

NÓS E A ÁFRICA: A QUESTÃO DO OLHAR¹

Patrick Chabal*

Resumo. Na primeira parte o autor desenvolve o debate sobre a visão ocidental de África e a nossa identidade pós-colonial, pós-nacional e pós-moderna. Na segunda parte analisa a questão da interpretação das políticas africanas pós-coloniais.

O que é África? É talvez uma estranha questão a colocar num artigo sobre a nossa percepção do continente africano, mas uma reflexão cuidada leva-nos a concluir ser esta a questão certa. E porquê? Encontramo-nos num país cujos contactos com África duraram mais de quinhentos anos e onde as noções de identidade nacional sempre estiveram intimamente ligadas às noções da natureza da relação entre a metrópole e o império ultramarino. Será possível compreender Portugal sem considerar como este país concebe a sua “missão” ultramarina de cinco séculos?

De uma forma idêntica, e por extensão, pode-se ver que as identidades nacionais europeias têm sido definidas, pelo menos desde o século XV, no contexto da percepção do “outro” tal como foi “descoberto”. No fim deste segundo milénio, ao concentrarmos a nossa atenção no impacto do pós-colonialismo nas nossas sociedades europeias, é bom lembrar quão fundamental tem sido o papel do “outro” na nossa definição de quem somos

“O que é África?” contém na realidade duas questões: (1) O que está a acontecer em África hoje? (2) O que é que pensamos que está a acontecer em África hoje? Mas será relevante compreender o que está a acontecer em África? Terá alguma importância que quer os jornalistas, quer os académicos tenham tanta dificuldade em explicar a

¹ Este artigo, traduzido do Inglês por Margarida Ribeiro, é baseado nas ideias desenvolvidas no meu capítulo, “The African Crisis: Context and Interpretation”, publicado em Richard Werbner & Terence Ranger (eds.), *Postcolonial Identities in Africa* (London: Zed Press, 1996).

*King's College London

actualidade africana? Eu argumentaria que tem, pois a necessidade de compreender África passa pela necessidade de compreender quem somos nós, europeus ocidentais.

É claro que a actualidade africana não é a única que temos dificuldade em explicar. Muito do que se passa hoje na Europa de Leste põe à prova a nossa capacidade de compreensão. De facto, o paralelo com a Europa de Leste é instrutivo, dado que nos ajuda a reconhecer porque é que explicar a política do “outro” é uma actividade tão eminentemente subjectiva, e porque é que frequentemente não a conseguimos ver como tal.

Porém, o tema deste artigo é a África, não apenas porque é aquilo que tenho estudado, mas também porque a profundidade da presente crise africana representa um desafio para todos nós. A actual problemática do continente (que não discutirei aqui em detalhe) pode ser resumida por:

I uma aguda debilidade económica

II uma instabilidade política maciça

III a assim chamada “re-traditionalização” das sociedades africanas

IV a marginalização de África na cena política internacional.

Este texto divide-se em duas partes: em primeiro lugar, analisarei o actual contexto histórico, intelectual e ideológico, no qual, nós africanistas, tentamos compreender a actualidade da África contemporânea. Em segundo lugar, vou tratar da questão da interpretação da política africana pós-colonial. A ênfase será posta naquilo que nós (africanistas ocidentais) fazemos quando tentamos compreender a África contemporânea.

I

Sempre foi verdade que a visão ocidental de África foi produto da sua própria imaginação, e não de um sério interesse naquilo que realmente acontece no continente. Não obstante, o contexto em que nós, africanistas, tentamos hoje compreender África encontra-se numa mutação particularmente rápida. O que é diferente hoje em dia é a crise africana afectar a consciência ocidental numa altura em que o próprio Ocidente se debate com o seu sentido de identidade. E é claramente devido às incertezas sobre a nossa própria identidade, que somos tão susceptíveis ao possível destino da África dos dias de hoje.

A nossa tentativa de compreender a África contemporânea é

motivada (em parte pelo menos) pela necessidade de entender o que o manifesto “fracasso” de todo um continente representa para a nossa “civilização”. A expectativa de que a África pós-colonial se desenvolveria, desfez-se e andamos às voltas com as consequências deste fracasso, numa altura em que começamos a duvidar da noção de identidade subjacente à nossa (demasiado) confiante marcha para a modernidade e o conforto.

Por esta razão, é útil fazer uma pausa e perguntarmo-nos porque pensamos como pensamos neste particular momento histórico. Há obviamente várias abordagens possíveis a esta questão, mas penso que um bom ponto de partida seria a simples observação de que parecemos apostados em nos definirmos em termos daquilo que já não somos. Vemo-nos como a geração “pós-qualquer coisa” e, para o bem e para o mal, é este o contexto em que actuamos. Em seguida tratarei brevemente de quatro aspectos desta “pós-mania”: as noções do pós-colonial, pós-nacional, pós-modernismo e pós-ideológico.

