

HELEN LAUER E KOFI ANYIDHOHO  
(Organizadores)

**O RESGATE DAS CIÊNCIAS  
HUMANAS E DAS  
HUMANIDADES ATRAVÉS DE  
PERSPECTIVAS AFRICANAS**

VOLUME III



Brasília - 2016

Direitos de publicação reservados à  
Fundação Alexandre de Gusmão  
Ministério das Relações Exteriores  
Esplanada dos Ministérios, Bloco H  
Anexo II, Térreo  
70170-900 Brasília-DF  
Telefones: (61) 2030-6033/6034  
Fax: (61) 2030-9125  
Site: [www.funag.gov.br](http://www.funag.gov.br)  
E-mail: [funag@funag.gov.br](mailto:funag@funag.gov.br)

**Equipe Técnica:**

Eliane Miranda Paiva  
Fernanda Antunes Siqueira  
Gabriela Del Rio de Rezende  
Luiz Antônio Gusmão  
André Luiz Ventura Ferreira  
Acauã Lucas Leotta  
Márcia Costa Ferreira  
Lívia Milanez  
Renata Nunes Duarte

**Projeto Gráfico:**

Daniela Barbosa

**Tradução:**

Rodrigo Sardenberg

**Programação Visual e Diagramação:**

Gráfica e Editora Ideal

Impresso no Brasil 2016

---

R433 O Resgate das ciências humanas e das humanidades através de perspectivas africanas  
/ Helen Lauer, Kofi Anyidoho (organizadores). – Brasília : FUNAG, 2016.

4 v. – (Coleção relações internacionais)

Título original: Reclaiming the human sciences and humanities through African perspectives

Descrição principal baseada no volume 3.

ISBN (v. 3) 978-85-7631-620-6

1. Gana - aspectos históricos. 2. Literatura - África. 3. Racismo - África. 4. Filosofia - África. 5. Cultura - África. 6. Democracia - África. 7. Identidade nacional - África. 8. Gana. [Constituição (1992)]. I. Lauer, Helen. II. Anyidoho, Kofi. III. Série.

CDU 301.19(6)

---

Depósito Legal na Fundação Biblioteca Nacional conforme Lei nº 10.994, de 14/12/2004.

### **Capítulo 55**

A África na sociologia americana: invisibilidade,  
oportunidade e obrigação..... 1697  
*F. Nii-Amoo Dodoo*  
*Nicola Beisel*

### **Capítulo 56**

Metáforas raciais: os antecedentes de estratégias de  
modificação do comportamento para combater a AIDS  
na África..... 1711  
*Eileen Stillwaggon*

### **Capítulo 57**

Alteridade no discurso da filosofia africana: uma ausência  
esquecida ..... 1749  
*T. Carlos Jacques*

### **Apêndice ao Capítulo 57**

Jacques sobre Wiredu ..... 1773  
*Helen Lauer*

## **SEÇÃO 7**

### **Debatendo democracia, comunidade e direito**

#### **Capítulo 58**

Democracia e a democracia deles: nossa parte do discurso .. 1783  
*Kofi Awoonor*

#### **Capítulo 59**

Salvando o surreal processo democrático de Gana ..... 1799  
*Assibi O. Abudu*

#### **Capítulo 60**

Estado, sociedade civil e democracia na África ..... 1821  
*Kwasi Wiredu*

## CAPÍTULO 57

### ALTERIDADE NO DISCURSO DA FILOSOFIA AFRICANA: UMA AUSÊNCIA ESQUECIDA<sup>1</sup>

*T. Carlos Jacques*

*La communauté est le régime ontologique singulier  
dans lequel l'autre et le même sont le semblable.  
– Jean-Luc Nancy, La communauté désœuvrée*

John S. Mbiti, em sua obra frequentemente citada, *African Religions and Philosophy*, disse que, ao falar sobre sua individualidade, o africano só poderia dizer “eu sou, porque nós somos e como nós somos, então eu sou”<sup>2</sup>. Esta afirmação capta de maneira muito sucinta o que muitos autores africanos consideraram uma característica fundamental da sociedade africana tradicional, especificamente, o fato de ela ser coletivista ou pública. Esta noção está na base de boa parte do pensamento

---

1 A versão original deste capítulo foi proferida na Conferência “Constructions of the Other in Inter-African Relations” realizada entre 4 e 6 de dezembro de 2006 em Marrakech, Marrocos, organizada pelo Institut des Etudes Africaines, Université Mohamed V, em Rabat.

2 John S. Mbiti (1989, p. 106).

político africano do século XX, estimulando argumentos a favor do socialismo africano e de estados unipartidários. Recentemente, ela foi reabilitada para defender o comunitarismo moral e a política apartidária. A história dessa concepção de vida africana remonta além dos debates políticos aos quais ela deu vida e suas consequências ultrapassam a filosofia política africana. Mas é com a política que nós devemos nos ocupar. Nossa preocupação será, em primeiro lugar, identificar o pressuposto coletivista de boa parte do pensamento nacionalista pós-independência africano e mostrar que este pressuposto permanece bem presente no pensamento político africano mais recente, especificamente, na defesa que Kwesi Wiredu faz do governo apartidário para sociedades africanas. Em segundo lugar, independentemente de como ele tiver sido utilizado na justificação de ideais políticos, argumentarei que o “coletivismo” desempenha esse papel ao excluir indivíduos ou grupos que não se encaixam, por qualquer razão, na norma pública. Esta exclusão não é acidental. Ao contrário, ela é fundamental para o significado e para a saúde de afirmações sobre a existência pública africana. Mas existe um preço a pagar por essa visão da África, ou seja, que todas as diferenças entre os africanos são desprezadas ou negadas. Qualquer pluralidade que exista é marginalizada, obscurecida ou dispensada como sendo anômala, ou é condenada como consequência da influência ou da invasão estrangeira. Se a alteridade<sup>3</sup> resistir a essas estratégias conceituais de exclusão, então sua rejeição torna-se normativa. O *outro* deve ser procurado e removido.

---

3 O termo “alteridade” será usado neste artigo no sentido de que a identidade de alguma coisa depende do que é diferente dela. Espero que as implicações desta ideia para discussões de identidade africana sejam esclarecidas no artigo.

