



e-cadernos  
CES

Centro de Estudos Sociais | Publicação trimestral | n.12

12

Outras Áfricas – Heterogeneidades, (des)continuidades, expressões locais



Universidade de Coimbra



**e-cadernos ces**

PROPRIEDADE E EDIÇÃO

**CENTRO DE ESTUDOS SOCIAIS**

**- LABORATÓRIO ASSOCIADO**

**UNIVERSIDADE DE COIMBRA**

[www.ces.uc.pt](http://www.ces.uc.pt)

COLÉGIO DE S. JERÓNIMO

APARTADO 3087

3000-995 COIMBRA

PORTUGAL

E-MAIL: [e-cadernos@ces.uc.pt](mailto:e-cadernos@ces.uc.pt)

TEL: +351 239 855570

FAX: +351 239 855589

CONSELHO DE REDAÇÃO DOS E-CADERNOS CES

**MARTA ARAÚJO (Directora)**

**ANA CORDEIRO SANTOS**

**JOSÉ MANUEL MENDES**

**LAURA CENTEMERI**

**MARIA JOSÉ CANELO**

**MATHIAS THALER**

**PAULO PEIXOTO**

**SILVIA RODRÍGUEZ MAESO**

AUTORES

**CLEMENS ZOBEL**

**ALBERT FARRÉ**

**PAULA MORGADO**

**SULE EMMANUEL EGYA**

**FABRICE SCHURMANS**

**CATARINA MARTINS**

DESIGN GRÁFICO DOS E-CADERNOS CES

**DUPLO NETWORK, COIMBRA**

[www.duplonetwork.com](http://www.duplonetwork.com)

PERIODICIDADE

**TRIMESTRAL**

VERSÃO ELECTRÓNICA

**ISSN 1647-0737**

© CENTRO DE ESTUDOS SOCIAIS, UNIVERSIDADE COIMBRA, 2011

# **OUTRAS ÁFRICAS: HETEROGENEIDADES, (DES)CONTINUIDADES, EXPRESSÕES LOCAIS**

**ORGANIZAÇÃO**  
Catarina Martins



**CENTRO DE ESTUDOS SOCIAIS**

**2011**

# Índice

Introdução.....	4
Clemens Zobel - <i>On the Pre-Conditions of Beginning a Discourse on Matters in Africa</i> .....	9
Albert Farré - <i>El Estado y las autoridades tradicionales entre los lúo y los kipsigi de Kenia occidental</i> .....	27
Paula Morgado - <i>Estratégias de sobrevivência Songhay-Zarma (Níger): trajectórias económicas de uma outra modernidade</i> .....	55
Sule Emmanuel Egya - <i>Poetry as Dialogue: A reading of recent Anglophone Nigerian poetry</i> .....	75
Fabrice Schurmans - <i>O trágico do Estado pós-colonial. Sony Labou Tansi e Pius Ngandu Nkashama</i> .....	93
Catarina Martins - <i>“La Noire de...” tem nome e tem voz. A narrativa de mulheres africanas anglófonas e francófonas para lá da Mãe África, dos nacionalismos anticoloniais e de outras ocupações</i> .....	119

# Introdução

O presente número temático da revista electrónica *e-cadernos ces*, intitulado “Outras Áfricas – Heterogeneidades, (des)continuidades, expressões locais” surge na sequência de um curso de formação avançada com o mesmo título, que teve lugar no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, em 11 e 12 Março de 2011.

Constituído por um conjunto de seminários sobre temas diversos – da antropologia à literatura e ao teatro, passando pela política, a religião e as diásporas –, o objectivo do curso foi o mesmo do número dos *e-cadernos ces* que agora publicamos: reunir um conjunto de reflexões dedicadas às muitas Áfricas que não a “lusófona” (aquela que a investigação científica no contexto português maioritariamente contempla), procurando, de um modo transdisciplinar, não só debater múltiplas perspectivas de reflexão sobre as Áfricas, como também colocar em discussão o seccionamento epistemológico (ainda dominante) dos estudos africanos segundo as áreas de influência neocolonial e as eventuais distorções essencialistas que estes possam produzir.

O descentramento geográfico em relação aos contextos que a investigação científica no contexto português maioritariamente contempla é o ponto de partida para dar visibilidade às heterogeneidades de um continente que o imperialismo do Norte, e a ciência ao seu serviço, ora essencializa como um só – *A África* –, ora, no período pós-colonial, continua a cartografar de acordo com as respectivas ex-potências colonizadoras, sob a retórica das línguas e culturas “partilhadas” – lusofonia, francofonia, anglofonia –, ora, ainda, aborda epistemologicamente segundo modos, estruturas e categorias de produção e organização do conhecimento do Norte. Frequentemente, estes continuam a representar uma apropriação neocolonial, em particular quando esta abordagem legítima, entre outros, os discursos político, económico e humanitário, ou os princípios por que se rege o direito internacional ou a chamada “ajuda ao desenvolvimento”.

O descentramento relativo à lusofonia pretende ainda provocar outros deslocamentos e multiplicações nas perspectivas de reflexão sobre as Áfricas na

pós-colonialidade. Em discussão estará, em primeiro lugar, a percepção/construção/incorporação do continente pelo saber ocidental e pelas narrativas dominantes no Norte, bem como o seccionamento epistemológico prevaiente nos estudos africanos segundo as áreas de influência herdadas de relações coloniais. Interrogar-se-ão as eventuais distorções essencialistas que estes estudos, assim organizados, possam produzir, propondo alternativas para o pensamento teórico, a investigação empírica e a acção prática, nomeadamente através da análise de dinâmicas locais de resistência e da validade e/ou falência de modos e casos de tradução cultural.

Neste sentido, o primeiro artigo deste número, da autoria de Clemens Zobel e intitulado “On the Pre-conditions of Beginning a Discourse on Matters in Africa”, debate exactamente os pressupostos teóricos e epistemológicos para a discussão de questões relativas ao continente africano. A partir da análise de uma ideia de África (Mudimbe) construída por diferentes áreas do conhecimento ao longo do tempo, e na qual são determinantes, em particular, as relações de poder colonial e pós-colonial, e destacando momentos históricos e perspectivas fundamentais da construção da África como objecto epistémico, Zobel interroga o “saber” e o discurso corrente sobre as “realidades africanas”. Esta é, aliás, uma expressão já de si homogeneizante ou essencializante, que cria o seu próprio referente, invisibilizando outros, ou colocando-os, como sugere Boaventura de Sousa Santos, do outro lado de uma linha abissal. Zobel reflecte também sobre o modo de produção dessas formas de pensar e dizer as realidades africanas ao longo do tempo, e a forma como os respectivos discursos são resultado e instrumento de relações de poder que podem reproduzir-se, ou se reproduzem, nas análises contemporâneas. Afirmando o imperativo da descolonização do saber, o autor apresenta ainda algumas propostas metodológicas neste sentido.

