



## *Africanidade: uma ontologia combativa*

*Archie Mafeje*

Tradução de Paulo Ricardo Müller a partir de: MAFEJE, Archie. Africanity: a combative ontology. *CODESRIA Bulletin*, n. 3 & 4, 2008, pp. 106-110 [Republicado de *CODESRIA Bulletin*, n. 1 & 4, 2000, pp. 66-71).

### **Prelúdio**

Este artigo se inspira em *Out of One, Many Africas* (1999), uma incrível insurreição intelectual instigada por William Martin e Michael West. Por sua coragem, persistência e integridade intelectual, eles merecem todo o reconhecimento. A melhor forma de reverenciar sua contribuição teria sido com uma resenha de seu livro completo, mas para mim havia o perigo de dar um passo maior do que a perna. Por isso, optei por responder a algumas das principais ideias do livro, inclusive a de iminente morte da Africanidade, e a necessidade do Afrocentrismo. Há de se concordar que tais questões são tão grandes quanto controversas, e tão intensas que até mesmo “anciãos distintos” desejam entrar, possivelmente com os dois pés, no desagradável “admirável mundo novo” dos ativistas. Mas o risco não é tão grande já que eles têm a vantagem do olhar retrospectivo, diferente dos neófitos que se apaixonam fácil e frequentemente pelas modas. E já que as modas são muito instáveis, é razoável pensar que a a-historicidade seja mais arriscada do que a historicidade. Para promover significados duradouros, temos que estar “enraizados” em algo.

O “significante flutuante” que está na moda é uma ilusão de duplo sentido. Primeiro, ninguém pode pensar ou agir fora de circunstâncias historicamente determinadas e ainda esperar ser um significante social de qualquer tipo. Em outras palavras, apesar de sermos livres para escolher o papel para o qual nos escalamos como agentes ativos da história, não somos nós que colocamos na agenda as questões sociais às quais respondemos. Elas nos são impostas pela história. Por exemplo,

não falaríamos de liberdade se não houvesse uma condição anterior em que isso foi negado; não seríamos antirracistas se não fôssemos suas vítimas; não proclamariamos a Africanidade se ela não tivesse sido negada ou degradada; e não insistiríamos no Afrocentrismo se não fosse por sua negação eurocêntrica. Segundo, diferente do “significante flutuante” ilusório, é a junção histórica que nos define social e intelectualmente. A essa altura há certas questões críticas que intelectuais africanos devem esclarecer de modo a indicar quais são os fundamentos da tão esperada renascença africana.

Sob determinadas condições globais uma renascença africana deve necessariamente implicar em uma rebelião – uma rejeição consciente das transgressões passadas, uma resoluta negação das negações. Inicialmente tais representações não serão avalizadas por aqueles que sustentam o *status quo*, mas se forem robustos e persistentes, cedo ou tarde acolherão apelos de homens e mulheres razoáveis e de boa vontade por um diálogo. É evidente que isso já está acontecendo. Mas antes de se redescobrirem e exorcizarem todos os espíritos malignos que atracaram no continente por tanto tempo, intelectuais africanos são convidados a uma contemplação extravertida sobre “nosso futuro em comum”, sob a justificativa de que construtos auto-afirmativos tais como o “Afrocentrismo” são por demais confinadores e só terão sucesso em “guetificar” intelectuais africanos. Esses chamados devem ser resolutamente rejeitados pois a ideia liberal clássica de humanidade universal é como uma miragem diante das hierarquias auto-perpetuadoras da “nova ordem mundial” de Bush e Clinton. Para africanos comuns, representações autênticas não precisam conotar nada mais do que “a caridade começa em casa” (um adágio anglo-saxão muito apropriado), o que já é uma recusa consciente de se tornarem “significantes flutuantes”. Dessa forma, a Africanidade, se entendida corretamente, tem profundas implicações políticas, ideológicas, cosmológicas e intelectuais.

