

**INTELECTUAIS AFRICANOS E ESTUDOS PÓS-COLONIAIS:
CONSIDERAÇÕES SOBRE PAULIN HOUNTONDI,
VALENTIN MUDIMBE E ACHILLE MBEMBE***

*José Rivair Macedo***

Resumo: Ao longo do século XX, intelectuais africanos desenvolveram um vasto conjunto de referenciais teóricos, conceituais e metodológicos para expressar a posição de seus coetâneos no mundo, que se tem denominado de pensamento social africano. O artigo examina as contribuições de três importantes intérpretes das questões culturais, sociais e políticas da África, geralmente identificados com os estudos pós-coloniais: Paulin Hountondji (1977), V. Y. Mudimbe (2013a e 2013b) e Achille Mbembe (2001a, 2001b, 2003, 2007, 2010, 2011a, 2011b, 2013a e 2013b).

Palavras-chave: Estudos Pós-Coloniais; Intelectuais Africanos; Interpretação Social; Pensamento Africano.

* Os títulos dos livros serão indicados na língua original em que foram publicados, seguindo-se indicação entre parênteses da tradução ao português. Entretanto, a indicação será feita diretamente em língua portuguesa quando houver tradução em Portugal ou no Brasil. Para maior clareza dos argumentos, algumas vezes serão informados no corpo do texto, entre parênteses, respectivamente o ano da primeira edição e o ano da edição consultada.

** Doutor em História Social, professor da Universidade Federal do Rio Grande do Sul - Campus de Porto Alegre, Porto Alegre/RS, Brasil. E-mail: 00009001@ufrgs.br

AFRICAN INTELLECTUALS AND POST-COLONIAL
STUDIES: THE CONTRIBUTIONS OF PAULIN HOUNTONDJI,
VALENTIN MUDIMBE AND ACHILLE MBEMBE

Abstract: During the 20th century, African intellectuals developed a large range of theoretical, conceptual and methodological frameworks to express the position of their contemporaries into the world, called the *African social thought*. This article examines the contributions of three important interpreters of cultural, social and political issues in Africa generally identified with post-colonial studies: Paulin Hountondji (1977), V.Y Mudimbe (2013a e 2013b) and Achille Mbembe (2001a, 2001b, 2003, 2007, 2010, 2011a, 2011b, 2013a e 2013b).

Keywords: African intellectuals; African thought; Post-colonial studies; Social interpretation.

INTELECTUALES AFRICANOS Y ESTUDIOS POSCOLONIALES: CONSIDERACIONES
SOBRE PAULIN HOUNTONDJI, VALENTIN MUDIMBE Y ACHILLE MBEMBE

Resumen: Durante el siglo XX los intelectuales africanos desarrollaron una amplia gama de referencias teóricas, conceptuales y metodológicas para expresar la posición de sus coetáneos en el mundo, conocido como *pensamiento social africano*. El artículo examina las contribuciones de tres importantes intérpretes, cuestiones culturales, sociales y políticas de África, generalmente identificados como estudios poscoloniales: Paulin Hountondji (1977), V. Y. Mudimbe (2013a e 2013b) y Achille Mbembe (2001a, 2001b, 2003, 2007, 2010, 2011a, 2011b, 2013a e 2013b)..

Palabras clave: Estudios poscoloniales; Intelectuales africanos; Interpretación social; Pensamiento africano.

Ao longo dos séculos XIX-XX, durante os períodos da colonização europeia, descolonização e reorganização das sociedades africanas, os intelectuais nascidos na África apropriaram-se de um vasto conjunto de referenciais teóricos, conceituais e metodológicos, empregando-os para expressar a posição de seus coetâneos em relação ao mundo. Paralelamente aos saberes orais, tradicionais, e à experiência vivida que orientavam as formas de organização sociocultural dos povos anteriores ao período de domínio europeu, ganhou corpo um novo tipo de saberes, eruditos, fundados em pressupostos acadêmicos, científicos, que deu sustentação ao que se tem denominado de *pensamento social africano*.

Leitores de destacados escritores negros de orientação protestante do século XIX, como Samuel Ajayi Crowther (1809-1891), Alexander Krummel (1819-1898) ou críticos dela como Edward Wilmot Blyden (1832-1912), e de afro-americanos das primeiras décadas do século XX, principalmente W. E. B. Dubois (1868-1963) e Marcus Garvey (1887-1940), os intelectuais africanos tomaram consciência de sua responsabilidade social no processo diaspórico desencadeado pela condição colonial. Daí a identificação de jovens universitários, como Kwame Nkrumah (1909-1972) na Inglaterra, Léopold Sédar Senghor (1906-2001), Cheikh

Anta Diop (1923-1986), Joseph Ki-Zerbo (1922-2006) e tantos outros, na França, com o ideário do Pan-africanismo e as orientações culturais e estéticas de valorização da “África negra” – expressas de modo mais elaborado no movimento da “Negritude” (DEVÉS-VALDÉS, 2008, p. 101-136).

Detectam-se desde então as pautas que orientariam as discussões, opções teóricas e interpretações político-sociais dos ativistas e teóricos das independências africanas entre os anos 1930-1970, alinhadas em torno de proposições que tinham por fim uma crítica incisiva da ordem política e intelectual vigente, colonial, e a elaboração de referenciais próprios em que encontrassem autonomia e determinação do devir dos povos do continente. Os argumentos circularam e tiveram grande eficácia junto a autores que se poderia qualificar de anticoloniais, em diálogo constante com intelectuais afro-americanos como Aimée Césaire (1913-2008), Frantz Fanon (1925-1961) e Edouard Glissant (1928-2011) entre outros. Eles apoiavam-se em pressupostos de um “nacionalismo negro-africano”, de uma “identidade negro-africana” e de referenciais afrocentrados, extraídos principalmente da vasta obra de Cheikh Anta Diop (SANCHES, 2012, p. 15-28). No plano historiográfico, nos anos 1950-1980, os temas do “nacionalismo africano” aparecem de modo recorrente em publicações de pesquisadores oriundos da “Escola de Dakar” (muitos vinculados ao Institut Fondamental de l’Afrique Noire – IFAN, e à atual Universidade de Dakar – Cheikh Anta Diop), da “Escola de Ibadan”, na Nigéria, e da “Escola de Dar-es-Salaam”, da Tanzânia (FALOLA, 2001, p. 223-260; MACEDO, 2014).

Dos anos 1970 para cá, convém considerar a contribuição de teóricos e de pesquisadores comprometidos como uma leitura crítica da tradição marxista, lendo-a de modo distinto, a partir das condições estruturais concretas do continente africano, cujo expoente é o pensador egípcio radicado há décadas no Mali e no Senegal, Samir Amin (1931), autor, entre tantas obras, de *O desenvolvimento desigual: ensaio sobre as formações sociais do capitalismo periférico* (1976) e *La desconexion (A desconexão)* (1988)*, inspirador e primeiro Secretário Executivo do CODESRIA - Conselho para o Desenvolvimento da Pesquisa em Ciências Sociais na África (DEMBELÉ, 2011). Entretanto, a matriz teórica de seus trabalhos continua a estar inserida em categorias gerais, vinculadas a interpretações que levam em conta a existência de conexões fenomênicas de alcance universal, como os conceitos de sistema-mundo ou a “teoria da dependência”, traço visível também nos trabalhos de outros africanistas consagrados das últimas décadas, como Boubacar Barry e Walter Rodney, por exemplo (DEVÉS-VALDÉS, 2003, p. 94-96).