Por sua vez, Albert Farré, no artigo intitulado “El Estado y las autoridades tradicionales entre los lúo y los kipsigi de Kenia occidental”, coloca igualmente em causa conceitos e metodologias de apreensão das realidades do continente africano, datadas do período colonial e moldadas por categorias ocidentais, os quais perduram na compreensão actual de formas diferentes de organização política. Através de um estudo de caso focalizado sobre duas etnias do actual Quênia, Farré demonstra as limitações da intelectualidade colonial que, tal como sustenta Zobel, tornaram invisíveis ou silenciaram a diversidade, a heterogeneidade e a flexibilidade de tantas “outras Áfricas”. Farré questiona não só o edifício conceptual erguido sobre pilares essencialistas e homogeneizantes como ‘tradição’, ‘tribo’ e ‘história oral’, por oposição ao projecto modernizador que o colonialismo representaria, assim

invisibilizando as instituições, os valores e as narrativas dos/as africanos/as. À semelhança de Zobel, Farré demonstra as relações estreitas entre uma epistemologia construída no período colonial e a dominação política, relações que se prolongam na era pós-colonial.

Para Paula Morgado, o acento da abordagem das realidades económicas de uma África plural, heterogénea e com lógicas diversas e próprias deve igualmente ser colocado nas limitações epistemológicas de conceitos do Norte que são impostos às realidades do continente africano, os quais revelam, novamente, uma linha abissal que um conhecimento assim estruturado não somente não consegue transpor, como constrói activamente através das grandes instituições financeiras internacionais e da ajuda externa. No seu artigo intitulado “Estratégias de sobrevivência Songhay-Zarma (Níger): trajectórias económicas de uma outra modernidade”, Morgado demonstra uma compreensão outra dos conceitos de formalidade e informalidade na economia, por parte de uma das etnias dominantes do Níger. Morgado frisa particularmente o modo como a invisibilidade das estratégias de sobrevivência económica desenvolvidas por estes grupos populacionais, múltiplas e de uma flexibilidade assinalável, tem consequências na má formulação de estratégias políticas e económicas impostas do exterior, como os Planos de Ajustamento Estrutural e a ajuda ao desenvolvimento.

Os três últimos artigos deste número, todos eles dedicados a expressões diversas das literaturas de África – a lírica de poetas nigerianos, o teatro de dramaturgos da África equatorial, ou a narrativa de mulheres francófonas e anglófonas –, situam-se na linha dos textos anteriores, uma vez que sublinham igualmente a necessidade de uma descolonização do saber que permita a apreensão de modos diversos da criação e da expressão literária, os quais dificilmente, ou só com alterações substanciais, podem ser apreendidos a partir de paradigmas epistemológicos do Norte, sejam eles teorias formalistas sobre a poesia, como o modelo Bakhtiniano (Egya), o conceito de trágico de origem grega (Schurmans), ou, indo para além do estritamente literário, conceitos de feminismo e modos de “ser mulher” moldados sobre a classe média ocidental (Martins).

Assim, no artigo “Poetry as Dialogue: A reading of recent Anglophone Nigerian poetry”, Sule Emmanuel Egya, embora reconheça as limitações contestadas, mesmo no quadro dos estudos literários do Norte, das concepções “solipsistas” de Bakhtin relativas à lírica, por oposição à heteroglossia do drama ou da narrativa, sublinha aspectos como a polifonia característica da poesia africana, nomeadamente da tradição oral, que resulta da desvalorização ou mesmo do desaparecimento de uma ideia de autor, um conceito de criação que se desenvolve

sobretudo numa intertextualidade materializada na interpretação ou na performance que repete e prolonga o texto (oral) de outrem, e um dialogismo que pressupõe a invocação de um destinatário e a presença de um público. Em particular, Egya aborda a poesia nigeriana contemporânea, verificando um reforço da sua dimensão dialógica à medida que os autores líricos, assumidamente empenhados, concebem as suas criações como arma na arena política, num contexto de uma Nigéria marcada pela ditadura desde a guerra civil, em que o próprio ofício de poeta comporta sérios riscos políticos. A polifonia da lírica, neste caso, permite ao poeta assumir-se como voz intermediária num diálogo que põe em causa o poder, interpelando-o directamente de modo fortemente crítico, ou enunciando a vontade democrática do povo.

As realidades políticas da contemporaneidade de alguns países africanos e os modos da sua expressão literária são também o objecto de problematização de Fabrice Schurmans, no artigo “O trágico do Estado pós-colonial. Sony Labou Tansi e Pius Ngandu Nkashama”. Partindo do trágico, enquanto conceito de origem ocidental que sofreu múltiplas metamorfoses, em diversos contextos culturais e históricos, o autor interroga-se acerca da pertinência deste modelo heurístico para a compreensão da dramaturgia de dois autores da África equatorial, não no sentido da imposição de um paradigma da criação literária e dos estudos literários do Norte, mas a partir de uma relação voluntariamente estabelecida pelos dramaturgos africanos com um modo estético de representação de questões que, partindo embora de contextos sociais, políticos e culturais específicos, os transcendem, na medida em que procuram problematizar a própria condição humana. Para o autor, a análise da representação literária do Estado pós-colonial – tendo rigorosamente em conta a sua dimensão estética e retórica, mas articulando-a com conceitos e metodologias da filosofia, da história e da geopolítica –, permite não somente discernir contornos do Estado pós-colonial na sua relação com o indivíduo, nomeadamente enquanto poder invisível que o aprisiona e se manifesta através de diversos tipos de violência (guerra civil, ditadura, ingerência estrangeira, conflito étnico, etc.), mas também demonstrar a fertilidade e a operatividade da transdisciplinaridade na apreensão de realidades que, elas próprias, atravessam diversos domínios da vivência humana.

Finalmente, o artigo de Catarina Martins, intitulado ““La Noire de...” tem nome e tem voz. A narrativa de mulheres africanas anglófonas e francófonas para lá da Mãe África, dos nacionalismos anticoloniais e de outras ocupações”, desenha um panorama da narrativa de mulheres africanas anglófonas e francófonas, a partir de obras que marcaram o percurso da escrita feminina no continente africano não

lusófono, desde os anos 50 até à actualidade. A autora interroga, por um lado, o instrumentário metodológico e epistemológico da teoria pós-colonial, na des/construção de uma ideia de africanidade e de um cânone da literatura africana no qual a literatura de mulheres está praticamente ausente; por outro lado, Martins questiona a teoria feminista e a sua in/versatilidade na abordagem das realidades, vivências e expressões literárias das mulheres de África. Em foco está, sobretudo, a persistência destas escritoras, ao longo de cinco décadas, no combate pela inclusão das mulheres nas respectivas narrativas nacionais, operando um acto de descolonização quer em relação à cultura colonizadora, quer em relação ao patriarcado internacional e africano, quer a uma cidadania definida no masculino no período pós-independências, inclusivamente na construção de uma história literária para os países africanos que marginaliza as mulheres. O mesmo se aplica ainda aos feminismos ocidentais, ora homogeneizantes em torno de uma noção supostamente universal de Mulher, ora paternalistas com base numa determinada construção da ideia de África ou da mulher do Terceiro Mundo que corresponde, na realidade, a um estabelecimento de hierarquias. Nesta perspectiva, a autora interroga também os paradoxos da reacção das diferentes escritoras àquilo que entendem ser o(s) feminismo(s) do Norte.