### **Africanidade versus Afrocentrismo**

Ainda que em debates atuais os dois termos sejam usados frequentemente como intercambiáveis, ou pelo menos como tendo um mesmo referente, não necessariamente o são. Conceitualmente é possível distinguir claramente entre os dois, contrariando as suposições da escola da Universidade Temple, representada por Tsehloane Keto (agora de volta à África do Sul) em *Out of One, Many Africas*, que fez dessa questão seu fetiche. O Afrocentrismo pode ser visto como uma exigência metodológica para descolonizar o conhecimento em África ou como um antídoto para o eurocentrismo que filtrou todo o conhecimento sobre a África. Apesar da justificativa do apelo a dúbios “padrões universais”, o que está em jogo é que a África é a única região que sofreu esse tipo de dominação paradigmática. De uma forma simples e direta, Kwesi

Prah<sup>675</sup>, em uma incisiva comunicação, não publicada porém bastante referenciada, faz a mesma observação:

“Chocantemente, em termos comparativos percebe-se que quando chineses estudam cultura e sociedade chinesa em seus próprios termos e com seus próprios propósitos, a academia ocidental não protesta. É porque a soberania da academia chinesa sobre a China é aceita. A Índia e o mundo árabe estão quase nesse ponto. Russos não olham para o ocidente para compreender sua sociedade... nem os japoneses.”

Interpretado dessa forma, o Afrocentrismo nada mais é do que uma demanda legítima para que intelectuais africanos estudem suas sociedades de dentro e deixem de ser geradores de um discurso intelectual alienado. A crença subjacente é de que assim se produzirá representações autênticas. De fato, é lógico supor que quando africanos falam por si mesmos suas palavras vêm de sua voz autêntica, e serão forçados a se ajustar a isso no longo prazo. Pode ser um longo caminho, especialmente sob as condições educacionais desfavoráveis e a escassez geral de incentivos necessários na África. Mas é um princípio nobre e vale a pena alimentá-lo. Mais uma vez, Kwesi Prah<sup>676</sup> argumentou que se formos adequadamente Afrocêntricos não perderemos influência internacional sobre os outros. Nesse contexto ele remete às palavras de sabedoria de Mao Tse Tung relativas ao internacionalismo: “se o que dizemos e fazemos tem relevância para a humanidade, sua relevância internacional está garantida”. A Ásia, em geral é um exemplo vivo disso. No entanto, consciência ou reconhecimento mútuos não geram universalismo, como o ocidente dominante vem pregando desde sua ascendência. Contrariamente às presunções ocidentais atuais sobre a “globalização”, diferentes concepções de humanidade e diferentes formas de ordenamento da vida humana podem muito bem levar a um policentrismo ao invés de a uma homogeneidade/homogeneização.

Ainda que isso fosse verdade, o “conhecimento universal” só pode existir em contradição. Talvez tenha sido o reconhecimento dessa experiência histórica que levou ao questionamento dos pressupostos epistemológicos europeus clássicos, especialmente pelos pós-modernistas que postularam o diálogo entre culturas como a única forma de se avançar. Mas parece que, teoricamente, até isso só seria suficiente se por “cultura” entendêssemos civilizações nas quais a função intelectual e científica é primária. Por uma curiosa coincidência, o Afrocentrismo pode ser uma resposta apropriada, e é essa probabilidade que pesquisadores africanos devem investigar com

---

<sup>675</sup> PRAH, K. K. A Reaction to Thandika Mkandawire “The Sciences in Africa: Breaking Local Barriers and Negotiating International Presence”. *African Studies Review*, vol. 40, n. 2, 1997.

