oruka. “Investigando nossas filosofias tradicionais, devemos responder às incitações da reflexão filosófica, que são inerentes à condição humana”, mas, esclarece simultaneamente, é necessário, além de expor esses pensamentos, “avançar na correção de interpretações errôneas do pensamento africano tradicional, pois se trata de avaliar e reconstruir nossa herança para construir a partir dela” (Wiredu, 1995, p. 17). Correlativamente, trata-se de uma tarefa de descolonização mental que tem duas faces: a “negativa”, que consiste em reverter, através de uma autociência conceitual crítica, as não-examinadas assimila-

ções de nosso pensamento, emprestadas das tradições filosóficas estrangeiras; e a “positiva”, que consiste em explorar os recursos de nossos próprios esquemas conceituais indígenas (*idem*, 1995, p. 22). A colonização da África se fez através da política, da religião e do idioma. Esse último foi o mais importante meio de colonização mental e isso se observa particularmente na disciplina filosófica.

Odera Oruka, com sua proposta de uma filosofia sábia ou da sabedoria (*sage philosophy*), pretende instalar a sabedoria africana em pé de igualdade com a filosofia européia ou, pelo menos, com a dos pré-socráticos. Uma visão que associa a filosofia com a cultura dos brancos, inclusive com o branco masculino, e que considerou que Tales de Mileto, Anaximandro, Heráclito, Parmênides e Sócrates eram filósofos. Alguns dos sábios gregos são vistos como filósofos, argumenta Oruka, por terem proposto uma ou duas sentenças. Tales, por exemplo, é conhecido por ter dito que tudo é composto de água e Heráclito por ter afirmado que a luta é a verdade de toda vida. Decerto, na África, podiam ser encontradas entre os sábios muitas informações desse gênero (Oruka, 1998, p. 99-100).

Além dessa argumentação básica, Oruka se interessa por considerar epistemologicamente o que poderia chamar-se das formas de fazer filosofia na África e destaca, então, seis tipos de ocupação: a etnofilosofia, a filosofia profissional, a filosofia nacionalista-ideológica, a filosofia africana hermenêutica, a filosofia africana artística ou literária e a sabedoria filosófica, da qual ele mesmo se ocupa (Oruka, 1998, p. 101). Seu projeto no Quênia consiste em detectar os “sábios”, muitas vezes pertencentes a culturas ágrafas, para escrever o seu pensamento. Esse tipo de sábio pode ser encontrado em qualquer sociedade, não sendo um privilégio das africanas ancestrais. Esses são os custos do desenvolvimento de suas respectivas sociedades. De fato, diz, uma sociedade sem sábios facilmente será tragada, transformando-se num apêndice de outra (Oruka, 1998, p. 101).

Um “sábio”, no sentido filosófico, o é somente na medida em que é consistente com os problemas e desafios étnicos e empíricos fundamentais de sua sociedade e é capaz de oferecer soluções para tais problemas (Oruka, 1998, p. 100). Oruka insiste que não se deve confundir a pessoa “sábia” com os informantes a que se referem os antropólogos, nem tampouco com o filósofo. A pessoa sábia é crítica e independente, “conhece sua própria mente” e mantém uma distância crítica diante da autoridade e do senso comum, resumiu Marlene van Niekerk (1998, p. 79).

Uma Democracia para a África

Os escritos políticos são aqueles em que estão marcadas com maior nitidez as mudanças nas idéias nas últimas décadas do século XX, na região sul-saariana: o trânsito entre o socialismo africano e o afro-marxismo, depois as teorias sobre a democracia e os direitos humanos e, nesse âmbito, as ênfases nos movimentos sociais, na sociedade civil e na necessidade de uma democracia enraizada nas formações políticas ancestrais ou em formas autóctones de participação. A luta contra o *apartheid* ou, indo mais longe, contra a discriminação foi, por outro lado, algo permanente até o final do período. Segundo Peter Anyang' Nyong'o, os debates sobre democracia no final do século XX foram a respeito de qual foi a experiência africana em matéria de democracia; se existe uma versão puramente africana de democracia; que argumento pode ser usado em favor da democracia na África na atualidade; se a democracia é necessária para o desenvolvimento; e se as sociedades africanas podem, tal como se apresentam atualmente, sustentar a democracia (Anyang' 1995, p. 37-8).

Nessas discussões, e em outras, volta a ser colocada em pauta a questão da dependência do pensamento africano ou, até mesmo, a inexistência de um pensamento africano propriamente dito. Archie Mafeje afirma que não existe um “discurso africano” sobre a democracia, pois o discurso é irrealizável sem um conjunto de benefícios conceituais derivados de um marco teórico coerente (Mafeje, 1995, p. 24). Boele van Hensbroek diz o oposto. Referindo-se à “virada democrática” que foi produzida nos anos 1980, argumenta que se ocupou da crítica dos sistemas de partido único e que as mudanças no pensamento político da região correspondem aos desenvolvimentos intelectuais globais (Boele van Hensbroek, 1999, p. 168-9). Numa primeira aproximação, considerou-se a adoção da linguagem política liberal como parte do afã mimético dos africanos, mas uma observação mais atenta faz com que se dê conta da presença de vários elementos que não se limitam à questão do multipartidarismo, típica do discurso ocidental (*idem*, 1999, p. 171), e que diversos autores apontam para a reelaboração da trajetória democrática ancestral dos povos africanos, com a convicção de que a democracia não é um assunto da elite, mas que compromete toda a população, e por isso deve se ocupar dos modos como esses povos a têm exercido (*idem*, 1999, p. 172).

Uma vez situado no terreno da discussão africana, Boele distingue três tipos de discursos sobre democracia: o discurso da corrente democrática liberal, que reproduz o modelo de pensamento da modernização, na qual a democracia é concebida como regra do jogo, uma norma de exigências políticas da modernização universal; o segundo, que reproduz os critérios básicos do modelo identitário: a democratização é a prova cabal do consenso africano na situação contemporânea; e o terceiro, que corresponde ao critério liberacionista, em que a democracia é concebida como uma fase na história das lutas sociais que deve conduzir, em última instância, ao radical poder dos oprimidos (*idem*, 1999, p. 177-8). Em todo caso, a discussão mais importante no pensamento politológico sul-saariano do final do século XX é a que se produziu em torno da relação entre democracia e instituições ancestrais, em que se afirma que a democracia poderia ser fortalecida na medida em que fosse aproveitada a existência de instituições democráticas dos antepassados. Considerando o trabalho de Daniel Ayana, pode-se mapear esse campo conectando-se a discussão politológica com algumas existentes no meio filosófico e outras no seio das ciências da religião. No discurso sobre democracia no “esquema das instituições indígenas africanas”, haveria três tipos de argumentos: sobre a validade da tradição, sobre a ausência de uma tradição democrática nos povos africanos e sobre a relação entre tradição, religião e autoritarismo (Ayana, 2002, p. 26ss).

Nesse âmbito de discussão, podem se situar, por exemplo, reflexões como as de K. Wiredu sobre a relação entre democracia e governo por consenso, na esteira de sua afirmação sobre a existência de sociedades que funcionam sem Estado e de formas de decisão de políticas que não implicam partidos, assinalando a necessidade de inspirar-se na sociedade civil, que oferece modelos importantes nesse sentido (Wiredu, s/d, p. 183); as de Edward Wamala, que se interroga sobre a possibilidade de falar de democracia em sociedades tradicionais africanas que são tipicamente monárquicas (Wamala, 2004, p. 435); e as de Joe Teffo, entre diversos outros, que se pergunta sobre a vitalidade do sistema político tradicional e a presença dos líderes tradicionais na sociedade contemporânea (Teffo, 2004, p. 448).

Fatou Sow formula, de sua parte, a questão dos direitos humanos em relação às mutilações genitais femininas, que é algo não-presente nos analistas (homens) sobre a democracia. Fatou Sow estabelece relações entre mutilações genitais e problemas sanitários, costumes e religiões, mas insistindo particular-

mente no direito das mulheres ao controle de seu corpo e de sua sexualidade (Sow, 1998, p. 12ss).