Acreditamos que este pequeno conjunto de artigos, oriundo de diversas disciplinas e apontando para perspectivas diferentes, pode constituir uma amostra de reflexões e caminhos possíveis para a abordagem, por parte das ciências sociais e humanas, das realidades plurais de outras Áfricas invisibilizadas por aquela África que julgamos conhecer, ou daquela África lusófona com a qual pensamos ter uma relação privilegiada, entre outros, no campo do saber. Manter, nos estudos africanos, um seccionamento disciplinar, metodológico, geográfico e linguístico-cultural de raiz colonial, corresponde à criação de linhas abissais que invisibilizam práticas e fenómenos somente compreensíveis a partir de abordagens que transcendam estas múltiplas barreiras. Estas práticas devem operar na fronteira e no diálogo, sem dúvida com recurso a estratégias comparativas e através da prática de uma tradução cultural com potencial transformativo que implica, como pressuposto, a descolonização do saber, a descolonização do olhar, a descolonização da voz, e a abertura de espaço, no contexto académico do Norte, para epistemologias contra-hegemónicas, do Sul, ou neste caso específico, de Outras Áfricas.

Catarina Martins

## ON THE PRE-CONDITIONS OF BEGINNING A DISCOURSE ON MATTERS IN AFRICA

CLEMENS ZOBEL

DEPARTMENT OF POLITICAL SCIENCE, UNIVERSITY PARIS 8

**Abstract:** What are the pre-conditions of making truth claims about phenomena in Africa? In this article I seek to outline a few basic presuppositions, which have enabled discourses on matters in Africa, making them coincide with something real by creating and reconfiguring their referents, while rendering others invisible. From a perspective influenced by my training in the history and anthropology of Africa in Paris, I particularly deal with the lasting impact of Enlightenment thought, cultural and functionalist anthropology and the ideas of French colonial officials. An examination of how the overdeterminations of the object “Africa” could be escaped involves an assessment of the ideas of Valentin Y. Mudimbe, Jean-Loup Amselle, Achille Mbembe and Johannes Fabian.

**Keywords:** Idea of Africa, epistemology, ethnological reason, liberalism, colonialism.

As part of a collective endeavour trying to come to terms with a diversity of social, cultural and political processes *in* Africa, this contribution seeks to deal with what exists *before* we start to discuss these realities.<sup>1</sup> Michel Foucault’s reflexions as he began his inaugural lecture at the College de France in 1970 famously raised the issue of how beginning a discourse somehow always involves speaking within pre-existing institutional power relations.<sup>2</sup> One could extend this argument by considering that discourses not only bear the weight of institutional spaces, but also suffer from a particular over-determination

---

<sup>1</sup> I stress the difference between the homogenizing expression “African realities” and the idea that different realities exist in a geographical or political space called Africa.

<sup>2</sup> In Foucault’s imaginary dialogue “[d]esire says: ‘I should not like to enter this risky order of discourse; I should not like to be involved in its peremptoriness and decisiveness; I should like it to be all around me like a calm, deep transparency, infinitely open, where others would fit in with my expectations, and from which truths would emerge one by one; I should only have to let myself be carried, within it and by it, like a happy wreck.’ The institution replies: ‘You should not be afraid of beginnings; we are all here in order to show you that discourse belongs to the order of laws, that we have long been looking after its appearances; that a place has been made ready for it, a place which honours it but disarms it; and that if discourse may sometimes have some power, nevertheless it is from us and us alone that it gets it’”. (Foucault, 1981: 51-52)

when certain objects are at stake. I would argue that, given the nature of their colonial and postcolonial relationships to the North, and their particular role in the emergence of modern thought, the past, present and future of societies in Africa represent such an over-determined object of knowledge. It therefore seems particularly necessary to enquire into the pre-conditions of making truth claims about phenomena in Africa. In this respect we may ask: How did the idea of Africa as a starting point to question and represent reality emerge? Which fields of knowledge and which ideas were associated with it? How has this knowledge informed colonial and postcolonial political policies, as well as the work of scholars in and on societies in Africa?

These questions are by no means new, considering that during the last half century thinking about the epistemic object “Africa” has given rise to a considerable body of work by sociologists, anthropologists, philosophers, literary scholars and historians both in the West and in Africa. Rather than providing an overview of these efforts – a project that could well form the topic of a book yet to be published – I limit myself to selectively drawing from some of these endeavours in order to outline a few basic presuppositions, which have enabled discourses on matters in Africa, made them coincide with something real by creating and reconfiguring their referents, while rendering others invisible. These presuppositions are in themselves historical constructions, which, if we follow Jean Bazin’s vision of “a sociology of narrative production”, can be considered to be part of a succession of narratives that respond to a corresponding series of enunciative contexts (2008: 272). The following discussion presents an attempt to provide a brief outline of some of the most significant links in this chain. However, such a project faces two additional difficulties: on the one hand, the significance of each of the links changes according to its interpretative context; on the other hand, instead of being arranged in a pre-established linear fashion, their articulation in itself always remains problematic and subject to possible revision.<sup>3</sup> The ideas I consider here as prime ingredients in the constitution of “Africa” as an object of knowledge reflect my own training at an African Studies department in France during the 1990s in which the analysis of Enlightenment thought, the history of academic anthropology and the analysis of the ideas of colonial officials featured prominently. This background also explains why in this article I deal with

---

<sup>3</sup> A prominent example for a debate concerning the articulation, inclusion and exclusion of ideas involved in the making of “Africa” is the so-called “afrocentric” thesis defended by Cheikh Anta Diop (1954). The author delinks ancient Egypt from the Euro-Mediterranean civilization by arguing that it was fundamentally African and attempts to show how societies on the African continent were influenced by it. Similarly, the work of Martin Bernal (1988) deals with African-Egyptian influences on Greek society. While such moves are certainly provocative, in as far as they contest the dominant European historical narrative underpinning its claim to superiority; they also can be understood as re-appropriations of earlier European scientific ideas. In this respect the British diffusionist anthropologist Grafton Elliot Smith (1871-1937) claimed that the Egyptian civilization had had a profound influence on the world. Moreover, both Bernal and Diop reproduce an essentialist model by stressing one set of civilisational exchanges to the detriment of another.

arguments by two academic authors from Africa, who have attracted particular interest on the Parisian scene: the Congolese Valentin Y. Mudimbe and the Cameroonian Achille Mbembe, while leaving aside the contributions of other prominent researchers in the history of ideas on Africa, such as Kwame Anthony Appiah, Paulin Hountoungui, Paul Tiyambe Zeleza or Elisio Macamo.

I start with the emergence of Africa in antiquity, its rediscovery in the 15<sup>th</sup> century and the emergence of an evolutionist discourse in the Enlightenment based on the methods of comparative naturalism. I then deal with the question of how liberal thought and the abolitionist movement led to the justification of 19<sup>th</sup> century colonialism and provided a stimulus for scientific innovation. A discussion of the inversion of the scientific devaluation of Africa through functionalist and cultural anthropology allows me to consider the lasting impact of the paradigm of comparative naturalism and to think about the conditions for decolonising knowledge on matters in Africa.