<sup>676</sup> PRAH, K. K. *Op. cit.*

toda a seriedade. Que formas de conhecimento acumulado os pesquisadores africanos possuem? Esses conhecimentos são aproveitáveis sob as condições modernas? Africanos modernos justificadamente se reservam o direito de abordar tais questões. Por que não? Eles lutaram contra o colonialismo exitosamente e libertaram a África austral da tirania colonial branca. Fazem sólidos progressos nas artes e, como mostram os registros da Academia Africana de Ciências, ainda podem se legitimar no campo da ciência, uma vez que tenham os recursos e oportunidades que no momento são não-existentes. Como se pode ver, não há absolutamente nenhuma razão para que o Afrocentrismo, como questão epistemológica/metodológica, seja ideologizada ou demonizada. Além disso, é um erro presumir que ele pode ser cultivado em solo estrangeiro ou se universalizar antes de nascer. Kwesi Prah provavelmente fala por um número significativo de intelectuais nativos africanos quando declara: “Devemos ser nacionais antes de sermos internacionais”. Isso pode parecer contradizer a suposição de que o Afrocentrismo é ou poderia ser trans-Atlântico a não ser ideologizando-o por outras razões – um problema ao qual voltaremos.

### **Africanidade *versus* reivindicacionismo**

Diferente do Afrocentrismo que, como argumentamos, era basicamente referencial, a Africanidade tem força emotiva. Suas conotações são ontológicas e, portanto, exclusivistas. O que é esperado, já que sua ontologia é determinada por ontologias exclusivistas previamente existentes, tais como as categorizações racistas brancas e, em particular, as autoidentidades supremacistas europeias, que insinuaram que negros eram inerentemente inferiores. Por consequência, especialmente no Novo Mundo, negros sentiram a necessidade de se colocar à prova e assim produziram o que Martin e West chamam de tradição intelectual “reivindicacionista”. Neste lado do Atlântico sua maior ovação veio do famoso conceito de “Negritude”, formulado por Senghor e, em certa medida, da ideia de “Personalidade Africana” de Nkrumah. Era a ideia de uma qualidade interna distinta, uma “alma negra”, se quiserem, que não apelava para a raça, mas para qualidades humanas mais elevadas. Não requer muito esforço compreender este reflexo em pessoas que foram degradadas e receberam um status sub-humano. Provavelmente, mesmo isso não seria suficiente para africanos ordinários, que não são reivindicacionistas mas acreditam firmemente que, como um povo, são dotados de qualidades humanas mais elevadas do que as dos brancos. Em línguas Bantu o substantivo coletivo abstrato para descrevê-lo é ubuntu, que não é traduzível para o inglês (traduzido de forma descuidada, sairia como “humanidade”, mas como um termo genérico sem conotações socioculturais). Dentre as mais elevadas dessas qualidades estariam a simpatia humana, a vontade de compartilhar e o perdão. É interessante que durante sua turnê africana, Sua Santidade o

Papa João Paulo II teve essa mesma revelação (provavelmente tendo em mente a África do Sul), pela qual ele comendou e abençoou especificamente os africanos. Isso não teve nenhum significado especial, pois são qualidades vistas com naturalidade. Antes, é sua ausência que chama atenção e gera comentários. É um diálogo reflexivo que torna fácil para africanos ordinários distinguirem entre eles próprios e outros sem sentir a necessidade de desenvolvê-lo na forma de um discurso. Nas mãos de intelectuais negros modernos a Africanidade desenvolveu-se em algo maior do que um simples estado social e espiritual de ser. Tornou-se uma ontologia penetrante que confunde tempo e espaço. Em vez de se limitar a africanos continentais, estende-se a todos os descendentes de africanos na diáspora, especialmente os afroamericanos.

Era inevitável que essa questão adquirisse conotações raciais, especialmente nos Estados Unidos, precisamente porque se opõe ao racismo e à dominação branca. Contudo, seu projeto intelectual é muito mais amplo. Entre outras coisas, busca angariar respeitabilidade e reconhecimento para africanos estabelecendo a verdadeira identidade do africano histórico e cultural. Foi necessária uma excursão ao passado, indo até o início da civilização egípcia no vale do Nilo, e decifrando as cosmologias e mitos de origem africanos. É, sem dúvida, uma continuação da tradição “reivindicacionista” na qual a primeira geração de afroamericanos teve um papel decisivo. Mas na presente conjuntura, uma geração mais jovem de intelectuais africanos se juntou aos afroamericanos, pressagiando uma possível ruptura com o que Martin e West, talvez involuntariamente, se referem como um “tratamento sem remendos” de todos os povos descendentes de africanos. Agora certas discontinuidades começam a se manifestar.

