

A DESCOLONIZAÇÃO E A PRÁTICA DA FILOSOFIA

Tsenay Serequeberhan

SEREQUEBERHAN, Tsenay. Decolonization and the Practice of Philosophy In: CREARY, Nicholas (ed.). **African intellectuals and decolonization**. Ohio: Ohio University Press, p.137-159, 2012. Tradução para uso didático por Eduarda Karem Silva Souza Ribeiro e Antonio Carlos de Oliveira Aguiar Neto. Revisão de wanderson flor do nascimento.

*Quando o machado entrou na
floresta, as árvores disseram:
- O cabo é dos nossos!*

Provérbio turco

Qual tem sido, até o momento, o caráter da descolonização africana e como isso está relacionado à prática da filosofia? Ao abordar essa dupla questão, espero examinar, pelo menos de forma geral, o atual estado de descolonização conforme ela se desdobrou até agora e analisar a maneira pela qual a filosofia – a tradição metafísica do Ocidente – serviu como um suporte teórico para o colonialismo. Também examinarei como a prática contemporânea da filosofia africana pode servir como um suplemento reflexivo necessário para a consumação da descolonização contínua da África, da qual é uma ramificação teórica relativamente tardia (1). Nesse esforço duplo, o foco será explorar a caráter e substância da *descolonização* e a responsabilidade que esta situação e processo histórico mundial vivido impõe a *nós* – *intelectuais* africanos.

- I -

Mas primeiro começemos olhando para o entendimento que a filosofia faz de si mesma. Em seu livro *Vocazione e responsabilità del filosofo*, Gianni Vattimo aponta que os argumentos filosóficos são discursos que tem como objetivo “persuadir” e estão situados em visões compartilhadas de uma “coletividade” (2). Ele observa que: “Se torna claro que, essencialmente, diz respeito a propostas de interpretar nossa situação comum de acordo com certa linha e partindo de pressuposições compartilhadas” (3).

Em tal “proposta” e deliberações, tentamos persuadir um ao outro apresentando argumentos e citando autores que nós valorizamos em diálogo com nosso homólogo. Os autores que citamos, ademais, não estão interessados em demonstrar que é ou não é o caso, baseado em fatos incontestáveis, (4) mas estão eles mesmos engajados em persuadir um ao outro e buscando por uma interpretação compartilhada de uma “situação comum” (5), que se tornou – em perspectiva de exigências e preocupações vividas – problemáticas e dignas de questionamento. Nosso poder de persuasão, portanto, não é meramente um estratagema retórico direcionado a outros, mas uma crítica e reflexiva exploração de uma situação dirigida não apenas, ou principalmente, aos outros, mas mais importante, a nós mesmos. (6)

Para validar nossas respectivas interpretações da “situação comum”, nós podemos assim citar, uns aos outros, intérpretes e interpretações em cuja a estima e apreciação concordamos. A partir disso segue que a verdade que tentamos manter, e a maneira como a mantemos, está na linha de argumentação de uma postura, ou uma perspectiva, em vista de certos pontos de referência aceitos, em termos dos quais podemos então colocar a pergunta crítica: “Como você ainda pode dizer isso?” (7) Em outras palavras, pergunta Vattimo, “talvez não seja verdade que a experiência obtida por você através de uma leitura de Nietzsche (ou de Kant, ou de Hegel) o impede de dizer coisas que talvez uma vez você poderia ter dito e sustentado?” (8) A questão então é: os insights obtidos na leitura de tais e outros pensadores semelhantes não nos obrigam a reconsiderar ou confirmar nossos preconceitos e/ou pressuposições até então mantidos?

A resposta afirmativa a essa questão retórica toma como certo ir de acordo com nossas ações e palavras, (9) e assume o rigor e a consistência como indispensáveis para a prática filosófica: compreende uma espécie de reflexão que de maneira incessante avalia e reavalia a si mesma, a luz de “tudo o que ocorreu na realidade humana” (10). De outro modo, o “como você continua a dizer isso?” filosoficamente, como Sócrates pacientemente explica a Críton, o que seria “jogar com a verdade e o absurdo” (11). Nossos esforços estão em validar, e/ou descartar, nossos preconceitos ou “pressuposições compartilhadas”, e ir calibrando de acordo com a perspectiva do que eles podem tornar possível. A filosofia é, portanto, focada em peneirar e explorar

nossas pressuposições e pré-julgamentos – os preconceitos com que vivemos (12) – na perspectiva das possibilidades compartilhadas em nosso presente. Conseqüentemente, se coloca num lugar de muita proximidade com a história; ela é a reflexão crítica da auto validação do tempo vivido – sua historicidade (13). Por outro lado, a historicidade na qual o discurso filosófico se encontra fornece seus problemas e corretamente estabelece um contexto como pano de fundo no qual um determinado discurso filosófico fundamenta sua própria interpretação (14).

Agora, essa autocompreensão da filosofia não é uma visão peculiar, ou idiossincrática, de Vattimo. É a autocompreensão básica da prática da filosofia. Como Hegel aponta, por exemplo, “Filosofia... é o seu próprio tempo apreendido em pensamentos.” (15). É, em outras palavras, a exploração persuasiva e crítico-reflexiva das concepções e ideias viáveis do seu tempo vivido. Da mesma forma, Kant, referindo-se ao seu próprio momento como “a era da crítica”, observa que “tudo deve ser submetido” ao escrutínio crítico e ser “capaz de suportar o teste de um exame livre e aberto”, (16) que é, propriamente falando, a prática da filosofia. Isso também é o que Nietzsche quer dizer, *grosso modo*, quando afirma que “essa arte da transfiguração é a filosofia”. (17)

– II –

Esse argumento, persuasivo e reflexivamente transfigurativo com a apreensão da realidade do que é – a prática interpretativa da filosofia – constituída como a tradição metafísica do Ocidente, o grau mais elevado e sublime da cultura europeia, serviu, durante muito tempo, como suporte teórico-reflexivo para a prática do colonialismo. Assim como, em certa época, a filosofia era a serva da teologia, em uma data posterior, quando conseguiu emprego com a ciência, simultaneamente tornou-se agente da expansão e conquista. De acordo com a autocompreensão progressiva da modernidade europeia – em seu encontro agonístico com a percepção da realidade regressiva do resto do globo – a filosofia mapeou os pressupostos metafísicos dessa atitude. Como aponta Anne Hugon:

Em 1788 [ou seja, o auge do Iluminismo] um livreto foi emitido em Londres pela recém-formada Association for Promoting the

Discovery of the Interior parts of Africa (ou The African Association). Declarou [na sua fundação] que, em pelo menos um terço da superfície habitada da terra, era desconhecida, notadamente, a África, praticamente em sua totalidade. Pela primeira vez essa ignorância foi vista como uma lacuna vergonhosa no conhecimento humano que deve ser preenchida imediatamente. (18)