## 1. THE EMERGENCE OF A PLACE, A NAME AND AN OBJECT OF KNOWLEDGE

My starting point is the concluding part of the first chapter of Valentin Mudimbe's book *The Idea of Africa* (1994) dealing with the "naming and metaphorizing" of the continent and its inhabitants. Having previously discussed how in antiquity Africa had been subject to Greek, Roman, Phoenician and Achaemenid descriptions during the first millennium before Christ (in the 6<sup>th</sup> century A.D. the Phoenician Necos circumnavigated the continent), in this section Mudimbe discusses where the name "Africa" came from and how its significance for Western thought evolved until it became one of the privileged objects of a science named anthropology or ethnology.

For the Romans *Africa* designates one of their provinces, while its inhabitants are called *Afri* or *Africani*. In technical and literary works *Africa* may also refer to a third part of the world corresponding to the classical Greek idea of *Lybia*. *Aethiops*, the generic name for dark-skinned people derives from the name of Vulkan's son in Greek mythology. The polysemic designation *Aethiopia* qualifies the continent as a place near the sun which burns people's skin. *Aethiopia* is variously confounded or distinguished from *Lybia* and, as Mudimbe puts it, "by the first century A.D. the continent as a whole has been divided into three main parts by geographers: *Egypt*, *Lybia*, and *Aethiopia*, the last corresponding more or less to sub-Saharan Africa" (1994: 27). In the context of the European explorations in the 15<sup>th</sup> century the designation *Aethiopia* was replaced by the name *Nigritia*, derived from the Latin word *niger*, which again relates to the skin of people burned by the sun. As Mudimbe notes, at this moment, the word is still neutral in its value. Descriptions by explorers and navigators were done "in the name of difference" and "not necessarily because of an intellectual politics of prejudice" (*ibidem*: 29). What is striking in

16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> century representations is their tendency to “Westernize” others’ bodies, while reiterating a principle according to which the differences and particularity of beings and things should be preserved. However, in the last instance such a principle remained firmly rooted in a hierarchising ideology, given that the place of the other within what was to become an international legal order had already been defined since the 15<sup>th</sup> century through a series of papal declarations or bulls. Based on the concept of “terra nullius” stipulating a European right to sovereignty outside of Europe, and as a corollary, the absence of sovereignty for non-Western polities, the papal philosophy ultimately legitimated the right to colonize and to enslave people. Here we also find the foundation of an argument that informed the idea of a necessary development or *mise en valeur* of the colonies based on the idea that Western man had the duty to make sure that “all goods made by God for the whole of mankind should be exploited” (*ibidem*: 37).

In order to understand the coexistence of a Christian ideology of European expansion with a will to come to terms with difference, we need to grasp the theoretical debates surrounding newly discovered “savages”. Such encounters raised the problem of understanding how one could account for the truth of the book of Genesis if humanity did not descend from one people. This question was resolved by hierarchising humans within a natural chain of being in which geographical location accounts for difference. Such a philosophical anthropology, which Mudimbe qualifies as “static”, in as far as no historical dynamic of change linking the savage to Western man was observed, can be contrasted with a new paradigm emerging in the 18<sup>th</sup> century. In it “a strong connection between the African continent and the concept of primitiveness, and thus of savagery” (*ibidem*: 28) is made.

New ideas first introduced by the German philosopher and mathematician Gottfried Leibnitz and Charles Darwin’s grandfather, the doctor and botanist Erasmus Darwin suggested that different classes of being, including men and animals, are not only connected, but are also part of a temporal order, in which, according to Darwin, not only all beings undergo transformations, but acquire characteristics which are transmitted to their posterity. While God could still be considered the fabricator of every one of these kinds of being, enlightenment thought gradually introduced a new perspective inspired by René Descartes in which God is the source of natural law and the “world was not ‘produced at once in a finished and perfect state,’ but came gradually into existence” (Hodgen *apud* Mudimbe, 1994: 29). Grounded in the principle of regularity and legality “working uniformly in all times and places” (*ibidem*) this line of thought ultimately provided the epistemic basis for 19<sup>th</sup> century evolutionist anthropology in which a scale of civilizations places human merits, cultural values and technical progress in an orderly succession from “primitive” societies to modern man. Mudimbe’s demonstration on how

the names of Africa came to become metaphors of inferiority, first through static and then evolutionist anthropology, places them into a sequential order. However, one may also consider that the earlier perspective, which engaged with difference through a form of cultural relativism reappeared, both in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> century theories of German cultural anthropology, which sought to retrace (pre-)historical processes of cultural diffusion, and, albeit less obviously, within the colonial project of transforming Africa through a civilising mission.<sup>4</sup>

Reading Mudimbe's reflexions in the *Idea of Africa* and complementing them with his arguments in his earlier and most well-known book *The Invention of Africa* (1988), one understands that the confounding of geographical categories with skin colour, the Papal legitimisation of European expansion along with the way comparative naturalism placed all human phenomena into the common framework of a movement from the primitive to the civilized, while Enlightenment philosophers "defined the characteristics of savagery" (*ibidem*: 72), basically set the stage for the reduction of diversity to a unified analytical object and its depreciation through colonialism and the emerging modern sciences. This however leaves us with the question of how all of this distinguished people in Africa from other parts of the non-Western world, and why Africa was to become the centre of a second wave of European expansion and colonization in the 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> century.

## 2. THE "LIBERATION" OF AFRICA AND THE SCIENTIFIC CRITIQUE OF ENLIGHTENMENT POLITICAL THEORY

In this section I argue that Africa as an emerging object of scientific knowledge and colonial policy cannot be conceived without taking into account its relationship to liberal thought, the movement for the abolition of slavery and the sociological and anthropological critique of Enlightenment political philosophy. François Manchuelle's seminal studies on "The 'Régénération of Africa'" (1996) and "Origines Républicaines de la politique d'expansion colonial de Jules Ferry" (1988) are useful guides to the relationship between liberalism, abolitionism and colonisation with a clear significance beyond the French context. Manchuelle's basic argument goes as follows: 18<sup>th</sup> century anti-absolutist Enlightenment thinkers reinterpreted the antique theory of the existence of a "natural law", which was applicable to all societies. They sought to demonstrate that "individual self-interest, the motivation of all human actions, was not only compatible with collective interest but was its foundation – and thus the foundation of natural law" (Manchuelle, 1996: 560). The concept of 'natural' was also invested by an analogical

---

<sup>4</sup> Similarly, one could argue that while evolutionism breaks with the earlier static vision of creation, it also remains indebted to a Christian idea of time. As Anthony Giddens (1994) has pointed out, the modern idea of progress clearly is related to the idea of eschatology according to which time necessarily flows towards a final moment of salvation.

