

NOTAS EM TORNO DA REPRESENTAÇÃO AFRICANA DE ÁFRICA (OU ALGUNS DILEMAS DA HISTORIOGRAFIA AFRICANA)

JOÃO PAULO BORGES COELHO*

What is African about Africa should be a question, not an assumption.
(F. Cooper 1999)

Proponho-me trazer aqui algumas considerações em torno da ideia de representação africana de África. Com alguma prudência, vou cingir-me ao papel que a historiografia tem desempenhado na construção dessa representação, o que, penso, se justifica, uma vez que a história é afinal, pelo menos por definição, a disciplina por excelência da narração, ou seja, da produção de representações.

Ainda assim, reconheço que é uma intenção ousada, sei-a *a priori* destinada a um resultado cheio de incompletudes e contradições, até por que constitui o primeiro passo de uma reflexão pessoal que pretendo mais alongada sobre o complexo processo de construção da historiografia africana nos novos espaços nacionais. Dito com menos rodeios, ainda não estou inteiramente seguro do terreno que piso. As notas a que o título se refere não são portanto um artifício retórico; reflectem antes, rigorosamente, aquilo que trago para comunicar aqui: simples notas de reflexão.

Asseguro, no entanto, que a intenção é a melhor possível: parti do princípio (confirmado, após uma leitura rápida do programa do Colóquio) de que a maioria das comunicações de alguma maneira diria respeito a um olhar *externo* sobre África, um olhar lançado sobretudo a partir da Europa, e que portanto talvez fosse interessante trazer aqui uma problemática que fizesse algum contraste.

* Universidade Eduardo Mondlane.

Obviamente que o lugar a partir de onde se formulam as ideias é importante. Apesar disso, estou longe de achar que os africanos têm direitos ‘monopolistas’ de pensar o continente. Pelo contrário, defendo um exercício acadêmico sem limites – a não ser, evidentemente, limites éticos auto-impostos – em que todos podem, e devem, questionar o que bem entenderem (o que inclui também, claro, a liberdade africana de pensar a Europa). Todavia, repito, há que reconhecer a importância de nos pensarmos a nós próprios, de nos representarmos, aspecto que ganha, no caso africano, uma dimensão particular, como procurarei discutir adiante.

Quero ainda referir dois pontos preambulares. O primeiro respeita às dificuldades de pensar África no singular. Também a esta questão voltarei adiante, mas por enquanto parece-me importante não esquecer que África no singular (tal como Ocidente, ou Europa) é uma construção que passa ao largo de uma realidade internamente muito diversa (basta-nos olhar com alguma atenção e detalhe para a história do continente africano, ou viajar por ele, para nos apercebermos da sua imensa diversidade). Só faz sentido falar de África no singular no que respeita a elementos partilhados de uma mesma condição, ou um desejo unificado, ou ainda como representação unificada que dele faz o Outro, ingredientes que constituem uma espécie de denominador comum.

Isto leva-nos ao segundo ponto prévio, que é o facto desse denominador comum ter sido construído, em grande medida, em resultado da relação com a Europa. A condição de África no singular é já portanto, ela própria, uma representação, e uma representação marcada profundamente por uma relação – a relação colonial.

É pois importante deixar desde já estabelecido o que é sobejamente conhecido, ou seja, que a este nível a representação de qualquer destas duas entidades não pode ser construída sem a presença da outra. Embora detentoras de elementos distintivos, pode dizer-se que tanto o que a Europa como o que a África são resulta menos de qualquer característica essencial que da relação colonial que existe entre elas,¹ uma relação que tem, a meu ver, duas características importantes: por um lado, reconstitui-se incessantemente (na mesma medida em que a identidade está sempre em construção), existe dentro o tempo, é histórica; por outro lado, além de ser histórica, essa relação é uma relação política uma vez que as partes são dotadas de poderes desiguais de formulação da relação.