(i) O pós-colonial

O presente debate sobre a nossa identidade pós-colonial não tem como tema principal o facto histórico do fim dos regimes coloniais (*grosso modo* de 1947 a 1964). Na verdade, fala-se mais do pós-colonial hoje em dia do que na altura do fim dos impérios. Tão-pouco a noção de pós-colonial se refere às condições dos países africanos depois da independência. No sentido em que é usado hoje no discurso cultural e ideológico, refere-se às implicações da condição pós-colonial ou pós-imperial na definição da nossa identidade no Ocidente actual. Está portanto mais relacionado connosco do que com aqueles que hoje vivem em sociedades pós-coloniais.

Embora o conceito de pós-colonial se tenha tornado ostensivamente uma palavra-código para afirmar que somos parte de sociedades multiculturais e multirraciais, o seu sentido é, na verdade mais profundo. Na Europa, e em particular nos antigos países imperialistas, o termo surgiu para reflectir a necessária conciliação e integração do nosso legado colonial na nossa sociedade contemporânea. Somos de facto sociedades multirraciais e multiculturais, nas quais os descendentes das nossas andanças coloniais são hoje nossos vizinhos, amigos, inimigos ou simples competidores. Todavia, o facto de agora explicitamente reconhecermos a presença daqueles que durante tanto tempo ignorámos ou rejeitámos não é mera coincidência.

Em primeiro lugar, demora pelo menos uma geração até que um país colonizador se possa reconciliar com a perda do império e comece a discutir as consequências da descolonização - vejamos neste caso a recente avalanche de livros e filmes sobre a Argélia em França. Neste sentido, Portugal não está ainda na posição de enfrentar abertamente o seu passado colonial.

Em segundo lugar, é vulgarmente a segunda geração de imigrantes das antigas colónias quem afirma plena e vigorosamente o seu direito de pertença à sociedade pós-colonial, e quem ao fazer isso, questiona alguns dos pressupostos em que se baseiam as identidades da antiga metrópole. Afro-britânico, francês-magrebino ou um português de origem cabo-verdiana não são apenas *Gastarbeiter*, (trabalhadores imigrantes) eles são cidadãos europeus de pleno direito.

Em terceiro lugar, tem havido na última década uma reacção quer contra o nosso sentimento de culpa colonial, quer contra a aceitação gradual no nosso meio de imigrantes das ex-colónias. Isto tem sido, naturalmente, parte de uma reacção mais geral contra os valores liberais dos anos 60. Mais significativamente isto foi também o resultado de uma perspectiva especificamente revisionista sobre a nossa história colonial e o seu legado. Em geral esta perspectiva revisionista resume-se em três argumentos:

- (i) o mundo colonial beneficiou com o domínio colonialista e as ex-colónias pioraram as suas condições desde a independência;
- (ii) devemos pois estar orgulhosos das nossas realizações;
- (iii) a nossa identidade "europeia" de hoje deve reflectir o reconhecimento das nossas realizações como países imperialistas, em vez de tentar expiar um "crime" colonial que não cometemos.

Em quarto lugar, há na Europa um cada vez mais forte e expressivo movimento xenófobo de direita. Embora em termos sociológicos, este movimento seja em parte explicado pelas consequências da crise económica e o crescimento do desemprego, há aqui claramente uma correlação entre as estridências xenófobas e as incertezas sobre a nossa identidade contemporânea (pós-colonial). E aliás, a característica comum a todos os movimentos europeus de direita é a necessidade de redefinir identidade em termos de um único tipo "nacional" (racial e cultural). Por conseguinte, a forma que o racismo assume hoje em dia é aquela que sublinha com singular veemência a necessidade de um retorno às nossas "reais" (isto é, de facto imaginárias) raízes pré-imperiais.

O debate sobre o significado do pós-colonial nas nossas

sociedades é no seu cerne um debate sobre a natureza da nossa identidade contemporânea. Em campos opostos estão, por um lado, aqueles que defendem que a nossa identidade presente não é somente multirracial e multicultural, mas simplesmente parte de uma complexa, múltipla e fluida “cultura mundial” - contra aqueles que procuram redefinir o fundamento das nossas sociedades contemporâneas de uma forma essencialista e nacional(ista). Este debate põe a nu as mais profundamente sentidas diferenças de percepção da natureza do estado-nação de hoje.

Face ao antigo mundo colonizado, onde frequentemente há uma violenta reacção “fundamentalista” contra a ocidentalização e modernidade - que tem como contraponto o movimento xenófobo europeu - a nossa capacidade de compreender as sociedades africanas contemporâneas é necessariamente influenciada pela medida em que aceitamos ou rejeitamos as questões acerca da nossa identidade pós-colonial. E isto, por sua vez, afecta a nossa visão da natureza e da relevância do nacionalismo na política de hoje.

(ii) Pós- nacional

Paralelamente ao debate sobre o pós-colonial, existe hoje em dia a ideia de que entramos na idade pós-nacional - querendo dizer com isto que o estado-nação começa a ser suplantado, ou pelo menos começa a ser cada vez menos relevante, no mundo “moderno” em que vivemos. Argumentar que o nacionalismo e o estado-nação são anacronismos na nossa sociedade, não é, claro, novo. Há longas tradições, em particular na esquerda, de linhagem anti-nacionalista. Porém, o que é novo é a noção mais geral de que o próprio desenvolvimento das sociedades modernas torna o estado-nação redundante.