## A especulação dos primeiros nacionalistas sobre o governo pré-colonial

Assim como ocorre com imensa parte do pensamento moderno da África, seu pensamento político é assombrado pelas questões de identidade e autodefinição. Nesse sentido, esse pensamento político pode ser entendido mormente como uma reação a discursos e práticas coloniais europeias. Diante de afirmações europeias sobre o primitivismo e a selvageria africanos, o governo arbitrário, o despotismo e a escravidão, os africanos reagiram com seus próprios relatos e suas próprias narrativas das suas sociedades<sup>4</sup>. Aqui, escritores e líderes nacionalistas da África pós-independência fizeram contribuições fundamentais para a construção de outra África<sup>5</sup>.

A partir do trabalho deles, aprendemos que a África tradicional era profundamente coletivista e que, na época pré-colonial, as sociedades não eram marcadas por divisões de classe ou por conflito<sup>6</sup>. A igualdade e a solidariedade caracterizavam relações sociais e isto decorria da ausência da propriedade privada<sup>7</sup>:

“Não existe nenhum relacionamento de senhor e servo na vida econômica e precisa haver pouca ou nenhuma discussão sobre a divisão do trabalho. Quando as pessoas crescem elas ficam sabendo o que se espera delas e quais são os limites das suas obrigações”<sup>8</sup>.

---

4 Nenhum exemplo dessa literatura europeia, na esfera da filosofia, pode superar a descrição que Hegel fez da África. Veja C. W. F. Hegel (1956 [1802], p. 91-99).

5 Estes são indivíduos que Wiredu descreveu de maneira adequada como sendo os “reis-filósofos da África”. Veja Kwasi Wiredu (1996, p. 145).

6 Joseph Ki-Zerbo (1975, p. 64); S.M. Molema (1975, p. 36); Kwame Nkrumah (1964, p. 69); Julius Nyerere (1996, p. 296-300).

7 Joseph Ki-Zerbo (1975, p. 61-2); Julius Nyerere (1996).

8 Jomo Kenyatta (1975, p. 32).

Eram sociedades unidas, harmoniosas e tolerantes, que viviam em relativa paz consigo mesmas e com outras<sup>9</sup>. “Na nossa sociedade africana tradicional, nós éramos indivíduos dentro de uma comunidade”<sup>10</sup>. De acordo com Léopold Senghor, “o mundo africano negro é o de unidade”<sup>11</sup>.

A harmonia social na África tradicional se expressou, em geral, na maneira pela qual os africanos pensavam e se comportavam, além da forma pela qual eles organizavam sua vida política. Ao falar sobre “maneiras de pensar dos Gikuyu”, Jomo Kenyatta disse que eles não podiam conceber que o indivíduo fosse um ser isolado<sup>12</sup>. Qualquer singularidade que pertencesse ao indivíduo era secundária para seus diversos laços sociais, como “o fato de um homem ou uma mulher se sentir honrado por ser chamado de pai, tio ou tia de alguém”<sup>13</sup>. Conforme Kenyatta nos conta, “o panorama dos Gikuyu é basicamente social”<sup>14</sup>. E isto até o ponto em que não apenas o individualismo e o egoísmo são formas de vida moralmente repreensíveis<sup>15</sup>, mas em que até mesmo atividades quotidianas como “comer, beber, trabalhar e dormir eram feitas coletivamente”<sup>16</sup>.

Politicamente, este mesmo comunalismo ficava evidente em formas democráticas de poder, um poder exercido através da tomada consensual de decisões<sup>17</sup>:

Nas nossas sociedades originais, nós operávamos por consenso. Uma questão era debatida num conclave solene até o momento em que se pudesse alcançar

---

9 Jomo Kenyatta (1975, p. 26); Joseph Ki-Zerbo (1975, p. 61-2); Sekou Toure (1975, p. 495).

10 Julius Nyerere (1975, p. 297).

11 Leopold Sedar Senghor (1964, p. 279).

12 Jomo Kenyatta (1975, p. 31).

13 Jomo Kenyatta (1975, p. 31).

14 Jomo Kenyatta (1975, p. 32).

15 Jomo Kenyatta (1975, p. 21).

16 Jomo Kenyatta (1975, p. 21).

17 Jomo Kenyatta (1975, p. 19); Julius Nyerere (1975, p. 478).

a concordância geral. Então a decisão tornava-se obrigatória para todas as partes e era um grande pecado contra a sociedade qualquer um daqueles que estivesse inteirado da decisão continuar sua polêmica contra ela<sup>18</sup>.

O que quer que os europeus tenham trazido para a África na sua “missão civilizadora”, não foi democracia pois, conforme Julius Nyerere afirma, a democracia estava “enraizada no nosso passado – na sociedade tradicional que nos produziu”<sup>19</sup>. Na verdade, o que a Europa efetivamente trouxe com suas formas coloniais de administração política e exploração econômica foi a destruição da cultura política tradicional da África e sua coesão fundamental e sustentadora<sup>20</sup>.

Antigamente, o africano nunca tinha almejado a posse de riqueza pessoal com a finalidade de dominar qualquer um dos seus colegas. Ele nunca tinha tido trabalhadores ou “mãos de fábrica” para fazerem seu trabalho para ele. Mas então vieram os capitalistas estrangeiros. Eles eram ricos e poderosos e o africano naturalmente começou a querer ficar rico também<sup>21</sup>.

Como consequência da violência da Europa, o africano abandonou sua forma de viver, seu passado e assim tornou-se perdido para si próprio e para os outros.

Nas mentes de líderes nacionalistas da África, o remédio para esta crise estava na resposta a perguntas muito precisas. “O que é a África? O que a África deveria ser”<sup>22</sup>? Em outras palavras, a

---

18 Kenneth Kaunda (1975, p. 476).

19 Julius Nyerere (1975, p. 299).

20 Jomo Kenyatta (1975, p. 19, 26).

21 Julius Nyerere (1975, p. 297).

22 Joseph Ki-Zerbo (1975, p. 61).



“África precisa ser definida”<sup>23</sup> se ela quiser se renovar. No entanto, a demanda por uma definição própria não seria entendida de uma forma imitativa, como por exemplo, lutando para se tornar como as antigas forças coloniais. A Europa não poderia ser o ideal<sup>24</sup>. Se fosse para ser, então a crise de identidade africana e a dependência resultante da Europa continuariam, tornando dessa forma a independência política da África uma ilusão<sup>25</sup>. Os africanos precisam, acima de tudo, “retornar às fontes”, para utilizar a expressão de Amílcar Cabral<sup>26</sup>, ou seja, eles precisam se encontrar em relação ao que eles tinham sido antes da chegada dos europeus e basicamente ao que eles continuavam a ser. O trabalho exigido era de lembrança, uma lembrança das tradições de igualdade comunal e democracia<sup>27</sup>.