No livro *Totalidade e Infinito*, Emmanuel Lévinas diz-nos que «o Mesmo está nela [na representação] em relação com o Outro, mas de tal maneira que o Outro não determina nela [na representação] o Mesmo, e é sempre o Mesmo que determina o Outro» (Levinas 2000: 109). Ou seja, e extrapolando com alguma

¹ Edward Said escreve, no prefácio de 2003 desse texto fundador que é o *Orientalismo*, que «nem o termo Oriente nem o conceito de Ocidente têm qualquer estabilidade ontológica. Ambos são feitos em parte de afirmação, em parte de identificação do Outro» (Said 2004: xii-xiii).

liberdade, na relação colonial a Europa determinou historicamente a representação de África (e, por via de África, a sua própria representação), enquanto África não tinha possibilidade de se representar a si própria a não ser fragmentariamente, ou se o fazia unitariamente era num papel subordinado.

Escreve Paul Zeleza que «África é sempre imaginada, representada, como realidade ou ficção, em relação a grandes referências – Europa, os Brancos, o Cristianismo, a Literacia, o Desenvolvimento, a Tecnologia (as categorias comparativas e colonizadoras mudam constantemente) – espelhos que reflectem, na verdade que refractam a África de maneiras peculiares, reduzindo o continente a imagens particulares, a um estado deficitário» (Zeleza 2006b: 16).

Num texto polémico, Achille Mbembe refere-se às três feridas maiores que essa relação deixou no continente, nomeadamente: a escravatura, o colonialismo e o *apartheid*. Segundo ele (Mbembe 2001a: 174), essas marcas produziram no africano três ordens de significados: alienaram-no de si mesmo (relegaram-no a uma forma inanimada de identidade, não só não reconhecida pelo Outro mas também não reconhecida por si próprio), falsificaram a história e expropriaram-no dos bens materiais, e finalmente provocaram a ideia de degradação histórica (não só o aprisionaram «na humilhação, no desenraizamento e no sofrimento indizível, mas também em uma zona de não-ser e de morte social caracterizada pela negação da dignidade, pelo profundo dano psíquico e pelos tormentos do exílio»).

Um aspecto central da violência e da destruição operada pelo período colonial consistiu na supressão dos conhecimentos locais (reduzidos ao estatuto de crenças, opiniões, magia, idolatria), passo fundamental para que o conhecimento ocidental pudesse afirmar-se como universal, ou seja, na destruição da capacidade de representar o mundo, o Outro e a si próprio de uma forma autónoma. Num texto recente, Boaventura de Sousa Santos e Paula Meneses designaram esse processo de extermínio dos conhecimentos alternativos como *epistemicídio* (Santos & Meneses 2009: 10).

As oportunidades de mudança trazidas na sequência da Segunda Guerra Mundial, nomeadamente a dinâmica emancipalista que alastrou pelo Terceiro Mundo, e pelo continente africano em particular, unificam, como diz Mbembe (2001a), os desejos africanos de reconquistar o destino (soberania) e de pertencer a si mesmo no mundo (autonomia), desejos esses que passam pela reapropriação do seu conhecimento, da sua capacidade de conhecer autonomamente o mundo, de o representar, com isso representando-se a si próprio.

Embora, ao nível da representação, os primeiros esforços nesse sentido possam ser localizados no exterior (ou, se quisermos, na diáspora),² desde cedo

² Amselle (2008: 269) enuncia, como uma espécie de regra geral, que «a afirmação de qualquer identidade se faz sobretudo, e antes do mais, no exterior do local directamente relacionado com essa identidade». É assim que podemos entender que as primeiras auto-representações de

a historiografia africana assumiu responsabilidades particulares enquanto espaço de resgate e construção de uma representação do continente africano com um sentido autónomo de existência, não mais mediado pelo ocupante colonial, construção essa que, ainda segundo Mbembe, se processa seguindo duas linhas fundamentais, que ele designa de nativista e marxista-nacionalista.