Esta argumentação desenvolve-se em dois ramos: o da consolidação de uma economia global e o da revolução contemporânea na tecnologia e comunicações. À medida que a economia internacional se estende ao mundo inteiro, os países tornam-se cada vez mais interdependentes. Negócios, finanças e operações bancárias realizam-se através do mundo sem respeitar as fronteiras nacionais. Países mais pobres que integram esta economia mundial podem rapidamente realizar avanços gigantescos - como se torna evidente em grande parte dos países do Pacífico. E é este novo estatuto económico internacional, em lugar do antiquado nacionalismo, que hoje em dia se defende ser

determinante do sucesso de cada país.

Se estes cenários supra-nacionais são realistas depende do ponto de vista adoptado por cada um quanto ao declínio histórico do estado-nação. Em particular, depende das interpretações pessoais dos variáveis padrões de identidade social e individual. Argumenta-se que as formas contemporâneas de identidade estão em antagonismo crescente com a estreita bitola do estado-nação. As pessoas hoje pensam e agem cada vez menos em termos de um território (terroir) local e cada vez mais de acordo com valores e perspectivas transnacionais. A internacionalização da economia vem a par com a globalização cultural.

Também em relação a África, há agora cada vez mais vozes exprimindo as limitações do actual sistema dos estados-nação e a necessidade de novas formas de cooperação. A presente crise económica e a aparente inviabilidade de alguns países africanos mais pequenos ou sem recursos, têm levado muitos, dentro e fora de África, a propor soluções supra-nacionais (regionais ou pan-africanas) radicais. Argumenta-se que, sendo os estados-nação africanos recentes e artificiais, é realista e viável iniciar novas formas de associação que poderão com o tempo tornar as actuais divisões nacionais africanas redundantes. A noção de que o estado-nação já não é apropriado para a futura prosperidade de África tem sido fortalecida pelo ponto de vista que o estado africano é, ao mesmo tempo, predatório e impotente: um obstáculo para a resolução da crise africana.

No entanto, face aos acontecimentos que têm ocorrido na antiga União Soviética e Europa de leste bem como os inumeráveis incidentes de violência "tribal" em África, devemos-nos questionar se não é mais provável que os fracassos do estado-nação dêem origem a políticas de mais forte (e não mais fraco) carácter "nacionalista". Ou, mais provavelmente, se a fraqueza do estado não levará ao libertar da frustração acumulada de energias infra- e não supra-nacionais. Certamente em África todos os sinais apontam nessa direcção. A nossa opinião de se o debate acerca do pós-nacional aponta para um real abrandamento do imperativo nacionalista, ou se apenas reflecte um desejo de políticas menos provincianas por parte do Ocidente, depende em parte da opinião que tomamos no corrente debate sobre pós-modernismo.

(iii) *Pós-modernismo*

Não é possível aqui abordar os variadamente múltiplos significados do considerável (e sempre crescente) discurso pós-modernista. Será suficiente delinear a traços largos as principais questões que podem afectar a nossa compreensão da África contemporânea. É claro que toda a noção de pós-modernismo tem as suas raízes na cultura e auto-análise sociológica ocidentais e poder-se-ia argumentar que é perfeitamente irrelevante para a condição do Terceiro Mundo. Mas a questão aqui é examinar o contexto político, intelectual e ideológico, no qual nós, africanistas, conceptualizamos o "outro" na África contemporânea. Por esta razão, portanto, e também porque o discurso ocidental habitualmente encontra eco em África, temos de dedicar alguma atenção/estudo à possível importação de conceitos do pós-modernismo para os estudos africanos.

Os dois aspectos do pós-modernismo que podemos considerar são aqueles que reflectem a interligação entre identidade e valores. A força da argumentação pós-modernista reside no mundo contemporâneo ser caracterizado por identidades individuais cada vez mais transculturais e valores cada vez mais relativos. O primeiro, porque a evolução tecnológica e a globalização da cultura criaram condições em que as sociedades vivem influências culturais cada vez mais diversas. O segundo, porque no mundo moderno a força de colectivos e absolutos imperativos morais ou religiosos está em declínio e a criatividade dos individualismos é vista como um campo fértil para feitos artísticos e científicos.

Talvez isto se torne mais claro com um exemplo vindo da literatura. Os *Versos Satânicos* de Salman Rushdie podem representar a promessa e as ambiguidades (de pelo menos uma das formas) de literatura pós-modernista, combinando com êxito a arte do Ocidente e a inspiração de uma cultura não ocidental. Podemos também argumentar que as obras de Wole Soyinka apontam na mesma direcção - ao mesmo tempo perfeitamente moderno, num sentido ocidental, mas também fundamentalmente africano, na inspiração e na sensibilidade artística. De forma semelhante, também as estórias de Mia Couto podem ser vistas como exemplos do pós-moderno numa nova literatura de África. A questão é que, independentemente da condição actual de África, uma literatura africana genuinamente criativa seria tão decididamente pós-moderna como a sua equivalente ocidental. Ou melhor, as duas não estão mais separadas, mas seriam parte de uma

criação literária universal que pode falar a todos nós.