sense borrowed from the life sciences according to which in its normal state of health a (social) body needed no direction. Absolutism and its economic corollary mercantilism could therefore be considered as an artificial, unnatural state of society and were associated with Oriental despotism, the designation used to qualify the domination exerted at that time by the Ottoman Empire. Given its economic and political implications, such a theory on the negative effects of despotic rule was also used to engage in a critique of the slave trade. According to ideas shared by both Republicans and Christians, the influence of slave trading on African polities had led to a degeneration of their societies and it was a duty of civilised men to support their liberation which would eventually lead to a new order based on free labour. In the case of the Republicans, such scenarios drew from a Rousseauist perspective according to which the natural state of man could be improved by civilization, just as much as the ills of the latter could be corrected by the former. As Manchuelle shows, this line of thought not only provided a rationale for the abolition of slavery, but justified the project of colonising or ‘pacifying’ African societies by liberating them from despotic regimes.<sup>5</sup> Moreover, the appropriation of Enlightenment liberal ideas also inspired African nationalist thought, either through the idea of creating free States of returned ex-slaves (Sierra Leone and Liberia), or by imagining a post-colonial polity based on a synthesis between what was best in Western civilisation and positive cultural features of traditional Africa, such as the oral tradition and the solidarity of the extended family.<sup>6</sup>

During this gradual emergence of a certain idea of what African societies were (supposed to be) like, its liberalist underpinnings had in themselves been transformed, which again had important consequences for the way historical processes were understood. In this respect, the foundation of modern sociology and anthropology had a crucial role to play. As Marc Abélès discusses in his book *Anthropologie de l'État* (1990) the sociological project was motivated by a critique of what was conceived as an individualist illusion. It was created by a political philosophy according to which society and sovereignty were the result of a social contract among free individuals. Whereas the oldest human societies were characterized by individuals living in a state of nature, legal scholars, sociologists and later anthropologists wanted to demonstrate that, to the

---

<sup>5</sup> Of course Manchuelle is by no means implying that the colonialist project was not also fuelled by nationalist dynamics and economical interests in a time of heightened competition in the so-called “imperialist” period culminating between the final decades of the 19th century and the beginning of World War I. Here colonialism was the answer to the effects of industrialization, namely the need to open up new markets, find new sources of raw materials and reunite societies divided by class interests, but also a means to secure geopolitical advantages.

<sup>6</sup> The idea of a superior synthesis between modernity and tradition is also a characteristic trait of the different variants of African socialism which emerged in the mid-20th century, defended by leaders such as Kwame Nkrumah, Julius Nyerere or Sekou Badian Kouyaté (Benot, 1969). Here Enlightenment liberal ideas concerning “natural law” could be replaced by Engels’ idea of “Ur-kommunismus” (primordial communism) and dialectics.

contrary, the individual of the philosophers was not the beginning but the outcome of a long evolutionary process.

Initially based on an interpretation of biblical, Greek and Roman sources, these arguments became increasingly founded on ethnographic descriptions such as those of so called tribal societies in North Africa and North America. Two basic points of view emerged. The first one, which can be associated with the Scottish legal scholar Henry Maine, stipulated that the origins of social and political organization were to be found in paternal authority and kinship relations. These gradually developed into territorial relationships, which were precursors of the modern, social contract based political regime. A second perspective was developed by the American anthropologist Louis Henry Morgan. According to Morgan, the family was a later development after an original stage of promiscuity and the beginnings of the modern polity and of politics itself lay in the confederations of tribes such as the Iroquois Indians. Common to both cases is the establishment of a more or less pronounced divide between the modern contractual order based on individual's will to engage with each other and its pre-modern counterpart where social relations are fundamentally structured by kinship. This divide not only justified a difference between the respective objects of the anthropologist/ethnologist and the sociologist – the former dealing with kinship based societies, the latter with contract-based one's –, but also informed the way colonial powers conceived their subjects as distinct from metropolitan citizens. To the contrary of what a liberal theory of abolitionism might suggest, the prime object of such knowledge is not the free individual but the status holding member of the kinship, tribal or ethnic group. In his seminal book *Citizens and Subjects* (1996), Mahmood Mamdani usefully summed up the underlying apartheid logic of the various colonial legal orders in Africa through the concept of the “bifurcate state”. In every colony a small, often urban minority of settlers or *assimilés* enjoying full civic and political rights was set apart from a mostly rural majority which was held to live under the rule of customary law as represented by religious or tribal authorities.<sup>7</sup>

As Mamdani's reference to apartheid suggests, race was a crucial element in this politico-legal configuration. Informed by 19<sup>th</sup> century biology and human anthropology, which reformulated and systematized older ideas of difference, race must be seen as the key element which provided a fundamental coherence both to colonial policy and, as we will discuss briefly further below, to its pan-africanist adversaries. To grasp how this

---

<sup>7</sup> One must however consider that, as he himself has acknowledged, Mamdani's model may be more useful to understand the ideological political-legal blueprints of the late 19th and early 20th century colonial orders, than the actual historical realities on the ground. In this respect economic and political interests led to a situation in which the central state did not always clearly support the power of local traditional authorities and in which customary norms would mix with capitalist market-values, while in rural areas the accumulation strategies of a diversity of local actors along with people's widespread mobility led to “a limited capacity of the state to order the countryside” (Freund, 2000: 104).

played itself out in colonial policy, we can draw from two books by Jean-Loup Amselle on the politics of identity in the French colonial Empire. In the fourth chapter<sup>8</sup> of *Vers un multiculturalisme français. L'empire de la coutume* (1996) the author analyses the thought of Louis Faidherbe, who was the governor general of Senegal, the oldest French colony in Africa, in the mid-nineteenth century. In line with the Republican idea of regeneration mentioned earlier on, Faidherbe developed a theory of colonial policy according to which negro-Africans had a distinct culture which had been deteriorated by the military domination of nomadic groups, such as the Fulbe or Peul. Associated with slavery and trade these groups were promoters of Arab-Muslim civilization and a radical form of Islam, which was distinguished by the French colonial doctrine from the peaceful “black” Islam that had been present in Sub-Saharan Africa for hundreds of years. The aim of colonial expansion and rule was to abolish the domination of “foreigners” in order to allow autochthonous negro-African people to freely develop a society based on agriculture under French protection. Significantly, Faidherbe’s racial theory sits uneasily between a rejection of *metissage*, seeking to identify the purest, oldest and therefore most authentic African ethnic groups, and his belief in its positive virtues as source of progress. This ambiguity is also present in his ideas on different races: while clearly being fascinated with negro-Africans he also recognizes their inferiority and draws from ideas in physical anthropology about differences in brain-size, to justify it. As Amselle points out, Faidherbe shaped his model out of his previous experience in Algeria, the first and only large scale French settler colony. Here the *Bureaux Arabes* – an institution created for the study of tribal societies and the development of appropriate policies – elaborated similar distinctions between Arab conquerors and Berber autochthonous people. He also shares with this institution a keen interest for languages and local cultures, which makes Faidherbe an early example of colonial administrator-ethnographers who contributed to the rise of cultural relativism.