A partir do que se pode discernir de intelectuais africanos como Joseph Ki-Zerbo, Kwesi Prah, Paulin Hountondji e Valentin Mudimbe, sua ideia de Africanidade refere-se ao que se considera ser a essência da África, por oposição às imagens distorcidas impostas ao continente por outros (ou seja, europeus e americanos). O ponto de referência é a história e a cultura subjacentes das sociedades africanas contemporâneas. Espera-se que um entendimento genuíno desse patrimônio permita a intelectuais africanos desenvolver teorias e paradigmas que auxiliem os africanos em geral a combater a dominação estrangeira e forjar uma identidade panafricana independente. Em outras palavras, a ênfase na Africanidade é a luta por uma segunda independência da África ou uma renascença africana, e tem mais a ver com o metanacionalismo africano do que com raça ou cor da pele. Portanto, aqueles que se sentem impelidos a declarar que “a África não é negra” ou que “a Africanidade é regressiva” estão equivocados. Em África, somente os colonos brancos sul-africanos, autores primários do racismo, estão preocupados com a cor da pele e não conseguem lidar com sua Africanidade, pois se apresentam persistentemente como “europeus” na medida em que inconscientemente se concebem como forasteiros, enquanto os negros seriam

“nativos”. Há, entre eles, indivíduos pensantes bastante conscientes dessa anomalia.

Africanidade é a afirmação de uma identidade que foi negada; é uma repulsa panafricanista à imposição externa ou a recusa à ditadura dos outros. Nesse sentido, é um reflexo político e ideológico dedicado a inaugurar uma renascença africana. Em nossa visão, isso não deve se confundir com a solidariedade negra no sentido panafricanista original, que incluiu negros descendentes de africanos na diáspora. Isso ainda é válido e desejável. Mas socialmente e conceitualmente está em descompasso com a realidade. Culturalmente, socialmente e historicamente, afroamericanos e caribenhos deixaram de ser africanos, a não ser a partir da biologia, que também é altamente hibridizada. Americanos negros são, primeiro, americanos, e segundo, o que eles quiserem, como todos os americanos. Isso também se aplica ao Caribe. A herança histórica e cultural e a contribuição de americanos negros à construção dos Estados Unidos é largamente negada e grosseiramente sub-estudada, segundo os próprios padrões americanos. Como a Africanidade para os africanos, essa é a concepção correta de origem dos Estudos Negros. Independente do que fazem, americanos negros não podem esperar se reapropriar da África. Qualquer tentativa de fazê-lo levará à confusão intelectual e a distorções conceituais. Já há evidências disso.

Já se fez referência a uma ameaça de ruptura entre noções de África de americanos negros e de africanos nativos. Henry Louis Gates Jr. notabilizou-se pela publicação de *The signifying Monkey: a theory of African-American literary criticism* (1998), em que fez uso extensivo do simbolismo iorubá, e subsequentemente estabeleceu para si um grande império Afrocêntrico em Harvard. Entretanto, a autenticidade de suas representações foi questionada por Olufemi Taiwo em um artigo com o título bastante significativo de “Appropriating Africa: an essay on New Africanist schools” (1995). Usando ferramentas de fato muito finas e se baseando em um grande domínio da semiótica iorubá, Taiwo demonstrou que Gates não fez justiça aos textos escolhidos. Não há dúvidas de que o que deu coragem suficiente a Taiwo para confrontar uma celebridade americana negra como Gates era o fato de que ele estava pisando em terreno conhecido, sua verdadeira *firma terra*. Não obstante, não é Taiwo que embarca em uma odisséia continental viajando de trem de Kampala a Mombassa ou Timbuktu para glorificar a África na TV. “Skip” Gates Jr. se tornou um turista intelectual em nome do Afrocentrismo? Anthony Kwame Appiah, autor do celebrado *In my Father’s House* (1992), ganês de origem que acabou no “dream team” de Gates em Harvard, sofreu um interrogatório similar nas mãos do colega ganês Kwesi Prah. De modo um tanto inesperado, Prah questionou a autenticidade da concepção de africano de Appiah, acusando-o até mesmo de inverter as coisas ao “acusar as vítimas” pelo que lhes foi imposto pelo colonialismo. Aqui, a única conclusão possível de se tirar é que o discurso de Appiah é extrovertido justamente porque não é