A Consolidação de uma Teologia Africana

Um dos focos mais importantes de criatividade no final do século XX foi a produção teológica: novas publicações, encontros, discussões e debates, redes e particularmente novas misturas que geraram espécies eidéticas antes completamente inexistentes. Os avanços teológicos se assemelham a várias disciplinas: as ciências da religião, a filosofia, em especial a etnofilosofia, a teoria política e o ensaio. Embora se aproxime muito do quefazer filosófico africano, o mundo dos teólogos é mais amplo, conectando-se com a produção da América Latina e saxã e um pouco com o Oriente, além da produção europeia, evidentemente.

Um dos aspectos mais notáveis na abundante produção teológica africana (teologia africana da libertação, do Contexto, do Kairos, da Reconstrução) é a proliferação de combinações e ramificações na árvore genealógica. A teologia acadêmica africana, originalmente de procedência puramente europeia, se abriu à recepção de elementos provenientes de espaços muito diversos: a teologia negra norte-americana, a teologia latino-americana da libertação e as expressões conceituais da religiosidade mestiça africana e das religiões autóctones, especialmente trazidas à discussão acadêmica através da etnologia e da filosofia (ver cartografia n. 16).

Essas recepções produziram uma grande proliferação de novas expressões na teologia africana, especialmente na região austral, na luta contra o *apartheid*. A existência da luta anti-*apartheid*, em face do ecossistema intelectual em que se dava essa luta, ocasionou a multiplicação de espécies teológicas novas.⁸

Em 1977, Allan Boesak publica seu livro *Adeus à Inocência*, tentando explicitamente utilizar as categorias da teologia negra norte-americana, associando-a ao movimento do Poder Negro (Black Power)⁹ e ao movimento da Consciência Negra (Black Consciousness) da África do Sul. Sua proposta aponta contra os mitos criados para subjugar os africanos. Assumir isso, para as igrejas cristãs, significava o adeus à inocência (Boesak, 1977, p. 1-3). Nesse âmbito, para Boesak, a luta entre opressores e oprimidos se daria entre a preservação dos mitos e da inocência e a aniquilação de ambos e a ascensão da condição real da exploração, opressão e discriminação (*idem*, 1977, p. 5). Essa mesma questão, argu-

menta, o leva a abandonar a ilusão universalista, que impregnava a teologia ocidental (*idem*, 1977, p. 6).

Fazendo uso da Teologia Negra (James Cone) e do pensamento político norte-americano e sul-africano, assim como da Teologia da Libertação latino-americana (particularmente da obra de Gustavo Gutiérrez), Boesak propõe a teologia negra da libertação na África do Sul como uma teologia com o “indígena”, como outros pretenderam conceituá-la. Sua preferência pelo contextual se afirma nesse tomar a sério o processo da luta pela humanidade e pela justiça, de secularidade e de tecnologia, não atando o africano ao tradicional inocente (*idem*, 1977, p. 13-4).

Já Mercy Amba Oduyoye vê seu projeto teológico como uma “irrupção dentro da irrupção”. Se as teologias do Terceiro Mundo são uma irrupção, as teologias femininas e a presença ativa das mulheres no mundo cristão constituem uma segunda irrupção. O que por sua vez vem pôr em questão a suposta unicidade da experiência terceiro-mundista (Oduyoye, 1994, p. 24). No marco das atividades da EATWOT (Associação Ecumênica de Teologia do Terceiro Mundo), Mercy Amba destaca a importância de desenvolver essa segunda irrupção, pelo fato de o espaço teológico terceiro-mundista ter sido dominado pelos homens. Os assuntos e as experiências da mulher, do ponto de vista da mulher, se constituem em outro locus para a Teologia da Libertação. A perspectiva feminista contribui com outro olhar, a partir de outra experiência. Ou seja, não se deve supor que homens e mulheres digam as mesmas coisas sobre a realidade africana (*idem*, 1994, p. 29), muito menos que as prioridades sejam idênticas na hora de determinar os objetivos. Reitera essa diferença porque em numerosas conferências internacionais os líderes homens do Terceiro Mundo insistiram em minimizar as diferenças ou tensões entre os sexos (*idem*, 1994, p. 30-1). Entretanto, Oduyoye assinala que seus estudos dos provérbios do povo akan, ao qual ela pertence, lhe mostraram que a mulher é vítima ancestral do imaginário lingüístico, que a socializa para aceitar seu lugar na sociedade (*idem*, 1994, p. 33). Portanto, não se trata de uma opressão conjuntural cuja eliminação se possa adiar em razão de causas maiores. Trata-se de uma opressão histórica que deve ser combatida juntamente com outras formas de opressão.

J. N. K. Mugambi, herdando e assumindo as discussões da teologia africana, pretendeu superá-las durante os anos 1990, passando de uma perspectiva liberacionista para uma reconstrutivista. No marco da nova ordem mundial,

o tema da reconstrução lhe pareceu mais apropriado. Era necessário realizar uma mudança de paradigma na situação de pós-êxodo e pós-exílio. Afirmo que os anos 1990 são anos de reconstrução, de renascimento e de reforma no sentido institucional e econômico (Mugambi, 1995, p. 5).

Segundo ele, o conceito de “reconstrução” é útil, além de para a teologia, para diversas disciplinas, como a sociologia, a economia e a ciência política (*idem*, 1995, p. 2). Os termos “construção” e “reconstrução” pertencem às ciências sociais, envolvendo a reorganização de alguns aspectos de uma sociedade e tornando-a capaz de responder melhor às mudanças circunstanciais, diz Mugambi, inspirando-se em Peter Berger e Thomas Luckmann (*idem*, 1995, p. 12).

Nos relatos bíblicos, adverte para uma série de casos nos quais são gerados processos de restauração, de reconstrução, de formulação de sólidos projetos. Nehemias se transforma, assim, no texto central do novo paradigma para a teologia cristã na África, como o lógico desenvolvimento posterior ao tema do Êxodo (*idem*, 1995, p. 13).

Depois de diversos paradigmas que foram atraentes para a teologia africana, como o da libertação, do resgate, da salvação, redenção, inculturação e encarnação (*idem*, 1995, 13-4), o da “reconstrução” põe em relevo a necessidade de criar uma nova sociedade dentro do mesmo espaço geográfico, mas através de diferentes momentos históricos (*idem*, 1995, p. 15). Em todo caso, a reconstrução deve ser realizada em diferentes níveis: reconstrução pessoal, cultural e eclesial (*idem*, 1995, p. 16ss).

III – Para o Final do Século

Foram já destacadas algumas das mutações no pensamento africano, particularmente durante as décadas finais do século XX. Uma das últimas mutações produzidas foi o aparecimento de um discurso para o qual convergem as idéias feministas e as pós-estruturalistas e pós-modernas. Esse discurso se desenvolve em especial numa intelectualidade jovem, de alta formação acadêmica, que se instalou ou passou longos períodos nos meios acadêmicos do Primeiro Mundo. Aí foram constituídos redutos, não propriamente guetos, onde coexistiam pessoas provenientes da África, Índia, China, América Latina e do Caribe. Esses espaços se encontravam prioritariamente nas grandes cidades dos Estados Unidos, da Inglaterra, da França e do Canadá. Nos Estados Uni-

dos e no Canadá, essa intelectualidade imigrante estava articulada à residente afro-americana e “hispanica” de várias gerações.

Não é a primeira vez que ocorrem grupos de intelectuais das antigas regiões coloniais nas grandes cidades do centro. Isso já acontecia desde os anos 1920,¹⁰ mas agora se trata de pessoas claramente inseridas na academia, da geração dos longos anos 1960, fugindo da onda de ditaduras da América Latina e da África ou buscando melhores condições de trabalho que na China ou Índia. Nesses novos espaços acadêmicos, especialmente nas ciências sociais e humanas, as mulheres adquiriram uma presença significativa, inimaginável duas décadas antes.

A intelectualidade de origem periférica inserida nesses espaços, conectada com ONGs, partidos e agrupamentos, está mais internacionalizada que aquela que permaneceu nos países de origem. Possui condições de trabalho e de vida notadamente superiores, em especial pela sua mobilidade e pelas ajudas acadêmico-laborais, que permitem certas vantagens de conhecimento a respeito de seus antigos co-nacionais, para quem ela exporta novas descobertas intelectuais, aproveitando assim para se tornar inovadora e formar sua clientela. Isso, de certa forma, e somente de certa forma, compara-se às burguesias consumidoras.