Outro ponto que não será tratado neste artigo diz respeito ao lugar de intérpretes africanos de formação muçulmana, nem sempre identificados com as discussões que envolvem a “África negra”. Bem antes da primeira edição de *Orientalismo* (1978), de Edward Said, livro considerado por muitos o texto fundador dos “estudos pós-coloniais”, o sociólogo marroquino Abdelkébir Khatibi formulava em seu curto ensaio *L’Orientalisme desorienté (O Orientalismo desorientado)* uma poderosa crítica às epistemologias ocidentais (extraídas da metafísica, da ciência, a partir de uma perspectiva eminentemente técnica) empregadas para

explicar o Oriente – incluído aí o *Magreb* africano –, incapazes de dar conta de sua diversidade, compreendê-la e interagir com ela (KHATIBI, 2002, p. 69-89). Mais recentemente, o pesquisador senegalês Ousmane Oumar Kane considera imperativo repensar a influência desmedida das línguas e dos pressupostos “ocidentais” (europeus ou africanos) sobre a “inteligibilidade do real na África”, sistematizando dados concernentes à contribuição intelectual do islã na produção de sentidos para o continente e ampliando o repertório de possibilidades de interpretação ao incluir no panorama cultural da África, no período anterior, durante e posterior ao colonialismo europeu, a contribuição dos autores (africanos ou não) de língua árabe (KANE, 2003).

Diante de quadro tão rico e diversificado de autores, ideias e proposições analíticas, admite-se a impossibilidade de uma abordagem global das contribuições do pensamento social africano atual. Assim sendo, o artigo limita-se a reunir alguns aportes teórico-conceituais identificados com pressupostos do pós-colonialismo², enunciados por três nomes incontornáveis no cenário acadêmico internacional: o marfinês radicado na República do Benin, Paulin Hountondji; o congolês radicado nos Estados Unidos, Valentin Mudimbe; e o camaronês radicado na África do Sul, Achille Mbembe³. A escolha leva em conta não apenas o impacto de suas obras, mas certas particularidades biográficas ou afinidades teóricas: embora formados em disciplinas distintas (filosofia; literatura; ciências políticas), representam elites intelectuais africanas com trajetória acadêmica consolidada em importantes centros de ensino e pesquisa na Europa e Estados Unidos, vivendo, pois, em situação de diáspora (DEDIEU, 2003). São articuladores privilegiados do debate sobre a África, dentro e fora do continente, com grande possibilidade de observação dos impasses do colonialismo, a partir do que se poderia considerar como o “centro” intelectual de onde emanam as interpretações “ocidentais” sobre a África (SÁ, 2010).

Etnofilosofia e saberes endógenos

A obra do filósofo Paulin Hountondji (1942) vem sendo construída desde o início dos anos 1970, quando concluiu o doutoramento na École Normale Supérieure com uma tese sobre Edmund Husserl. De lá para cá, lecionou na República do Congo, França e Estados Unidos, mas fixou-se definitivamente na Université Nationale du Benin (atual Université d'Abomey Calavi), em Cotonou, e é diretor do Centro Avançado de Estudos Africanos, em Porto Novo. Ocupou cargos públicos na República do Benin, como Ministro da Educação (1990-1991) e como Ministro da Cultura e das Comunicações (1991-1993). Destacou-se no plano internacional por suas atividades como professor e pesquisador, atuando desde sempre no campo da filosofia e participando ativamente dos sinuosos debates em torno das condições da elaboração do conhecimento na África.

A contribuição teórica de Hountondji tem sido reconhecida desde 1977, data da publicação do livro *Sur la “philosophie africaine”*, que pode ser considerado um divisor de águas nos debates acadêmicos sobre o conhecimento na, e sobre, a África. As aspas no título indicam desde aí uma tomada de posição na questão da existência ou não de uma filosofia africana genuína, questão levantada ainda no período colonial após a publicação, no então

Congo Belga, pelo missionário católico Placide Tempels, da obra intitulada *La philosophie bantoue* (A filosofia bantu) (1945), retomada e ampliada pelo teólogo ruandês Alexis Kagame, *La philosophie bantu-rwandaise de l'être* (A filosofia bantu-ruandesa do ser) (1956). Aquelas obras postulavam, a partir de uma cosmologia haurida do pensamento tradicional de povos de matriz lingüística bantu, uma ontologia, uma forma particular de pensar e agir no mundo, expressa pelos mitos e transmitida oralmente, que seria comum a todos os povos africanos, embora sob uma forma inconsciente (DIAGNE, 2000). A essa filosofia tradicional africana transcendental reagiram alguns filósofos além de Hountondji, como os camaroneses Fabien Eboussi Boulaga (1934) e Marcien Towa (1935), e o ganês Kwasi Wiredu (1931), que logo identificaram no que denominam de *etnofilosofia* uma tentativa equivocada de associar tradição coletiva, ontologia e “visão de mundo” ao pensamento filosófico *tout court*, erudito, individual, com capacidade de crítica e autocritica do conhecimento (ROSEMAN, 1998, p. 295-297; DIAKITIÉ, 2007; BOULAGA, 2004, p. 15-41).

A cumplicidade, desejada ou não, da etnofilosofia africana com a hierarquia do saber pretendida pelo colonialismo é o que explica a tomada de posição de Hountondji. Para ele, haveria que se distinguir entre a filosofia propriamente dita, sem aspas, um conjunto de textos e discursos explícitos, com intenção filosófica; a “filosofia africana” em sentido impróprio, com aspas, que se reduziria a uma hipotética visão de mundo de um dado povo; e a etnofilosofia, que se fundamenta, no todo ou em parte, na hipótese de tal visão de mundo, restringindo-se ao ensaio de reconstituição de uma suposta “filosofia” coletiva. A crítica dirigia-se à potencial capacidade de essencialização e petrificação dos conhecimentos africanos, enclausurados no anonimato da tradição, do mito e da oralidade. Sua resposta a tudo isso é muito clara, e contribuiu positivamente para o avanço das discussões: “denomino de filosofia africana um conjunto de textos: ao conjunto, propriamente, de textos escritos por africanos e qualificados por seus autores como ‘filosóficos’” (HOUNTONDJI, 1977, p. 11, tradução nossa). É por isso que, ao final do ensaio biográfico dedicado a Anton Wilhelm Amo, também conhecido como Amo Guinea Afer (1703-1753), que atuou durante décadas, como professor de filosofia nas universidades germânicas de Halle e Wittemberg, após a indagação do que haveria de “africano” em suas idéias, e de ter respondido com um categórico “nada”, ele argumenta sobre o porque de necessidade de haver, nos seguintes termos:

Digamos claramente: nossa decepção não é de não ter encontrado em Amo teses que se poderia reivindicar de origem africana, conceitos ou temas, que se poderia dizer característicos do ‘pensamento africano’, da ‘visão de mundo dos povos negros’, da ‘metafísica negra’ ou simplesmente da ‘negritude’. É preciso rever, pelo contrário, o que haveria de inadmissível, de altamente contraditório de uma tal expectativa. Exigir de um pensador que ele se contente em reafirmar as crenças de seu povo ou de seu grupo social, é impedi-lo de pensar livremente e condená-lo a uma asfixia intelectual. Há no fundo dessa exigência um profundo ceticismo, um relativismo teimoso; e mais, pior ainda, talvez, por detrás destas aparentes tomadas de posição antirracistas e anti-eurocêtricas, um secreto desprezo pelo pensador não-ocidental, a quem se nega sutilmente toda pretensão ao universal, quer dizer, à verdade, recusando-lhe o direito a uma pesquisa autêntica e esperando dele apenas que manifeste, através de suas palavras, as particularidades de uma cultura. (HOUNTONDJI, 1977, p. 168).