Mesmo circunscrevendo-nos ao campo da literatura, a questão do pós-modernismo é também contestada no Ocidente. Há de facto um sério debate entre os proponentes de um relativismo pós-moderno e aqueles que argumentam que é necessário e possível identificar um canône literário. Para além disso, os críticos do pós-modernismo rapidamente apontam para a confusão que existe entre a necessidade de compreender a multiplicidade dos significados culturais presentes na sociedade moderna e o desejo de preservar um sentido do que é culturalmente significativo. Negam ainda que mudanças nas percepções e valores equivalam quer à perda de uma identidade cultural, quer ao abandono de modelos culturais específicos.

Com excepção da literatura (e da música por exemplo) é bastante mais difícil ver a relevância do pós-modernismo para os estudos africanos ou para as realidades da política contemporânea africana. Para o cidadão comum nas povoações africanas a influência do pós-modernismo não é provavelmente significativa. Porém, há pelo menos duas formas pelas quais o pós-modernismo pode concretamente afectar as sociedades africanas, independentemente e para além da influência que o pós-modernismo exerce nas nossas mentes. A primeira está ligada ao rápido desenvolvimento dos meios de comunicação que agora podem levar televisão satélite ao mais remoto lugar do globo. A segunda tem a ver com a reacção em África ao discurso do pós-modernismo no Ocidente.

Todavia, o paradoxo é que a cultura pós-moderna, parcialmente vista como o resultado de influências crescentemente transculturais vividas no Ocidente, pode ter sérias, embora não intencionais, consequências em países não ocidentais. Para o melhor, é claro, mostrará que a cultura ocidental contemporânea tem sido significativamente influenciada pela cultura não ocidental. Mais provavelmente, no entanto, a revolução na tecnologia da informação comercializará uma forma de ocidentalização cultural que atrairá e ofenderá em igual proporção, mas que em qualquer caso induzirá em erro. E como o Irão e agora a Argélia demonstram as reacções fundamentalistas podem ser violentas e brutais.

Que fazer então do pós-modernismo em África? A noção de que a cultura moderna no Ocidente como em África caminha numa direcção pós-moderna pode tornar-nos cegos em relação ao que realmente se passa hoje em África. Pode também afastar a nossa atenção das outras formas, talvez mais subtis e significativas, com que a cul-

tura ocidental está de facto a afectar os africanos. Mais significativamente, o discurso pós-moderno pode influenciar a maneira como conceptualizamos a política africana pós-colonial. Não primeiramente porque pensemos que os africanos são repentinamente pós-modernos (qualquer que seja o significado), mas porque poderemos estar a começar a pensar na noção de indivíduo, e na relação do indivíduo com a sociedade, de formas influenciadas pelo discurso pós-moderno.

De facto, qualquer noção de indivíduo que tenha uma perspectiva crescentemente multicultural e universal - seja ou não uma descrição exacta do que está a acontecer às sociedades ocidentais - tornar-nos-á mais difícil compreender os modos como os africanos agem como indivíduos. Também estaria em contradição com o que, em outros contextos, tendemos a ver como a "re-traditionalização" das sociedades africanas. E, apesar desta aparente "re-traditionalização" estar obviamente em conflito com as causalidades implícitas na noção de pós-moderno, em vez de fazermos esforços para compreender os africanos tal como eles são, poderemos mais uma vez olhar para eles com um espelho à nossa frente.

(iv) Pós- ideológico

O raciocínio aqui é claro mesmo que tenda para ser demasiadamente simplificado no debate popularizado por Fukuyama sobre "o fim da história"². Dizemos que hoje vivemos num mundo pós-ideológico essencialmente por duas razões. A primeira é que não há mais nenhuma batalha ideológica a travar, face ao fim da guerra fria e ao aparente colapso do comunismo. O socialismo morreu e não há nenhum sistema ideológico de valor para desafiar o ideal democrata liberal. A segunda é que a agenda política agora fixada aponta firmemente para a democratização ou, de uma forma mais geral, para uma melhoria da responsabilização política.

Pondo de parte as simplificações espúrias neo-hegeleanas de Fukuyama e limitando-nos aqui às considerações de relevo para África não é difícil ver que as consequências do fim da guerra fria são mais de natureza prática do que ideológica. Os líderes africanos "transformaram-se" em democratas, por imposição do Banco Mundial e não porque subitamente aceitem que a democratização seja a "melhor" via de evolução política ou que a sua liderança seja sujeita à responsabilização política democrática. E, na verdade, onde haja outros patrocinadores, outras ideologias são facilmente adoptadas. Por exemplo, há

² As ideias de F. Fukuyama foram publicadas em primeiro lugar no seu artigo "The End of History", *National Interest*, 16, 1989

em alguns países africanos um claro movimento pró-fundamentalismo islâmico que não deixa de ter relação com a influência (financeira e ideológica) de países como o Irão ou a Arábia Saudita.