Algumas das mais importantes figuras do pensamento sul-saariano (como do latino-americano e do indiano) se encontram ou se encontravam nessa situação. É o caso de Amina Mama, Kwame A. Appiah, Valentin Mudimbe e Ali Mazrui, entre muitas outras.

Argumentações contra o Apartheid

Dentro do pensamento politológico, a questão do *apartheid* é a mais específica do pensamento africano, pois se trata de um caso único no mundo. É de especial interesse o modo como a reflexão politológica se liga a outras dimensões, sendo muito relevantes a filosófica e a teológica, assim como a reflexão sobre temas psicológicos. Steve Biko, criador do movimento Consciência Negra (Black Consciousness); Samora Machel, presidente de Moçambique; Nadine Gordimer, romancista e ensaísta; Desmond Tutu, teólogo próximo às posições libertadoras; e Nelson Mandela, o mais importante oponente do e teórico político contra o *apartheid*, são algumas das figuras que representam as facetas assinaladas.

Steve Biko, em 1970, postulava a noção de “negro” (*black*) como forma de englobar todos os segregados pelo *apartheid*: africanos, pessoas de cor e asiá-

ticos. Ser “negro” seria uma reflexão sobre a atitude mental; declarar-se “negro” seria iniciar o caminho em direção à libertação, pois a pessoa “negra” é a que se ergue contra a dominação do homem branco. Nesse sentido, o movimento Consciência Negra tomava conhecimento do plano de Deus, que criou negra as pessoas negras, sendo uma forma de recuperar a dignidade e o orgulho de si mesma. A libertação é a chave para a Consciência Negra (Biko, 1996, p. 360) (ver cartografia n. 13).

O racismo branco e a exploração dos negros na África do Sul e em todo o continente (e assim deve ser entendida a tarefa para evitar a real independência dos países africanos) têm apenas uma só antítese: a sólida unidade negra. Somente dessa dialética poderia aparecer uma síntese viável. Na medida em que os negros continuarem se concebendo como apêndices da sociedade branca, não poderá haver verdadeira integração na sociedade (Biko, 1998b, p. 362). Para superar essa condição de apêndice, os negros deveriam ser capazes de entender a si mesmos e não continuar aceitando uma educação e uma religião que os conduzam a uma falsa compreensão do que são (*idem*, 1998b, p. 363).

Na cultura africana, acredita Biko, seguindo K. Kaunda e uma linha de pensamento em que podem ser incluídos L. Senghor, K. Nkrumah e J. Nyerere, é atribuída grande importância ao homem. A sociedade africana, afirma, foi antropocentrada. Os africanos crêem na inerente bondade do homem e sua ação esteve orientada para o comunitário e não para o individualista, como ocorre com a cultura do homem branco e com o capitalismo (*idem*, 1998a, p. 27). Os missionários desejavam que a sua religião fosse uma religião científica, pois a africana era mera superstição (*idem*, 1998a, p. 29), daí porque a mistura de culturas tentada na África do Sul foi extremamente unilateral em favor da branca (*idem*, 1998a, p. 26). Mesmo assim, acredita, a herança africana permanece viva (*idem*, 1998a, p. 29) e seu reconhecimento é a base da dignidade, e a dignidade, a base da libertação.

Uma forma bastante diferente de enfrentar a questão do *apartheid* é a do moçambicano Samora Machel. Seu pensamento, nos anos 1970, se apresenta contra o socialismo africano e como uma das expressões mais claras do afro-marxismo (ver cartografia n. 14). Ele não podia aceitar, afirma, a idéia de um socialismo para cada um dos continentes. Segundo Machel, “o socialismo é uma ciência, e resultado de um árduo trabalho e desenvolvimento de tal ciência pelos trabalhadores”. Rechaça igualmente a idéia de um marxismo africa-

no, mas aceita a necessidade de um ajuste pelos moçambicanos às suas próprias condições (Machel, 1976, citado em Saul, 1990, p. 48).

Nesse marco ideológico-conceitual, Machel interpreta o fenômeno da expansão da República da África do Sul, com sua segregação e exploração, como tentativas de se defender do exemplo socialista de Moçambique e evitar que se espalhe no território sul-africano o que teme o *apartheid* (Machel, 1983, p. 17-8). Mais ainda, o regime de Pretória pretendia evitar a Conferência de Coordenação para o Desenvolvimento da África Austral (SADCC) porque essa organização visaria libertar os países da região da dependência econômica em relação à África do Sul (*idem*, 1983, p. 16). Os não-alinhados deveriam intervir nesse assunto e se solidarizar com a liberdade e dignidade dos povos, com a alternativa de uma civilização anti-racista que se desenvolvia na região, apesar das tentativas do regime de Pretória (*idem*, 1983, p. 17), que representaria o nazismo de nossa época, aliado estratégico e natural do imperialismo (*idem*, 1983, p. 13-4).

Um modo diferente de formular o problema do *apartheid* é o elaborado por Nadine Gordimer, que se interroga sobre a responsabilidade do escritor, que teria a ver com um “gesto essencial” (*essential gesture*), com o ser social ou, dito de outra forma, com a questão da “integridade”. O problema interessa a Gordimer por duas razões: pela situação sul-africana à época e por sua condição de escritora, que deveria falar aos que não compartilham de sua condição específica, e nesse sentido se trata da questão da responsabilidade de escritores que têm pouco e nada em comum (Gordimer, 1988, p. 286). Sem dúvida, apesar de circunstâncias tão diferentes, parece-lhe que, no momento em que escrevia (1984), poucos podiam afirmar o valor absoluto de um escritor sem fazer referência ao contexto de responsabilidades, e isso, decerto, não seria uma questão unilateral a ser decidida apenas por quem escreve, mas sim de modo correlato pela sociedade, que espera, questiona, considera e cobra de quem escreve (*idem*, 1988, p. 288).

No caso sul-africano, colocava-se a questão do *apartheid* e é em torno desse problema que se realiza boa parte da reflexão de Nadine Gordimer sobre a integridade-responsabilidade (*idem*, 1988, p. 289). Assim ela se refere às diferentes formas de enfrentar esse desafio: uma é a utilizada por diversos escritores negros, como H. Dhlomo, S. Plaatje e T. Mofolo, que contribuíram para a memória, levantando dados esquecidos pelos historiadores brancos ou mostrados apenas sob o ponto de vista da conquista branca (*idem*, 1988, p. 292); outra

forma de enfrentar essa responsabilidade era quando quem escrevia mostrava ou expunha o real significado do vocabulário eufemístico racista do governo da África do Sul em expressões como “desenvolvimento separado”, “reocupação” ou “Estados nacionais” e sua gramática racista de segregar as câmaras legislativas e deixar sem representação a maioria negra (*idem*, 1988, p. 295). No entanto, interessava a Gordimer ainda mais esse gesto essencial que consiste em ser capaz de descrever a situação de maneira tão real que o leitor não possa continuar evitando-a (*idem*, 1988, p. 298).

Desmond Tutu, inspirando-se em textos bíblicos, em interpretações da desobediência civil, no pacifismo e na luta pelos direitos civis, formulou um discurso que tem como eixo o fato de o *apartheid* ser repugnante para a consciência cristã (Tutu, 1988, p. 36). Em um texto dirigido ao povo segregado, um texto particularmente aparentado com os da libertação, argumenta:

Para Deus, importam a injustiça, a opressão e a exploração. Para Deus, importam os humilhados, e Ele se põe sempre ao seu lado. As autoridades finalmente fracassaram porque o que fazem é mau e contrário à lei de Deus. Fortaleçam-se para resistir ao mal. Quero recordar-lhes a dignidade e a resistência pacífica das mães e viúvas de Langa e Nyanga, no Cabo. (Tutu, 1988, p. 41. Ver cartografia n. 15.)