O alvo da crítica eram os adeptos dos ideários da “personalidade africana” e da “negritude” que, com Léopold Sédar Senghor à frente, defendiam os princípios da “identidade” e “diferença” da cultura e pensamento africanos ao valorizar a busca do que seria próprio da cultura negra, e o estabelecimento de sua distinção e originalidade frente à racionalidade grega. O que caracterizaria o espírito africano seria sua “*atitude emotiva diante do real*”, expressa na ideia do “*sinto, logo, sou*” (ROSEMAN, 1998, p. 289-290). Hountondji rejeita tais proposições, que buscavam numa hipotética unidade, identidade e autenticidade cultural a melhor alternativa de oposição ao lugar subalterno até então reservado à África e aos africanos pelos europeus. Em face do etnocentrismo e do mito da superioridade ocidental, ele apostava no dinamismo interno das culturas e seu pluralismo no seio de uma “civilização mundial” – tese defendida no derradeiro capítulo do livro, significativamente intitulado “*Vrai et faux pluralisme*” (Verdadeiro e falso pluralismo) (HOUNTONDI, 1977, p. 219-236).

Longe de negar protagonismo aos africanos, o que Hountondji pretendia desde suas primeiras obras era recolocar em outros termos as relações desequilibradas de produção intelectual de conhecimento. A filosofia seria uma instância, letrada, erudita, acadêmica, pela qual os filósofos africanos, como autores, poderiam a justo título expressar os pontos de vista sobre si e sobre os outros, a partir de categorias de pensamento de validade “local” ou “universal” (HOUTONDI, 2008, p. 156-158). Tanto essa instância, quanto a ciência, amplamente valorizada, e tomada durante o século XX pelo pensamento ocidental como foco principal de enunciação de conhecimento, deveriam ser submetidas a exame e reavaliadas a partir do cotejamento com as instâncias mais amplas, e mais profundas, dos conhecimentos acumulados pelas experiências ancestrais, cunhadas por ele de “saberes endógenos”, aspecto sistematizado na obra coletiva sob sua coordenação, intitulada *Les savoirs endogènes: pistes pour une recherche* (Os saberes endógenos: pistas para uma investigação) (1994).

As perspectivas abertas nesta obra se inserem no debate em torno das “epistemologias do Sul” (TAVARES, 2009, p. 183-189). A finalidade de Hountondji é recolocar em outros termos os conhecimentos locais, práticos, hauridos das estruturas de pensamento antigas, criados e transmitidos pelos africanos, das tecnologias e sistemas de pensamento transmitidos através das gerações, fora da lógica do escrito e de princípios que se poderiam chamar “lógicos”, “racionais” ou “modernos”. Entre o “universalismo” dos paradigmas ocidentais, e o “relativismo” cultural, aposta na possibilidade de se falar em “racionalidades”, assim, no plural. Distanciando-se de uma perspectiva eminentemente etnocêntrica, preocupada em detectar o que haveria de genuíno, de particular. Evita a denominação “saberes tradicionais”, rodeada de qualificativos petrificantes, etnizantes, e opta pela valorização da criação local expressa na ideia maior de endogenia ou auctoetonia.

Saber, nesse caso, ganha sentido englobante e inclui não apenas o seu significado *stricto sensu* de conjunto de conhecimentos, mas também o de saber-fazer as normas que presidem a ação das pessoas no mundo e os diferentes modos de sua transmissão. Entre os saberes ditos antigos, orais, ancestrais, e os saberes modernos, escritos, filosóficos, científicos, o que busca não é a oposição ou uma hierarquia de competências, mas as variadas formas de apropriação, articulação e circulação, onde os africanos respondem como sujeitos. Diminuem-se por esse

meio as fronteiras entre um pensamento dito “tradicional” e outro dito “moderno” porque elas não são vistas como fixas, nem imutáveis, mas como sendo redesenhadas e redefinidas em cada época, com novos valores e em novas bases, em função dos projetos e perspectivas sociais dadas em seus respectivos contextos; e de acordo com suas especificidades e meios de transmissão, seja o caráter público e escrito do texto, ou o caráter secreto dos conhecimentos mágico-religiosos restritos aos iniciados e transmitidos oralmente mediante rituais apropriados (HOUNTONDJI, 2012, pp. 13-29).

Gnose africana e biblioteca colonial

Está por ser estabelecida uma avaliação global da contribuição teórico-conceitual do conjunto da obra de Valentin Mudimbe (1941), que vem sendo desenvolvida desde meados dos anos 1960, quando teve início sua extraordinária e longa carreira como docente, escritor e pesquisador. O caráter inovador de sua prosa narrativa, em romances como *O belo imundo* (1976), *Entre les eaux* (Entre as águas) (1973) e *L'Ecart* (A autópsia) (1979), ambientados no momento da descolonização e das repúblicas africanas nascentes, tem maior reconhecimento junto a crítica especializada (MULUMBA, 2000; BISANSWA, 2003; BRUYÈRE, 2006). A formação educativa, graduação e pós-graduação em línguas indo-europeias e estudos comparados em filologia orientou suas atividades docentes em universidades africanas e europeias, até se fixar na área de estudos literários da Universidade de Duke. Paralelamente, publicou trabalhos de cunho epistemológico que problematizaram e conferiram maior complexidade às abordagens sobre a África, dos quais os mais conhecidos são *L'Autre face du royaume: introduction à la critique des langages en folie* (A outra face do reino: introdução à crítica das linguagens em estado de loucura) (1973), *L'odor du père: essai sur les limites de la science et de la vie en Afrique* (O odor do pai: ensaio sobre os limites da ciência e da vida na África) (1982) e sobretudo *A invenção de África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento* (1988) (2013) e *A ideia de África* (1994) (2014).

Em conjunto, sua obra tornou possível, no mínimo, uma reavaliação do campo dos estudos africanos ao introduzir uma reflexão aprofundada dos seus elementos constitutivos e os condicionamentos externos que interferiram em sua elaboração. O que passa a estar em causa é o direito não apenas de narrar, mas o que narrar, e como narrar, por parte dos intelectuais africanos (MANGEON, 2008), uma vez que o foco da análise recai em diferentes regimes enunciativos que dão sustentação aos discursos sobre a África em seus diferentes contextos epistemológicos. Daí, resultaram instrumentos teóricos que tornaram possível uma reavaliação da prática das ciências humanas e da filosofia, na África e fora dela, acompanhada de uma crítica sofisticada e vigorosa dos postulados etnocêntricos europeus e africanos, dos essencialismos e binarismos produzidos em toda parte (BISANKAWA, 2000, p. 709-710; KRESSE, 2005). Por consequência, acaba por ser, também, uma contribuição importante para a autocrítica das ciências sociais feitas por africanos, pondo em evidência as dificuldades enfrentadas na busca de alternativas próprias para uma “descolonização epistêmica”.

Desde o título de seu livro mais influente, *A invenção de África*, há evidentes analogias com a obra fundadora dos estudos pós-coloniais, *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, de Edward Said. Em ambas o fio condutor é entremeado por múltiplos referenciais teóricos, mas o apoio essencial está na concepção de *episteme* e práticas discursivas, da obra de Michel Foucault. Confirma-se aqui o débito teórico-metodológico de intelectuais provenientes de meios não hegemônicos à desmontagem dos discursos proporcionada pela análise foucaultiana - algo apontado com certa insistência por acadêmicos franceses em reação à escalada teórica da tendência dos estudos pós-coloniais³.