The ethnographic curiosity of Faidherbe and other colonial administrators points at a characteristic ambiguity in late 19<sup>th</sup> century thought on Africa, where evolutionist or primitivist interpretations coexist with a desire to come to terms with local cultures. As we saw earlier on, representations of Africa became increasingly discriminatory and Euro-centric with the rise of the evolutionist paradigm and its racist scientific and anthropological expressions. In the *Invention of Africa* Mudimbe posits that a paradigmatic break with this negative perspective came after World War I in the 1920s (1988: 83), even though earlier exceptions are acknowledged. In the account I have outlined here, such a clear-cut distinction between devaluing and valuing perspectives does not exist. The

---

<sup>8</sup> The chapter is entitled “Faidherbe: Un raciologue républicain”.

ambiguity starts with liberal Enlightenment thought itself, which values what it conceives as the “natural” state of humanity, while recognizing a necessary development from the “savage” to the “civilized”. It can be relocated in the perspective of colonial administrator ethnographers, who genuinely sought to understand local cultures by learning the language and studying people’s oral history, while maintaining evolutionist ideas.

Faidherbe’s case is important in as far as it exerted a lasting influence on a policy of the colonial administration designated as *politique de races* in which one sought to eliminate the domination of Muslim states through colonial conquest and to establish an administrative order based on small cantons, each made up of a few villages and a customary chief. It also has broader significance in as far as it illustrates a racial paradigm, which was common to other colonial powers<sup>9</sup>. Its underlying argument was that the State was not a characteristic feature of genuine negro-African societies, thus reproducing the fundamental anthropological distinction between kinship based and contractual societies. Wherever States could be found they were held to be the result of migrations and conquests made by foreigners who were usually identified with representatives of a hamito-semitic or “red” race. This race was held to be particularly gifted for warfare and endowed with advanced mental faculties, but also identified as religious fanatics and traitors. Both British and Belgian colonial authorities made use of this distinction when designating potential intermediaries for the maintenance of colonial rule.<sup>10</sup> The same was the case for Christian missionaries, who particularly focused on racially defined elites in their efforts to convert people.<sup>11</sup>

### 3. ETHNOGRAPHIC REASON AND THE HERITAGE OF COMPARATIVE NATURALISM

In order to understand the epistemological complex that left a lasting influence on thought on matters in Africa, it is important to bring such racial classifications in relation with what Amselle calls “ethnographical reason” (1998: 5). Inspired by the sociology of Emile Durkheim, the functionalist, fieldwork based ethnography, which started to emerge at the very end of the 19<sup>th</sup> century, was opposed both to evolutionist speculation and to theories of race. However, it can be argued that both evolutionist racial models of classification and ethnological categorizations along lines of ethnic, kinship and religious difference were

---

<sup>9</sup> The widespread presence of this explanatory framework may also relate to its long presence in the history of ideas. As Michel Foucault (1997) argues, the idea of a “war of races” between a more and lesser developed people (in the case of France, the Franks and the Gaulois) can be traced back to 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> century theories on the creation of the state,

<sup>10</sup> Examples are the administration of British Sudan by an “Arab” administrative elite to the detriment of “negro-African” southerners, and in Rwanda the use of Tutsi as intermediaries between the colonial administration and Hutu.

<sup>11</sup> Again the Rwandan case provides an exemplary case in as far as race and ethnicity were crucial elements “that affected missionary understandings of exactly who should be considered elite and, thus, who should be targeted for conversion” (Longman, 2001: 168).

inspired by the same underlying epistemology of 18<sup>th</sup> century comparative naturalism. In its most general sense such a method can be associated with Pierre Bourdieu's "scholastic logic" (1972), or with Jack Goody's "logic of writing" (1986). In each case, science proceeds by recording, organising and classifying phenomena in tables and thereby producing a basis for the advancement of knowledge through the comparison of distinct units. In ethnology such units of comparison are identified with ethnic groups or tribes. As Amselle notes, "in ancient Greece, the *ethnos* was conceived as an order opposed to the *polis* in as far as it lacked integration, self-sufficiency, and the division of labour" (1998: 6-7). We have already seen that such a dichotomy resurfaced in 19<sup>th</sup> century evolutionist theories of the development of societies from kinship based to territorial based organizations. The theoretical and practical consequences of such a division are crucial. In Amselle's terms the outcome of descriptions of societies in Africa and the development of colonial policies is a perspective in which "the spatial and the political are superseded by the temporal and the ethnic" (*ibidem*: 9).

A good entry point to understanding what this means is Johannes Fabian's critique of cultural relativism in his book *Time and the Other* (1983). Fabian argues that the relativist idea that cultures are different because they are separated by geographical distance actually implicitly translates into an argument about time. From the Eurocentric perspective of cultural comparison, the spatial distance of non-European cultures translates into a distance in time. One already finds this homology between distance in space and time in 18<sup>th</sup> century evolutionary models, such as the one drawn up by Joseph-François Lafitau in his *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* (1724). Here, as Amselle puts it, the author "proposes a vision in which modern primitives would be our contemporary ancestors" (1998: 9). In Fabian's terms, the consequence of this is that the non-Western other is not considered to be a contemporary of modern man. There is "a removal from a dialogic situation" and such a lack of "co-evalness" means they cannot communicate on equal terms (1983: 85-86).

Presenting knowledge about Africa as the knowledge of a series of distinct ethnic groups, which each have their particular features and modes of organization, means not only starting out by supposing that their internal organization is governed by kinship rather than territorial relationships, but, most importantly, ignoring how these units historically came into existence through their interaction in spatial terms. Placing people "out of time" (Thomas, 1989) means engaging in a pseudo-historical or substantialist perspective according to which understanding the truth about the organization of a group lies in identifying its origins, its purest and most authentic manifestations, or its "zero-degree" in Amselle's terms. Marcel Griaule's fieldwork on the West African Dogon, which was marked by a characteristic obsession for the authentic and a corresponding disinterest for

hybrid forms or acculturation, is symptomatic in this respect. It reflects a characteristic ethnological predicament of the first half of the 20<sup>th</sup> century in which research could only be conceived as either seeking to “salvage” what was left of non-Western cultures or of engaging in work on so called “culture change”, which involved understanding how these societies were the more or less passive victims of destruction.

As already suggested, in terms of colonial policy this perspective translated into a method of government that considered colonial subjects in ethnic terms and as separate from a metropolitan and hence contemporary understanding of citizenship. As the characteristics of ethnic groups were understood either in terms of innate cultural features or as resulting from the influence of conquerors, no change from within was imaginable. Moreover, the colonial administration stressed the kinship based character of social relations, while reading it through the distinct authoritarian lens of a hierarchical structure of “commandment” (Mbembe, 2001). In this respect one also may perceive the limits of constructing continuity between science and policy. As Adam Kuper has shown in his discussion of the relationship between British anthropology and colonialism (1993) anthropologists were most of all interested in understanding the internal complexity of the groups they were studying and relating these to academic debates. While the ambition to codify customary law and thus provide a useful contribution to a functioning colonial administration did exist, surprisingly the authorities made relatively little use of this work. Seeking efficiency and quick results which were not necessarily to be gained by engaging in the intricacies of local practices, officials also distrusted ethnographers because of their closeness to their informants and their sympathy for them. It therefore might be useful to construct the relationship between knowledge and colonial policy in a more indirect fashion through the idea of a common epistemology that constructed ethnic societies by obliterating their spatial interaction – each group representing an integrated whole – and failing to recognize their historical nature. Here a final point has to be made about the weight of comparative naturalism. The latter had a decisive influence on functionalist sociology, whose prime interest was to understand how social cohesion comes about and how societies represent integrated wholes. Social structure could be compared to the morphology of organisms and the question of reproduction or socialization blotted out the question of internal conflicts and contradictions, which could lead to the need for decision making and historical change.