A suposição que o fim da guerra fria *ipso facto* conduziria ao fortalecimento da democratização de África é uma ilusão e uma perigosa ilusão. A tão proclamada morte do socialismo não pode ser tomada seriamente em nenhum sentido como o advento do mundo pós-ideológico. Primeiro, enquanto a China continuar a ser um país comunista é prematuro não considerar o comunismo como uma ideologia - independentemente do que isso significar na prática. Em segundo lugar, há outras "ideologias" não-(ou mesmo anti-) socialistas que presenteiramente desafiam o *ethos* liberal democrata - duas das mais poderosas são claramente a religiosa e a nacionalista que se combinaram em países como o Irão. Em terceiro lugar, a crença de que a ruína de uma ideologia implica o advento de um mundo menos ideológico, é uma crença assente numa suposição ingênua de que existe uma evolução política ascendente pela qual o homem acaba por deixar as ideologias para trás.

Por esta razão, o actual debate acerca da democratização em África não é muito encorajador. Que o Banco Mundial imponha condicionalismos políticos (democráticos) em países africanos não é surpreendente. Nem é surpreendente que os *media* ocidentais tenham saudado, com um entusiasmo incansável, a "conversão" do continente à democracia. É, contudo, um pouco preocupante quando os africanistas interpretam os recentes acontecimentos em África como uma clara evidência de que (1) há uma simples relação causal entre o "fim da ideologia" e a democratização e (2) de que há de facto em África um movimento no sentido de uma maior responsabilização política. O processo é de longe mais complexo e, a não ser que esta complexidade seja compreendida, corremos o risco de nos confortarmos, uma vez mais, com o que se revelará ser apenas a última ilusão acerca de África.

II

Tendo determinado o contexto em que os africanistas ocidentais actualmente trabalham, passo agora a analisar a questão da interpretação das políticas africanas pós-coloniais. Como não há um consenso geral sobre o que possa significar compreender a África contemporânea, é pelo menos importante, tornar explícito o propósito de

a compreender. Penso que há três grandes enquadramentos para a interpretação da política pós-colonial em África: a histórica, a analítica e a prescritiva (ou orientada por políticas). As três estão obviamente interligadas influenciando-se mutuamente. Separei-as aqui por uma questão de clareza conceptual precisamente porque acredito que não tornar explícita a perspectiva da qual escrevemos sobre África tem sido uma das principais causas da fraca interpretação do que realmente acontece em África hoje em dia.

O “handicap” sob o qual nós, africanistas ocidentais, trabalhamos é a nossa herança - ou seja o peso acumulado do que a nossa cultura veicula sobre África. Para nós, no Ocidente, África é aquela parte do mundo que permanece profundamente dotada de duas facetas centrais do “outro” - o misterioso e exótico. Misterioso não só no sentido de que não entendemos bem a sua realidade, mas também que a sua realidade não é realmente susceptível à nossa capacidade de entendimento. Exótico, ao preencher em nós essa duradoura necessidade de encontrar num “outro”, (convenientemente distante), essa qualidade de inexplicável, que é ao mesmo tempo assustadora, na sua aparente irracionalidade, e reconfortante, ao realçar a nossa racionalidade.

Deixando para trás estas considerações gerais que, por muito trivialmente óbvias que sejam, têm na minha opinião uma influência muito maior no nosso entendimento de África do que aquilo que pensamos ou estamos preparados para aceitar, vou agora abordar algumas das dificuldades analíticas específicas que nós, africanistas, defrontamos. Escolhi três, que abordarei em sequência, para ilustrar esta reflexão: (1) a política do espelho; (2) a tirania das causalidades (3) as implicações da enunciação.

(i) A política do espelho

Aqui refiro-me à maneira como os africanistas tem abordado África, agora e no passado. Em parte porque África tem sido vista como misteriosa e exótica, os africanistas tiveram tendência para ver em África um contraponto da sua própria história. Embora isto seja talvez mais óbvio no que respeita aos antropólogos, procurando nas sociedades “primitivas”, das quais (nós) supostamente evoluímos, também é visível no trabalho de quase todos os outros africanistas.

Exploradores, missionários funcionários coloniais, colonos, economistas, especialistas e cientistas políticos têm todos olhado para

África através da perspectiva da evolução das suas próprias sociedades ocidentais. Isto é particularmente notório e consequente, no que toca ao trabalho de desenvolvimentalistas (económicos e políticos) pós-coloniais. De facto, as pressuposições que fizeram sobre a trajetória da África contemporânea têm em grande parte origem na sua noção de “atraso” do continente em relação ao desenvolvimento ocidental.

Falamos de política do espelho, dado que a principal consequência de tal perspectiva teleológica tem sido de procurar em África uma imagem do africano que confirmasse as nossas pressuposições desenvolvimentalistas acerca de nós próprios. As consequências têm sido tão inevitáveis quanto previsíveis. Em primeiro lugar, temos sido perenemente desapontados pela realidade africana nunca ter alcançado as nossas expectativas. Em segundo lugar, e de uma forma mais preocupante, olhamos para África como a imaginamos e não como ela é (no seu contexto histórico e local). Em terceiro lugar, e como resultado, temos remetido a África para o caixote do lixo da história, considerando-a um continente cuja história não se pode esperar que compreendamos e do qual acabamos por “desistir”.