E ainda assim nenhum destes líderes ou escritores defendeu uma volta literal ao passado, pela simples razão de que isso era impossível. A África pós-colonial não era mais o que a África pré-colonial tinha sido. Agentes e forças antigamente desconhecidos tinham sido colocados em movimento. Conflitos de classe, étnicos e ideológicos e suas expressões políticas tinham derrubado a harmonia da comunidade tradicional. O retorno às fontes, portanto, exigia não apenas um ato de lembrança, mas também um ato de reabilitação e isto num contexto de estados-nações com métodos políticos modernos. Então a tarefa dos líderes africanos era criar *nações africanas*, ou seja, nações modernas equipadas com as formas e os meios da modernidade, mas enraizadas numa tradição reconcebida e retrabalhada. Em outras palavras, os nacionalistas africanos queriam criar novamente o antigo comunalismo da África, mas agora no sistema do mundo moderno. Portanto, as

---

23 Joseph Ki-Zerbo (1975, p. 61).

24 Ndabaningi Sithole (1975, p. 53).

25 Joseph Ki-Zerbo (1975, p. 64); Kwame Nkrumah (1975, p. 78-9).

26 Amílcar Cabral (1973).

27 Sekou Toure (1975, p. 491).

identidades e lealdades da África teriam que ir além dos limites de família, clã e tribo, para abrangerem novas identidades nacionais. E muitos defenderam que o meio pelo qual este objetivo poderia ser alcançado seria o estado unipartidário<sup>28</sup>.

As razões oferecidas a favor do governo unipartidário foram muitas e de diferentes tipos. Politicamente, as novas nações africanas enfrentavam inimigos externos em formas de neocolonialismo, assim como divergência interna. Consequentemente, um partido único poderia unificar a nação ao superar as divisões internas que poderiam ser exploradas de fora para dentro, ou manipuladas de dentro para fora para atender interesses particulares ou locais. Com a independência assegurada, o único agente político legítimo então poderia se dedicar à tarefa mais urgente que ele teria diante de si, ou seja, a reconstrução e o desenvolvimento da sociedade africana<sup>29</sup>. Além disso, as vantagens dos sistemas multipartidários eram em grande parte ilusórias, pois serviam mais para esconder o conflito de classes e a opressão do que para dar voz às pessoas. Em outras palavras, eles ofereciam àquelas populações sujeitas a eles mais o espetáculo da democracia do que sua verdade. O partido único enraizado em toda a nação e a representando manifestaria de maneira muito melhor os desejos e as necessidades dela do que qualquer governo multipartidário rotativo, de “troca da guarda”<sup>30</sup>. Também foi sugerido que historicamente os estados unipartidários do continente foram o resultado de batalhas de libertação nacional, batalhas que contavam com o apoio maciço de povos africanos e para quem o governo multipartidário fazia pouco sentido<sup>31</sup>.

No entanto, o que no final das contas sustentou a apologia ao governo unipartidário foi algo que foi além e muito mais profundo

28 Kenneth Kaunda (1975, p. 469-476); Kwame Nkrumah (1975, p. 100-1); Julius Nyerere (1975, p. 478-80); Sekou Toure (1975, p. 484-96).

29 Kenneth Kaunda (1975, p. 469); Ndabaningi Sithole (1975, p. 459); Sekou Toure (1975, p. 495).

30 Julius Nyerere (1975, p. 478-80); Kwame Nkrumah (1975, p. 100-1); Sekou Toure (1975, p. 488).

31 Kenneth Kaunda (1975, p. 475-6).

do que qualquer consideração política ou histórica. Conforme já se observou, a crise da África foi diagnosticada pelos seus líderes como sendo uma crise de identidade. E acreditava-se que nada fosse mais ameaçador para essa identidade do que a falta de unidade e o conflito. O passado da África oferecia o exemplo a ser seguido, o exemplo da solidariedade coletiva e, ao mesmo tempo, revelava que a origem das divisões sociais e políticas do continente estava no que era estrangeiro às tradições africanas. Portanto, seria obrigação desses mesmos líderes criarem uma nova unidade, uma unidade *nacional* que serviria como berço para um comunalismo moderno, capaz de lidar com os desafios do presente e, ao mesmo tempo, enraizando sua legitimidade no passado tradicional da África<sup>32</sup>.

Talvez não se encontre outra defesa mais eloquente do governo unipartidário do que a feita por Sekou Toure. A política, de acordo com Toure, “é a ciência de atender permanentemente a causa coletiva ao desenvolvê-la continuamente e ao salvaguardar seus interesses”<sup>33</sup>. E isto pode ser mais bem realizado através de uma “direção unitária”<sup>34</sup>, unipartidária que traduza a unidade consciente das pessoas numa resolução e numa ação unânimes<sup>35</sup>. Toure chamou esta forma de governo de “comunocrática”<sup>36</sup>. E sua maior virtude seria dar à luz e alimentar a paz que a África tinha perdido.

Apesar de os homens poderem estar unidos nos seus interesses básicos, na prática eles estão sujeitos a várias contradições que os colocam em oposição uns aos outros. Apenas a organização racional da sua existência social pode remover progressiva e

---

32 Kwame Nkrumah (1975, p. 70, 78-9).

33 Sekou Toure (1975, p. 486).

34 Sekou Toure (1975, p. 489).

35 Sekou Toure (1975, p. 495).

36 Sekou Toure (1975, p. 487).

finalmente as bases para todas as contradições, as razões para toda a oposição, ao substituir uma concepção, uma determinação e uma ação coletivas, sempre tendendo para uma harmonia social que refletirá maior justiça social, maior solidariedade e um humanismo mais rico<sup>37</sup>.