Afrocêntrico no sentido que Prah dá para o termo. Ao mesmo tempo, estudantes africanos nos Estados Unidos reclamam que Appiah não é acessível porque se considera fora de seu alcance e não está disposto a se rebaixar – uma reiteração do ato de “acusar as vítimas”. Certamente há algo a se verificar nessa história que até o momento não foi problematizado.

Perto do fim do Movimento por Direitos Civis americanos negros vieram em rebanho para a África. Acharam tudo diferente e confessaram preferir suas casas, apesar do desejo romântico inicial de redescobrirem suas raízes em África. De sua parte, africanos reclamavam que os americanos negros pensavam e agiam como brancos, inclusive na tendência de alguns a varrer o continente em busca de artefatos exóticos para vender nos Estados Unidos. Na Tanzânia eram referidos francamente como bazungu (brancos), a despeito de sua cor. Nos Estados Unidos, americanos negros acham os africanos um pouco estranhos, e dizem isso abertamente. Não é simplesmente um problema de falsa consciência, como alguns panafricanistas idealistas querem que acreditemos. Ao longo do tempo os dois primos se afastaram e, na verdade, não se pode presumir sua identidade africana comum. Temos a experiência da Libéria e da Serra Leoa onde o retorno arbitrário de ex-escravos da Inglaterra e dos Estados Unidos levaram ao estabelecimento de uma sociedade dual, onde os ex-escravos “ocidentalizados” se reservaram o direito de assenhorear os nativos. O resto é conhecido dos africanos, que se envergonham demais para falar disso abertamente. Mas o que é certo, a julgar pelos eventos em ambos países, é que a criação da Libéria e de Serra Leoa por potências estrangeiras não foi de forma alguma um evento feliz. Aí está o limite do africanismo transcendental.

Por ora, podemos afirmar com certa segurança que no nível político há muita coisa que congrega africanos e negros na diáspora, especialmente o que Skinner identifica como o racismo branco e a “hegemonia paradigmática” do ocidente. Mas historicamente, culturalmente e sociologicamente, há uma separação significativa entre os dois. Skinner, que é um defensor incansável da Africanidade na tradição reivindicacionista, está igualmente convencido que reivindicações ontológicas de uma cultura africana universal são insustentáveis e que afroamericanos distorcem certos aspectos da cultura africana para atender suas necessidades. O Kwanzaa, por exemplo. De acordo com a revista *The Economist*, citada por ele<sup>677</sup>, o fundador “compôs seu festival tomando emprestado de várias fontes culturais... A ideia dele era criar um ritual para os negros dos Estados Unidos que expressasse o orgulho de suas raízes africanas”. Obviamente Skinner não diz nada sobre africanos continentais que trocam sua “cultura” africana nos Estados Unidos por razões oportunistas. Tudo isso mostra que não fazem sentido as

---

<sup>677</sup> MARTIN, W. G.; WEST, M. O. (eds.). *Out of One, Many Africas*, Chicago and Urbana: University of Illinois Press, 1999, p. 80.

reivindicações ontológicas de autenticidade e de identidade cultural transcendente a todas as fronteiras. Se não fraudulentas, tais reivindicações não são mais do que uma adulteração da verdade.