Essa situação de segregação vem de muito tempo, pois, assim que desembarcaram na região, os brancos se apropriaram de muitas terras, transformando-se em donos e senhores. Com isso, afirma Tutu, realizaram uma série de traições aos nativos, pois quando os brancos chegaram aqueles deram as boas-vindas a estes, provendo-lhes de fruta fresca, verdura e terra para que cultivassem, mas logo abusaram da hospitalidade, estabeleceram o racismo e o legalizaram (Tutu, 1988, p. 42-3). Por isso, os brancos, que pretendiam que os negros celebrassem os aniversários da República da África do Sul e que se alegrassem com os êxitos históricos, se encontravam muito sem rumo. O que os negros celebrariam? O convite à celebração seria, segundo Tutu, “uma das mais insensíveis, das muitas coisas insensíveis a que os negros foram submetidos”. O que se estaria pedindo aos negros é que “celebrassem sua própria opressão, sua exploração” (Tutu, 1988, p. 44).

Para Tutu, Deus não é neutro e tomou o partido dos escravos, dos oprimidos, das vítimas, mas tanto os israelitas como os negros sul-africanos muitas vezes não são capazes de ouvir essa mensagem, pois têm o espírito debilitado pela crueldade da escravidão. Existiria um sentimento de inferioridade

que conduzia o negro, afirma Tutu, ao autodesprezo e a desdenhar os outros. E assim os negros não mereceriam a libertação porque ela custaria muito a eles (*idem*, 1988, p. 50-1). Apesar disso, Cristo teria vindo para que os negros pudessem ter uma vida plena, tendo libertado-os para que eles pudessem ter uma humanidade digna da humanidade (*idem*, 1988, p. 57).

Nelson Mandela articula seu discurso sobre o *apartheid*, no final do século, com base na idéia de que se trata de um crime contra a humanidade e que por isso deve ser superado e substituído por um sistema democrático com igualdade de direitos. Para alcançar tal sistema, deveriam ser utilizadas todas as energias possíveis, evitando as contradições menores, sejam étnicas, econômicas, de classe ou de nacionalidades. Tanto os africanos como os africânderes, em uma época ou outra, afirma Mandela, se viram obrigados a pegar em armas em defesa de sua liberdade contra o imperialismo britânico, mas os africânderes, uma vez que obtiveram o poder, esqueceram a importância da liberdade, para exercer a opressão e o *apartheid* (Mandela, 2005, p. 109-10). Esse *apartheid* constituía um crime contra a humanidade (*idem*, 2005, p. 183), pois negar às pessoas os direitos é bloquear sua humanidade (*idem*, 2005, p. 192), transforma-se em um câncer mortal, carcomendo os vínculos entre os próprios excluídos. Tratar-se-ia, portanto, de afirmar a unidade entre os africanos e destes com os descendentes de asiáticos, que também eram segregados, com os sindicatos de trabalhadores, com os partidos políticos e com os brancos solidários, utilizando toda a energia desperdiçada em oposições secundárias para derrotar o *apartheid* (*idem*, 2005, p. 129-31). O Congresso Nacional Africano, declara Mandela, queria uma África do Sul livre, democrática, não-racial e unida (utilizando um objetivo defendido por Albert Luthuli, décadas antes) para mostrar ao mundo um novo modelo de democracia que viesse à tona e expressasse todas as diversidades de cor e raça dos sul-africanos (*idem*, 2005, p. 133-4).

A Elaboração e a Crítica do Discurso sobre a África

Um tema que abrange toda a história do pensamento africano, de meados do século XIX em diante, é a discussão, a crítica e a reelaboração do discurso sobre a África, em dois sentidos: o elaborado fora e o elaborado dentro da região. No final do século XX, deu-se novo impulso a essa tarefa e nela estão comprometidos dois dos mais importantes autores da época: Valentin Mudimbe e Kwame Anthony Appiah. Esse desafio teórico se articula a diversos temas que se encontram

envolvidos no discurso sobre a África, como, por exemplo, o da história e da cultura da região, o do *apartheid*, o da globalização, entre outros.

Valentin Mudimbe se propõe estudar a “*gnosis africana*” (esse discurso científico e ideológico sobre a África) inspirando-se nos princípios teóricos de seus dois principais mentores: Michel Foucault e Claude Lévi-Strauss. Mudimbe realiza uma arqueologia de tais discursos sobre a África como um sistema de conhecimento no qual as questões filosóficas maiores aparecem, em primeiro lugar, relativas à forma, ao conteúdo e ao estilo da africanização do conhecimento. Dito de outra maneira, ele trata, em seu livro *A Invenção da África*, dos processos de transformação dos tipos de *gnosis* sobre a África (Mudimbe, 1988, p. x).

Passando em revista os discursos elaborados por antropólogos, missionários e teólogos, filósofos e ensaístas, entre outros agentes, sejam ou não africanos, Mudimbe discute as semelhanças que apresentam, assim como as conclusões a que chegam, tentando mostrar como tais materiais vão constituindo sedimentos que configuram o que chama de “a invenção da África”. Por isso, entre tantas possibilidades, o texto pode ser lido como uma história das idéias de e sobre a região.

Para o caso do discurso dos antropólogos, enquanto um discurso sobre a alteridade, e paradigmaticamente em relação a outros discursos, este originalmente se realiza como um discurso colonial cujo etnocentrismo visa produzir um conhecimento que permita explorar as dependências. Tal antropologia, que funciona com categorias binárias, em que as virtudes aparecem do lado europeu e suas ausências, do africano (*idem*, 1988, p. 64), vai cedendo espaço a outro discurso cuja data de ruptura são os anos 1920. Nesse novo discurso, convergem antropólogos profissionais, como V. Malinowski (*idem*, 1988, p. 72), e autores africanos que vão promover os movimentos de independência (*idem*, 1988, p. 78).

No caso de missionários e teólogos, o primeiro discurso é aquele que os revela como expressões de interesses religiosos e da política imperial (*idem*, 1988, p. 44). Tal discurso pode ser resumido pela idéia de que é necessário regenerar, no sentido de “salvar” a África, questão que dá por subentendida a idéia da superioridade do sistema da cristandade (*idem*, 1988, p. 50-1). A partir de 1950, Mudimbe chama a atenção para o aparecimento, nesse espaço, de um novo discurso que se articula com base na idéia de “indigenização” dos aspectos externos das práticas religiosas, como rezas e música, para, posteriormente, a partir

de novas premissas, estabelecer uma perspectiva diferente como a teologia da “encarnação” (*idem*, 1988, p. 56 e 59).

No caso da filosofia, essas evoluções se expressam de maneira similar a partir da noção de “filosofia primitiva” (*idem*, 1988, p. 135), passando pela etnofilosofia (p. 145) até a filosofia africana. A historiografia colonial, por seu lado, sofreu um constante processo de desconstrução que foi modificando seus pressupostos (*idem*, 1988, p. 167). Se de algum modo se pode resumir, Mudimbe sustenta que até os anos 1920 os estudos sociais sobre a África consistiam na racionalidade de um campo epistemológico e na expressão sociopolítica da conquista. O estudo do outro era reprimido para sustentar as teorias do eu. Esses procedimentos eram ferramentas para reforçar o poder e seus objetivos políticos de redução, seja como “assimilação” ou “governo direto” (*idem*, 1988, p. 83).

Esse discurso é questionado, nos meios africanos, com as idéias da negritude, que vem a ser um modo oposto de falar da “diferença” (*idem*, 1988, p. 87). Assim, pode-se observar uma mudança gradual em alguns domínios representativos da antropologia, da história e do pensamento político (p. 89), mudança gradual que tem seu ápice nos movimentos independentistas. Contudo, esse ápice é uno, mas não único e irrepetível, pois adverte Mudimbe que, nos anos 1980, quando está escrevendo, as tendências desses anos vão revivendo as crises dos anos 1950, posto que, para criar mitos que dêem sentido às suas esperanças de melhora, a África parece ficar em dúvida entre duas principais fontes: o marxismo e o tradicionalismo (*idem*, 1988, p. 96).

Continuando com uma empreitada similar à de Mudimbe, Kwame Appiah, em *Na Casa de meu Pai. África na Filosofia da Cultura*, ocupa-se de desmontar algumas das idéias arraigadas no discurso africano-africanista, tentando provar como tal discurso serviu à subordinação do continente, sem ter sido necessariamente proposto.