Foi à luz dessa “lacuna vergonhosa” recentemente notada e, para remediar essa deficiência no “conhecimento humano” que a Associação defendeu a descoberta das “partes interiores da África”. Há aqui, deve-se notar, uma confluência perfeita/incessante na busca do conhecimento e na conquista da África e do mundo além da Europa. Interna a essa busca, além disso, é uma auto validação circular das “partes inferiores da África” mostraram ser e do que a Europa esperava e encontrou nessas supostas regiões remotas – em vista de sua auto lisonjeira/bajulante percepção de si mesma. E, assim, armados com essa postura hipócrita, como nos diz Romano Guardini: “Para o novo homem da era moderna, as regiões inexploradas de seu mundo eram um desafio para conhecer e conquistar. Dentro de si, ele ouviu o chamado para se aventurar no que parecia uma terra sem fim, para [efetivamente] tornar-se seu mestre.” (19)

A expansão da Europa, impulsionada pelo dinamismo político econômico das energias capitalistas ascendentes, encontrou legitimação científica no esforço iluminado de superar “essa ignorância”, que foi sentida “pela primeira vez” como uma “lacuna vergonhosa no conhecimento humano”. Nesta, a nítida convocação do Iluminismo, *Sapere aude* (Ouse saber) foi, em si, além das preocupações sobrenaturais do passado medieval, um fator motivador de conquista, domínio e conhecimento. O “homem da era moderna” via o mundo como “seu” e, nessa nova visão, empoderado por essa orientação mundana, resolveu tornar tangível o seu domínio. Envolvido e encorajado por esta visão, o vigoroso dinamismo político-econômico de um capitalismo ascendente instituiu uma mudança de paradigma que possibilitou, e de fato abraçou, a expansão colonial. (20)

Mas, antes de passar a ver como a filosofia presta serviço ao fornecer os fundamentos metafísicos para esse estímulo, é necessário lançar um rápido olhar sobre o “pretexto” que dirige e engrena a implementação deste projeto. (21) Em outras palavras, ver como a progressiva autocompreensão da Europa se apresenta a si mesma

– e se apresenta aos outros – como um esforço voltado para o aprimoramento da humanidade, ao mesmo tempo em que se engaja em sua submissão sistemática. Precisamos compreender como a orientação esclarecida da Europa, em sua projeção global, se transforma em uma conquista violenta – para observar, concretamente, o que é *silenciado* nessa mudança.

– III –

O colonialismo europeu moderno – a sujeição de povos não europeus designados como inferiores e primitivos, e sua transformação para seu próprio aperfeiçoamento e bem-estar – foi baseado e derivou sua legitimidade de um altruísmo bastante arrogante e imperioso. Durante muito tempo, essa benevolência violenta se viu como a encarnação adequada e manifestação da humanidade do ser humano nas relações interculturais. Um certo grupo de seres humanos, especialmente aqueles com um complexo de iluminado [*a lighter complexion*], acreditavam possuir o *verdadeiro Deus* e ter descoberto a *maneira adequada* de organizar a vida humana na Terra; e assim se sentiam compelidos a civilizar o restante da humanidade – torná-la semelhante a si mesmos – e compartilhar suas bênçãos. Em outras palavras, como observa o padre missionário Placide Tempels: “Diz-se que somente nossa missão civilizadora pode justificar nossa ocupação das terras de povos incivilizados”. (22)

A expansão colonial europeia testemunhou e apresentou-se como a realidade, em atualização, da relação normativamente adequada entre seres humanos, classificados em uma hierarquia de subordinação. Nesse contexto, a sujeição colonial era vista – apesar de sua dureza e violência – como um ato benevolente com efeitos benéficos de longo prazo, direcionados aos povos mais escuros, menos afortunados e considerados atrasados em termos de civilização no mundo. Como observou Edward W. Said:

O que distingue impérios anteriores, como o Romano, o Espanhol ou o Árabe, dos impérios modernos [coloniais], dos quais os britânicos e franceses foram os principais no século XIX, é o fato de que estes últimos são empreendimentos sistemáticos, constantemente reinvestidos. Eles não estão simplesmente chegando a um país, saqueando-o e depois partindo quando o saque é esgotado... O

império moderno requer... uma ideia de serviço, uma ideia de sacrifícios, uma ideia de redenção. Dessa concepção surge a ideia magnificamente tolerada de, por exemplo, no caso da França, a “*missão civilizadora*”. Que não estamos lá para nos beneficiar, estamos lá em prol dos nativos. (23)

Foi sob o disfarce e o manto dessa *ideia* que, até o final do século XIX, o desmembramento e partilha da África entre as potências cristãs da Europa foram concluídos. Ao assumir sua responsabilidade para com o resto de nós – “O fardo do homem branco” (24), A memorável frase de Rudyard Kipling – a Europa se globalizou. Ao fazer isso, como Said também apontou, utilizou generosamente a força, “mas muito mais importante... do que a força... foi a ideia incutida na mente das pessoas colonizadas de que era o destino delas serem governadas pelo Ocidente”. (25)

O período de domínio colonial, utilizando uma pedagogia violenta (26) – o trabalho árduo e severo de missionários e educadores altruístas – firmemente enraizou, no colonizado, a necessidade desse destino. Isso martelou em suas mentes a ideia da supremacia ocidental. Ao fazê-lo, originou-se um estrato, ou camada, de pessoas – africanos ocidentalizados (27) – que, tendo sido formados pelo olhar imperioso da Europa, compreendem a si mesmos e seu lugar no mundo por meio desses termos. A Europa converteu aqueles setores dos subjugados que ocidentalizou à visão ocidentalizada de que sua submissão era uma necessidade, a fim de que seus territórios progredissem, se desenvolvessem e se tornassem lugares de habitação humana civilizada. Ao fazer isso, firmemente enraizou-se em sua consciência – de forma subliminar e explícita – a dicotomia civilizado-incivilizado e os persuadiu de seu atraso, dentro do escopo dessa distinção que tudo engloba. (28) E assim, como aponta Basil Davidson:

“A maioria dos africanos em grupos formados no ocidente... mantinha a visão liberal vitoriana da civilização criando sua luz de uma nova nação para outra, [e] atraindo cada uma delas para rebanho abençoado, mesmo quando os fatos locais retratam uma perspectiva muito diferente”. (29)

Tendo aceitado a autoproclamada ideia civilizatória europeia, em 1901, por exemplo, os angolanos residentes em Lisboa publicaram um protesto contra o desgoverno português do seu país. Eles observaram que “Portugal havia conquistado Angola séculos antes... mas [não havia] feito nada pelo bem-estar do povo”. Até os

dias de hoje, “o povo continua brutalizado, como em seu estado anterior’, e tal descaso foi um ‘ultraje contra a civilização’” (30). No trecho acima, é implicitamente compreendido e explicitamente reconhecido que a África pré-colonial estava imersa em uma condição de obscurantismo total. Este é o “pretexto” operacional internalizado – a expectativa frustrada de efeitos benéficos a serem obtidos a partir do domínio europeu, pela sociedade atrasada, justamente conquistada – que explicitamente perdoa e desculpa a conquista. Isso, então, é o consentimento ou aceitação do “pretexto” da *ideia* – a “pacificação ideológica” (31) do colonizado: o correlato intelectual-cultural tangível à pacificação político-militar, que inaugura a presença da Europa na África. (32)

O que isso faz é transformar os anteriormente colonizados, que internalizaram o modelo colonial de existência humana e história, em apêndices suplementares permanentes do Ocidente. Essas pessoas não fundamentadas em uma história ou tradição indígena, mas nos vestígios da Europa imperial, têm como medida de sua existência uma exterioridade que precisa ser constantemente imitada. Essa é a fonte da extroversão da África ocidentalizada, observada por Frantz Fanon em *Les damnés de la terre*, como a adoração do “pedestal greco-latino.” (33) A existência para tais pessoas é um processo contínuo de autoanulação. Como o macaco de Kafka, a vida biológica é sustentada pela incessante anulação de seu fundamento ético-histórico indígena. Mas o que exatamente isso significa? Vejamos, a título de ilustração, um exemplo notável e emblemático de tal caso.