O outro aspecto da política do espelho que vale a pena considerar, é aquilo a que eu chamo o síndrome de Caliban, que se revela de duas maneiras: (1) o facto de que quando os africanos falam, apenas ouvimos o que se conforma à nossa noção de África; (2) e a medida pela qual os africanos aprenderam a falar a linguagem que nós queremos ou precisamos de ouvir. Isto tem sido um problema através da história das relações entre África e o Ocidente e eu diria que ainda é um problema com relevância hoje em dia. Talvez a mais reveladora ilustração deste síndrome seja toda a questão do “tribalismo”. Historiadores de África aceitam hoje prontamente **que** a noção de etnicidade, tal como a de nação, foi largamente uma invenção, **que** a nossa primeira avaliação da etnicidade do continente era essencialmente uma figura da nossa imaginação histórica, e **que** os africanos rapidamente exploraram a linguagem étnica traçada pela mentalidade colonial.

O grau de influência do síndrome de Caliban na nossa percepção das condições e necessidades da África contemporânea é menos claro, mas mais consequente. Mencionarei aqui dois exemplos. O primeiro tem a ver com a chamada transição para a democracia e o segundo com o debate acerca dos programas de ajustamento estrutural.

O debate sobre a democratização é claro. O Ocidente exige a democracia na qual se pode reconhecer: pluralidade de partidos, competição partidária, eleições regulares multipartidárias e política parlamentar. Os africanos acedem ao pôr em marcha um processo de democratização que cumpre todos estes condicionalismos. Se isto favorece a causa da democracia ou não, é outro assunto. Não estou aqui a afirmar que o processo de democratização em curso em África não tem significado, mas sim que a sua agenda é largamente determinada pelo Ocidente, com a concordância (mais ou menos entusiástica) daqueles africanos que aprenderam a nova linguagem da democracia e, independentemente das circunstâncias de cada país serem ou não propícias à criação e fortalecimento da responsabilidade política através da receita ocidental de eleições multipartidárias.

O mesmo se poderia argumentar acerca dos programas de ajustamento estrutural. Não é que não haja necessidade para a gestão económica e financeira que o ajustamento implica. A questão é se o ajustamento estrutural é o mais apropriado pacote de reformas económicas para todos os países africanos ou se é apenas o último de uma longa linha de planos de desenvolvimento para África. O facto de alguns africanos estarem agora preparados para apoiarem o ajustamento estrutural não é em si uma indicação da sua conveniência. É mais a prova que esses africanos aprenderam perfeitamente a linguagem que consegue extrair mais ajuda financeira do Ocidente.

O efeito paradoxal das políticas do espelho é que ao não conseguirmos encontrar uma imagem de África congruente com as visões de nós próprios, temos tendência para explicar o que acontece em África pela sua africanidade. Ou seja, enquanto a realidade de África continuamente frustra a nossa compreensão do continente, em termos de descrição de nós mesmos, continuamos facilmente a cair no outro extremo: a dizer que África é especial, única, *sui generis*. E, por causa disto, caímos na ratoeira interpretativa tautológica que consiste em dizer que o que acontece em África, como a violência "tribalista", se deve há africanidade da política africana.

(ii) A tirania das causalidades

A questão que queria aqui desenvolver é simples e, em parte, vem na sequência do que estivemos a analisar: tentando interpretar os acontecimentos na África contemporânea todos temos olhado com demasiada boa-vontade para simples causalidades pelo menos em

dois sentidos. O primeiro é o vulgarizado (ab)uso de teorias de causalidade histórica. A segunda é a extraordinária tendência para explicar processos complexos em África por meio de simples causalidades, que nunca aceitaríamos a propósito das nossas sociedades.

Uma leitura dos principais paradigmas para a análise da política africana pós-colonial mostra o peso que as explicações causais tiveram nos vários enquadramentos interpretativos³. Desde a sucessão de teorias marxistas e dependentes às várias escolas de desenvolvimento, por meio de múltiplas interpretações culturais em princípio significativamente causais, a nossa visão da política africana contemporânea tem sido obcecada pela procura de uma teoria triunfante de explicação causal.

A gradual tomada de consciência de que todas essas teorias económicas, políticas ou culturais não conseguiram explicar o que se passava em África não marcou, infelizmente, o fim da idade da teleologia em relação a África. Em vez de deduzir do fracasso interpretativo de tais esquemas teóricos, a necessidade de abandonar a simples causalidade na análise da África contemporânea, tem havido uma tendência para procurar a causalidade africana (por oposição à universal) da actualidade africana. Assim, por exemplo, é que o imperativo "tribal" é agora frequentemente representado como a *ultima ratio* da política africana. É claro, que tudo isto se tornou pior pelo facto de os líderes africanos prontamente entrarem na retórica "tribal" e, neste sentido, ajudarem a criar um clima onde a competição e a hostilidade políticas são prontamente orientadas ao longo de linhas étnicas.