### **Kwasi Wiredu sobre a democracia consensual africana**

A experiência africana contemporânea é marcada por uma determinada anomalia intelectual. O africano atualmente, via de regra, vive num fluxo cultural caracterizado por uma interação confusa entre uma herança cultural nativa e um legado cultural estrangeiro de origem colonial. Implicada nos alcances mais profundos deste amálgama cultural está a superimposição de concepções ocidentais ... sobre o pensamento e a conduta africanos. As questões envolvidas aqui são da maior urgência existencial, pois muitas das instabilidades das sociedades africanas contemporâneas podem ser rastreadas para esta circunstância<sup>38</sup>.

As palavras são as do filósofo africano contemporâneo Kwasi Wiredu e elas diagnosticam as doenças modernas da África de forma muito semelhante aos primeiros nacionalistas. A crise de identidade continua e a solução só pode estar num esforço de definição própria que volte às tradições da África. Politicamente, isto implica a recusa a simplesmente importar modelos políticos estrangeiros, sejam eles da variedade colonial<sup>39</sup>, ou uma democracia

---

37 Sekou Toure (1975, p. 485-6).

38 Kwasi Wiredu (1996, p. 61).

39 Para uma justificativa recente e relativamente infame para a recolonização da África, veja Robert D. Kaplan (1994).

multipartidária ocidental. Para Wiredu, a tarefa política crucial para os africanos é imaginar um tipo de política que reaja ao mundo moderno, mas que ao mesmo tempo reflita o que há de melhor no passado na África<sup>40</sup>. Esta preocupação leva Wiredu à ideia de que a maioria das sociedades africanas tradicionais era governada por democracias consensuais em que os partidos políticos estavam ausentes e que esta forma original de política africana pode ser restaurada e, portanto, contribuir para superar os infortúnios políticos da África e sua crise de identidade mais profunda<sup>41</sup>.

Wiredu está convencido de que a tomada de decisões na vida africana e no governo tradicionais foi desprezada pelo consenso<sup>42</sup>. E apesar de esta afirmação talvez não ser verdadeira para todas as sociedades do continente, a evidência sugere que ela era disseminada e isto como questão de princípio<sup>43</sup>. O consenso neste caso não implica concordância sobre o que é verdadeiro ou falso, nem está relacionado com o que deve ser feito ou não<sup>44</sup>. Ele só precisa estar relacionado com o que deve ser feito<sup>45</sup>. Às vezes poderão surgir diferenças de opinião, profundamente sentidas, que frustrem a mediação. E em situações deste tipo, o consenso só pode ser assegurado por “uma suspensão voluntária do desacordo, possibilitando ações concordadas sem necessariamente uma concordância de ideias”<sup>46</sup>. Em outras palavras, o consenso exige a aceitação da decisão da maioria pela “minoridade residual” como sendo o que é prático ou viável, um acordo possibilitado pela “paciência

---

40 Kwasi Wiredu (1996, p. 171).

41 Wiredu desenvolve seu argumento a favor desta forma tradicional de governo ao longo de vários artigos. E apesar de haver pequenas variações na argumentação, eu tentarei sintetizar as diferentes discussões numa única apresentação geral baseado no fato de Wiredu sustentar as mesmas considerações básicas ao longo das suas diferentes escritas sobre a questão.

42 Kwasi Wiredu (1996, p. 82).

43 Kwasi Wiredu (1996, p. 143, 182).

44 Kwasi Wiredu (2001 [1998], p. 173). N.E.: Este artigo está reproduzido como o Capítulo 60 nesta coletânea.

45 Kwasi Wiredu (1996, p. 174-5; 2001, p. 173).

46 Kwasi Wiredu (1996, p. 183).

e capacidade de persuasão das pessoas certas”, assim como o ato de evitar qualquer exclusão sistemática de grupos identificáveis que, portanto, ganhariam um status marginal ou minoritário permanente<sup>47</sup>. O fato de essa exclusão ou esse domínio poder ser evitado depende de um desejo de consenso ou uma fé no mesmo, um consenso que reflita uma forma de vida comunitária<sup>48</sup>.

O que caracteriza o comunalismo africano, de acordo com Wiredu, é a deferência ao bem comum<sup>49</sup>. O reconhecimento dos africanos de que o consenso pressupõe a possibilidade de diferenças de opinião, mas eles sustentam que essas diferenças podem ser reconciliadas porque “no final das contas todos os indivíduos compartilham um interesse comum e isto constitui a base central para a possibilidade de resolver conflitos”<sup>50</sup>. Em outras palavras, é a crença na existência de um bem comum ou um interesse comum que define o comunalismo africano e do qual surge o consenso como um valor humano e político.

Então é baseado no princípio e na prática da tomada de decisões consensual que, por sua vez, Wiredu defende a noção de que as sociedades africanas tradicionais eram governadas de maneira democrática. O consenso, como valor político, implica que todos que são afetados por uma decisão política devem participar de alguma forma na tomada dessa decisão, ou através de negociação direta ou representada<sup>51</sup>. Wiredu fala aqui de uma forma dupla de representação como necessária para garantir este direito. O indivíduo ou cidadão tem o direito de ser representado em qualquer órgão governante da sociedade, além de ter uma voz

---

47 Kwasi Wiredu (1996, p. 183).

48 Kwasi Wiredu (1996, p. 183; 2001, p. 174).

49 Kwasi Wiredu (1996, p. 173).

50 Kwasi Wiredu (1996, p. 173) *Ibid*.

51 Existem semelhanças aqui com a elaboração teórica de Habermas da democracia de procedimento. Veja, por exemplo: Jürgen Habermas, “Three Normative Models of Democracy” e “On the Internal Relation Between the Rule of Law and Democracy” (1998).

no conteúdo das decisões tomadas pelos seus representantes<sup>52</sup>. O tipo de democracia que tudo isto sugere então é uma democracia participativa em que partidos políticos não são apenas redundantes, mas também incompatíveis com os valores manifestados aqui. Para Wiredu, a democracia consensual da África é apartidária<sup>53</sup>.

### **Governo apartidário e unipartidário**

Wiredu encontra evidência para suas afirmações sobre a política africana tradicional e seu comunalismo inerente na história dos povos Akan e mais especificamente na do reino Ashanti. Ele também sustenta, no entanto, que um sistema de valores comunal possa ser encontrado na maioria das sociedades africanas<sup>54</sup>. Portanto, a tese de Wiredu deveria ser avaliada em comparação com a evidência histórica. Mas um trabalho deste tipo iria além da competência deste autor e, conseqüentemente, eu deixo isso para os outros<sup>55</sup>. Então, quaisquer argumentos que sejam apresentados aqui contra Wiredu terão que procurar evidência contrária em outro lugar.