Léopold Sédar Senghor, em seu escrito de 1961 – um ano após o “Ano da África” – afirma veementemente: “Cessaremos de vituperar o colonialismo e a Europa... Certamente, os conquistadores disseminaram a ruína em seu caminho, mas também ideias e técnicas”. (34) Mas o que exatamente isso significa? Senghor explica detalhadamente:

Quando colocado... em contexto, a colonização nos aparecerá como um mal necessário, uma necessidade histórica da qual o bem virá, mas com a única condição de que nós, os colonizados de ontem, tomemos consciência e é o que nós o faremos. A escravidão, o feudalismo, o capitalismo e o colonialismo são as sucessivas parturientes da História, dolorosas como todos os partos. Com a diferença de que aqui a criança sofre mais do que a mãe. Isso não

importa. Se estivermos plenamente conscientes do escopo do *Advento*, seremos... mais atentos às contribuições do que aos defeitos, às possibilidades de renascimento mais do que à morte e à destruição. Sem... depredações europeias, sem dúvida... negros africanos... já teriam criado frutas mais maduras e suculentas. Duvido que eles tivessem conseguido tão rapidamente os avanços ocorridos na Europa pelo Renascimento. O mal da colonização reside menos nessas rupturas do que no fato de termos sido privados da liberdade de escolher contribuições europeias mais adequadas ao nosso espírito. (35)

O que se expressa em e através de Senghor é a formação rígida educacional e cultural do período colonial, cujos efeitos destrutivos são aqui apresentados, por um aluno brilhante, como as condições para a possibilidade de efeitos futuros benéficos – desde que “nós, os colonizados de ontem, nos tornemos conscientes” de que para garantir “os avanços ocorridos na Europa pelo Renascimento”, tais “morte e destruição” foram necessárias. Se ao menos fosse esse o caso! De fato, como Julius K. Nyerere nos diz:

Na época da independência, a Tanzânia, ou como era então chamada, Tanganica (um país quatro vezes maior que a Grã-Bretanha), possuía aproximadamente 200 quilômetros de estradas pavimentadas e seu “setor industrial” consistia em seis fábricas – incluindo uma que empregava 50 pessoas. Os países que contavam com importantes comunidades coloniais ou de extração mineral (como Quênia, Zimbábue, Zâmbia ou Congo) tinham fortes vínculos com a economia mundial, mas seu próprio desenvolvimento estava inteiramente concentrado no atendimento as necessidades dos colonos ou dos mineiros de uma forma ou de outra. Novamente... na época da independência, menos de 50% das crianças tanzanianas frequentavam a escola – e então por apenas quatro anos ou menos; [e] 85% de seus adultos eram analfabetos em qualquer linguagem. O país tinha apenas dois engenheiros africanos, 12 médicos e talvez 30 graduados em artes. (56)

Difícilmente se pode considerar que isso está alcançando “os avanços causados na Europa pelo Renascimento”! Além disso, diante da imensidão da destruição causada pela conquista colonial, pode-se responder a Senghor repetindo a pergunta retórica de Albert Memmi: “Como alguém pode ousar comparar as vantagens e desvantagens da colonização? Quais vantagens, mesmo que mil vezes mais importantes, poderiam tornar tais catástrofes internas e externas aceitáveis?” (37)

No entanto, além da pergunta retórica de Memmi e da reunião de evidências

por parte de Nyerere, é necessário ressaltar que a maneira como Senghor “vê” se enquadra totalmente dentro dos limites da “ideia de serviço” que informa e direciona a conquista colonial. Em sua utilização da metáfora da infância, em seu endosso ao sofrimento como forma de garantir benefícios futuros, em sua visão de que o colonialismo é “uma necessidade histórica de onde o bem emergirá”, ao aconselhar atenção às contribuições coloniais sem sequer condenar tudo o que a África perdeu ao ser escravizada e colonizada, em sua ansiedade em “escolher” entre as “contribuições europeias” – em tudo isso – Senghor replica, a sua maneira, a linguagem do colonialismo: a linguagem da “ideia de serviço”.

É importante destacar que essa “ideia de serviço”, “de sacrifício” e “ideia de redenção”, com o objetivo de salvar e civilizar aqueles vistos como “meio diabo e meio criança” (38), encontra sua última fonte nas narrativas de progresso humano, emancipação e salvação, que derivam da Era do Iluminismo. É necessário observar também que a persuasão dessas narrativas sobrepostas – da ascensão da humanidade à luz, à liberdade e à redenção – pressupõe, e de fato requer, uma *imagem* um tanto covarde e sombria de um passado do qual a humanidade é vista como ascendente. No contexto da Europa, o passado medieval desempenhou esse papel (39), o mesmo papel atribuído à África pré-colonial pelo “pretexto” da ideia.

De fato, como Chinua Achebe observou, existe um “período de quatrocentos anos, do século XVI ao XX”, de escrita abusiva sobre a África que se “desenvolveu em uma tradição com um vasto acervo de imagens sórdidas às quais os escritores recorriam repetidamente ao longo dos séculos para obter ‘material’ para seus livros”. (40) Este, então, é o desdobramento sistemático das concepções sedimentadas e estratificadas e das imagens negativas – dos “fatos” – que, “para o novo homem da era moderna”, como observamos anteriormente com Guardini, compreendeu a atualidade da África. (41) Esta escrita articula as imagens e consolida as noções e concepções ordinárias da África como uma terra de pagãos necessitada de conquista civilizatória. Isso, portanto, era, e ainda é hoje, o “discurso normal” (42) ao que Said se refere como “a epistemologia do imperialismo”. (43)

É imperativo observar que essa “epistemologia do imperialismo” encontra sua fonte e autorização definitiva – suas pedras de ancoragem metafísicas – no

pensamento dos ícones da tradição moderna da filosofia europeia. As grandes mentes desta tradição – incluindo Locke, Hobbes, Hume, Kant, Hegel e Marx – todos tiveram acesso e utilizaram este “depósito de imagens sinistras”. Ao articular suas perspectivas divergentes, eles simplificaram as alegações pejorativas desse “depósito” e o tornaram corrente. Eles fizeram isso articulando a *ideia* e fornecendo embasamento metafísico às supostas descrições empíricas da África – e do mundo não-europeu – que foram, e ainda são, validadas indiretamente por seus próprios esforços especulativos.