De modo geral, o que o Afrocentrismo promoveu nos Estados Unidos é uma contradição em termos. Americanos negros, por mais bem intencionados que sejam, não podem produzir conhecimento endógeno para africanos, nem africanos continentais poderiam fazê-lo a qualquer tempo para americanos. Afroamericanos podem se tornar “especialistas” em África, mas não podem falar pelos africanos em nome da Africanidade. A Africanidade, como percebida pelos intelectuais africanos mencionados acima, é uma insistência em que africanos pensem, falem e façam coisas por si mesmos, em primeiro lugar. Isso não implica em uma falta de vontade de aprender com os outros, mas sim em uma recusa a ser hegemônico por outros, independente de cor ou raça.

Em um de seus vários panfletos políticos, Kwesi Prah destacou com pesar que, no passado, presidentes africanos sempre tiveram assessores estrangeiros. No caso de Nkrumah ele incluiu, para a surpresa de todos, George Padmore, um dos fundadores do Panafricanismo, indicando que na nova Africanidade a primazia está na autonomia africana. E apesar das possíveis tentações, não se pode descrevê-la como chauvinista ou paroquial, pois esse é um direito de todos os povos do mundo. A única diferença é que na presente disposição internacional e racial das coisas, alguns têm mais e outros têm muito menos. Aí reside o atrito, o único atrito. Ao insistir na Africanidade os africanos asseveram seus direitos, e por essa razão seria incongruente que os instrumentos para estabelecer a Africanidade fossem forjados em outros lugares. Da mesma maneira que o Afrocentrismo não pode ser importado da América, a Africanidade não pode ser criada fora da África. Como ontologia, é inseparável da projetada renascença africana. É uma condição necessária para a tão discutida renascença africana, é a segunda independência dos metanacionalistas africanos.

Estamos conscientes do fato de que ao fazer as várias distinções e observações sociológicas da seção anterior, estamos pisando em terreno movediço e podemos incorrer na ira de essencialistas e intelectuais negros carreiristas. Mas isso não é razão para que intelectuais negros com alguma integridade deixem-se levar ou enterrem suas cabeças como avestruzes. A verdade os encara a despeito de qualquer ilusão acerca de uma cultura africana universal imune ao espaço e ao tempo. Brancos na África austral têm toda a chance de se tornarem africanos, ao invés de ficarem se reservando o direito de dizer aos africanos sobre como serem africanos “modernos”, ou seja, como serem mais como os próprios brancos. Uma presunção profundamente anti-africana em sentido histórico, social e cultural. A Africanidade é a antítese disso e, como toda revolução social, seus termos de referência excluem o que os contradiz. É uma tentativa de encerrar a dominação e a auto-



alienação em nível coletivo, mas ancorada neste pedaço desprezado e quente de terra, cheio de criaturas venenosas e estranhas.

### **Africanidade e o fim dos Estudos Africanos**

A ascensão da Africanidade, como definida neste discurso, pode ser lida como a condenação dos Estudos Africanos, pela simples razão de que os Estudos Africanos são uma instituição americana liderada por americanos para seus próprios propósitos, sejam estes bons ou maus. Os Estudos Africanos são uma anomalia na África, encontrada apenas na África do Sul, vórtice do racismo branco. Para se estudarem, africanos não precisam dos Estudos Africanos como trabalho intelectual ou político à parte. Tanto americanos quanto sul-africanos brancos tinham motivações políticas e ideológicas para instituir os Estudos Africanos. Agora que aquelas considerações já caíram em desuso, desde o fim da guerra fria e do apartheid na África do Sul, tanto americanos quanto os sul-africanos brancos vão achar quase impossível sustentar ou redefinir os Estudos Africanos. A razão fundamental para isso é que, como empreendimento intelectual, os Estudos Africanos se fundaram na alteridade, e se os responsáveis por isso o negarem, estarão se afastando da Africanidade no cenário contemporâneo. Jane Guyer, ao defender o que são claramente seus interesses mais fortes, declara:

A pesquisa na África feita por intelectuais africanos ou por nós, não é apenas um recorte geográfico dos “estudos de área”; é uma contribuição para o entendimento de fenômenos globais e da experiência humana comum que fez das culturas e sociedades africanas “casos especiais”<sup>678</sup>.