Mudimbe vale-se do campo analítico da *episteme*, pelo qual Foucault definiu as condições de possibilidade de todo o conhecimento - expresso em teoria ou aplicado na prática, a partir de diferentes paradigmas (função e norma, conflito e regra, significado e sistema), dando origem a modelos discursivos e diversos regimes de enunciação - para demonstrar a maneira pela qual a o que se entende comumente por África resulta de um emaranhado de discursos formulados a partir do Ocidente, que denomina de "africanismo". As representações do que seria a "África", construídas a partir de categorias eminentemente etnocêntricas, teriam interferido de tal modo na compreensão das realidades concretas do continente que acabaram por orientar a concepção e a ação não apenas de atores externos que lá estiveram, mas dos próprios africanos, que "leem, desafiam e reescrevem estes discursos como forma de explicar e definir a sua cultura, a sua história e a sua existência" (MUDIMBE, 2013a, p. 12, tradução nossa).

Ao por em causa as condições de elaboração do discurso africanista, o que pretende é criar condições para uma "*prise de parole*", uma instrumentação teórico-conceitual aos filósofos e, por extensão, aos cientistas sociais da África que praticam suas respectivas disciplinas segundo parâmetros válidos de conhecimento acadêmico. Na medida em que tais parâmetros têm sido estabelecidos fora da África, com base em sistemas de pensamento não-africanos, o próprio conceito foucaultiano de *episteme*, extraído de uma concepção de filosofia de matriz greco-cristã e iluminista, não daria conta de elementos dos sistemas de pensamento tradicionais africanos - encarados como processos dinâmicos pelos quais as experiências concretas são integradas numa ordem de conceitos e discursos não contemplados nos regimes atuais de enunciação do "africanismo". Daí a proposição, como ferramenta metodológica, do conceito de *gnose* africana, vinculado a uma esfera mais ampla, a do "saber", a do "conhecimento", como possibilidade de ampliação do "africanismo" e uma renovação epistemológica substancial.

Os críticos de Mudimbe em geral insistem no que lhes parece ser o ponto fraco de sua obra: a superinterpretação dos enunciados discursivos e a redução da África a uma "invenção" do Ocidente (MOURALIS, 1984, p. 28-31). Em nosso ver, preocuparam-se demais com a longa demonstração dos regimes discursivos (escritos, visuais) empregada pelo autor, dando pouca atenção a um de seus argumentos centrais, isto é, a potencial capacidade de alienação do "africanismo", enredado em discursos extrovertidos cujos moldes aprisionam o pensamento, impedindo-o de produzir alternativas teóricas autônomas. Era preciso se deter longamente na teia discursiva do "africanismo" justamente para identificar os fios e tramas do que ele denomina de *biblioteca colonial*, isto é, o conjunto de enunciados emanados de distintos

grupos de observadores externos que acabaram por constituir “regimes de verdade” e servir de recurso de autoridade de uma “razão etnológica” amplamente empregada na interpretação das realidades africanas – inclusive por africanos. Tratam-se do “discurso do missionário” e do “discurso dos viajantes e exploradores”, elaborados a partir do século XV, e posteriormente do “discurso etnológico” dos antropólogos (evolucionistas, funcionalistas, estruturalistas) no período colonial, fundados em concepções etnocêntricas e racistas de uma suposta superioridade cultural ocidental. Estes balizaram, pela adesão ou repúdio, as noções de “identidade da África negra”, de “personalidade africana”, “negritude”, “cristianismo africano”, da “etnofilosofia” e “afrocentrismo”, pois mesmo ao pretender inverter a ordem dos discursos anteriores, não puseram em causa sua fundamentação epistêmica, reiterando elementos provenientes das ideologias do colonialismo – como as categorias raciais e identitárias essencialmente dadas, chamadas de “ideologias da alteridade” (MUDIMBE, 2013a, p. 117).

As controvérsias suscitadas pelas interpretações apontadas acima o levaram a ampliar o seu espectro analítico, de onde a publicação em 1994 do livro *A ideia de África*, que, desde o prefácio, Mudimbe apresenta como continuação da anterior. A ênfase, nesse caso, está mais na arqueologia dos discursos ocidentais, desde a visão especular que orientou o olhar dos europeus aos fetiches africanos na constituição da ideia do “selvagem” no Iluminismo, e do “exótico” e do “primitivo” no período colonial; nas implicações dos paradigmas explicativos do relativismo cultural (MELVILLE HERKOVITS), da mestiçagem (JEAN-LOUP AMSELLE) e da anterioridade africana para contrabalançar a hegemonia do pensamento grego (MARTIN BERNAL). E também a maneira pela qual os especialistas em arte e em literatura determinaram, pela negação ou pela assimilação estética, a ideia do que seria uma arte e uma literatura africana autêntica (MUDIMBE, 2013b).

A parte menos desenvolvida em seus argumentos talvez seja a mais instigante. Diz respeito ao papel dos saberes emanados dos sistemas de pensamento dentro dos discursos do “africanismo” (de caráter ‘antropológico’, até o período colonial; e de caráter ‘político’, na crítica ao colonialismo) expresso nos interstícios da “tradição” e da “modernidade”. Mas não em termos de uma oposição hierárquica, ou de uma perspectiva diacrônica, e sim em termos de sucessivas rupturas e recomposições, “pois tradição (traditio) significa descontinuidade através de uma continuidade dinâmica e possível conversão de traditio (legados) [...] É a episteme do século XIX e início do XX que inventa o conceito de tradição estática e pré-histórica” (MUDIMBE, 2013a, p. 234). Por caminhos diferentes, mas por motivos parecidos aos de Paulin Hountondji, o núcleo da problemática encontra-se na relação entre os conceitos de “pensamento”, “conhecimento”, e os saberes ditos tradicionais, que nunca desapareceram na África:

O facto de estas formas consideradas ‘tradicionais’ não terem desaparecido deve ser óbvia ao atentarmos nas contradições actuais que existem por todo o continente, sobretudo entre os processos de produção e as relações sociais de produção, entre a organização do poder e da produção e, por outro lado, os discursos políticos. Com efeito, as culturas africanas dispuseram e dispõem de saberes e conhecimentos próprios, os quais estão inscritos em, e dependentes de tradições. Todavia, creio que seria ilusório encetar em busca por tradições africanas originárias, puras e definitivamente fixas, mesmo no período pré-colonial. [...]

A realidade das miscigenações desafia a ideia de tradição enquanto essência pura, que testemunha o seu próprio ser originário... As tradições não são fixas: constituem, de facto, continuidades, mas também descontinuidades; são 'processos', 'desenvolvimentos únicos que emanam de princípios básicos e estáticos'. (MUDIMBE, 2013b, pp. 262-263).

Por este meio, devolve-se à ideia de tradições (e não tradição, no singular) seu carácter eminentemente histórico, portanto descontínuo, mutável, retirado, ou pelo menos enfraquecido, pela concepção engessada que identificava nelas fatores de continuidade e inércia cultural, mantendo-as presas ao passado. A maneira pela qual os autores das diversas camadas discursivas, produzidas fora ou dentro do continente, em diferentes contextos, se apropriaram (ou não), incorporando, rechaçando ou ignorando as tradições locais, em termos de conhecimento e experiência, constitui processos em que os africanos não se encontram em posição passiva. Conviria, então, reconhecer tais descontinuidades históricas e intelectuais, identificar a circulação dos saberes, as rupturas sociais e as negociações políticas das tradições africanas. Em síntese: "as formações discursivas na África ou noutra local não constituem genealogias escorregadas de saberes e conhecimento, oferecendo antes índices de dissensões de ordem intelectual e epistemológica que demonstram aculturações fabulosas" (MUDIMBE, 2013b, p. 263).