E assim, por trás das muitas e variadas perspectivas que constituem a tradição filosófica do Ocidente, encontra-se a visão singular – um axioma central fundamental – de que a modernidade europeia é, propriamente falando, isomórfica com a humanidade do ser humano em si. Despido de seu narcisismo, como aponta Vattimo, essa banalidade afirma que: “nós, europeus, somos o melhor tipo de humanidade [*noi europei siamo la migliore forma di umanita*], todo o curso da história é ordenado de forma a realizar, mais ou menos completamente, esse ideal [encarnado em nós]”. (45) Isso, então, é a idealização da *ideia* que a Europa tem de si mesma – o serviço prestado pelo colonialismo à filosofia. De fato, uma tarefa elevada e desinteressada!

Nesse jogo duplo (46), o Ocidente é tanto o ideal como sua manifestação histórica concreta. As grandes mentes do Ocidente, ao idealizarem sua própria história, fabricaram a *ideia* metafísica em nome do qual a conquista colonial foi autorizada. Essa é a mesma ideia, conforme observado anteriormente com Davidson, que a África ocidentalizada foi feita para internalizar. A mesma que direciona a lógica das afirmações ponderadas de Senghor. É neste contexto, então, que precisamos agora perguntar quais podem ser as contribuições da filosofia africana – na situação presente.

– IV –

Armada com seu próprio senso de identidade, em confronto político e armado, a África acabou com o domínio colonial direto a partir do final da década de 1950. É importante lembrar que, na época, isso não era algo universalmente aclamado. (47) Foi, portanto, contra chances enormes que, aos poucos, a independência formal foi conquistada. Nisso, a África, juntamente com o resto do mundo colonizado que até

então havia sido excluído da história, reinsere-se na atualidade da existência histórica humana. Escrevendo em 1958, por exemplo, Fanon observou: “O século XX, em escala mundial, não será apenas a era das descobertas atômicas e das explorações interplanetárias. O segundo abalo dessa época e incontestavelmente, é a conquista pelas nações das terras que lhes pertencem”. (48)

No entanto, quando olhamos para trás, vemos não apenas grandes conquistas, mas também grandes decepções. Quando analisamos “tudo aquilo” que aconteceu na “realidade humana” desde os dias de Fanon, vemos que os anteriormente colonizados – sob vários disfarces e novas modalidades – sendo recolonizados. (49) Pois, embora os colonizados tenham de fato reclamado as “terras que lhes pertencem”, em grande medida *nós*, no entanto, falhamos em nos reivindicar e assumir o controle de nossa própria existência histórica. Mais do que na Ásia ou na América Latina, isso é especialmente verdadeiro na África pós-colonial. Como um dos personagens trágico-cômicos de Sembène Ousmane confessa, em um momento lúcido de angústia:

Não somos nada melhores do que caranguejos em uma cesta. Queremos o lugar dos ex-ocupantes? Nós temos isso... No entanto, que mudança existe realmente em geral ou em particular? O colonialista está mais forte, mais poderoso do que nunca, escondido *dentro de nós*, aqui neste mesmo lugar. (50)

Esta é a nossa herança contemporânea. Como, então, expurgar o resíduo colonial que ainda controla – internamente – a atualidade do presente? Como observamos anteriormente, em referência a Senghor, este é o resíduo do senso de história e existência humana da Europa colonial. É essa *ideia* internalizada que atualmente direciona o pensamento daqueles que governam a África. Que essa *ideia* – de que a Europa serve, sacrifica e redime as partes mais escuras e inferiores da humanidade – é falsa, hoje em dia não requer muita argumentação. (51) E ainda, até o momento, os preconceitos implícitos (pré-julgamentos), as salientes e não ditas “pressuposições compartilhadas” que o autorizaram, ainda estão conosco.

Conforme observado anteriormente por Vattimo, a filosofia é um discurso que busca de forma crítica e persuasiva explorar e envolver nossos preconceitos e pressuposições compartilhadas, à luz das exigências de nossa “situação comum” vivida. Nisso, como Hans-Georg Gadamer observou, “o pensamento filosófico

simplesmente consiste em tornar mais consciente o que já sabemos”. (52) Em nosso contexto, esta é a tarefa do que chamei de “o aspecto crítico-negativo do discurso de filosofia africana contemporânea”. A exploração crítica e a exposição dos “pressupostos compartilhados” de “nossa situação comum” – uma situação em que a presença física do domínio colonial chegou ao fim, mas mesmo assim *ideias* e *conceitos* que a estruturaram e sancionaram ainda persistem. Tornar “mais consciente” aqui significa desestruturar a simetria de imagens, ideias e conceitos que hoje, assim como no passado, fundamentam a hegemonia ocidental.

Esse projeto crítico-negativo, como argumentei em outro lugar, é um componente crucial da descolonização intelectual. Pois, apesar de o colonialismo ter terminado, seu resíduo cultural e intelectual ainda perdura e é utilizado para perpetuar a submissão político-econômica dos antigos colonizados. A “faxina” intelectual é, portanto, um suplemento indispensável necessário para a conclusão de nossa autolibertação política. Assim como a luta política e armada encerrou com a realidade *de facto* do colonialismo, o projeto crítico-negativo da filosofia africana deve desafiar e desfazer as bases filosóficas *de jure* que justificaram essa atualidade agora obsoleta e ainda hoje sancionam a hegemonia ocidental. E isso, por extensão, é aplicável, *grosso modo*, a todo trabalho intelectual sobre a África.

A este respeito, a filosofia africana pode servir de ponto de partida para diferentes discursos sobre a África. Na medida em que a filosofia – que, ao contrário das outras disciplinas, não possui um domínio seccional e especificado – se preocupa em explorar o sentido do que *é*, ela pode servir como um ponto de referência para nossos diversos empreendimentos intelectuais. Em tudo isso, o que deve ser mantido em mente é que o declínio do colonialismo por meio da força das armas e confronto político não deve ser meramente o fim do equilíbrio de força física que o tornou possível, mas também o fim da arrogância que lhe deu valor intelectual e moral. De acordo com Rousseau, é preciso reconhecer que a força, a favor ou contra o colonialismo, não confere e nem pode conferir uma sanção política ou moral aos seus efeitos. Essa aprovação, como no passado, é tarefa da reflexão intelectual, do questionamento sistemático de nossa “situação comum [contemporânea]”.

Em nosso atual mundo pós-colonial, é imperativo observar que nossos antigos

colonizadores, como potências ocidentais, ocupam uma posição dominante não apenas por meio da “força de” suas “armas”, mas, muito mais importante, por meio dos “modelos’ de crescimento e desenvolvimento” que eles defendem e que “são atualmente adotados em todo lugar”. (54) Pois, a colonização não apenas destruiu os modos de vida por meio dos quais a África pré-colonial vivia sua existência. Ao destruir a África pré-colonial, ela constituiu a África colonizada como um apêndice dependente de um mundo eurocêntrico em todas as esferas da vida. Ao fazer isso, estabeleceram simultaneamente os parâmetros intelectuais, os “modelos de crescimento e desenvolvimento” que estão em operação e determinam a atualidade do presente.