Cheikh Anta Diop é talvez o símbolo maior da primeira, e costuma justamente ser apontado como um dos fundadores da historiografia africana moderna, que nasce com a denúncia da historiografia ocidental ou imperial, que operou, no tempo colonial, a falsificação de uma história que se pretende afirmar como a mais antiga da humanidade e que, passada a interrupção colonial, pode ser retomada com base na raça e na cor, e desemboca naturalmente numa África una, singular, “pan-africana”.³

Contudo, tal como observa Diouf (1999), a postura essencialista de Anta Diop, e de certa maneira de Ki-zerbo e Ade Ajayi, faz com que esta concepção da tradição gloriosa do passado, e do colonial como “buraco negro”, permaneça presa a uma história de tempo linear tal como ela é proposta pela Filosofia Iluminista. Surge assim o paradoxo que, embora ela se constitua como «alternativa radical à exclusão hegeliana de África do território da humanidade, constitui uma extensão lógica do pensamento ocidental e tem as suas raízes na epistemologia do século XIX» (Jewsiewicki & Mudimbe 1993: 9).

Além disso, a ideia de uma África no singular convive mal com o período emancipalista, uma vez que este se guia pelo paradigma nacional, e que, mais do que nunca, o surgimento das nações modernas torna evidente a profunda diversidade interna, geográfica e cultural do continente: entre a África Negra e a África Branca, mas também diferenças entre áreas separadas pelos grandes rios, entre as zonas de influência do Atlântico e do Índico, entre as diferenças cavadas pelas religiões, entre a floresta e a savana, enfim, entre as nações umas das outras.

No fundo, à representação da África autóctone e originalmente unificada do nativismo, que considera o intervalo colonial como um acidente de percurso que é preciso remover para que o seu destino, na *longa duração*, possa prosseguir o seu curso, opõe o paradigma nacionalista a visão de uma África que o colonialismo fez vítima, e que busca reparação por meio da luta plural das nações. Assim, se por um lado a visão do período colonial não é a mesma (a diferença vai do colonialismo como interrupção, o chamado “parêntesis colonial”, até ao colonialismo como um núcleo central prenhe de significado, onde se originaram todos os males),

África, reais ou imaginadas, foram formuladas a partir da viragem para o século XX em espaços diaspóricos, nomeadamente com as ideias e os congressos pan-africanistas. Gradualmente, o esforço vai transitando para o continente num processo que tem como protagonistas, na frente cultural, nomes como Césaire e Fanon, e cuja natureza o célebre prefácio de Sartre ao *Orfeu Negro* de Senghor tão bem reflecte.

³ No mesmo sentido vão as tentativas e debates em torno da identificação de uma ciência genuinamente africana, de uma filosofia africana, etc.

por outro lado o nacionalismo reveste-se de grande pragmatismo, suspendendo por um momento a hiper-importância do passado construído como glorioso para dedicar todas as suas energias à resolução do presente. Ou, dito de outra maneira, não são as glórias do passado pré-colonial que são trazidas para provar uma representação que colocaria a África pelo menos ao nível do Ocidente; recorre-se antes a explicações mais objectivas e universais (aceitando de forma qualificada o léxico externo) para mostrar como o continente foi violentamente subalternizado e dar sentido à luta para romper com essa situação. O nacionalismo traz, assim, uma representação de modernidade ainda ausente no nativismo.

Sob este ângulo, é como se África aderisse a explicações que, embora novas, se baseavam em relações internacionais e aspiravam à universalidade. É esta a época em que, na esteira da metáfora do centro e da periferia criada por Raúl Prebisch, Samir Amin e André Gunder Frank desenvolvem a teoria da dependência, ou, um pouco mais tarde, Immanuel Wallerstein a sua teoria do sistema mundial. O preço do desenvolvimento do Ocidente é o subdesenvolvimento do resto do mundo, e em certa medida é à sombra deste princípio que florescem as escolas de Ibadan, Dakar (com o CODESRIA), e Dar-es-Saaam.⁴ A teoria marxista não só é trazida como explicação como, em muitos casos, serve de modelo de organização da sociedade.

Por outro lado, este processo implicou forçosamente uma aproximação da historiografia ao poder político, uma vez que ela se torna instrumento central na elaboração da grande narrativa da libertação nacionalista.⁵ E, ao mesmo tempo, é precisamente essa aproximação que vai criar na historiografia africana, após as independências, importantes fragilidades, dado que uma parte importante da sua soberania fica refém das instâncias políticas. Este aspecto provoca não só um importante défice epistemológico da disciplina (na historiografia africana deste período o pensamento crítico é atenuado pela necessidade de um discurso misto de exaltação e corroboração), mas também a sobrevivência de uma perspectiva linear da evolução.