Pós-colônia e afropolitanismo

Dos três autores aqui considerados, Achille Mbembe (1957) é o mais jovem, o que goza de maior prestígio na cena intelectual atual, o mais discutido e, muito provavelmente, o mais controverso. Sua trajetória profissional, iniciada nos anos 1980 em Camarões, onde preparou dissertação de mestrado sobre o processo de independência e a formação do Estado-nação camaronês, ganhou outro rumo no ambiente universitário francês, onde seus interesses de pesquisa se estenderam aos temas gerais do continente, em obras inovadoras, pelo alcance teórico-conceitual, como *África insubmissa: cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial* (1988) (2013a), *On the postcolony* (Sobre a pos-colônia) (2001a), e o impactante ensaio intitulado *As formas africanas de auto-inscrição* (2001b) – em que avalia os impasses dos paradigmas interpretativos fundados em pressupostos identitários de carácter racial, nacionalista e nativista.

A experiência profissional acumulada no ambiente intelectual norte-americano, durante sua passagem pela Universidade de Duke, e o contato com nomes consagrados do *Postcolonial studies* lhe permitiu certo distanciamento do mundo francófono, que passa a ser visto por ele como um modelo cosmopolita, metropolitano e imperial defasado quando comparado aos Estados Unidos, onde a luta pela aquisição dos direitos civis de uma maioria racialmente discriminada produziu uma ideia de emancipação social – algo dificultado numa sociedade como a francesa, carente de uma "descolonização interior" (MBEMBE, 2010, p. 121-172). Desde 2001, sua itinerância o levou novamente à África, em Johannesburgo, na Universidade de Witwatersrand, de onde surgiram obras que consolidaram sua posição como referencial

teórico de prestígio dos estudos africanos feitos na África, principalmente *Johannesburg: the elusive metropolis* (Johannesburgo: a elusiva metrópole), de 2008, publicada nos Estados Unidos, e as recentes *Sortir de la grand nuit: essai sur l'Afrique décolonisée* (Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada) (2010) e *Critique de la raison noire* (Crítica da razão negra) (2013b).

Tanto quanto a de Mudimbe, a obra de Mbembe deve muito às inovações teóricas da crítica teórica foucaultiana. Entretanto, ao contrário daquele e de outros intérpretes vinculados aos estudos pós-coloniais, sua leitura não se dirige aos sistemas discursivos, e sim aos dispositivos de análise das instâncias de poder na modernidade, a partir das noções de biopolítica, biopoder e governamentalidade (GIGENA, 2011, p. 9). Todavia, tais noções, quando aplicadas ao contexto africano, ganham nova conformação e rumo diverso, indo muito além da simples apropriação e reprodução teórica – como os seus críticos, que não são poucos, teimaram em apontar⁴.

Durante algum tempo, Mbembe mostrou-se mesmo reticente em relação ao rótulo que lhe atribuíam de autor vinculado ao pós-colonialismo. Cientista político, interessa-lhe averiguar em profundidade a natureza do poder nas sociedades africanas, e nesse caso os conceitos clássicos de Estado-nação, instituições políticas e participação não lhe servem, tanto quanto pouco lhe serviria reduzir o ângulo da análise aos enunciados discursivos. Parte de seus argumentos reside na ideia que as sociedades africanas do período posterior às emancipações não teriam saído plenamente da condição colonial. Daí o conceito de *pós-colônia*, empregado para descrever a experiência visceral de sociedades vivendo em regimes de dominação marcados pela violência extrema, engendrada no período da colonização. Como tal, caracteriza-se como uma “pluralidade caótica”, mas dotada de coerência interna, com sistemas de signos particulares e maneiras específicas de fabricar simulacros, reconstruir estereótipos e expropriar os sujeitos de suas identidades (MBEMBE, 2001a, p. 25-64). A pós-colônia seria, em sua definição, um tipo de “poder bruto” partilhado por aqueles que detêm o monopólio sobre a vida e a morte, e o sistema de signos pelos quais esse poder se imagina. Consiste igualmente numa série de corpos de instituições marcada pela promiscuidade entre a esfera pública e a esfera privada, a familiaridade e a domesticidade, onde o compromisso está antes com a manutenção do poder, de um lado, e a sobrevivência social, do outro. O estudo da pós-colônia assenta, então, no exame das formas de assujeitamento e das formas de indisciplina que eventualmente possam conduzir à emancipação dos sujeitos, o que faz lembrar de imediato a análise do que Jean-François Bayart chamou de “neo-patrimonialismo” em seu livro *L'Etat en Afrique: la politique du ventre* (O Estado na África: a política do ventre) (1989).

Eis a razão pela qual as noções e conceitos foucaultianos, empregados por Mbembe como ponto de partida, acabam tomando rumo diverso em suas análises. Primeiro porque, em seu modo de ver, compartilhado por outros intérpretes do pensamento pós-colonial, o teórico francês não teria escapado de um essencialismo epistêmico ao deixar de lado a análise das macroestruturas capitalistas que deram centralidade ao Ocidente e estruturaram fora das esferas da modernidade ocidental, nos espaços americanos, africanos e asiáticos os

fundamentos do racismo e do colonialismo. Para Mbembe, a gênese da “modernidade global” e das formas de poder que lhe dão sustentação ao distinguir, hierarquizar e enquadrar os indivíduos em categorias valorativamente distintas é bem anterior ao Iluminismo, e deve ser buscada nos “laboratórios” que foram a *plantation* escravista e o Tráfico Internacional de Escravos na América. Aí teriam sido lançadas as bases dos paradigmas sociais racistas desenvolvidos posteriormente na África, no bojo do colonialismo, e na própria Europa pelo nazismo – a forma mais bem-acabada e destrutiva de um estado alicerçado em princípios discriminatórios de fundo racial (MBEMBE, 2013b).

As instâncias da biopolítica, entendidas por Foucault como meios de exercer o poder na modernidade, visando o bem-estar da população e a submissão corporal e sanitária dos cidadãos, são levadas ao extremo e servem de referência para o desenvolvimento e aplicação do conceito radical e transgressor de *necropolítica* – empregado para nomear regimes de governamentalidade em que a soberania é definida pela capacidade de decidir quem deve viver e quem deve morrer. Mbembe explora as relações profundas entre razão, modernidade e terror em estados orientados por uma “política da morte”, onde as formas de imposição de poder passam a ser uma finalidade em si e a vida das populações transcorre em zonas de conflito permanente, como ocorreu no regime do Apartheid da África do Sul ou na Palestina. Aqui prevalecem formas de controle e alto grau de militarização com a finalidade de dominar territórios ou populações inteiras, numa verdadeira institucionalização do “estado de sítio”. As noções de *política da morte* e *poder da morte* refletiriam então os meios pelos quais, no mundo contemporâneo, as armas são empregadas com o objetivo de destruição máxima de pessoas e a criação de *mundos da morte*, “formas únicas e novas de existência social em que numerosas populações são submetidas a condições de existência que as reduzem a condição de mortos-vivos” (MBEMBE, 2011a, p. 75, tradução nossa).