Dentro desse conjunto de compreensões sistematicamente implantados e conhecimentos acumulados metodicamente – no qual a humanidade se compreende interpretativamente e regula sua relação com o ambiente natural – dentro da simetria de conceitos, modelos, ideias e interpretações, que constituem esta teia de conhecimento: à “vasta coleção de imagens sinistras” foi adicionada a realidade de um continente disfuncional incapaz de se autossustentar. Dessa forma, o mito de um setor mais escuro da humanidade, inerentemente prejudicado, foi criado. E as notícias sobre a África – genocídio, fome causada pelo homem, corrupção, mutilação genital feminina e assim por diante – corroboram essa imagem, ou *ideia*, de um continente ligado à perdição. (55)

Em meio a tudo isso, perde-se de vista o fato de que a África atualmente, apesar de sua independência, é um continente – que em grande parte – ainda é controlado por seus antigos colonizadores. Por exemplo, como observa Martin Plaut, analista da BBC África:

Dirigindo por muitas cidades africanas, ficamos constantemente impressionados com o azul e o branco das bandeiras e logotipos da ONU... Frequentemente, fica a impressão de que os funcionários da ONU sabem, no mínimo, tanto quanto, senão mais, sobre os países [africanos] do que os próprios ministros do governo [africano], muitos dos quais passam mais tempo cuidando de suas carreiras políticas do que seus constituintes. É difícil escapar à conclusão de que, se a África não está sendo recolonizada pela ONU, então certamente está sendo governada, pelo menos em grande parte, a partir de Nova York, tanto quanto a partir da maioria das capitais continentais. (56)

Não enraizados nas condições locais, os ministros e ministérios dos governos africanos são sustentados por adereços estrangeiros lubrificadas pela corrupção. (57) Assim, a “corrupção”, como aponta Elizabeth Blunt, outra analista da BBC África, “está custando ao continente quase US\$ 150 bilhões por ano”. (58) Certamente, não há nada de novo nisso tudo. Como Fanon observou, no início da independência africana, sem erradicar os efeitos de longo prazo do domínio colonial e reestruturar radicalmente a realidade da independência – na medida do que ela nomeia – a independência não passa de “um mínimo de readaptação, algumas reformas no topo [do poder], uma bandeira e, lá embaixo, a massa indivisa, eternamente ‘medievalizada’, que continua seu perpétuo movimento [nervoso]”. (59)

Até hoje, e de modo geral, esta é a realidade da África independente. Cada estado africano possui uma bandeira que delimita o território geográfico no qual elites ocidentalizadas (francófonas, anglófonas etc.) vivem estilos de vida colonial – às custas da imensa maioria – com o encorajamento implícito e explícito, bem como o apoio financeiro-militar, de nossos antigos colonizadores. (60)

Como Edward Said observou, “na verdade, isso realmente significa que apenas ser um árabe pós-colonial independente, ou negro [africano], ou indonésio não é um programa, nem um processo, nem uma visão. Não é mais do que um ponto de partida conveniente a partir do qual o trabalho real, o trabalho árduo, pode começar.” (61)

A independência, que deveria ter sido “um ponto de partida conveniente”, foi considerada como o momento final de a África recuperar a si mesma. O “trabalho real, o trabalho duro” subsequentemente ao fim formal do domínio colonial, da reestruturação econômica e política e do repensar do caráter e substância da independência, nunca foi realizado. Em vez deste “trabalho duro”, uma casta de africanos ocidentalizados foi estabelecida no poder, e “*cette caste*”, como aponta Fanon, “não fez nada além de assumir inalterado o legado da economia, do pensamento e das instituições deixadas pelos colonialistas”. (62) É esse “legado” que hoje rege a África pós-colonial.

Diante de tudo o que foi mencionado acima, e no contexto da filosofia africana, “o verdadeiro trabalho, o trabalho árduo”, ao qual Said se refere, é a crítica sistemática desse “legado” no nível das ideias, com o objetivo de enxergar além dos “modelos de

crescimento e desenvolvimento” que encobrem e sustentam a dominação. (63) Pois é por meio de ideias e conceitos que o legado do colonialismo governa o presente. Esse “trabalho real”, então, é, por um lado, a crítica sistemática da tradição ocidental que sustenta esses “modelos” e, por outro lado, uma triagem sistemática das tradições – europeias e africanas – com o objetivo de síntese.

É a isso que Amílcar Cabral chamou de “uma análise seletiva dos valores da cultura no quadro” das nossas necessidades e exigências. (64) É dessa forma que podemos abordar adequadamente nossa situação contemporânea e avançar ainda mais na contínua descolonização da África. O objetivo de tudo isso não é rejeitar o Ocidente, nem simplesmente abraçar nossas tradições africanas, mas sim cultivar e desenvolver uma síntese concreta – tendo em vista a situação contemporânea. Nisso, a preocupação de nossas reflexões filosóficas não será a *autenticidade*, à la Senghor, mas sim a *utilidade pragmática* dos recursos culturais e históricos que constituem nossa herança mista. A tarefa e responsabilidade da filosofia africana e do trabalho intelectual voltado para a África consistem, portanto, em uma constante purificação conceitual de tudo o que nos foi imposto.

Nesse esforço, o objetivo é contornar os resquícios residuais do nosso passado colonial – tornando-os irrelevantes – ao minar concretamente os “modelos” e “pressupostos compartilhados” que sustentam o nosso presente lamentável. Isso também é, simultaneamente, uma exploração engajada das possibilidades de nossa herança híbrida. A importância de tudo isso reside no fato de que, no final do dia, a única coisa que realmente importa em nossas explorações filosóficas é o caráter da existência vivida em que nos esforçamos e ajudamos a criar. Pois, como Herbert Marcuse observou de forma perspicaz, o que temos hoje

não se trata do antigo colonialismo e imperialismo (embora, em alguns aspectos, o contraste tenha sido exagerado, [pois] há pouca diferença essencial entre um governo direto pela potência metropolitana e um governo nativo que funciona apenas por concessão da potência metropolitana). A razão objetiva para a luta global não é a necessidade de exportação imediata de capital, recursos [ou] exploração de excedentes. É, antes, o perigo de subversão da hierarquia estabelecida de Senhor e Servo, Topo e Base, uma hierarquia que criou e sustentou as nações ricas, capitalistas e comunistas. (65)

No momento, não precisamos nos preocupar com o “socialismo realmente existente”; foi varrido para a lata de lixo da história (ironicamente, uma frase favorita de seus proponentes) por suas contradições internas sobredeterminadas pela Guerra Fria. O que resta são as “nações privilegiadas” do Ocidente capitalista, que, sob a liderança dos Estados Unidos – o disfarce ou fachada da democracia, boa governança, ajuda ao desenvolvimento, estabilidade regional e global, a guerra contra o terrorismo, entre outros; e muitas (sempre mudando!) outras fachadas – têm como objetivo manter a “hierarquia de... topo e base” no lugar. O desafio para a filosofia – para esse discurso que incessantemente se avalia à luz de “tudo o que acontece na realidade humana” e continua, insistentemente, falando sobre “como você ainda pode dizer isso?” – é pensar de maneira persuasiva sobre as vias para subverter essa *hierarquia*: no nível das ideias.