A este respeito, parecemos não estar hoje mais próximo de compreender o "tribalismo" em África do que estávamos há cem anos atrás. A primeira razão de continuarmos perplexos pela etnicidade em África, é porque a enfrentamos de uma perspectiva pré-concebida das /ideias/ interpretações/ conceitos de "evolução" humana e do lugar da etnicidade nesse esquema de "evolução". Etnicidade é, portanto, uma condição que afecta o "outro" num primeiro estado de evolução. Exposto desta forma, este raciocínio é imediatamente visto como grosseiro e já não seria aceitável para muitos. Mas, na mais tortuosa linguagem de jornalistas e peritos, parece por vezes difícil abandonar a noção que etnicidade é, ou uma reliquia de uma época anterior ou a falsa consciência que afecta as pessoas que são facilmente levadas por líderes sem escrúpulos.

Porém, como John Lonsdale, o historiador britânico de África,

³ Esta revisão é feita na primeira parte do meu livro *Power in Africa: an essay in political interpretation* (London: Macmillan, 1992 & 1994).

demonstrou no seu recente trabalho, o problema que temos com as noções de etnicidade e tribalismo em África tem largamente origem na maneira como as abordamos. Passo a citá-lo:

“Até há pouco tempo, os estudiosos ocidentais de África tem jogado na defensiva em relação à política étnica do continente, na ânsia de sossegar o preconceito racista dos nossos leitores. Estamos habituados a construir desculpas para os africanos: tribalismo não é culpa deles. Agora que algumas tribos europeias provaram ser mais selvagens do que a maioria das africanas, esse pudor está a desaparecer. Mas o tema será sempre complexo. Etnicidade é um facto social mundial; todos os seres humanos constroem a sua cultura no interior de comunidades, que se definem por oposição a “outros”. Mas nós nem sempre politizámos a cultura; e quando o fazemos não é necessariamente para exercer uma xenofobia reaccionária. Imaginar a existência de uma nova “tribo” é talvez a melhor maneira de olhar para o exterior de nós próprios, de abraçar o progresso social. Os estudiosos de África estão agora a começar a compreender esta ambiguidade - de que ao mesmo tempo que certos aspectos da etnicidade são, de facto, herdados e conservadores, mas os seus significados também são diariamente reinventados, para dar resposta a novas necessidades. Identidade cultural é realizada pelas pessoas e não é algo que elas histórica e inelutavelmente são. E a “eticidade moral” - o que eu chamo esse contestado padrão interno de virtude cívica contra o qual avaliamos a nossa estima pessoal - é muito diferente de um tribalismo político sem princípios no qual os diferentes grupos competem para a obtenção de recursos públicos.”⁴

Conclui-se daqui que as complexidades da etnicidade e os seus usos para fins políticos tem de ser explicados historicamente. Uma vez isto aceite, podemos ver que etnicidade, tal como o nacionalismo, pode, sob determinadas circunstâncias, sobressair politicamente e, dependendo do contexto histórico específico, o seu impacto político é construtivo ou destrutivo.

O exemplo da etnicidade ilustra a proposição mais geral de que a análise da política africana contemporânea exige que nos afastemos da maldição das causalidades, que tem obscurecido a nossa compreensão do continente durante tanto tempo. Para o fazer precisamos de conhecer melhor a sua história e de ter bem presente aquilo que dizemos.

⁴ John Lonsdale, “Moral Ethnicity and Political Tribalism”, artigo não publicado, p. 1. Para um tratamento mais geral desta questão aplicada aos Kikuyu, consulte “The Moral Economy of Mau Mau”, in Bruce Berman and John Lonsdale, *Unhappy Valley: Conflict in Kenya and Africa*, vol. II (London: Currey, 1992), pp. 265-504.

(iii) *As implicações da enunciação*

Para além da necessidade de resistir à tentação de utilizar um vocabulário de causalidades, quero debater as singulares dificuldades enfrentadas pelos africanistas na escolha das palavras que usam para “explicar” África. Não me refiro apenas a ter a sensibilidade de usar uma linguagem que não diminua as pessoas sobre as quais escrevemos - o que eu assumo - nem recomendar o uso de uma linguagem politicamente correcta, um dos mais estuprificados e limitadores discursos.

Refiro-me antes à difícil questão da relação entre a análise da realidade e a sua enunciação. Uma vez que nos libertamos de uma linguagem codificada, simples, ou pelo menos de bem compreendidas explicações causais, entramos num território de grande subtileza, mas também de maior ambiguidade. Nada é simples, nada é inteiramente claro. O que vemos, ou o que pensamos que vemos, não é objectivamente identificável, mas depende em parte da maneira como o apreendemos e enunciamos. Voltando ao perene exemplo africano, teríamos de analisar como é que a mentalidade colonial percebeu e enunciou que o “facto” da etnicidade tinha uma influência directa na percepção e na realidade deste fenómeno.

Felizmente muitos de nós estamos hoje conscientes da importância da linguagem. No entanto, ainda estamos muito próximos da situação em que sabemos o que não devemos dizer, e ainda não estamos tão seguros sem relação ao modo de nos exprimirmos no sentido de descrevermos a política africana contemporânea - mantemo-nos numa posição defensiva, em vez de avançar para uma atitude positiva. Temos agora de procurar os conceitos e o vocabulário que nos possibilitarão avançar esclarecimentos para as interpretações das realidades da África contemporânea.