Tais parâmetros de análise de sociedades pós-coloniais subvertem categorias analíticas tidas como consensuais nas ciências sociais, extraídas da experiência da modernidade ocidental. O que há de mais impactante em sua leitura das formas de poder vigentes na pós-colônia é a liberdade no uso de metáforas que expressam a promiscuidade e obscenidade pelas quais aqueles poderes se manifestam e se imaginam, com imagens fálicas, escatológicas, fetichistas, antropofágicas. Na contramão de uma interpretação objetiva, clara, límpida, transparente, o autor vale-se em diferentes momentos de imagens que evocam uma “zona escura”, “princípios noturnos” dominados pela irracionalidade, pela desrazão, pela loucura. A distância conceitual entre Foucault e Mbembe deve-se a gradual centralidade das categorias explicativas da condição colonial extraídas de Frantz Fanon. Os deslocamentos de significado e as subversões conceituais advêm do fato de que os referenciais africanos são lidos a partir da experiência dos colonizados, e não dos referenciais do colonizador (AJARI, 2013).

As noções retiradas de Michel Foucault têm eficácia analítica, mas carecem de um componente pouco explorado pelos teóricos europeus, o fenômeno da violência intrínseca que define as relações de poder em sociedades submetidas pelo colonialismo. A redução extrema da humanidade dos indivíduos, instaurada pelas formas de hegemonia em sociedades colonizadas, por poderes que os violaram, torturaram, enlouqueceram, e as condições pelas

quais se poderia fazer nascer um tipo de sujeito novo, capaz de habitar o mundo e partilhá-lo de modo pleno são buscadas nos textos de Fanon, aquele que melhor e mais profundamente desvendou a extensão dos sofrimentos psíquicos causados pelo racismo e a presença viva da loucura no sistema colonial. A partir desta perspectiva, entende-se que a emancipação e a reestruturação social no período posterior à colonização não foram seguidas de mudança social profunda, sendo as marcas residuais do colonialismo dadas pela ambiguidade e monopólio da violência pelos donos do poder; e a rebelião e insurreição permanente contra toda ordem emanada desses poderes estatais, a revanche contra a teocracia estatal de cunho ocidental-cristão, a contra-insurreição em face das lógicas de extração na esfera econômica e as lógicas de racialização no campo social. A “zona escura” e os “princípios noturnos”, alheios à clareza e transparência dos referenciais modernos, dominariam a cena na pós-colônia porque, no final das contas, o trabalho da libertação plena ainda não estaria completo, sendo algo que ocorrerá mediante o gigantesco esforço que Fanon chamava de “passar à outra coisa” e “saída da grande noite” (MBEMBE, 2007; 2010, p. 229, tradução nossa).

Nos últimos anos, observa-se maior interesse de Mbembe por análises macroestruturais das sociedades africanas nas últimas décadas do século XX, com acento nos fatores internos e externos que orientaram suas transformações em âmbito político, sociocultural e socioeconômico. Os temas são estudados com vista à detecção de elementos transversais que afetaram o continente, em sua interface com o mundo. Paralelamente, o fenômeno colonial e seu duplo, o racismo, tendem a ser vistos como determinantes na cartografia dos poderes em âmbito global. Daí ter em sua última obra estudado em profundidade a gênese e desenvolvimento da categoria racial tornada inerente ao “negro”, que se torna uma representação primal, estruturante, de um tipo de hierarquização extremamente eficaz não apenas para a sujeição dos indivíduos identificados a esta cor, mas para a codificação no início do século XXI de diferentes formas de distinção e segregação entre grupos humanos de diferente procedência, a partir de caracteres de natureza biológica, genética: “Raça e racismos tem não apenas um passado. Tem também um futuro, notadamente num contexto em que a possibilidade de transformar os seres vivos e criar espécies mutantes não provém unicamente da ficção” (MBEMBE, 2013b, p. 41, tradução nossa).

Publicado em 2001, o ensaio *On the post colony* (Sobre a pós-colônia) tinha em referência as três primeiras décadas da segunda metade do século XX, posteriores às independências, em que as sociedades africanas passavam por uma situação de transição e reajustamento. Uma década mais tarde, nos capítulos finais do livro *Sortir de la grand nuit*, o exame das formas constitutivas de poder político e econômico revelam alterações em relação aos elementos estruturantes anteriores: entre 1980-2000, um capitalismo atomizado e desprovido de grandes pólos de crescimento se desenvolveu sobre os escombros de uma economia antes dominada, de um lado, por grupos estatais ou estatizantes controlados por clientelas associadas ao poder, e de outro, por grupos monopolistas que remontavam ao período colonial operando em mercados cativos. Essa fragmentação extrema é ainda mais acentuada por fenômenos de circulação transnacional que afetam mercadorias, pessoas, crenças e ideologias, modas e estilos de vida, que produzem complexos entrelaçamentos sociais, culturais e econômicos

de alcance continental. Outro traço distintivo diz respeito à tendência à informalização das relações de poder, a dispersão da autoridade dos detentores das instituições estatais e a privatização de seus poderes por agentes locais, produtores de autoctonia.

A esses traços gerais de fragmentação e transnacionalização, emergentes no seio de sociedades resistentes às forças centrípetas de estados militarizados controlados por elites altamente ocidentalizadas, Mbembe acrescenta uma forma original de cosmopolitismo emergente a partir da África que denomina *Afropolitanismo*, termo empregado em lugar do ideário do *pan-africanismo* e ao discurso da *negritude*. Para os intelectuais e artistas africanos, os problemas colocados na atualidade já não encontrariam resposta em conceitos que reservam espaços privilegiados a um tipo de solidariedade racial transcontinental, nem a categorias identitárias apoiadas num “fetichismo das origens”. Entre o “eu” e o “outro”, o problema passa a ser a auto-explicação e uma estética da transgressão: “a realidade (quer se trate da raça, do passado, da tradição ou, melhor ainda, do poder) não se refere apenas ao que existe e é passível de representação, de figuração. Ela é igualmente o que recobre, oculta e ultrapassa o existente” (MBEMBE, 2010, p. 223, tradução nossa).

Fortemente marcadas pela circulação de pessoas, processos de dispersão e imersão, criouliização e mestiçagem, pela alta capacidade de adaptação e recomposição, as sociedades africanas estariam abertas a diferentes graus de entrelaçamento e fusão que lhe conferem sua marca distintiva no mundo:

A consciência desta imbricação entre o que é local e o que é de fora em todas as partes, esta relativização das raízes e dos pertencimentos primários e essa maneira de abraçar em todo conhecimento de causa o que lhe é estranho, estrangeiro e de longe, essa capacidade de reconhecer sua face no rosto do estrangeiro e de valorizar os traços do distante no próximo, de domesticar o não-familiar, de trabalhar com coisas o que tem todo o jeito de serem contrárias – é esta sensibilidade cultural, histórica e estética que o termo ‘afropolitanismo’ bem indica. (MBEMBE, 2010, p. 229).

Considerações finais

O presente artigo não teve a intenção de mapear a obra de todos os autores africanos que se poderia aproximar das discussões abertas pelo pós-colonialismo, entre os quais se poderia incluir, entre outros, o filósofo ganês Anthony Kwame Appiah e os senegaleses Souleymane Bachir Diagne e Mamadou Diouf, entre outros. O critério de escolha dos autores aqui tratados levou em conta o grau de inovação de seus conceitos no debate teórico contemporâneo e o provável impacto deles nos meios acadêmicos dentro e fora do continente. A este respeito, conviria lembrar as considerações de Paulin Hountondji, para quem, nas relações de produção científica e tecnológica do mundo globalizado, o conhecimento elaborado pelos pesquisadores do Terceiro Mundo, no caso, da África, permanece essencialmente extravertido, isto é, organizado e direcionado para responder a uma demanda (teórica, científica, econômica) que vem do “centro” do mercado mundial, motivo pelo qual reclama a necessidade de uma transformação das relações de produção intelectuais (HOUNTONDJI, 2001, p. 8).