Esta é, então, a tarefa do “aspecto crítico-negativo do discurso da filosofia africana contemporânea”, a tarefa de prestar serviço teórico à contínua descolonização da África. Dentro dos parâmetros de nossas respectivas disciplinas, este é um empreendimento intelectual crucial para aqueles de nós preocupados com a África. Para os intelectuais – africanos ou não – trabalhando nos domínios de várias disciplinas, a responsabilidade que temos é tornar nossos respectivos projetos acadêmicos empreendimentos concretos voltados para o aperfeiçoamento humano.

Notas

(1) Theophilus Okere. *African Philosophy: A Historico-Hermeneutical Investigation of the Conditions of Its Possibility*. Lanham, MD: University Press of America, 1983, p. vii.

2 Gianni Vattimo. *Vocazione e responsabilità del filosofo*. Genova: Il Melangolo, 2000, p. 71.

(3) Ibid.

(4) Assim como Vattimo coloca: “Eu tento persuadir você citando autores que eu sei que você leu e teve experiência, que não vão por sua vez demonstrar que $2+2$ é 4 [i quali a loro volta non dimostravano propriamente che $2+2$ fa 4], mas estão buscando

por uma interpretação da situação comum”. Ibid., p. 71. O que está em questão, então, não são concepções e ideias centradas em rigor – mas a situação de “ciência extraordinária” e que ideias entre tradições, ou em uma tradição em crise, estão sendo avaliadas num esforço para peneirar as possíveis vias de saída da crise que eventualmente pode instaurar, ou levar para um novo paradigma. Essa é a ideia básica que Thomas S. Kuhn em, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1970), articulado, sistematicamente, dentro de parâmetros da história e filosofia da ciência.

Isso é importante para notar que esse é o parâmetro natural dos assuntos nos discursos filosóficos que não foram reduzidos a uma profissão ideológica de fé (i. e., uma visão de mundo). Em outras palavras, como Drew A. Hyland pontua em *The Virtue of Philosophy: An Interpretation of Plato’s Charmides* (Athens: Ohio University Press, 1981), a vocação própria da filosofia é a de cultivar a abertura a possibilidades, sustentada por questionamentos em andamento em reconhecimento de nossa finitude, de nosso horizonte vivido. Nessa perspectiva, “os fatos” nada mais são do que interpretações aceitas, ou compreensões, sobre o que “é” – conhecimento – que se sedimentou como tal; como patrimônio ou tradição. Discussões interessantes, em filosofia e em outros campos, ocorrem quando esses “fatos” (i.e., as interpretações aceitas da essência do que é [*is-ness of what is*]) se tornam dignos de questionamento. A este respeito deve-se notar que a palavra “fato” não nomeia algo imutável e fixo para a eternidade, pois deriva do termo “Latino *factum*, de neutro de *factus*, participio do passado de *facere*, fazer ou construir”. E assim, “um fato” é algo, feito ou construído [*done or made*], compreendido e interpretado na maneira como foi designado. Isso, no entanto, não significa que isso é imutável e/ou não está aberto para futura investigação e/ou interpretação e compreensão quanto ao que é.

Merriam-Webster Unabridged, s.v. “fact,” <http://unabridged.merriam-webster.com/cgi-bin/unabridged?va=fact&x=22&y=10>.

(5) Vattimo, *Vocazione e responsabilità*, p. 71.

(6) É dessa forma que Sócrates defende seu ponto no *Fédon*:

Pois estou exposto, visto que se trata apenas da morte, a não me comportar como filósofo, mas sim à maneira dos homens completamente iletrados, que só pensam em levar a melhor. Repara quando discutem um problema: não se preocupam em absoluto com obter a solução certa, mas o que desejam é unicamente conseguir que todos os ouvintes estejam de acordo com eles. É isso que querem; entretanto, creio que me distingo desses argumentadores pelo menos num ponto: não pretendo convencer os ouvintes de que é verdadeiro tudo o que eu disser – embora o deseje secundariamente – mas em primeiro lugar desejo persuadir-me, a mim mesmo disso.

Tradução retirada da edição: PLATÃO. *Diálogos: O Banquete-Fédon-Sofista-Político*. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Abril: São Paulo. 1972. (N. da T.).

(7) Vattimo. *Vocazione e responsabilità*, p. 72.

(8) Ibid.

(9) Sobre esse ponto, veja Hans-Georg Gadamer. *Dialogue and Dialectic*, trad. P. Christopher Smith. New Haven, CT: Yale University Press, 1980; o capítulo “*Logos and Ergon in Plato’s Lysis*” é uma exploração sobre esse ponto; veja especificamente p. 1-2 e 6.

(10) Vattimo, *Vocazione e responsabilità*, p. 52. Isso é parecido com a concepção de filosofia de Antonio Gramsci como uma exploração aprofundada dos traços da vida que constituem nossa existência e que recolheram/sedimentaram sem o benefício de um inventário. Neste tópico, veja *Quaderni Del Carcere*, edição crítica preparada por Valentino Gerratana para o Gramsci Institute, vol. 2. Torino, Italy: Giulio Einaudi, 1975, p. 1375-78.

(11) Na íntegra, é isso que Sócrates diz: “Ou antes, de eu ter de morrer, era acertado dizê-lo, mas agora se patenteou – não é assim? Que falávamos por falar, mas não passava de brincadeira, futilidade?” (Críton, 46d) [De *Críton*, em PLATÃO, *Diálogos*, Clássicos Cultrix, Tradução: Jaime Bruna, 46d). (N. da T.)]

(12) Veja Hans-Georg Gadamer. *Truth and Method*. New York: Crossroad, 1982, p. 245-73.

(13) É isso que Antonio Gramsci quer dizer quando ele afirma que filosofia e história formam um bloco.

(14) Para um aprofundamento desse ponto, veja Marcien Towa, “Conditions for the Affirmation of a Modern African Philosophical Thought”, in *African Philosophy: The Essential Readings*, ed. Tsenay Serequeberhan. New York: Paragon House, 1991, p. 187-200.

(15) Friedrich Hegel. *Hegel’s Philosophy of Right*, trad. T. M. Knox. New York: Oxford University Press, p. 11.

(16) Immanuel Kant. *Critique of Pure Reason*, trad. N. K. Smith. New York: St. Martin’s Press, 1974, p. 19.

(17) Friedrich Nietzsche. *The Gay Science*, trad. Walter Kaufman. New York: Vintage Books, 1974, p. 35.

(18) Anne Hugon. *The Exploration of Africa*. New York: Harry N. Abrams, 1993, p. 19.

(19) Romano Guardini. *The End of the Modern World*. Chicago: Henry Regenery, 1968, p. 51.

(20) Assim como James Baldwin pontua:

Para que, por exemplo, quando eu falo sobre colonialismo – que também é uma palavra que pode ser definida – se refere a dominação Europeia do que nós agora chamamos de países subdesenvolvidos. Isso também se refere, não importa o que o prévio poder colonial possa dizer, ao fato de que essas pessoas entraram nesses continentes não para os salvar, não, não, não, para trazer a cruz de Cristo ou a Bíblia – no entanto eles fizeram; isso foi um detalhe. E ainda muito menos para inculcar neles a noção de política democrática. A verdade é que eles andaram e permaneceram dentro e, de maneira imprudente, destruiu tudo aquilo que estava em seu caminho, visando fazer dinheiro. É isso que chamamos de ascensão do capitalismo, o que é uma fase prévia cobrindo uma eternidade de crimes.