Se fosse para começarmos com considerações que levantassem dúvidas sobre as afirmações de Wiredu, em vez de refutá-las, então poderíamos começar com a seguinte. Wiredu está com alguma dificuldade de enfatizar que sua própria defesa da democracia apartidária tem pouca relação com as apologias dos nacionalistas africanos pós-independência do governo unipartidário<sup>56</sup>. No entanto, ele reconhece o valor do seu trabalho teórico e elogia seus

---

52 Kwasi Wiredu (1996, p. 7).

53 Kwasi Wiredu (1996, p. 179; 2001, p. 181). Wiredu não é o único escritor africano a defender a ideia de uma democracia consensual apartidária como sendo a que reflete as tradições políticas africanas e que melhor responde às necessidades políticas atuais da África. Veja Kwame Gyekye (1997); Ndabaningi Sithole (1975, p. 7); Francis M. Deng (2004); Joe Teffo (2004); Edward Wamala (2004).

54 Kwasi Wiredu (1996, p. 71-4, 106, 127).

55 No entanto, eu não posso hesitar em citar pelo menos dois autores cuja obra efetivamente contesta a interpretação de Wiredu e outras semelhantes do passado africano. Veja Nana Arhin Brempong (2000); V.G. Simiyu (1987).

56 Kwasi Wiredu (1996, p. 143, 179; 2001, p. 183).

esforços, com os quais ele concorda, para imaginarem um estado africano moderno baseado na própria especificidade cultural e histórica da África<sup>57</sup>. Wiredu só pode lamentar que os defensores africanos da democracia multipartidária não consigam fazer a mesma coisa, perpetuando assim atitudes neocoloniais<sup>58</sup>. Mas, de acordo com Wiredu, a interpretação dos nacionalistas da política tradicional da África como sendo compatível com a monopolização do poder por um único partido era falsa e ingênuas<sup>59</sup>. No entanto, até que ponto o governo apartidário de Wiredu é distinto do governo unipartidário?

Tanto Wiredu quanto os nacionalistas procuram traduzir política tradicional numa forma moderna que, conseqüentemente, preservará as virtudes do sistema de valores comunal mais antigo e da política democrática específica da África e simultaneamente fornecerá uma variedade de reações especificamente africanas a questões e problemas modernos<sup>60</sup>. E se alguém observar de maneira suficientemente atenta as razões proferidas a favor deste empreendimento, descobrem-se argumentos comuns. Wiredu descreve a democracia multipartidária como sendo divisiva<sup>61</sup>, como sendo um tipo de falta de cooperação institucionalizada e<sup>62</sup>, portanto, contrária ao espírito africano do comunalismo<sup>63</sup> e à filosofia de governo inerente ao estadismo africano tradicional<sup>64</sup>. Ele é, muito simplesmente, não africano<sup>65</sup>. Nenhuma destas afirmações podem ser consideradas originais na sua rejeição do poder político multipartidário, com base no que já se viu das

---

57 Kwasi Wiredu (1996, p. 143, 145-6).

58 Kwasi Wiredu (1996, p. 143).

59 Kwasi Wiredu (1996).

60 Kwasi Wiredu (1996, p. 183; 2001, p. 179).

61 Kwasi Wiredu (1996, p. 179).

62 Kwasi Wiredu (2001, p. 178).

63 Kwasi Wiredu (2001, p. 178).

64 Kwasi Wiredu (1996, p. 143).

65 Kwasi Wiredu (2001, p. 177).



razões dadas para rejeitar a mesma coisa nas escritas nacionalistas. Então onde está a diferença entre os nacionalistas e Wiredu? Todos pareceriam insistir na questão do governo unipartidário versus apartidário. Mas esta é realmente uma diferença muito tênue.

A justificativa de Wiredu para a política apartidária baseia-se no seu entendimento de que a política partidária sempre é caracterizada por conflito, de que um partido político inevitavelmente representa interesses sectários ou partidários, dessa forma arriscando interesses comuns mais amplos e, no caso da África, minando o entendimento coletivo básico de interesses que estimula a sociedade tradicional africana. Porém aqui novamente, os nacionalistas concordariam com Wiredu. Mas então eles consideram seus próprios partidos políticos como sendo algo mais do que partidos. Isto nos obriga a reconhecermos, ou pelo menos a considerarmos a possibilidade, de que quando estes escritores mais velhos falassem do poder exercido por um único partido, que eles não tivessem em mente os partidos políticos tradicionais, por exemplo, das democracias liberais e representativas da Europa.

A defesa nacionalista do governo unipartidário estava voltada para preservar ou reabilitar formas africanas tradicionais de comunalismo e democracia. Então o partido único nunca foi concebido de acordo com um partido político europeu. Ao contrário, ele foi entendido como sendo um movimento, primeiro reflexivo das aspirações por independência de povos africanos e, depois, como o veículo para a afirmação e o desenvolvimento nacionais. O partido não passava de um fórum para a expressão política de todo um povo, “um sistema para as atividades variadas” de cidadãos<sup>66</sup> e, portanto, o meio, o meio *moderno*, de dar vida nova ao comunalismo tradicional e à democracia<sup>67</sup>. Por sua vez e

---

66 Sekou Toure (1975, p. 487).

67 Joseph Ki-Zerbo (1975, p. 65); Kenneth Kaunda (1975, p. 470-1); Julius Nyerere (1975, p. 479-80); Sekou Toure (1975, p. 487).

como consequência disso, o partido único não deveria se impor pela força ou pela repressão. Ele deveria ser *de facto* a única voz governante, não *de jure*, expressando da melhor forma as ambições comuns da nação<sup>68</sup>. Um “movimento nacionalista aberto a todos, identificado com toda a nação, não tem nada a temer em função do descontentamento de qualquer seção excluída da sociedade, pois então não existe nenhuma seção dessas na sociedade”<sup>69</sup>. Um caráter jurídico poderia ser até mesmo recusado para o partido<sup>70</sup>. De acordo com o princípio de que “*tudo se origina das pessoas para voltar para elas*”, o partido como movimento nunca foi visto como sendo qualquer coisa além da expressão da unidade dos povos<sup>71</sup>. “O conceito de unidade popular, entendido como sendo uma força ativa, exige uma direção unitária que, independentemente dos setores que se considerem, deve descambar para aqueles que tenham o apoio das pessoas, quer dizer, aqueles que elas elegeram livremente”<sup>72</sup>. Na época, o partido único dos nacionalistas africanos não era um partido político tradicional. Na verdade, eu argumentaria que, a não ser pelo nome, ele é idêntico à ordem política apartidária de Wiredu.