Também se verifica entre eles reconhecimento e diálogo com autores consagrados, identificados com os estudos pós-coloniais e descoloniais. Edward Said, Homi Babha, Gayatri Spivack, por exemplo, são citados como referência de apoio por Valentim Mudimbe, e Achille Mbembe é leitor da obra de Paul Gilroy e Enrique Dussel, sendo por outro lado visto como referência de apoio por Walter Mignolo. A partir de 2005, as questões desenvolvidas por Mbembe incorporaram de modo muito mais visível os temas consagrados pelo pós-colonialismo, como a identificação dos impasses do universalismo francês e as reminiscências dos paradigmas coloniais e racistas (MBEMBE, 2011b). Além disso, as obras aqui consideradas apresentam alguns traços recorrentes, quais sejam: a problematização dos pressupostos teóricos, metodológicos e conceituais empregados usualmente no “Ocidente” para explicar a África e os africanos; a revisão crítica dos enunciados emanados das antigas metrópoles; a proposição de alternativas epistemológicas novas, ou renovadas, em que se reconheça o protagonismo intelectual de africanos, de modo a deixarem de ser considerados meros objetos de estudo e serem reconhecidos como autores de interpretações dos fenômenos locais e mundiais.

Outro ponto de aproximação entre eles é sua vinculação, maior ou menor, ao *Conselho para o Desenvolvimento da Pesquisa em Ciências Sociais na África* – CODESRIA, que é na atualidade o mais destacado pólo de irradiação de produção acadêmica na África. Foi com o apoio desta instituição que Paulin Hountondji organizou e publicou o livro *Les savoirs endogènes: pistes pour une recherche* (Os saberes endógenos: pistas para uma investigação) (1994). Alguns anos mais tarde, entre 1996-2000 Achille Mbembe foi seu secretário executivo, e o artigo *As formas africanas de auto-inscrição*, redigido ao fim do seu mandato, parece conter algo de um acerto de contas com as tendências de pesquisa abraçadas pelos pesquisadores vinculados ao marxismo, à teoria da dependência e ao “nacionalismo africano” (AMSELLE, 2010, p. 90-91). Quanto a Valentim Mudimbe, sua obra inspirou a organização pelo CODESRIA de um grande colóquio em janeiro de 2013, intitulado *Africa Nko: la bibliothèque coloniale en Debat* (Africa Nko: a biblioteca colonial em debate), com a participação, entre tantos outros, de Achille Mbembe. Não seria demais afirmar, portanto, que a referida instituição funcionou, em certo grau, como espaço de articulação das reflexões, pesquisas e conceitos desenvolvidos pelos intelectuais aqui enfocados.

Notas

1 Os termos pós-colonialismo e pós-colonial têm sido empregados nas Ciências Sociais em duas acepções não totalmente excludentes, mas conceitualmente distintas. Na primeira, aplica-se ao período histórico posterior ao momento em que sociedades africanas e asiáticas foram colonizadas por europeus, da década de 1950 para cá. Na segunda, designa uma tendência de interpretação mais ou menos vinculada aos “estudos culturais” e aos “estudos subalternos”, integrada por autores de origem oriental (Edward Said; Homi Bhabha; Gayatri Spivak) ou afro-descendente (Paul Gilroy, Stuart Hall) que, não obstante as preferências temáticas, metodológicas e analíticas, tem em comum o fato de questionarem a validade das elaborações discursivas, representações e paradigmas

explicativos etnocentrados, problematizarem as percepções convencionais do que seria a ciência, a modernidade e o cosmopolitismo, e estudarem os fenômenos de hibridização, deslocamentos culturais e transculturação (SANCHES, 2005). É na segunda acepção que o termo será utilizado neste artigo, mesmo ele não sendo consensual entre intelectuais identificados ao pensamento crítico, como Nelson Maldonado Torres, Aníbal Quijano e Walter Dignolo, que preferem a denominação de “estudos descoloniais” e outros, como Boaventura de Souza Santos, que se alinham ao que denominam de “epistemologias do Sul”.

2 Por serem autores pouco conhecidos em nosso país devido, principalmente, à inexistência de obras deles traduzidas e publicadas por editoras brasileiras, compreende-se o pequeno impacto de suas idéias e proposições nos trabalhos dedicados aos estudos africanos no Brasil. Tal carência teórico-conceitual poderá ser minorada com os títulos da recente coleção “Reler África”, publicados em parceria pelas Edições Mulemba (Luanda, Angola) e Edições Pedagogo (Mangualde, Portugal), em que constam livros fundamentais do pensamento social africano.

3 É digno de nota a maior representatividade de autores vinculados aos estudos pós-coloniais nos meios intelectuais anglófonos, sobretudo em universidades norte-americanas. As questões por eles tratadas desde os anos 1980 chegaram tarde na França e despertaram mais resistências do que adesões. Mesmo em textos de autores aparentemente neutros prevalecem críticas e reparos, sendo sublinhadas suas deficiências teórico-metodológicas (Dubreil, 2008, p. 56). Outros são abertamente reticentes ao seu valor acadêmico, ou empregam um curioso recurso de autoridade que consiste em atribuir a autores franceses dos anos 1950-1960 (como Georges Balandier e Jean-Paul Sartre, por exemplo) a antecipação dos conceitos desenvolvidas nos *postcolonial studies*, ou a teóricos franceses de renome (Jacques Derrida, Gilles Deleuze e Michel Foucault) a paternidade das inovações teóricas salientadas no debate atual (Bayart, 2009; Amselle, 2010), o que sugere, salvo engano, uma disputa de precedência que sutilmente atribui aos críticos do *status quo* intelectual apenas valor político ao discurso pós-colonial, negando-lhe qualidade ‘científica’ ou acadêmica.

4 Na avaliação de Jean-Loup Amselle, ele é um “*intelectual brilhante, mas pouco diplomático, ensaísta de prosa perspicaz, mas por vezes sulfurosa, sobretudo para um público africano*” (AMSELLE, 2012, p. 91). Pouco apreciado pelos intelectuais locais africanos, foi criticado pelo apego excessivo aos referenciais europeus e considerado mero epígono de Foucault. Suas interpretações são enquadradas numa deriva epistemológica africanista devido ao ecletismo metodológico e a supervalorização de fatores internos que produziriam uma visão eminentemente negativa da África, por vezes designada de afro-pessimismo (BIAYA, 1995). Em sentido inverso, sua obra tem sido saudada por pesquisadores oriundos de antigas áreas coloniais francesas como uma promessa de renovação crítica em face da hegemonia epistemológica dos intelectuais do hexágono (POUCHEPADASS, 2003, p. 171-176).

Referências

AJARI, Norman. De la montée en humanité. Violence et responsabilité chez Achille Mbembe. **Revue Unbuntu**: revue internationale des sciences humaines et sociales, n. 1, 2013, p. 20-31.

AMSELLE, Jean-Loup. **L'Occident décroché**: enquête sur les postcolonialismes. Paris: Fayard, 2010.

BAYART, Jean-François. Les études postcoloniales, une invention politique de la tradition?. Paris. 2009. **Sociétés politiques comparés**: revue européenne d'analyse des sociétés politiques, n. 14, Disponível em: <<http://www.fasopo.org/reasopo/n14/article.pdf>>. Acesso em: 30 maio 2014.