Nationalism, Colonialism, and the United States, a forum (pamphlet) sponsored by the Liberation Committee for Africa on its First Anniversary Celebration, June 2, 1961, p. 23-24.

(21) Jean-François Lyotard. *Peregrinations*. New York: Columbia University Press, 1988, p. 18. O uso que Lyotard faz do termo “pretext” [pretexto] é parecido com o que eu rotulei em outro lugar como o “false double negation” [falsa dupla negação]. Tsenay Serequeberhan, *Our Heritage*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2000, p. 62.

(22) Placide Tempels. *Bantu Philosophy*. Paris: Présence Africaine, 1969, p. 171-72.

(23) Edward W. Said. *The Pen and the Sword: Conversations with David Barsamian*. Monroe, ME: Common Courage Press, 1994, p. 66.

(24) Rudyard Kipling. “The White Man’s Burden (1899)” in T.S. Eliot, *A Choice of Kipling’s Verse*. New York: Anchor Books, 1962, p. 143-45.

(25) Said. *The Pen and the Sword*, p. 68.

(26) Cheikh H. Kane. *L’aventure ambiguë*. Paris: Julliard, 1961. Esse trabalho de ficção histórica é um excelente exemplo dos efeitos de castração dessa pedagogia.

(27) Para mais sobre isso, veja minha discussão sobre a “Europeanized” [europeizado] e “non-Europeanized” [não-europeizado] em “African Philosophy: The Point in

Question”, em *African Philosophy*, p. 8-9.

(28) A respeito disso, lemos num livro didático de faculdade de 1980 sobre a história mundial:

A resposta inicial de Governantes Africanos e Asiáticos foi de tentar conduzir o... estrangeiro para fora.... Uma violenta anti estrangeira [sic] reação explodiu... de novo e de novo, mas a tecnologia militar superior do... Ocidente invariavelmente prevaleceu. Derrotados em batalha, muitos Africanos e Asiáticos concentrados em preservar suas tradições culturais.... Outros se encontraram forçados a reconsiderar sua posição inicial de hostilidade. Alguns (como Ismail no Egito) concluíram que o Ocidente era de fato superior em alguns quesitos e que isso era necessário para reformar suas sociedades e copiar conquistas Europeias.

John P. McKay, Bennet D. Hill, and John Buckler. *A History of Western Society*, 3ª ed. Boston: Houghton Mifflin, 1987, p. 849. O leitor deve notar como, em sua apresentação imparcial e supostamente “objetiva”, os autores do texto citado normalizam os brutais e anormais desfechos da conquista colonial.

(29) Basil Davidson. *Africa in Modern History*. New York: Penguin, 1985, p. 82-83.

(30) *Ibid.*, p. 43.

(31) Eu tomo emprestada essa formulação de Said. *The Pen and the Sword*, p. 67.

(32) É importante notar que não há nada de pacífico sobre a “pacificação”; é uma destruição sistemática imposta a qualquer forma de resistência da sociedade autóctone por um poder colonizador. Isso levou a França por cerca de quarenta anos, de 1831 a 1870, a “pacificar” a Argélia. É importante notar que nenhuma forma de vilania, barbaridade ou crueldade é poupada em tais empreendimentos. E assim, pela pacificação “Intelectual-cultural”, eu quero indicar um tipo similar de erradicação ideológica.

(33) Frantz Fanon. *Les damnés de la terre*. Paris: François Maspero, 1974, p. 14; *The Wretched of the Earth*. trad. Constance Farrington. New York: Grove Press, 1968, p. 46.

(34) Assim como citado por Marcien Towa em “Propositions sur l’identité culturelle”. *Présence Africaine*, n. 109 (1979), p. 85.

(35) Léopold Sédar Senghor. *On African Socialism*, trad. Mercer Cook. New York: Praeger, 1964, p. 82.

(36) Julius K. Nyerere. “Africa: The Current Situation”. *African Philosophy* 11, n. 1 June,

1998, p. 8.

(37) Albert Memmi. *The Colonizer and the Colonized*. Boston: Beacon, 1965, p. 118.

(38) Eliot. *A Choice of Kipling's Verse*, p. 143.

(39) Deveria ser claro que a designação “*Dark Ages*” [*Idade das Trevas*] não é uma autodesignação mas um rótulo depreciativo imposto ao passado medieval por uma avaliação pós-medieval que vê a si mesmo como expressando os pontos de vista de um progresso ascendente de uma era iluminada.

(40) Chinua Achebe. *Home and Exile*. New York: Anchor Books, 2000, p. 26-27.

(41) Até hoje, as imagens da África que encontramos em quadrinhos – como Tarzan e Tintin – por exemplo, livros que carregam interpretações sobre o comportamento selvagem e primitivo da África, não são gratuitos. Na política econômica do colonialismo, e no presente contexto da hegemonia ocidental, eles são parte de um discurso “científico normal”, da vida cotidiana, que sob a forma objetiva (ou inocente ou “engraçada”, como em quadrinhos) constrói imagens da África que legitimaram – e ainda legitimam – a penetração e aceitação da dominação Ocidental.

(42) Por “*normal discourse*” [discurso normal] – de maneira análoga com a “*normal science*” [ciência normal] de Kuhn (veja a nota 5 acima) - Quero dizer um discurso que pressupõe um paradigma já estabelecido – neste caso, um paradigma de um pensamento que toma como certo a supremacia/hegemonia do Ocidente. Por exemplo, em recente entrevista o ideólogo neoconservador Robert Kagan, em resposta a uma questão a respeito da invasão dos EUA no Iraque, perguntou retoricamente: “E o que você vai fazer quando o civilizado se voltar contra o primitivo? (*New York Times Magazine*, February 16, 2003, p. 11). Isso, então, é o “*normal discourse*” [discurso normal] de um “*thinking*” [pensamento] que funciona necessariamente dentro dos parâmetros de um paradigma de pensamento que toma como certa a supremacia Ocidental.

(43) Edward W. Said. “The Politics of Knowledge,” em *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000, p. 376.

(44) Sobre esse assunto, veja meu livro *Contested Memory: The Icons of the Occidental Tradition*. Trenton, NJ: Africa World Press, 2007. Veja também o capítulo 6 de Serequeberhan, *Our Heritage*.

(45) Gianni Vattimo. *La società trasparente*. Milan: Garzanti, 1989, p. 10.

(46) Para uma explicação detalhada do que “double game” [jogo duplo] significa nesse

contexto, veja capítulo 1 de Serequeberhan, *Contested Memory*.

(47) Assim como Gerald Caplan coloca: “Em 1960, a resolução da Assembleia Geral das Nações Unidas chamando pela independência de todas as colônias que eram opostas por todo poder colonial Europeu – Inglaterra, França, Portugal, Bélgica e Espanha – e os EUA e a África do Sul”. Caplan. *the Betrayal of Africa*. Toronto: Groundwood Books, 2008, p. 34.

(48) Frantz Fanon. “Vérités premières à propos du problème colonial” em *Pour la révolution Africaine* (Paris: François Maspero, 1964, p. 141). Esse capítulo está originalmente publicado como um artigo em *El Moudjahid*, n. 27 (July 22, 1958).