Ainda assim, o que se deve entender da ameaça do totalitarismo (em retrospecto, talvez, não tão visível imediatamente) que parece acompanhar os argumentos nacionalistas a favor de estados unipartidários? Wiredu não está correto em afirmar que os nacionalistas eram insinceros, ignorando como ignoraram tantos dos riscos políticos potenciais que podiam derivar do seu pensamento político e que, tragicamente, se tornariam realidade na África pós-colonial? Isso pareceria inegavelmente verdadeiro<sup>73</sup>.

68 Kenneth Kaunda (1975, p. 476).

69 Julius Nyerere (1975, p. 480).

70 Sekou Toure (1975, p. 495).

71 Sekou Toure (1975, p. 491).

72 Sekou Toure (1975, p. 489).

73 Os próprios nacionalistas africanos, no entanto, estavam conscientes do problema. Veja Joseph Ki-Zerbo (1975, p. 66); Kenneth Kaunda (1975, p. 475).

Mas será que a ingenuidade dos nacionalistas também não pode ser encontrada no estado apartidário de Wiredu? Alguns historiadores da política africana tradicional observaram a natureza autoritária de vários regimes políticos africanos tradicionais. E pelo menos um escritor já sugeriu que formas de governo Akan eram totalitárias<sup>74</sup>. Mas novamente, a questão histórica deve ser deixada de lado. O que eu realmente quero sugerir, no entanto, é que a ingenuidade nesta disputa deve ser encontrada nas posições dos dois partidos e que ela está num nível mais profundo do que os argumentos sobre quantos partidos políticos devem ter permissão para concorrer ao poder.

Um tema recorrente em toda esta literatura é a ideia de que a *unidade* seja distintivamente africana, enquanto a divisão seja estrangeira, algo trazido com o colonialismo e que destrói a tradição africana. Se escritores nacionalistas pudessem afirmar que “a ideia de uma oposição institucional é estrangeira à tradição africana”<sup>75</sup> e que é a tarefa de uma “democracia nacional” superar “os antagonismos pequenos e irracionais, que dividem toda sociedade”<sup>76</sup>, escritores contemporâneos como Wiredu conseguem descartar a democracia multipartidária alegando que ela é divisiva<sup>77</sup>, historicamente estrangeira, um “epifenômeno do colonialismo”<sup>78</sup>, ou de maneira mais forçosa, como no caso do escritor ganense Kwame Gyekye, que se a política autoritária e tomadas de poder ilegítimas forem a ordem do dia na África, “difícilmente pode-se dizer que elas derivem de tradições africanas”<sup>79</sup>. Ainda assim, quando as origens do bem e do mal são identificadas de maneira tão clara com povos e culturas específicos, pode-se perdoar a

---

74 Kwame Arhin (Nana Arhin Brempong) (2000, p. 73-4).

75 Kenneth Kaunda (1975, p. 476).

76 Sekou Toure (1975, p. 493).

77 Kwasi Wiredu (1996, p. 179).

78 Kwasi Wiredu (2001, p. 177).

79 Kwame Gyekye (1997, p. 135).

suspeita de alguém de que o que estamos fazendo aqui não é a verdade histórica, mas mito.

Na crítica que Paulin Hountondji fez de *Consciencism*, de Kwame Nkrumah, ele conclui afirmando que a ideologia que o líder ganense tentou construir para derrotar a desunidade da África foi baseada numa ilusão, a de que na África pré-colonial não existiam conflitos ideológicos e de que essa antiga unidade deve se tornar o objetivo pelo qual líderes africanos contemporâneos devem lutar<sup>80</sup>. Ele chamou este erro de *ilusão unanimista*<sup>81</sup>, pressupondo como faz que a unanimidade entre os africanos era tanto um fato antes do colonialismo quanto um objetivo a ser buscado após a independência. Eu acredito que Hountondji esteja correto de chamar isto de uma ilusão e eu posso acrescentar que, além disso, é exatamente esta mesma ilusão que inspira o trabalho de Wiredu. Novamente, eu não posso argumentar a favor da precisão histórica da afirmação de Hountondji<sup>82</sup>. O que eu efetivamente quero mostrar, no entanto, é a natureza, a possível origem e as consequências deste mito de unidade africana<sup>83</sup>.

80 Paulin Hountondji (1996, p. 154).

81 Paulin Hountondji (1996).

82 Para uma defesa precoce da democracia multipartidária e seus pressupostos sociológicos no contexto da África pós-colonial, veja: K.A. Busia (1975). Eu acredito que a grande virtude da defesa de Busia esteja no seu reconhecimento de que tanto o conflito quanto a cooperação são intrínsecos à vida humana, de que a África contemporânea não é mais a sociedade uniforme que ela supostamente foi, se ela jamais tiver sido, antes do advento do governo colonial, de que a democracia multipartidária é um meio institucionalizado de regular legalmente conflitos de interesse numa sociedade plural e de que, portanto, o modelo ocidental de democracia pode ser tão válido para sociedades africanas atuais quanto as lições do passado africano. "Ideias democráticas ocidentais são fios na textura da democracia que estão sendo tecidos na África" (Busia, 1975, p. 453). Para um entendimento muito semelhante da natureza da democracia, veja Claude Lefort (1986) e (1988).

83 Pode-se contestar que a defesa de Wiredu do comunalismo e da democracia africanos tradicionais não pressuponha essa unanimidade. Ele afirma mais de uma vez que o valor de consenso que reflete os sistemas sociais e políticos tradicionais do continente não supõe crenças compartilhadas ou comuns. O objetivo do consenso manifesta a crença básica inerente à sociedade africana tradicional, ou seja, de que interesses individuais básicos são compartilhados ou comuns. Politicamente, então o consenso apenas leva a um acordo entre possíveis meios conflitantes para atender interesses. Por razões políticas, um único meio é escolhido para se alcançar determinado fim, independentemente de desacordos cognitivos ou morais persistentes. Kwasi Wiredu (1996, p. 173-5, 183-6 e 2001, p. 173-4). Então, a ideia de Wiredu de comunalismo africano pareceria atacar a ilusão unanimista de Hountondji.