#### **4. THE DECOLONIZATION OF KNOWLEDGE**

I choose to highlight a perspective in which coming to terms with people in Africa basically meant coming to terms with their history and their political agency. Seen from the distance of more than half a century, a paradigmatic change in terms of what knowledge on

matters in Africa meant is inseparable from the process of decolonisation and the rise of a new political awareness among the colonised. The increasing criticism towards colonialism after the end of World War II, which was based on new standards to self-determination outlined in the Atlantic charter of 1941, also brought about a turn in colonial policy. In order to justify their continuing presence in Africa colonial administrations increasingly invested in infrastructure and public welfare and this also involved creating institutions involved in the production of applied knowledge, such as the *Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer* (ORSTOM) with respect to the French colonies, founded in 1944, and the Rhodes Livingstone Institute in Lusaka, in the British case, which was established in 1938. The influence of communist parties in the metropolis and the colonies found its echo in the belated adoption of Marxist thought by sociology and anthropology.<sup>12</sup> The Manchester School of Max Gluckman, which developed its research program at the Rhodes Livingstone Institute, marked a gradual rupture with the functionalist paradigm in as far as it was interested in conflict as an integral part of social processes rather than as an anomaly. While the return to cohesion rather than historical change was still the main focus of Gluckman's work, studies conducted by himself and his students at the Rhodes Livingstone Institute also marked a more decisive break with ethnographic reason by abandoning the format of the monograph on the ethnic group. A new way of proceeding emerged, which has become known as the extended case study method. It dealt with understanding the encounter of different interest groups (*i.e.* members of the colonial administration, ethnologists, unionised workers, farmers, customary chiefs) in a specific historical situation, such as the inauguration of a bridge, or the struggles of workers to improve conditions in Rhodesian copper mines. Considering what was said earlier on about the features of ethnological reason, the rupture here was twofold, playing itself out both in terms of breaking up reified spatial units and introducing contemporary time shared by colonisers and colonised.

This perspective was also taken up in French anthropology through the work of the sociologist Georges Balandier and his concept "situation coloniale" (1951). As Balandier put it, this idea sought to avoid both searching for the ethnographically pure and to engage in technical applied research by addressing problems raised by the relationships between dominated people, who can speak through an "I" and the colonial administration (*ibidem*: 5-6). After decolonization in the early 1960s, in France this approach gave rise to a so called "dynamic anthropology" which sought to engage in a historically embedded analysis of social processes, often with a particular interest for comparisons in terms of

---

<sup>12</sup> We must consider that while the birth of sociology in the 19th century is closely related to the need of understanding the conflicts and contradictions arising from capitalism and finding remedies, its fundamental orientation was reformist or social-democratic rather than revolutionary.

Marxist categories such as modes of production or the distinction between capitalist and non-capitalist societies. However, as Amselle remarks, comparison in these terms continues to reify distinct social formations (*i.e.* hunter-gatherers vs. agricultural vs. capitalist societies) rather than analyzing the historical relations of these formations to each other (1993: 16). To mark a final break with the naturalist paradigm, what was seen to be distinct societies characterised as “state-building”, “stateless” or “segmentary”, should rather be analysed as interrelated parts of a shared continental or even intercontinental space (an “economy world” to use Immanuel Wallerstein’s term). Emerging in the 1970s, this perspective anticipated globalization theory, while reacting to Braudel’s, Wallerstein’s and Samir Amin’s work, by relating political and economic processes within networks of societies in Africa to “external” factors. In epistemological terms its final outcome was what Amselle calls “primordial syncretism” (*ibidem*: 29), referring to the axiomatic postulate that all societies are internally marked by a plurality of belonging and that their very existence is due to their interrelationship with contiguous social units.

This postulate also made the author become particularly interested in processes of “feedback”, pertaining to the appropriation of Western knowledge by the societies, which were its object of representation. In concrete terms, this means understanding how ethnological reason was appropriated in the self-representations of people and by their political ideologies, but also examining how it has continued to structure Western representations of Africa in the postcolonial period.

As the work of French administrator-ethnographers and of functionalist anthropology illustrates, overcoming ethnographical reason does not simply mean inverting the devaluation of culture and society in Africa.<sup>13</sup> To the contrary, if we consider Achille Mbembe’s discussion of “African writings of the Self” (2000), its characteristic effects of closure have continued to haunt precisely those representations which sought to liberate knowledge on Africa from its Western-centred bias. According to Mbembe three arguments mark these efforts: (1) “refuting Western definitions of Africa and Africans by revealing their falseness and bad faith”; (2) “denouncing what the West has made Africa endure (and continues to make it endure) in the name of such definitions”; (3) providing proof which seeks “to disqualify the African fictions of the West, to refute their pretention to monopolise the expression of the human in general and to open a space where the African could finally narrate to herself her own fables (autodefinition) in a voice that cannot

---

<sup>13</sup> One could here draw a parallel with Partha Chatterjee’s analysis of anti-colonial Indian nationalism. While proposing a paradigmatic shift in as far as the latter advocated a valorisation of Indian culture and history, which had been denied by the colonisers, Chatterjee argues that Indian nationalism remained grounded in the same ideology as its Western counterpart.

be imitated because it is authentically hers” (*ibidem*: 17).<sup>14</sup> Mbembe argues that such endeavours are poised against “a kind of prison in which, even today, [African doxa] is struggling”. The prison is made up of what is considered to be a historically singular condition of having been separated from one’s self, expropriated, subjected and intellectually, as well as ontologically estranged through the heritage of slavery, colonization and apartheid and their masks race, geography and tradition.

Mudimbe’s book *The Invention of Africa* seeks to confront this problem by suggesting that the decolonization of knowledge implies engaging with what he calls the “colonial library”, rather than pursuing the illusion that one could escape from it by creating a form of counter-knowledge. In this respect, his work is an appraisal of the ways through which three major intellectual traditions (African writing in literature and in politics through the Negritude, black personality, and Pan-africanist movements; the emergence an “ethnophilosophy” inspired by the work of missionary-ethnographers; and an engagement with African history marked by new methodologies such as Jan Vansina’s work on oral tradition and a critical reading of European models of African history) have sought to break with 19<sup>th</sup> century “primitivist strategies” (1988: 194). But, similar to the reflections of Amselle and Mbembe, it is also an enquiry into the extent to which these currents of thought have remained dependent on the presuppositions of the paradigm they set out to confront. Can we therefore say that in their sensibility for the epistemological problems involved in decolonizing knowledge, these authors offer a common framework for engaging with matters in Africa? Before addressing this final question, let us retrace the steps that brought us here.