São precisamente esta homogeneização do tempo e a proximidade relativamente ao poder que se tornam aspecto central da crítica que é feita à História pelo pensamento pós-colonial, um pensamento que ganha proeminência sobretudo a partir da década de 1980, e que traz um olhar inteiramente novo, crítico da concepção colonial da razão, do humanismo e do universalismo (Mbembe 2006).

Segundo Chakrabarty (1992: 20), existe uma equação funesta entre «uma concepção filosófica da totalidade» e a «prática política do totalitarismo», e o

⁴ Para um balanço da actividade académica africana neste período, e especificamente sobre o CODESRIA, ver Amselle 2008.

⁵ Como diz Diouf (1999), o que estava em causa era «a capacidade da elite nacionalista de fabricar uma contra-cultura para a promoção do Estado nacional independente.»

que intervém entre as duas é a História, que constitui parte essencial do processo de violência (física, institucional e simbólica) pelo qual se domesticam as diferenças e se unifica a pluralidade, violência esta que joga um papel decisivo no estabelecimento do sentido, na criação dos verdadeiros regimes, na decisão sobre onde, qual e de quem é o “universal” que vence.

O pensamento pós-colonial é extremamente diversificado e difícil de definir, vagueando na dupla dimensão temporal (referida ao tempo que se segue ao colonialismo) e conceptual (repensando o período colonial e os traços que ele deixou). De qualquer das formas, ele significa um retorno da atenção para o colonial, que é preciso ser relido na sua profundidade para se poder entender não só a verdadeira dimensão do encontro mas, também, os traços que ele deixou na realidade que se segue a ele.

Assim, segundo Dirlík (2006: 82), o pensamento pós-colonial tem como princípios orientadores: a centralidade do colonial na escrita da história (e portanto a desconstrução do colonial para revelar a sua historicidade, o que implica a desconstrução de todas as categorias do encontro colonial, incluindo a categoria História); o repúdio das meta-narrativas temporais e das estruturas espaciais que serviram para homogeneizar o tempo e o espaço, e para suprimir, nesse processo, a heterogeneidade da experiência histórica (o próprio pensamento radical sobre as estruturas mundiais continua a privilegiar as construções euro-americanas da modernidade, ignorando o papel dos encontros locais na produção das histórias – acusa ele); e finalmente, a desconstrução da história, retirando-a do centro para a fronteira, do nacional para o local, e do normativo para o marginal, com isso criticando as novas temporalidades entretanto estabelecidas, pela sua cumplicidade com a homogeneização cultural e com a teleologia.

Facilmente se entende, pois, por que razão a crítica pós-colonial incide na denúncia da historiografia nacionalista (haverá maior linearidade do que aquela que está inscrita na ideia de desenvolvimento?) e, na sequência, na crítica da própria História enquanto disciplina, afinal ela mesma produto do processo imperial, epistemologicamente vista como mero prolongamento da historiografia colonial). Para o pensamento pós-colonial, a História tem assim um papel central na “naturalização” do colonialismo no tempo, resultando na chamada visão eurocêntrica do desenvolvimento global. Por isso, diz Dirlík (2006: 82), o pós-colonialismo repudia as grandes narrativas temporais e as estruturas espaciais que suprimem a heterogeneidade das experiências históricas.

Todavia, ao recusar as narrações da totalidade, e ao defender a pluralidade dos discursos históricos, o pensamento pós-colonial, embora tendo na origem fortes subsídios do pensamento marxista, acaba por ir descartando progressivamente o âmbito material para incidir no cultural, reduzindo-se ao estudo dos problemas de fronteira relativos ao poder e à identidade (Dirlík 2006: 86).