Nós aprendemos com Claude Levi-Strauss que o “mito” é aquilo pelo qual os eventos tornam-se fixos, ganham forma<sup>84</sup>. Ao contrário da história, a mitologia é estática, congelando a passagem do tempo em grades fechadas e categóricas de significado<sup>85</sup>. Os conceitos de unanimidade, comunidade, solidariedade, consenso e outros semelhantes, através dos quais sociedades africanas foram teorizadas por escritores africanos, são profundamente mitológicos, no sentido de projetarem para um passado pré-colonial uma África sem história, sem fissuras ou conflitos, eternizadas numa harmonia social abençoada. De acordo com Wiredu, este passado compartilhado permanece vivo, mesmo que somente no subconsciente da maioria dos africanos e tudo que se exige de líderes e pensadores africanos atuais é um esforço arqueológico de escavação por baixo da pluralidade cultural e social poluída da África contemporânea para desenterrar a voz autêntica da África<sup>86</sup>.

Se Wiredu conseguir apelar para a autoridade antropológica para sua leitura do passado africano<sup>87</sup>, nós aprenderemos alguma coisa sobre a origem deste mito. Foi o paradigma etnológico do esquema conceitual ocidental moderno, tão bem criticamente analisado por escritores como Hountondji e V.Y. Mudimbe, que

---

Uma leitura mais atenta da sua obra, no entanto, torna as coisas menos claras. O meio para o consenso é a persuasão racional, de acordo com Wiredu. Mas indivíduos entram num diálogo racional porque existe uma disposição compartilhada para o consenso, uma disposição compartilhada que só se pode entender se houver uma crença compartilhada na ideia de que existe um bem humano comum e que vale a pena todo mundo procurá-lo. O consenso, como objetivo de negociação política, é uma ideia forte demais para ser sustentada apenas pela crença no valor de acordo sobre questões práticas. O acordo intrínseco ao conceito de Wiredu de consenso exige, portanto, um acordo muito maior sobre questões morais e cognitivas. E isto fica evidente, e necessariamente, na identificação que Wiredu faz da África como sendo mais ou menos culturalmente homogênea e na sua afirmação de que os africanos compartilham interesses comuns. Ele não dá argumentos para nenhuma dessas afirmações. Então quais razões nós temos para aceitá-las? (Para uma crítica semelhante de Wiredu, veja Emmanuel Chukwudi Eze (1997). Novamente, a questão aponta na direção do mito.

84 Claude Levi Strauss (1987, p. 172-3, 184-5, 190-1).

85 Claude Levi-Strauss (1987, p. 145; 1978, p. 40-1).

86 Kwasi Wiredu (1996, p. 178, 180-1).

87 Este apelo é muito mais importante para o argumento dele do que qualquer evidência histórica possível que ele cite em seu favor. E ele cita muito pouca evidência desse tipo.

é em grande parte responsável pela construção da imagem da África como sendo homogênea em termos culturais e sociais<sup>88</sup>. De maneira ainda mais significativa, no contexto de entender sociedades e a política africanas, esta mesma etnologia europeia é marcada por uma consciência de comunidade perdida. Jean-Luc Nancy, no seu estudo da ideia moderna de comunidade, afirma que a experiência da dissolução ou da destruição da comunidade foi uma das testemunhas mais importantes e dolorosas do advento da modernidade<sup>89</sup>. A obra de Jean-Jacques Rousseau talvez seja a primeira a testemunhar este senso de perda e até o nosso próprio tempo, a história tem sido pensada parcialmente em comparação com o pano de fundo de uma comunidade perdida e de comunidade redescoberta e recriada<sup>90</sup>.

Seria difícil de subestimar a importância que essa visão tem tido no pensamento europeu e sobre o pensamento que a Europa influenciou. A comunidade despedaçada seria conceitualizada e teorizada em vários contextos e em tipos diferentes de maneiras. Mas em todas estas ocorrências, sempre era uma questão de uma época passada perdida, de uma época em que comunidades eram unidas por relações de intimidade e harmonia e onde suas representações, seus símbolos, seus ritos, suas instituições, etc., refletiram um quadro vívido e consistente desta mesma unidade<sup>91</sup>. A comunidade não era apenas a consequência da comunicação entre seus membros individuais. De maneira muito mais profunda, foi a comunhão orgânica entre seus membros e sua natureza, sua essência. A identidade da comunidade foi difundida por todos os seus membros constituintes e, por sua vez, estes se identificaram com a comunidade e através dela<sup>92</sup>.

---

88 Paulin Hountondji (1996); V.Y. Mudimbe (1988).

89 Jean-Luc Nancy (2004, p. 11).

90 Jean-Luc Nancy (2004, p. 29).

91 Jean-Luc Nancy (2004, p. 30).

92 Jean-Luc Nancy (2004, p. 30).

A etnologia ocidental é tanto inconcebível quanto incompreensível se ela não for colocada diante do pano de fundo da consciência mitológica da comunidade perdida, a mesma consciência que também alimentou, eu acredito, reflexões africanas sobre o comunalismo original do continente. E o fato de o mito funcionar nessa obra está evidente mais uma vez nas escritas de Wiredu. Sua crença de que o consenso estava na base da tomada de decisões em sociedades africanas como uma questão de princípio e de que esse ideal normativo estava, ele próprio, enraizado num sistema de valores comunal africano, costuma ser classificado por Wiredu como nem sempre estando claro em todas as instituições ou práticas africanas<sup>93</sup>. No entanto, quando este fracasso não é atribuído à intervenção europeia, ele então é apresentado como sendo o resultado de contingências, fraquezas momentâneas e não indicativo em si de limitações ou rejeições de princípio<sup>94</sup>. Muita coisa recai nas perversões acidentais de princípio: autoritarismo, governo hierárquico por idade ou sexo, escravidão, assassinatos rituais, para citar apenas aquelas práticas que Wiredu mencionou<sup>95</sup>. Com pouco argumento, ele considera estes abusos em sociedades Akan e africanas como sendo “deformidades não apenas de prática, mas também de princípio”<sup>96</sup>. Mas qual é a justificativa para essa afirmação? Nenhuma ocorrerá, pelo menos não de maneira explícita, porque o que já se supõe implicitamente e o que carrega um peso normativo ao longo de todo o argumento de Wiredu é o mito de uma comunidade africana primitiva.