(49) Sobre esse assunto, veja Martin Khor, “Colonialism Redux”, p. 18-20, e Jerry Mander, “The Dark Side of Globalization”, p. 9-14, ambos em *The Nation* 263, n.3 (July 15/22, 1996); e Serge Latouche, *The Westernization of the World* (Cambridge: Polity Press, 1996). Eu digo “sobre vários disfarces e novas modalidades” porque, assim como Lewis R. Gordon pontuou: “Houve um tempo onde a colônia era um empreendimento legítimo. Hoje, colônias são construídas diante de sua negação. É moralmente e politicamente embaraçoso possuir ou fundar ‘colônias’, então as mesmas instituições são criadas sem serem nomeadas como tal”. *Disciplinary Decadence* (Boulder, CO: Paradigm, 2006, p. 140 nota 28).

A respeito disso, deve-se notar que, “de acordo com o relatório do Comitê de Relações Exteriores do Senado dos Estados Unidos da América”, os EUA estão atualmente construindo em Bagdad, Iraq, uma embaixada “do tamanho da cidade do Vaticano,” que tem sua própria “força de defesa” e compreende “21 construções em 104 acres”. “Nova Embaixada dos EUA no Iraque Camuflada em Mistério,” Associated Press, April 14, 2006, <http://www.msnbc.msn.com/id/12319798/>. A soberania do Iraque sobreviverá ao peso de todo esse cimento? E é desta forma que “colônias são construídas em face da negação deles”. Neste ponto, veja também o artigo de Walter Pincus “U.S. Africa command Brings New Concerns”, *Washington Post*, May 28, 2007, A13, <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2007/05/27AR2007052700978.html>

(50) Sembène Ousmane. *Xala*. Chicago: Lawrence Hill, 1976, p. 84, destaques meus.

(51) Escrevendo já em 1957, por exemplo, Albert Memmi nos diz: “Hoje, os motivos econômicos do empreendimento colonial são revelados em toda história do colonialismo. A missão cultural e moral de um colonizador, mesmo no começo, não é mais sustentável” (*The Colonizer and the Colonized*, p. 3). Ou como o Filósofo Canadense Charles Taylor pontua: “Já se foi o tempo que os Europeus e outros no Ocidente poderiam considerar sua experiência e cultura como a norma para que toda

a humanidade se dirigia, isso para que outros poderiam se considerar um estágio inicial da mesma estrada que eles trilharam”. Taylor. “Understanding the Other: A Gadamerian View on Conceptual Schemes”, em *Gadamer’s Century*, ed. Jeff Malpas, Ulrich Arwald & Jes Kertscher. Cambridge, MA: MIT Press, 2002, p. 279.

(52) Hans-Georg Gadamer. *The Enigma of Health* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1996), 139.

(53) Tsenay Serequeberhan. “The Critique of Eurocentrism and the Practice of African Philosophy,” em *Postcolonial African Philosophy*, ed. Emmanuel Chukwudi Eze. Cambridge, MA: Blackwell, 1997, p. 142.

(54) Cornelius Castoriadis. *Philosophy, Politics, Autonomy*, ed. David A. Curtis. New York: Oxford University Press, 1991, p. 200-201. Citação completa: “De fato, o Ocidente foi, e continua sendo, vitorioso – e não apenas pela força de suas armas: ele continua sendo vitorioso por meio de suas ideias, por meio de seus ‘modelos’ de crescimento e desenvolvimento, por meio das estruturas estatistas e outras que, tendo sido criadas por ele, são hoje adotadas em todos os lugares”.

(55) Achebe. *Home and Exile*, p. 27. Como Chinua Achebe aponta em relação à Nigéria:

O medo que deveria assombrar nossos líderes a noite (mas não o faz) é que eles já podem ter traído de maneira irremediavelmente o grande destino da Nigéria. Os incontáveis bilhões que uma providência generosa derramou em nossos cofres nacionais nos últimos dez anos (1972-1982) teriam sido o suficiente para lançar essa nação para o nível mediano entre os países desenvolvidos e transformar as vidas de nossos pobres e necessitados. Mas o que nós fizemos com isso? Roubados e desperdiçado por pessoas no poder e seus cúmplices. Desperdiçando em importações fora do controle de todos os tipos de mercadoria de consumo inútil... Desviados através de contratos inflacionados para um exército crescente de partidários.... Consumido nos salários crescentes de um serviço público improdutivo e com excesso de pessoal. E assim por diante *ad infinitum*.

Achebe, *The Trouble with Nigeria*. Enugu, Nigeria: Fourth Dimension, 1983, p. 2-3. Não é preciso subscrever o arcabouço teológico de Achebe para reconhecer que, *mutatis mutandis*, o que ele diz sobre a Nigéria é igualmente aplicável para a maior parte do continente.

(56) Martin Plaut. “The UN’s All-Pervasive Role in Africa”, *BBC News* July 18, 2007, <http://news.bbc.co.uk/go/pr/fr/-/1/hi/world/africa/6903196.stm>

- (57) Como Kwame Nkrumah notou há muito tempo: “Embora aparentemente fortes, por causa de seu suporte de neocolonialistas e imperialistas, eles são extremamente vulneráveis. Sua sobrevivência depende de seu apoio exterior. Uma vez que esse link vital é rompido, eles se tornam impotentes para manter suas posições e privilégios”. *Class Struggle in Africa*. New York: International, 1975, p. 12.
- (58) Elizabeth Blunt. “Corruption ‘Costs Africa billions’”, *BBC News*, September 18, 2002, <http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/2265387.stm>.
- (59) Fanon. *Les damnés de la terre*, p. 94.
- (60) Sobre esse ponto, veja o capítulo 4 de *The Betrayal of Africa* de Gerald Caplan.
- (61) Said. *Reflections on Exile*, p. 379.
- (62) Fanon. *Les damnés de la terre*, p. 117; *Wretched of the Earth*, p. 176. Para uma discussão recente sobre a relevância de Fanon, para o pensamento da política contemporânea Africana, ver Lewis R. Gordon. *An Introduction to Africana Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2008, p. 220-48.
- (63) Sobre isso, ver Robert Bernasconi, “Can Development Theory Break with Its Past? Endogenous Development in Africa and the Old Imperialism”, *African Philosophy* 11, no. 1 (June 1998), p. 23-34.
- (64) Amílcar Cabral. *Return to the Source: Selected Speeches*. New York: Monthly Review Press, 1973, p. 52.
- (65) Herbert Marcuse. “The Individual in the Great Society” in *The Essential Marcuse*, ed. Andrew Feenberg and William Leiss. Boston: Beacon, 2007, p. 10. Confirmando a observação acima, Henry Kissinger, em 1970 num memorando sobre Allende para Richard Nixon, diz: “O exemplo da eleição bem sucedida de um governo Marxista no Chile com certeza teria um impacto – e até ser um precedente de valor para – outras partes do mundo.... A propagação de fenômenos semelhantes em outros lugares, por sua vez, afetaria de maneira significativa o equilíbrio do mundo e nossa posição nele. Conforme citado por Naomi Klein em “Latin America’s Shock Resistance”, *The Nation* 285, no. 17 (November 2007), p. 28.