A este respeito, não há dúvida de que o trabalho dos cientistas políticos franceses ligados à revista *Politique Africaine* apontou-nos na direcção correcta⁵. O relevo dado a “le politique” em vez de à “la politique” e o alerta para considerar a “la politique par le bas” tem sido de grande utilidade⁶. Desta abordagem tem vindo a lume muito trabalho de qualidade, que em conjunto com o avanço da historiografia africana, nos torna capazes de abandonar as simplistas explicações causais. De forma semelhante, trabalho realizado na política de áreas (como a literatura, calão, música, religião e desporto) que até aqui não

⁵ *Politique Africaine* foi editada em 1980 por membros da “Association des chercheurs de politique africaine” e está agora no número 70. Cada volume analisa um tema específico ou um país

⁶ A distinção entre “le politique” e “la politique” é a seguinte: a primeira refere-se a tudo o que é político na sociedade enquanto a segunda diz respeito à política no seu sentido prático e comum

tem recebido muita atenção, tem-nos grandemente ajudado a compreender o que é por vezes chamado a política da sociedade civil.

Dos trabalhos dos franceses, talvez o mais largamente citado, mas sem dúvida o menos lido, tem sido o livro de Jean-François Bayart *L'Etat en Afrique*⁷. Trata-se de um livro importante por várias razões, quanto mais não seja porque sintetiza muito do trabalho realizado em França ao longo da década que precedeu a sua publicação. Mas o aspecto particular deste livro que eu gostaria de debater aqui está ligado à maneira como o seu autor tenta enunciar aquilo que ele crê que são as realidades da política africana pós-colonial.

Por definição um livro que procura enunciar em vez de meramente explicar a política africana é um livro pouco susceptível a um simples resumo. As suas virtudes interpretativas e discernimento analítico residem na criativa ambiguidade do seu vocabulário e no tom da linguagem usado⁸. No cerne da explicação de Bayart sobre o papel do estado em África está a procura da metáfora africana apropriada para a prática política: aqui escolhida como "la politique du ventre". No entanto, *L'Etat en Afrique* também demonstra os limites, e até as armadilhas, desta (necessária) abordagem. De facto, a utilização da metáfora "la politique du ventre" é simultaneamente muito perspicaz e maliciosa.

Muito perspicaz na medida em que expressa um dos aspectos fundamentais da política africana e de certo um dos aspectos que está longe de ser compreendido. Maliciosa, no sentido de que não pode escapar a Bayart - tal como não escapará aos seus leitores - que as implicações desta metáfora têm dois gumes. Pode bem reflectir com precisão um dos principais meios pelos quais os africanos (e também outros) percebem e conceptualizam a política, mas certamente não abrange todo o alcance da experiência política africana. E é um algo paternalista.

Concluo referindo brevemente os dois argumentos-chave fundamentais do meu livro *Power in Africa*, que são simples. O primeiro é que precisamos de estudar o particular, ou seja, o que é "africano" na política africana, através de conceitos universais - pelo que entendo conceitos gerais que de bom grado aplicaríamos às nossas sociedades. O segundo é que devemos basear a nossa análise política dos acontecimentos contemporâneos na história profunda de África - isto é, a história que liga o presente com o passado pré-colonial e colonial. Os

⁷ Jean-François Bayart *L'Etat en Afrique: La politique du ventre* (Paris: Fayard, 1989) traduzido para inglês sob o título *The State in Africa: the Politics of the Belly* (London: Longman, 1993).

⁸ Muito disto parece ter derrotado os tradutores do livro na língua inglesa.

leitores de *Power in Africa* saberão porque razão defendo uma análise política baseada nas noções de poder e de responsabilização política.

O que eu argumento é que os conceitos de identidade, comunidade e responsabilização política constituem os fundamentos da análise política. A comunidade política forma-se e evolui nas variadíssimas maneiras como os indivíduos se definem a si mesmos e aos outros. Por seu turno, a responsabilização política - a prática complexa e multidimensional através da qual quem é governado procura a responsabilização dos governantes - providencia o princípio pelo qual as comunidades políticas se mantêm unidas. Sem uma forma de responsabilização política mutuamente aceitável, a comunidade política não pode sobreviver por muito tempo sem recorrer à força e à violência. Enquanto a ameaça da força for parte da matemática do poder, o seu uso real (e especialmente repetido) representa um manifesto fracasso da responsabilização política.

Uma análise baseada nestes conceitos torna possível colocar questões fundamentais sobre a constituição e funcionamento do processo de governação. É particularmente apropriada para o estudo das políticas pós-coloniais dos estados-nação africanos pelo menos por quatro razões. Primeiro, porque centra a atenção nas realidades da política em África em vez de no discurso. Em segundo lugar, permite-nos ligar o estudo da política dos cidadãos e a alta política. Em terceiro lugar, obriga a considerar a história profunda (da pré-colonial à presente) do que está por trás destas três noções. Finalmente, e talvez o mais importante, torna claro que a análise política é compreender processos ao longo do tempo - isto é o oposto de construir explicações fixas.