Esta evolução deve-se, penso, ao facto de o pensamento pós-colonial ter sido originado em circunscritos espaços da Europa e dos Estados Unidos da

América, em grande medida por académicos do Sul na diáspora. Cria-se assim o curioso contexto em que é produzido no Norte um discurso crítico levado a cabo por agentes oriundos do Sul, discurso esse que tem aparentemente por substância o Sul mas na verdade discute o Norte. Em resultado, este pensamento contribui para um olhar académico do Norte que é profundamente contraditório: se por um lado revela grande sofisticação quando se debruça sobre as mutações, os símbolos e as representações das suas próprias sociedades, por outro tem do Sul, e do continente africano em particular, uma ideia surpreendente simplista, quer quando o olha como espaço falhado e só nessa condição negativa lhe encontra interesse, quer quando o vitimiza em bloco e com isso lhe empresta uma coesão que ele não tem, caindo por conseguinte na singularização e na totalidade que diz combater.

Em qualquer dos casos, as sociedades periféricas surgem como estáticas, exactamente pela recusa de estruturas relacionais globais que lhe permitiriam equacionar as transformações actuais provocadas pela poderosa influência externa, ou de uma observação empírica mais apurada que revelaria as profundas transformações internas. Em suma, falta uma visão do movimento, e falta-a pela recusa do discurso da História ou pela sua redução a um jogo de símbolos e representações.

A reserva com que a generalidade dos académicos africanos *em África* encarou a mensagem pós-colonial tem a ver não só com os ataques que esta faz à postura nacionalista daqueles, mas também, há que dizê-lo, com este défice de leitura da crítica pós-colonial relativamente aos processos materiais concretos do chamado Sul.

Ilegitimar a História enquanto disciplina, com base no autoritarismo das narrações unificadas e da preponderância da academia nas sociedades africanas, revela as fragilidades de uma perspectiva externa pouco sensível e atenta às transformações que ocorrem nessas mesmas sociedades. De facto, estas debatem-se entre um caminho difícil de institucionalização democrática e o retorno de nacionalismos fundamentalistas, eventualmente não tão exacerbados como em outras paragens, mas de qualquer forma revigorados e apontando para uma realidade em que sobrevivem pelo menos dois discursos paralelos num contexto em que é grande a tentação de regressos autoritários em nome da eficácia do discurso – esse sim, linear – do desenvolvimento, onde a universidade enquanto instituição é cada vez mais frágil, atacada por concepções desenvolvimentistas e economicistas, e por ambientes políticos onde a pluralidade é vista com crescente desconfiança num quadro de difícil instituição democrática.

A ilegitimização da narrativa, defendida pelas leituras mais radicais da crítica pós-colonial, cria não já apenas um problema de tradução, mas coloca essas leituras numa situação de irrelevância, quando não de oposição frontal, face às necessidades da historiografia africana. Se em termos teóricos essa ilegitimização é contraditória (a negação da narrativa constitui já, em si, uma narrativa), em

termos políticos – ao considerar coesa a perspectiva da historiografia, negando-lhe a possibilidade de se constituir como arena de disputa de perspectivas diversas – ela coloca-se do lado oposto da pluralidade, remetendo-nos com alguma surpresa para um espaço de pré-modernidade.

Como diz Dirlík (2002: 613), «na sua preocupação com o eurocentrismo, a crítica pós-colonial recusou-se a confrontar um revivalismo das tradições que se torna cada vez mais audível, e que – embora possa talvez servir de antídoto ao eurocentrismo – não deixa por isso de apresentar sérios problemas, na medida em que os valores que transporta não são progressistas nem beneficiam as populações que eles dizem representar.»

Evidentemente, é preciso ter em conta, por um lado, que a historiografia não detém o monopólio dessa narração, mais a mais em África, onde muitas e diversificadas formas (ritualizadas ou não) e expressões (escritas ou não) estão presentes; e em consequência, por outro lado, que a categoria narração não é portanto singular, ou seja, inclui várias narrativas de natureza diversa e muitas vezes conflitual, não só devido à variedade das formas e expressões referidas, mas também ao lugar ocupado na sociedade por quem formula essas narrações. A isto costuma chamar-se a questão do agenciamento.