O mito de comunidade perdida também pressupõe a ideia de uma comunidade definida de maneira exaustiva por uma única qualidade por uma quantidade finita de qualidades. Então, os membros desta comunidade pertenceriam a ela enquanto possuísem essas mesmas

---

93 Kwasi Wiredu (1996, p. 173, 182).

94 Kwasi Wiredu (1996, p. 169-171) e (2001, p. 174).

95 Kwasi Wiredu (1996, p. 169-170, 200-1).

96 Kwasi Wiredu (1996, p. 201).

características. Daí seguiria que a restauração da comunidade exigiria ou a recuperação dessas qualidades e sua imposição aos membros da comunidade, ou a imposição do reconhecimento daquelas qualidades em que, de fato, elas já estejam exemplificadas. Em qualquer um dos dois casos, uma comunidade deste tipo é inerente a si própria no sentido de que cada um dos seus membros individuais consegue identificar o outro na mesma comunidade e através da comunidade e juntamente com esses outros para construir uma identidade comum<sup>97</sup>. Seguindo Nancy, no entanto, isto não é nada menos do que totalitarismo, a manifestação final de uma coletividade perfeitamente sem costura e translúcida<sup>98</sup>, um corpo tornado ainda mais perfeito através da exclusão necessária de todos aqueles que são diferentes, que não conseguem incorporar a essência da comunidade. Uma conclusão apavorante então se segue: o mito acaba em morte, pois enquanto estão vivos, os indivíduos que constituem a comunidade nunca podem ser ou se tornar perfeitamente imanentes, ou seja, plenamente conhecíveis uns para os outros, uma vez que aqueles que são excluídos nunca podem se tornar radicalmente diferentes<sup>99</sup>.

A autoridade política totalitária busca sua legitimidade em algum tipo de pureza (histórica, cultural, social, racial, etc.), mas esta pureza é uma mentira instável, pois ela só pode ser afirmada ao negar diferenças humanas, pluralidade, enquanto ao mesmo tempo pressupõe exatamente essa mesma pluralidade em comparação com a qual ela se define. Então a violência é a possibilidade sempre presente para a confirmação da verdade desse regime político, a violência que pareceria levar, *in extremis*, à destruição exatamente da ordem que a violência pretendia preservar<sup>100</sup>.

97 Aqui eu estou seguindo a exposição de Todd May (1997, p. 28) da obra de Nancy.

98 Jean-Luc Nancy (2004, p. 15-6).

99 Jean-Luc Nancy (2004, p. 35-6).

100 A obra de Hanna Arendt (1973) e Giorgio Agamben (1997) sobre o totalitarismo é especialmente esclarecedora nesse sentido.



É um exagero falar de totalitarismo em relação aos nacionalistas da África e aos defensores mais contemporâneos do comunalismo africano? Eu acredito que não e eu não sou de forma alguma o primeiro a fazer isso. Se isso é aparentemente mais claro nas escritas, por exemplo, de Joseph Ki-Zerbo, quando ele descreve o partido do governo como sendo uma “estrutura transcendental” cujo objetivo é “a integração de todas as forças vivas do país, para perceber um propósito comum e ideias comuns”<sup>101</sup>, ou de Sekou Toure quando ele afirma que um homem “cuja vida é apenas transitória, só pode justificar sua existência ao trabalhar de maneira positiva e consciente como uma força ativa na máquina humana, que é eterna”<sup>102</sup>, a mesma lógica básica, entretanto, ainda está presente nos argumentos mais recentes a favor de uma democracia especificamente *africana*.

Para ser capaz de recuar deste abismo, é necessário abrir mão do mito da unidade comunal da África e reconhecer que qualquer identidade que possa ser-lhe atribuída será uma entrelaçada com diferenças, uma identidade definida pela alteridade. Se pudermos falar de comunidade neste contexto e de um tipo de política natural dela, será uma comunidades que os indivíduos aprendem quem são através dos outros, como refletindo momentos da comunidade. Uma comunidade deste tipo, por definição, não terá limites fixos. Ela será aberta, nunca um *projeto* a ser produzido ou um tipo de *coisa* a ser realizada<sup>103</sup>. E a tarefa da política então não será encontrar – nem redescobrir, nem implementar – uma comunhão perdida, mas sim “inscrever o compartilhamento de comunidade”<sup>104</sup>.

---

101 Joseph Ki-Zerbo (1975, p. 65).

102 Sekou Toure (1975, p. 484).

103 Para análises de comunidade e política semelhantes às de Nancy, veja: Girogio Agamben (1990), Hanna Arendt (1958) e Maurice Blanchot (1983).

104 Jean-Luc Nancy (2004, p. 100). O trabalho final sobre este artigo tornou-se possível por um subsídio de pesquisa da Universidade Al Akhawayn.

\* \* \*

**T. Carlos Jacques** é professor assistente de filosofia na Universidade Al Akhawayn, em Ifrane, Marrocos, desde 2003. Exerceu o cargo de professor associado de filosofia na Universidade Lusófona, em Lisboa, Portugal, e ocupou um cargo na Universidade Independente, também em Lisboa (2000-2003). Suas responsabilidades acadêmicas incluem a formação política para o Conselho Científico da Universidade e é organizador frequente de conferências de várias disciplinas, de aconselhamento ao estudante internacional e de supervisão na pós-graduação. Na década de 1990, foi professor do Departamento de Filosofia da Universidade de Gana, em Legon. Jacques recebeu uma dúzia de concorridas bolsas de estudo ao longo do seu treinamento filosófico no Canadá e possui títulos de bacharel pela Universidade de Toronto, de mestrado pela Universidade de Ottawa e doutorado pela Universidade de York. Sua tese de doutorado atraiu o prêmio anual de melhor tese de 1992 em York. Recebeu várias bolsas de pesquisa e de pós-doutorado do Conselho de Ciências Sociais e Pesquisa do Canadá e da Universidade de Al Akhawayn. Publicou artigos e livros em inglês, português e francês sobre epistemologia na tradição hermenêutica, concentrando-se nos trabalhos de Feyerabend e Foucault. Suas áreas de especialização incluem a filosofia africana, o pensamento europeu pós-colonial e a política de interpretação entre culturas.