Esta é uma reflexão conveniente e foge completamente da questão. Culturas e sociedades africanas viraram “casos especiais” para quem e porquê? Esta é a questão. Não há nada que Martin e West saibam sobre a história dos Estudos Africanos nos Estados Unidos que Jane Guyer não saiba. Ela sabe, como qualquer um, que o que ela proclama nunca se efetivou, e é por isso que os Estudos Africanos estão em uma grande crise na atual conjuntura histórica. Intelectuais africanos previram isso, não só devido a sua crescente maturidade intelectual. O artigo escrito por Mahmood Mamdani, “A glimpse at African Studies, Made in USA”, publicado no Boletim do CODESRIA número 2, de 1990, foi um claro sinal disso, e falou para um público considerável de intelectuais africanos. O momento da virada foi a reunião de trinta intelectuais africanistas no Carter Center em Atlanta, em fevereiro de 1989. Os planos dos africanistas americanos foram minuciosamente expostos. Ao invés

---

<sup>678</sup> Como citado por Martin e West, *op. cit.*, p. 11.

de refletirem sobre si, eles trataram a acusação como se fosse uma aberração individual (ver a tréplica de Goran Hyden “Mamdani’s one-eyed glimpse”, no Boletim do CODESRIA n. 4, 1990).

Não obstante, a rebelião continuou e alcançou o climax em uma reunião organizada por Martin e West na Universidade de Illinois em Urbana-Champaign, em 1994. Os participantes africanos rejeitaram de modo inequívoco a ideia de Estudos Africanos “*made in USA*”. O mais sincero entre eles foi Micere Mugo, do Quênia. A antítese do africanista, como se pode ver na introdução a *Out of One, Many Africas*, recriminou a posição de pesquisadores como Martin e West, que defendiam o desenvolvimento de um novo conceito de Estudos Africanos. Embora alguns africanistas como Jane Guyer ainda acreditem que os Estudos Africanos “*made in USA*” possam se redimir, é evidente que a ascensão da Africanidade e do Afrocentrismo são sua negação definitiva.

Em si, isso não marca o fim do estudo da África por intelectuais americanos brancos, mas marca o fim de sua hegemonia intelectual e dominação institucional naturalizadas nos Estudos Africanos. Suspeita-se que haverá um recuo forçado às disciplinas tradicionais nas quais intelectuais americanos solitários (mas não sozinhos) continuarão perseguindo seus interesses de pesquisa na África. É concebível que o vazio institucional criado pelo desaparecimento dos Estudos Africanos “*made in USA*” será suprido por organizações africanas tais como o CODESRIA, OSSREA, AAPS, SAPES/SARPIS, CSAS, CAAS, etc. Estas são instituições potencialmente democráticas porque são conduzidas por intelectuais africanos e não devem nada a nenhum governo. Caso se mostrem viáveis, seria apropriado que intelectuais estrangeiros trabalhassem através deles enquanto aguardam a restauração das universidades africanas colapsadas. Em outras palavras, seus prospectos para a cooperação científica e acadêmica podem ser de grande benefício mútuo, bem como contrários à histórica apropriação imperialista da África por outros.