Todavia, tal não impede, nem exige, a historiografia, enquanto disciplina que tem precisamente a narrativa por objecto, de levar a cabo o empreendimento de narrar. É este aspecto, tantas vezes atacado, que aqui se defende. E defende-se porque nenhum dos vários agenciamentos (nomeadamente o académico, o político, o étnico, o comunitário, o familiar, o individual, o ficcional, etc.) pode reclamar direitos monopolísticos de narrar e de impor aos outros as regras da narração. Filosoficamente pois, o pensamento pós-colonial corre o risco de abandonar a perspectiva de classe do marxismo em favor de essencialismos pré-modernos de contornos obscuros.

Por estas razões o paradigma da modernidade parece *ainda* central para África, embora não encontre já correspondente nos debates académicos do Ocidente. Talvez a saída consista na reinvenção de um conceito de modernidade não já produzida apenas no espaço do Ocidente, mas uma modernidade que só o é se for global e coerente com o enunciado inicial, de que a representação das categorias Norte e Sul implica não uma essência mas uma relação.

Neste sentido, é papel da historiografia africana lutar pela consecução do seu objecto: produzir narrativas unificadas norteadas pelo paradigma da objectividade, e fazê-lo com uma crescente vigilância epistemológica sobre as condições em que desempenha esse papel.

Como diz Dirlík (2006), «uma vez mais se coloca a necessidade de juntar o global e o local, o transnacional e o nacional, e as estruturas sobre-determinadas das trans-localidades num esforço renovado para capturar os todos sem sacrificar as partes, e vice-versa».

Resta dizer que esta questão, encarada de um ponto de vista académico africano, ultrapassa o mero exercício para se tornar em questão central relativamente ao futuro. A actividade académica e a imagem africana de África são inextricáveis, no sentido em que partilham o mesmo destino. Sem actividade académica não é possível construir essa imagem, e sem essa imagem não é possível haver uma academia africana.

REFERÊNCIAS

- Amselle, Jean-Loup, 2008: *L'Occident Décroché. Enquête sur les postcolonialismes*, Paris, Éditions Stock.
- Chakrabarty, Dipesh, 1992: 'Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for "Indian" Pasts?', *Representations*, n.º 37 (Special Issue: Imperial Fantasies and Postcolonial Histories), pp. 1-26.
- Cooper, Frederick, 1999: 'Africa's Past and Africa's Historians', *African Sociological Review*, 3(2), pp. 1-29.
- Diouf, Mamadou, 1999: 'Des historiens et des histoires, pourquoi faire? L'historiographie africaine entre l'État et les Communautés', *Révue Africaine de Sociologie*, 3 (2), pp. 99-128.
- Dirlik, Arif, 2006: 'Postcoloniality and History', *Online Journal of the CHA*, New Series, vol. 17 Issue 2 (www.erudit.org, acessado em 24 de Julho de 2009).
- Dirlik, Arif, 2002: "Historical Colonialism in Contemporary Perspective", *Public Culture*, 14 (3), pp. 611-615.
- Jewsiewicki, Bogumil, & V. Y. Mudimbe, 1993: 'African's Memories and Contemporary History of Africa', *History and Theory*, vol. 32, n.º 4.
- Levinas, Emmanuel, 2000: *Totalidade e Infinito*, Lisboa, Edições 70.
- Mbembe, Achille, 2001a: 'As Formas Africanas de Auto-Inscrição', *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 23, n.º 1.

Mbembe, Achille, 2006: 'Qu'est-ce que la pensée postcoloniale? (Entretien), *Esprit*, Dezembro.

Said, Edward, 2004, *Orientalismo*, Lisboa, Edições Cotovia.

Santos, Boaventura de Sousa; Maria Paula Meneses (orgs), 2009, *Epistemologias do Sul*, Coimbra, Almedina/CES.

Zezeza, Paul, 2006b: 'The Inventions of African Identities and Languages: The Discursive and Developmental Implications', in Olaoba F. Arasanyn & Michael A. Pemberton, *Selected Proceedings of the 36th Annual Conference on African Linguistics: Shifting the Center of Africanism in Language Politics and Economic Globalization*, Somerville, MA: Cascadilla Proceedings Project.