Se no século XIX não havia algo que pudesse ser chamado de “identidade africana”, pois tal identidade era, no final do século XX, ainda uma coisa nova e produto de uma história recente (Appiah, 1997, p. 243), isso não quer dizer que autores importantes como A. Crummell e E. Blyden não estivessem já, em 1860 ou 1870, buscando as especificidades ou “diferenças” da região e articulando um discurso sobre elas, principalmente com base na noção de raça (*idem*, 1997, p. 19ss). Appiah prossegue estudando a construção do discurso da diferen-

ça através do pensamento pan-africanista, da teoria literária ou da crítica cultural e da etnofilosofia, com o objetivo de assegurar as bases para superar os discursos do eu, em coerência com as idéias de Hountondji e Wiredu, mas crítico e tendente ao que chama de “identidade pan-africana repensada” (*idem*, 1997, p. 153-4).

Appiah acredita que essas concepções da identidade africana associada à noção de “raça”, à “metafísica africana” ou ao “egipcianismo” são formas de conceber a identidade que não só denotam inferioridades como contribuem para inferiorizar os africanos. A primeira idéia, diz, inibiria os africanos de lidar com os conflitos inter-raciais; a segunda, de utilizar tecnologias ocidentais, como remédios, que evitam mortes; e a terceira, ao associar o africano com valores antigos, inibiria a capacidade de enfrentar os problemas do presente (*idem*, 1997, p. 245). Ele acredita que é necessário mostrar não apenas que a raça e a história nacional são falsidades, mas também que, na melhor das hipóteses, são falsidades inúteis e, na pior, são perigosas. Na realidade, afirma, outro conjunto de relatos sobre a África permitirá a construção de identidades através das quais os africanos possam fazer alianças mais produtivas no futuro (*idem*, 1997, p. 244).

Uma discussão tão importante como a que é realizada em torno da globalização está intimamente ligada às maneiras como se construiu e se deseja construir o discurso sobre a região.

A Globalização a partir da Disjuntiva Periférica

Em quase todos os lugares, o tema da globalização se tornou chave nas discussões do fim do século: os conceitos variaram parcialmente, as ênfases também e decerto as valorizações, mas a idéia de um cenário mundial com progressivas interconexões (econômicas, midiáticas, meios ambientais etc.) e com ganhadores e perdedores foi muito freqüente. As intelectualidades periféricas também enfrentaram esse assunto na sua disjuntiva clássica: apostar na obtenção de êxito na globalização ou apostar em outros objetivos associados a identidades diversas. Samir Amin, Ali Mazrui e Carlos Lopes foram alguns dos africanos que apresentaram respostas mais elaboradas, ainda que obviamente tenha havido muitas outras pessoas.

Carlos Lopes publica, em 1997, *Compasso de Espera. O Fundamental e o Acessório na Crise Africana*, cujo objetivo é pensar a globalização e, nela, a situação da África, situando-a historicamente. Para isso, revisa os discursos historiográficos, que caracteriza como o de inspiração européia sobre a inferioridade

africana, o de origem autóctone sobre a superioridade africana e o que surge, finalmente, mais maduro, de uma nova escola de pensadores sem as cargas emocionais de seus predecessores (Lopes, 1997, p. 25).

Situando-se nessa perspectiva intelectual, Lopes diz que, para pensar a crise africana adequadamente, superando as deficiências de paradigma inaptas, deve-se levar em conta quatro eixos: as percepções ou opiniões sobre a África, as realidades africanas tal como são no momento, os desafios da agenda continental e, por último, o eixo da interação dos desafios com a herança histórica dos africanos (*idem*, 1997, p. 27).

Para Lopes, não se pode colocar de lado o assunto do afro-pessimismo, essa visão extremamente negativa da África, que alguns africanos e não-africanos cultivam, mas questiona tal crítica ou autocrítica, pois ela poderia ser uma arma poderosa de destruição se não utilizada adequadamente (*idem*, 1997, p. 29). Ele acredita que o afro-pessimismo e outras visões estreitas não recorrem à história pré-colonial como guia para interpretar a realidade da África (*idem*, 1997, p. 30).

Situando-se na disjuntiva da intelectualidade periférica tomada de empréstimo a Boaventura de S. Santos – “mimetismo crítico” *versus* “nacionalismo radical” –, Lopes diz que o desenvolvimento é algo endógeno e que pode vir somente do interior de uma sociedade, que definiria soberanamente sua visão e sua estratégia (*idem*, 1997, p. 56); por isso, seriam os próprios africanos que teriam de decidir se querem recuperar ou construir seu próprio modelo de desenvolvimento (*idem*, 1997, p. 54). Em coerência com isso, afirma que é a cultura africana que se deve constituir na base para a preservação dos elementos sociais que permitam às sociedades da África construir modelos políticos e institucionais que crêem e retenham as capacidades existentes, em um contexto de crescente urbanização, o que deve estar relacionado à interpretação que se faça da utilidade ou não que possam ter tais modelos para a construção de um futuro (*idem*, 1997, p. 55).

Ali Mazrui, por sua vez, discute o dilema da modernização, formulando o problema da seguinte forma: pode uma sociedade não-ocidental assumir a herança de conhecimento e modernidade sem cometer suicídio cultural? Estariam ainda os africanos enfeitiçados pela pergunta sobre a maneira pela qual uma sociedade pode se modernizar sem se ocidentalizar? A tecnologia moderna seria uma arma de genocídio cultural na África e na Ásia? (Mazrui, 2001, p. 69.) Para avançar em direção a uma resposta, Mazrui inspira-se nos casos do

Japão e da Turquia. Os japoneses estavam persuadidos de que era possível embarcar em uma modernização militar e econômica sem assumir a ocidentalização cultural. De seu lado, Kemal Ataturk estava mais inclinado a identificar modernização com ocidentalização do que os japoneses da reforma Meiji. A pergunta é, qual das opções pode ser válida para a África? (*idem*, 2001, p. 71.)

De muitas maneiras pode-se observar que na África se produziu a ocidentalização sem a modernização, e nisso foi muito importante a presença dos idiomas europeus entre a elite, gerando processos de aculturação. O importante é ir ao cerne da modernização e, principalmente, não cair naqueles elementos que a acompanharam no caso ocidental, como a urbanização, a industrialização ou a secularização. Para realizar essa distinção mais nitidamente, Mazrui define modernização como “mudança de direção que é compatível com o estado presente do conhecimento e que faz jus às potencialidades do ser humano, tanto como um ser social quanto como um ser inovador” (*idem*, 2001, p. 74). Essa definição é articulada com três características da modernização: a compatível com a ciência e o *know how*; a expansão dos horizontes do clã à aldeia global; e a aceitação da inovação ou da busca pelo melhor que as coisas podem oferecer (*idem*, 2001, p. 74-5). Para gerar a modernização na África, um primeiro elemento não é a ocidentalização, mas, pelo contrário, a indigenização, no sentido de localizar recursos, pessoal e controle efetivo. Ou seja, em vez de pensar como europeus, pensar como africanos, buscando tudo que seja utilizável dos próprios. O segundo é o esforço domesticador, fazendo o estrangeiro mais adequado às necessidades locais. O terceiro é a diversificação cultural, não se focalizando unicamente no Ocidente, mas também nas outras grandes culturas. O quarto é a interpenetração horizontal entre as sociedades menos privilegiadas. Por fim, a quinta estratégia é a contrapenetração em direção ao centro em defesa dos próprios interesses (*idem*, 2001, p. 79-81). Definitivamente, segundo Mazrui, é preciso não confundir a força dos membros com a capacidade da alma ou da cultura. Os membros podem ser fortalecidos, mas a alma deve permanecer leal a si mesma (*idem*, 2001, p. 84).

Samir Amin, em *Os Desafios da Mundialização*, volta-se especificamente para o conceito de “mundialização”, apontando tanto para as origens do processo como para as mutações que conduziram às formas pelas quais se apresentam tal fenômeno no final do século XX. Em relação ao seu trabalho, dedica-

se, em boa parte, a explicar o que chama de “a catástrofe econômica da África” (Amin, 1997, p. 225) e as estratégias de superação ou “estratégias de libertação” (p. 241), questão que vê ligada a uma “transição para o socialismo” (p. 267).