A ironia de todos esses desdobramentos é que no futuro poderá não haver mais Estudos Africanos em lugar algum. Em *Out of One, Many Africas*, Christopher Fyfe e Catherine Coquery-Vidrovitch relatam o declínio dos Estudos Africanos na Inglaterra e na França, respectivamente, como seqüela do fim dos impérios e da crescente autoafirmação de africanos. Os americanos, como últimos formadores de império, poderão ter o mesmo destino. Coquery-Vidrovitch entende que o colapso político e intelectual dos impérios é um evento auspicioso pois cria oportunidades para novos praticantes, especialmente para aqueles que já foram barrados anteriormente. Ela vê na francofonia um novo universalismo liderado pela juventude das antigas colônias francesas. Mas mesmo compartilhando do otimismo revolucionário de Coquery-Vidrovitch, nos inclinamos a pensar que ela subestima o nacionalismo no mundo em desenvolvimento como uma reação à globalização unidimensional do ocidente, que transcende qualquer suposta divisão entre francófonos e anglófonos. Como sugerido acima, isso não tem nada a ver com cor ou raça, mas com

dominação e a resultante política de independência. É previsível que neste milênio todos irão reproduzir o discurso do universalismo, mas é igualmente evidente que todos os novatos perseguirão seus próprios interesses paroquiais. Naturalmente, isso acontecerá sob diferentes disfarces.

Como sugerido acima, os Estudos Africanos certamente serão uma das vítimas do novo milênio. Já estão em atrofia na Europa e nos Estados Unidos, e não há como ressurgirem na África. Nunca houve “Estudos Africanos” em universidades africanas, exceto nas execráveis sociedades coloniais da África austral. Lá, eles replicaram o paradigma colonial, onde sujeitos brancos estudavam objetos negros. Em um processo contínuo de subordinação, os negros não podiam estudar a si mesmos, a não ser como assistentes. Depois da independência na sub-região supôs-se que se poderia reabilitar os Estudos Africanos promovendo os auxiliares africanos. Quem pensou dessa forma flertou com o perigo, pois não se deu conta da maré crescente de Africanidade no rescaldo da queda da antiga ordem. Pensaram que poderiam se equilibrar durante a coisa toda. Estavam errados, como demonstrou o “caso Makgoba” na Universidade de Witwatersrand, e o fiasco de Mamdani e a subsequente derrocada dos pretensos Estudos Africanos na University of Cape Town, que estourou em suas mãos.

Devido a sua insularidade ou isolamento, a comunidade acadêmica branca da África do Sul agia como se vivesse em sua própria realidade paralela. Poderiam ter aprendido com as experiências dos colonialistas britânicos e franceses e dos colegas americanos arrivistas na África. Isso sem levar em conta que foram pegos em uma sinuca de bico, já que não podiam se definir como africanos nem como europeus. Nos então recém concebidos, mas já condenados, “Estudos Africanos”, quem estudaria quem? A Africanidade pressupõe que não devem haver sujeitos brancos nem objetos negros. Portanto, uma maldição sobre suas casas e eternas chamas sobre Sodoma e Gomorra.

### **Referências bibliográficas**

APPIAH, K. A. *In My Father's House*. London: Methuen, 1992.

GATES, JR. H. L. *The Signifying Monkey: A Theory of African-American Literary Criticism*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

HYDEN, G. Mamdani's One-eyed Glimpse, *CODESRIA Bulletin*, n. 4, 1990.

MAMDANI, M. A Glimpse at African Studies, Made in USA, *CODESRIA Bulletin*, n. 2, 1990.

MARTIN, W. G.; WEST, M. O. (eds.). *Out of One, Many Africas*, Chicago and Urbana: University of Illinois Press, 1999.

PRAH, K. K. A Reaction to Thandika Mkandawire “The Sciences in Africa: Breaking Local Barriers and Negotiating International Presence”. *African Studies Review*, vol. 40, n. 2, 1997.

PRAH, K.K. Accusing the Victims: In My Father’s House. *CODESRIA Bulletin*, n. 1, 1997.

Taiwo, O. Appropriating Africa: An Essay on New Africanist Schools, ISSUE, XXIV/1, Winter/Spring, 1996.