BIAYA, Tshikala K. Dérive épistémologique et écriture de l'histoire de l'Afrique contemporaine. **Politique Africaine**, Paris, n. 60, 1995, p. 110-116.

BISANSWA, Justin K. **V. Y. Mudimbe**: réflexion sur les sciences sociales en Afrique. Cahiers d'Études Africaines. Paris, n. 160, 2000, p. 705-722.

_____. **La guerre émet des signes**: écriture des rébellions et rébellion de l'écriture dans les romans de V. Y. Mudimbe. Études Littéraires, v. 35-1, 2003, p. 87-99.

BOULAGA, Fabien Eboussi. **L'affaire de la philosophie africaine**: au delà des querelles. Paris: Karthala, 2004.

BRUYÈRE, Vincent. L'Archeologie autopsié: la traverse de l'anatomo-clinique dans L'Écart de V. Y. Mudimbe. **Revue de l'Université de Moncton**. Canadá, v. 37-1, 2006, p. 163-181.

DIDIEU, Jean-Philippe. **Les elites africaines, enjeu de la diplomatie scientifique des États-Unis. Politique Étrangere**. Paris, n. 1, 2003, p. 119-131.

DEMBELÉ, Dembe Moussa. **Samir Amin**: intellectuel organique a service de l'emancipation du Sud. Dakar: CODESRIA, 2011.

DEVÉS-VALDÉS, Eduardo. La circulacion de ideas en el mundo periferico: algunas presencias, influencias y reelaboraciones del pensamiento latinoamericano en Africa. Anos 90: **Revista do PPG de História da UFRGS**. Porto Alegre, vol. 10 n. 18, 2003, p. 88-98.

DEVÉS-VALDÉS, Eduardo. **O pensamento africano sul-saariano**: conexões e paralelos com o pensamento latino-americano e o asiático. Rio de Janeiro: EDUCAM; CLACSO, 2008.

DIAGNE, Souleymane Bachir. Revisiter la 'philosophie bantoue': l'idée d'une grammaire philosophique. **Politique Africaine**. Paris, n. 77-1, 2000, pp. 44-53.

DIAKITÉ, Samba. Le problematique de l'ethnophilosophie dans la pensée de Marcien Towa. **Le Portique**: revue de philosophie et de sciences humaines. Paris. 2007, n. 5. Disponível em: <<http://leportique.revues.org/1381>>. Acesso em: 19 jun 2014.

DUBREIL, Laurent. **Alter, inter**: académisme et postcolonial studies. Labyrinthe. Paris. 2006, n. 24-2. Disponível em: <<http://labyrinthe.revues.org/1248>>. Acesso em 12 out 2013.

FALOLA, Toyin. **Nationalism and african intellectuals**. Rochester: University of Rochester Press, 2001.

HOUTONDI, Paulin J. Sur la "philosophie africaine". Paris: François Maspero, 1977.

_____. Le savoir mondialisé: desequilibres et enjeux actuels. 2001. In: **La mondialisation vue d'Afrique**. Université de Nantes. Disponível em: <<http://mshafrique.free.fr/afrique/charpar/cfpaulin.pdf>>. Acesso em 30 maio 2014.

_____. Conhecimento de África, conhecimento de africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos. **Revista Crítica de Ciências Sociais**. Coimbra, n. 80, 2008, p. 149-160.

_____. (Org.). **O antigo e o moderno**: a produção do saber na África contemporânea. Mangualde: Luanda: Edições Pedagogo; Edições Mulemba, 2012.

KRESSE, Ky. 'Reading Mudimbe' – an introduction. **Journal of African Cultural Studies**. Londres, vol. 17-1, 2005, p. 1-9.

MACEDO, José Rivair. **História da África**. São Paulo: Editora Contexto, 2014.

MANGEON, Anthony. V. Y. Mudimbe et la ré-invention de l'Afrique. Poétique et politique de la décolonisation des sciences humaines (Kasereka V. Kavwahirehi). **Cahiers d'Études Africaines**. Paris, n. 191, 2008, p. 1-7.

MBEMBE, Achille. **On the postcolony**. Berkeley: University of California Press, 2001a.

_____. As formas africanas de auto-inscrição. **Estudos Afro-Asiáticos**. Rio de Janeiro, vol. 23-1, 2001b, p. 171-209.

_____. Necropolitics. **Public Culture**. Duke, vol. 15-1, 2003, p. 11-40.

_____. De la scène coloniale chez Frantz Fanon. **Collège International de Philosophie**, n° 58, 2007, p. 37-55.

_____. **Sortir de la grand nuit**: essai sur l'Afrique décolonisée. Paris: La Découverte, 2010.

_____. **Necropolítica, seguido de Sobre el gobierno privado indireto**. Madrid: Editorial Melusina, 2011a.

_____. Provincializing France?. **Public Culture**. Duke, n. 23-1, 2011b, p. 85-119.

_____. **África insubmissa**: cristianismo, poder e estado na sociedade pós-colonial. Mangualde: Luanda: Edições Pedagogo; Edições Mulemba, 2013a.

_____. **Critique de la raison nègre**. Paris: La découverte, 2013b.

_____. A universalidade de Frantz Fanon **ArtAfrica**. Lisboa. Disponível em: <<http://www.artafrica.info/html/artigo trimestre/artigo.php?id=36>>. Acesso em: 28 abr. 2014.

MOURALIS, B. V. Y. Mudimbe et l'odeur du pouvoir. **Politique Africaine**. Paris, n. 13, 1984, p. 21-32.

MUDIMBE, V. Y. **A invenção da África**: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento. Lisboa: Mangualde: Luanda: Edições Pedagogo; Edições Mulemba, 2013a.

_____. **A idéia de África**. Lisboa: Mangualde: Luanda: Edições Pedagogo; Edições Mulemba, 2013b.

MULUMBA, Busaka. Le bel immonde de V. Y. **Mudimbe**: une etude thematique et narratologique. Kinshasa: Université de Lubumbashi, 2000.

POUCHEPADASS, Jacques. Autour d'un livre: De la postcolonie: essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine; On the postcolony (Achille Mbembe). **Politique Africaine**. Paris, n. 91, 2003, p. 171-176.

ROSEMAN, Philipp W. Penser l'Autre: la philosophie africaine en quête d'identité. **Revue Philosophique de Louvain**, 4^a série, Tome 96-2, 1998, p. 285-303.

SÁ, Ana Lúcia. A idéia de pós-colônia em cientistas sociais africanos na diáspora. In: **7º Congresso de Estudos Africanos** (ISCTE). Lisboa. 2010. Disponível em: <<http://www.portaldoconhecimento.gov.cv/bitstream/10961/395/1/A%20ideia%20de%20p%C3%B3s-col%C3%B3nia%20em%20cientistas%20sociais%20africanos%20na%20di%C3%A1spora.pdf>>. Acesso em: 02 mar 2014.

SANCHES, Manuela Ribeiro (Org.). **Deslocalizar a Europa. Antropologia, arte, literatura e história na pós-colonialidade**. Lisboa: Edições Cotovia, 2005.

_____. (Org.). **Malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais**. Lisboa: Edições 70, 2012.

TAVARES, Manuel. Epistemologias do Sul (Boaventura de Souza Santos; Maria Paula Menezes) . **Revista Lusófona de Educação**. Lisboa, n. 13, 2009, p. 183-189.

*Recebido em 20 de agosto de 2015
Revisado em 18 de dezembro de 2015
Aceito em 07 de junho de 2016*