O capitalismo realmente existente não conseguiu, para Amin, dar forma a um modo de produção capitalista mundial, pois isso suporia um mercado integrado tridimensionalmente, de mercadorias, capital e trabalho. Sua expansão é nada mais que bidimensional, integrando pouco a pouco os intercâmbios de produtos com a circulação de capital, enquanto o mercado de trabalho fica compartimentado. Isso gera uma inevitável polarização (*idem*, 1997, p. 65). “A polarização imanente ao capitalismo mundial é ignorada deliberadamente pela ideologia liberal”, diz Amin, “o que tira qualquer sentido da dita ideologia.” Com efeito, argumenta, a integração ao sistema mundial “cria uma contradição insuperável, no marco da expansão do capital”, a ponto de tornar ilusória qualquer tentativa das periferias, pelo menos três quartos da humanidade, de chegar ao centro (*idem*, 1997, p. 90).

Na verdade, a “mundialização através do mercado” é uma “utopia reacionária”, contra a qual se deve desenvolver, na teoria e na prática, a alternativa de um projeto humanista de mundialização que se inscreva numa perspectiva socialista (*idem*, 1997, p. 100). Essa consideração é particularmente relevante quando ele se refere ao Quarto Mundo, que é aquele que ficou marginalizado e ao que corresponde a África em seu conjunto, distinguindo-o do Terceiro, que é de industrialização recente e competitivo (*idem*, 1997, p. 225). A África involuiu, corroendo inclusive o que adquiriu desde a independência, nos âmbitos da educação, saúde e administração, alimentando, em conseqüência, as explosões sociais (*idem*, 1997, p. 239).

O capitalismo deve ser superado, escreve Amin, pois, se não for assim, se corre o risco de se transformar no fim da história e do planeta, pela sua destruição (*idem*, 1997, p. 245). Para avançar na transição para o socialismo, deve-se definir uma estratégia de luta popular que parta da análise das contradições do capitalismo em cada fase particular, e tal estratégia consiste, antes de tudo, “em combater a alienação econômica, o desperdício de recursos e a polarização mundial” (*idem*, 1997, p. 261). Amin formula quatro desafios que devem permitir o avanço em direção ao socialismo para combatê-los:

1) o desafio do mercado, definindo os objetivos e os meios que permitam enquadrá-lo, colocando-o a serviço de uma reprodução social que assegure o progresso social;

2) o desafio da economia-mundo, que consiste em obrigar o sistema mundial a se ajustar às exigências do desenvolvimento africano;

3) o desafio da democracia, que consiste em defender uma concepção progressista dos direitos que defina com precisão as regras do mercado; e

4) o desafio do pluralismo nacional e cultural, que consiste em reorganizar uma coexistência e uma interação comunitária que se defina da maneira mais diversa, no marco do maior espaço político possível (*idem*, 1997, p. 261ss).

Conclusões

1. Como se viu, o último terço do século XX na África Sul-Saariana marca um salto na “academicização” da intelectualidade, o que repercute enormemente na produção do pensamento. Obviamente, antes existiram instituições acadêmicas, mas não havia nelas uma massa crítica suficiente de intelectualidade africana para produzir pensamento. Fundamentalmente, salvo algumas exceções, esse pensamento foi produzido fora da academia. No terceiro terço, ao contrário, as instituições de ensino superior e alguns centros de investigação vão ser os lugares onde se gera a maior parte da produção. Sem dúvida, é importante fazer uma ressalva: a produção de vários dos autores mais importantes está se realizando na universidade norte-americana e não na africana. Essa instalação da intelectualidade na academia traz algumas conseqüências, como a profissionalização e a diversificação disciplinar. A diversificação entre economia, politologia, filosofia, teologia, antropologia, historiografia, estudos de gênero e outros mais se estabelece sem menosprezo da existência de pessoas que ali transitem. Decerto, antes de 1970 houve intelectuais totalmente profissionalizados, como Cheikh A. Diop e J. Ki-Zerbo, entre outras figuras, mas foram exceções.

2. A profissionalização e a especialização repercutem sobre a produção de pensamento, facilitando o surgimento de escolas no interior de diversas disciplinas: na economia, o dependentismo africano; na teologia, a teologia africana da libertação ou a da reconstrução; na filosofia, a etnofilosofia, que nasceu antes, mas foi tematizada no último terço do século; na politologia, a democracia fincada nas instituições ancestrais, entre outras escolas.

3. Isso facilita a recepção, em cada disciplina, de contribuições diferenciadas e particularmente de idéias da América Latina e de alguns lugares da Ásia e, certamente, continuam recebendo, como em épocas anteriores, dos Estados Unidos, da Grã-Bretanha e da França. Da Índia, recebem-se, desde fins do século XIX, as idéias do INC e o gandhismo. No último terço do século, foram recebidas, particularmente, as idéias pós-coloniais da subalternidade. Da América Latina, começam a receber idéias, o que é algo quase completamente novo, ainda que tenha havido exceções anteriores (ver nota 7 do Cap. 3, “Ciências econômico-sociais latino-americanas na África no começo dos anos 60”). Durante o último terço, recebem-se da América Latina elementos do cepalismo, do dependentismo, do liberacionismo pedagógico e teológico, para mencionar os casos mais relevantes.¹¹ A recepção de idéias vindas de lugares não-convencionais gera, portanto, mesclas novas no pensamento sul-saariano, aparecendo em seus ecossistemas intelectuais espécies eidéticas com heranças desconhecidas em épocas anteriores. Isso, sem dúvida, enriqueceu o acervo intelectual da região.

4. As diversificações disciplinar e de recepção não foram as únicas; também se manifestou a diversificação “social” da intelectualidade, se assim se pode chamar. Apareceram no cenário as mulheres intelectuais (ainda que, em épocas anteriores, tenha havido uma ou outra, como se viu); a intelectualidade acadêmica ágio-descendente (embora, também antes, tenha havido algum caso excepcional); a intelectualidade estrangeira residente com produção sobre a África, e já não somente ensinando saberes importados, como outrora; a intelectualidade islâmica com formação universitária; a imensa intelectualidade universitária na diáspora, como nunca houve antes. Isso faz do pensamento africano do último terço do século, e deve-se insistir, um conjunto tremendamente maior que em épocas anteriores. Deve-se notar que, além disso, se incorporaram à produção regiões antes quase ausentes, sendo exemplos relevantes os Congos e as Guiné.

5. A diversificação leva, sem dúvida, à seguinte pergunta: existe algo que possa ser chamado de pensamento africano em tal diversidade? Sem dúvida que sim. Em primeiro lugar, uma preocupação com a própria região, como não acontece em outros lugares. Na Ásia, não se tem essa preocupação continental; no espaço islâmico, pensa-se levando em conta uma identidade religiosa cultural e não geostórica, para citar dois casos diferentes do afro-sul-saariano. Em segundo lugar, uma sensação de inquietude, como tampouco acontece em ou-

tro lugar no mundo. No final do século XX, havia várias regiões do mundo ou países que “sentiam” que as coisas acabariam mal. A América Latina é um caso, mas na África isso é mais forte e nítido. Em terceiro lugar, a modulação relativamente específica da disjuntiva periférica, que inquieta sua intelectualidade, particularmente a mais internacionalizada.

6. O pensamento sul-saariano termina o século completamente enquadrado na disjuntiva periférica. O problema de ser como o centro (e em qual sentido) ou ser como si mesmos (e também em qual sentido) encontra-se formulado de maneira transparente e explícita ou, em alguns casos, mais veladamente. Viu-se que Mazrui, Mudimbe, Appiah ou Lopes a retomam.

Por certo, várias dessas reflexões conclusivas sobre o último terço unem-se às conclusões gerais para esse esquema do pensamento africano sul-saariano. Vamos a elas!

Notas

¹ *A crítica da negritude no Caribe* – Na América Latina é produzida também uma crítica sobre a ideologia (e prática) da negritude. A obra mais importante a respeito foi a de René Depestre, *Bom Dia e Adeus à Negritude* (1985), voltada especificamente para o Caribe francófono. Curiosamente, a crítica de Depestre não faz alusão a Senghor nem a outros africanos ou afro-descendentes anglófonos que retomaram o conceito.

² *Pensamento “terceiro-mundista”* – Com esse conceito pretendo aludir às versões de ditas tendências que já foram processadas antes em outras regiões do mundo periférico, o Terceiro Mundo. Exemplos disso são, para a economia do desenvolvimento, o cepalismo latino-americano e, para o marxismo, o maoísmo.

³ *Origens da intelectualidade ágio-africana* – Essa intelectualidade, que chega à academia em meados dos anos 1960, continua a obra intelectual, política e organizacional daqueles que migraram para a África Oriental no final do século XIX. Nessa região, foi-se constituindo um espaço de organizações laicas ou religiosas, jornais e outras instâncias de reivindicação de direitos e de presença da sociedade civil. Aparecem antes de 1900 figuras que vão ter longa trajetória, como Mohandas Gandhi e Abdullah Abdurahman. As relações entre essas comunidades instaladas nas cidades da África Oriental não são sempre freqüentes. Maiores são com a Índia, especialmente com o “ismaísmo” e seu Aga Khan. Essas comunidades foram importantes para tornar conhecida a experiência política indiana e o nacionalismo indiano na África. Em meados do século XX, vão amadurecendo partidos políticos em que aparece o híbrido islâmico-marxista, como o Umma (comunidade islâmica), no qual milita o marxista M. Babu, ligado a redes pan-africanistas. Deve ser também destacada nessa época a figura, entre outras, do goense Pinto e Souza. Nessas comunidades, vão se constituindo igualmente uma intelectualidade islâmica.

⁴ *Pensamento dependentista na Ásia* – Particularmente na Índia, no Paquistão, em Bangladesh e no Sri Lanka, foram detectadas pessoas que podem ser incluídas no dependentismo asiático, algumas não residindo em seus países de origem, mas ensinando no Primeiro Mundo ou que trabalharam durante anos em órgãos internacionais. Como pode ser visto na nota 6, “O Fórum Terceiro Mundo”, houve reuniões que proporcionaram encontros de cientistas econômico-sociais das regiões periféricas

em que essas idéias circularam. Nesse sentido, deve-se destacar Jagdish Bhagwati, Mahbub Ul-Haq, Nurul Islam ou Gamani Corea, entre outros (ver Devés-Valdés, 2005c).

⁵ *Clima intelectual e tendências na Tanzânia em 1970* – O ugandense Dani Nabudere, residente na Tanzânia, descreveu a atmosfera política como “bastante dinâmica”. Dar es Salaam era o quartel de operações da maioria dos movimentos de libertação das colônias portuguesas, da Rodésia do Sul (Zimbábue) e da África do Sul. Ali se encontrava também a sede do Comitê de Libertação da Organização pela Unidade Africana (OUA), que era justamente presidido por Julius Nyerere, chefe de Estado na Tanzânia entre 1962 e 1985. Dar es Salaam era, então, um *zunuzum* de atividades e debates sobre a libertação africana, o colonialismo, o neocolonialismo e o imperialismo (Nabudere, s/f). Afirma Nabudere que essa atmosfera foi mais significativa pelo dinamismo que prevalecia na Universidade de Dar es Salaam, que estava recebendo uma quantidade extra de acadêmicos, tais como Walter Rodney, da Guiana, alguns ingleses (*sic*) progressistas, como John Saul, John Iliffe e Sol Pichotto (*sic*), e vários africanos que lá se refugiaram, como Nathan Shamyarira, Yash Tandon, Mahmood Mamdani, Claude Ake, Akudiba Nnoli e o próprio Nabudere. Interagiam com eles tanzanianos como Anthony e Justinian Rweyemamu e Issa Shivji. Em tal ambiente, criou-se, por exemplo, a Associação Africana da Ciência Política (Nabudere, s/f).

Em outro texto, o ugandense mostra amplamente esse ambiente e essas pessoas, lembrando que “a maior parte dos acadêmicos da ‘esquerda’ que chegaram à Universidade de Dar es Salaam, em particular depois de 1964, sustentava uma orientação marxista, que é, na Europa Ocidental, Estados Unidos e América Latina, um derivado do trotskismo”. Segundo Nabudere, esse fenômeno foi ainda “reforçado por uma bibliografia que foi característica da livreria da universidade no período 1968-72”. Tal bibliografia estava composta “principalmente de livros trotskistas escritos por pessoas como Isaac Deutscher e o próprio Trotski; depois o grupo da *Monthly Review*, de Paul Baran e Paul Sweezy, e, por último, no período seguinte, os da escola do subdesenvolvimento latino-americano, de G. Frank”. Especificando mais isso, assinala que “esse último grupo da bibliografia foi popularizado mais tarde no continente pelo prolífico neomarxista Samir Amin” (1977, p. 61-2, citado em Bloomstrom e Hettne, 1990, p. 187).

Issa Shivji, de sua parte, referindo-se particularmente a Rodney e ao período em que este viveu na Tanzânia (1966-1974), assinala que o contexto e a atmosfera foram de “intensa agitação intelectual e de debates e discussões ideológicos” (Shivji, 1993, p. 33). Afirma que foi colocado em pauta o debate sobre o socialismo, levando alguns jovens acadêmicos (como Rodney) e alguns estudantes do *campus* (como ele) a participarem de “vigorosos debates intelectuais”. Ali se iniciou o Clube Socialista, que uniu estudantes de Uganda, Etiópia, Malaui, Quênia e Tanzânia e professores como Rodney. O Clube Socialista, em pouco tempo, se transformou na Frente Revolucionária de Estudantes Africanos (Usarf) (Shivji, 1993, p. 133).

O Usarf organizou ciclos de conferências para os quais foram convidados Cheddi Jagan, que seria presidente da Guiana e compatriota de Rodney; Gora Ebrahim, do Congresso Pan-Africano da África do Sul; Abdulrehaman Mohamed Babu, membro do gabinete do governo socialista de Nyerere, nesse momento, veterano marxista de Zanzibar (agora parte da República Unida da Tanzânia e, de certa maneira, dissidente à esquerda do oficialismo); Stokely Carmichael, do Black Power norte-americano; e C. L. R. James, original de Trinidad, no Caribe, marxista, estudioso da independência haitiana e mestre de Rodney. Shivji lembra que o Usarf organizou as “Sunday Ideological Classes”, cujas discussões “foram guiadas pelos próprios estudantes e nas quais textos marxistas, fanonistas (de Frantz Fanon) e nkrumanhistas (de Kwame Nkrumah) foram lidos, estudados e devorados com grande entusiasmo e freqüentemente com fervor religioso” (Shivji, 1993, p. 133). Sobre as leituras e a sensibilidade estudantil radical muito fala Shivji, recordando que “os estudantes de esquerda nesses anos falavam em nome *dos condenados da terra* (nome do livro mais famoso de Fanon). Nesse tempo, Fanon estava na boca de todos os estudantes e o livro era lido, citado e recitado o tempo todo” (Shivji, 1993, 2004). Levando em consideração essas reuniões, ou indo além, visitaram também o *campus* o reverendo U. Simango; Eduardo Mondlane e Marcelino dos Santos, da Frente de Libertação de Moçambique (Frelimo); Agostinho Neto, do Movimento Popular de Liber-

tação de Angola e que seria depois presidente; Yoweri Museveni, que seria posteriormente presidente de Uganda; e o cientista social e ensaísta queniano Ali Mazrui, entre muitos outros (ver Lewis, 1998, p. 129). Foi precisamente nesse contexto que o “Campus de Dar recebeu as teorias da dependência (em espanhol ou português no original) da América Latina via Gunder Frank e outros. Baran, Sweezy e os demais eram lidos intensamente. O imperialismo era visto como o inimigo número um” e estimulava-se a “desengancha” do imperialismo e do sistema-mundo capitalista (Shivji, 1993, p. 135; ver Devés-Valdes, 2005c).

⁶ O *Fórum Terceiro Mundo* – A primeira reunião, ou “reunião preparatória”, do Fórum Terceiro Mundo foi realizada nas instalações da Cepal em Santiago do Chile, entre os dias 23 e 25 de abril de 1973. A professora indiana Padma Desai publicou uma série de informes ou crônicas do encontro, dizendo que “ao redor de 40 cientistas sociais da América Latina, do Oriente Médio, do subcontinente indiano e da Indonésia convergiram para Santiago do Chile no final de abril para discutir sobre problemas relativos ao Terceiro Mundo (Desai, 1973, p. 57). Trataram especialmente de três temas: estratégias de desenvolvimento para o Terceiro Mundo; comércio, ajuda e acordos monetários; e meio ambiente e controle da população”.

Entre os chilenos encontravam-se Osvaldo Sunkel, da Cepal e do Ilpes; Gonzalo Martner, ministro-diretor da Odeplan (Oficina de Planejamento Nacional); Alejandro Foxley, professor do Centro de Estudos de Planejamento (Ceplan) da Universidade Católica do Chile; Juan Somavía, da Alalc (Associação Latino-Americana de Livre Comércio) e Pacto Andino; e Carlos Massad. Entre os estrangeiros residentes no Chile, o uruguaio Enrique Iglesias, diretor da Cepal, um dos gestores da reunião e o dono da casa, pois ela foi realizada nas instalações da Comissão, como foi visto. Outros grandes gestores ou “pais-fundadores”, como os chama Padma Desai (1973, p. 57), foram o economista egípcio residente no Senegal e o mais importante promotor das redes de cientistas econômico-sociais na África, Samir Amin; Mahbub Ul Haq, economista paquistanês e assessor do presidente do Banco Mundial; o economista nigeriano H. M. A. Onitiri, diretor do Instituto de Desenvolvimento Social e Econômico da Universidade de Ibadan; e o nepalense B. Thapa. Encontravam-se também o costa-riquenho Oscar Arias, que seria depois presidente da República; Antonio Casas González, chefe do Cordiplan, da Venezuela; o economista Carlos Díaz Alejandro; Rodrigo Botero, diretor-executivo da Fundação para a Educação Superior e o Desenvolvimento da Colômbia; Ismail Sabri Abdallah, ministro do Planejamento do Egito; Justinian Rweyemamu, tanzaniano, assessor do presidente; Nurul Islam, economista paquistanês; Gamani Corea, do Sri Lanka, e que seria depois secretário-geral da Unctad (United Nations Conference Trade and Development); Oneida, sem o primeiro nome, que se referiu ao controle da população; Jagdish Bhagwati, indiano, professor de economia de Cambridge e marido de Padma Desai, indiana também e professora do Russian Research Center de Harvard (ver Devés-Valdés, 2006b).

⁷ *Possibilidade e sentido de uma filosofia latino-americana* – A possibilidade e o sentido de uma filosofia latino-americana constituíram uma das questões que contribuíram para animar o ambiente filosófico na América Latina entre os anos 1940 e 1960, ainda que continuasse sendo debatida durante as décadas seguintes.

Leopoldo Zea argumentava em 1969: “(...) recentemente o peruano Augusto Salazar Bondy escreveu, sob o título *Existe uma Filosofia da nossa América?*, sobre esse aspecto da filosofia ainda não contemplada, inclusive nas clássicas histórias da chamada filosofia (...). Quando nos perguntamos pela existência de uma filosofia latino-americana, partimos do sentimento de uma diversidade, do fato de que nos sabemos e nos sentimos diferentes (...). Por que levamos para a história da filosofia uma pergunta que nunca antes havia sido feita, e, de fato, fazemos uma estranha filosofia? Essa estranha filosofia que os supostos criadores da filosofia olham com asco e, senão, com olhos de misericórdia” (Zea, 1976, p. 11).

A oposição entre os que afirmavam a possibilidade de um quefazer filosófico latino-americano e aqueles para os quais a filosofia não podia ser associada a circunstâncias continentais, ou seja, entre

“latino-americanistas” e “ocidentalistas” (ou “universalistas”), para chamá-los de algum modo, tendeu a se diluir na medida em que apareceu a noção de “pensamento latino-americano”, muito mais ampla e na qual a filosofia, estando compreendida, era uma pequena parte.

Porém, na América Latina, praticamente não se tentou fazer filosofia a partir dos povos indígenas, como fazem numerosos pensadores africanos, buscando idéias do ser, do conhecer, dos valores, do sobrenatural etc. Isso outorgou à noção de “filosofia africana” um significado diferente do que teve a “filosofia latino-americana” e, no final do século XX, um caráter notoriamente mais vital.

- ⁸ *Teologia da Libertação na Ásia* – É sabido que uma das escolas de pensamento de origem latino-americana mais difundidas mundialmente foi a Teologia da Libertação. A sua difusão na África, Europa e Ásia é importante para entender os processos de exportações eidéticas da América Latina, assim como a existência de diversas combinações que deram origem aos produtos eidéticos latino-americanos nos mais variados ecossistemas intelectuais. O problema da “inculturação” da teologia ou, mais amplamente, do cristianismo na Ásia é colocado para quem estuda idéias ligadas ao aparecimento de novas formas eidéticas: seja como produto do cruzamento entre diversas trajetórias do pensamento (entre o cristianismo e o budismo, por exemplo), seja como adaptações de organismos eidéticos que se viram obrigados a mudar para se adaptar e prosperar em ecossistemas diferentes daquele em que se originaram (*Teologia da Libertação na África do Sul ou no Sri Lanka*) (ver Pieris, 1988).
- ⁹ *Panteras Negras da Austrália* – Os movimentos reivindicatórios dos afro-descendentes gerados no Caribe e Estados Unidos não tiveram eco somente na África, como se diz, mas também na América Latina, Europa e Oceania. Vale a pena mencionar a aceitação do movimento Panteras Negras na Austrália, que se observa em 1968, influenciando a fundação da Australian Black Panther Party, no começo dos anos 1970. No ativismo político dos aborígenes australianos da época, era conhecida a obra de autores como F. Fanon, Stokely Carmichael e Malcolm X, entre outros (ver Lothian, 2005).
- ¹⁰ *Três momentos na inserção da intelectualidade periférica nas grandes cidades do centro* – Podem ser distinguidos três momentos na inserção da intelectualidade periférica nas grandes cidades do centro. O primeiro vai aproximadamente até 1920 e se caracteriza pela existência de figuras importantes, mas isoladas. Exemplo disso é Andrés Bello, Alexander Herzen e J. Afghani. Em 1920, ou um pouco antes, ao contrário, pode-se observar a presença de núcleos relativamente numerosos de políticos intelectuais: o dos chineses em Tóquio, algo atípico, o dos espanhóis e latino-americanos, o da negritude em Paris nos anos 1930, o dos pan-africanistas em Londres nos anos 1930. Esses grupos não conseguem, porém, se inserir nos meios acadêmicos. A partir de 1970, aproximadamente, e como consequência de massivos exílios e da obtenção de pós-graduações, a intelectualidade de regiões periféricas (Índia, África, América Latina) adquire uma presença institucionalizada nos setores acadêmicos dos Estados Unidos, da Inglaterra, França, Alemanha, do Canadá e da Espanha, para citar alguns exemplos.
- ¹¹ *Figuras latino-americanas e caribenhas citadas no pensamento sul-saariano do final do século XX* – O pensador latino-americano mais lido na África nas últimas décadas do século XX foi, sem dúvida, Frantz Fanon, sem mencionar, com certeza, romancistas ou poetas, que não são objetos desta investigação. Mas Fanon é um pensador bastante isolado da ocupação intelectual latino-americana, tanto por suas leituras como por seus contatos. Depois de Fanon, podem ser destacadas, no terreno das ciências econômico-sociais, duas figuras fronteiriças, como o são André G. Frank e Walter Rodney, germano-norte-americano e residente no Brasil e no Chile o primeiro e guianense, estudante na Jamaica e Inglaterra, professor na Tanzânia assassinado muito jovem, o segundo. Em seguida, vêm os latino-americanos propriamente ditos: Raul Prebisch, Osvaldo Sunkel e Fernando H. Cardoso, entre vários outros. Na teologia, claramente a figura mais citada é Gustavo Gutiérrez e, na pedagogia, Paulo Freire.