#### **CONCLUSION: COMING TO TERMS WITH THE WORLD IN AFRICA/AFRICA IN THE WORLD**

As discussed in the introduction, understanding Africa as an object of knowledge has involved exploring the interrelationship between a series of ideas and historical contexts. I started out by presenting Mudimbe’s discussion of the emergence of “Africa” as an idea and a metaphor leading back to early encounters during antiquity. We then saw how the second discovery of the continent in the 15<sup>th</sup> century drew from its descriptions in antiquity, while rendering the ascribed differences of its people compatible with the Christian idea of Genesis. As a result, in a static anthropology savages were placed within a natural order created by god in which representations of African others emphasized difference without necessarily associating it with negative values. Meanwhile, the emerging political-legal international order was clearly discriminatory in as far as people from Africa were denied the right to sovereignty.

---

<sup>14</sup> My translation.

Enlightenment thought introduced a new spatial-temporal framework which conceived human diversity as part of a secular movement of progress from the primitive to the civilized with Africans representing the earliest and most backward manifestations of the human species. In the 19<sup>th</sup> century modern science clearly evolved out of 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> century comparative naturalism and further specified the physical and mental inferiority of Africans within racial classifications. However, I argued that the place of Africa in modern science and colonial policy cannot be understood without considering a liberal political perspective which held that primitive Africans were the expression of a natural state of Man whose freedom had been curtailed by the slave trade and the rise of despotic states. Here colonialism represented the necessary corollary to the abolition of slavery, while its legal policies applied a socio-anthropological distinction between kinship status-based, apolitical societies, on the one hand, and political, contract-based ones, on the other hand. We have seen how the essentialist, apolitical and ahistorical tenets of comparative naturalism, referred to by Amselle as ethnological reason, have had a lasting effect by conditioning subsequent efforts to valorize culture and society in Africa. It is important here to emphasize that such representations have to a large extent continued to structure both Western and African ideas on culture, politics and development<sup>15</sup>. More generally, considering the changes in ideas on Africa leads me to stress continuing ambiguities between relativist/culturalist and universalist/evolutionist perspectives, rather than a sequence in which older paradigms are replaced by newer ones.<sup>16</sup>

Finally, breaking with the manifold expressions of ethnological reason involves reconsidering the positioning of the continent in time and space. Rather than describing social or geopolitical dynamics in terms of an interaction of self-contained compartments we consider how social processes are conditioned by spatial interactions on a local, regional, national, continental and global scale. Here spatial interrelatedness necessarily involves looking at historical interconnections and considering people in Africa as contemporaneous. As Fabian's concept of co-evalness suggests, such a double move in time and space creates the possibility for politics in the sense that people in Africa are involved in setting agendas, discussing them and participating in the making of decisions. While such a task of epistemic renewal and decolonization may be a long way from being

---

<sup>15</sup> While such phenomena cannot be discussed here, one could cite four recent examples: the elaboration of a scientific discourse on the existence of an African poetics, which associates literature from the continent with an underlying structure relying on orality (Basto, 2006); the emergence of a discourse on "African Renaissance" in the 1990's associating contemporary political and cultural innovation with the resurgence of a great civilisation (this discourse echoes the independence ideologies of African socialism); the speech of the French President Nicholas Sarkozy at Dakar's Cheikh Anta Diop University in which the speaker considered that Africans had yet to enter into history; and finally the instrumentalisation and manipulation of ethnic identities by governments in countries such as Kenya, Ivory Coast, Cameroon, Ethiopia and Mauritania.

<sup>16</sup> I follow here Michel de Certeau's critique of the tendency of historiography to reduce the complex historicity of social life to a succession of periods.

fully achieved, the consequences of placing Africa in the world also remain under discussion.

Amselle and Mbembe have both stressed the cosmopolitan integration of people in Africa, and in the case of Amselle, the extent to which Western and Arab-Muslim thought have defined the very terms through which people in Africa think of themselves. To the contrary, Mudimbe asks whether our discussion on the ways how Africans have been conceived through scientific discourses does “not obscure a fundamental reality, their own *chose du texte*, the primordial African discourse in its variety and multiplicity” (1988: 186). This question contains both a warning and an encouragement, which points at the extent to which thinking about the way we come to terms with the world in Africa/Africa in the world is still a work in progress. First of all it points at the necessity not to overestimate the impact of hegemonic projects and ways of thinking on society, suggesting that people in Africa have dealt with colonialism and all other subsequent states and development policies on their own historical terms. Secondly, it reminds us of the sheer intellectual and epistemological challenge for us “to relate in a more faithful way to *la chose du texte*”, (...) “beyond the anthropological and philosophical categories used by specialists of dominant discourses” (*ibidem*). In this final respect, rather than thinking in terms of ways to leave behind the dominant categories of academic disciplines, the project of co-eval engagement provides us with the task of imagining spaces and forms of knowledge production where these concepts may engage with other ways of conceiving the world. Here we could cite Fabian’s own ethnographic experiments with a Congolese theatre group, in which ethnography consists of writing about the unfolding of an investigative process within a theatre production seeking to respond to the anthropologist’s questions about the meaning of the popular proverb “le pouvoir se mange entier” (1990). One could also evoke the ambitious concept/project of an “epistemology of the south”, which was first outlined by Boaventura de Sousa Santos (1995) and has recently been systematized in an issue of the *Revista Crítica de Ciências Sociais* (Meneses, 2008). At stake here is the finding of ways to deal with epistemological diversity by confronting heterodox forms of knowledge from the south and the north with the academic disciplines that had previously been responsible for rendering them invisible.

#### **CLEMENS ZOBEL**

Clemens Zobel took his Ph.D. degree in anthropology at the EHESS in Paris and the University of Vienna. His work has focused on the production of political discourses in oral traditions, the history of anthropology and the emergence of local political institutions in southern Mali. He has spent 4 years as researcher at the Centro de Estudos Sociais in

Coimbra, where he particularly dealt with the political agency of migrants in Portugal. He is currently “maître de conférences” at the Department of Political Science at University Paris 8.

Contact: clemenszobel@yahoo.fr

## REFERENCES

- Abélès, Marc (1990), *Anthropologie de l'État*. Paris: Armand Colin.
- Amselle, Jean-Loup (1993), “Anthropology and Historicity”, *History and Theory*, 32(4), 12-31.
- Amselle, Jean-Loup (1996), *Vers un multiculturalisme français. L'empire de la coutume*. Paris: Flammarion.
- Amselle, Jean-Loup (1998), *Mestizo Logics. Anthropology of Identity in Africa and Elsewhere*. Stanford: Stanford University Press [1<sup>st</sup> ed.: 1990].
- Balandier, Georges (1951), “La situation coloniale: approche théorique”, *Cahiers internationaux de sociologie*, 11, 44-79.
- Basto, Maria-Benedita (2006), “Une poétique africaine est-elle nécessaire?”, *Cahiers d'études africaines*, 181, 179-198.
- Bazin, Jean (2008), “La production d'un récit historique”, in Jean Bazin, *Des clous dans la Joconde. L'anthropologie autrement*. Toulouse: Anacharsis, 271-343 (originally published in *Cahiers d'études africaines*, 1980, 73-76, XIX (1-4), pp. 435-483).
- Bénot, Yves (1969), *Idéologies des indépendances africaines*. Paris: Maspéro.
- Bernal, Martin (1988), *Black Athena: The Afro-Asiatic Roots of Classical Civilization*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Bourdieu, Pierre (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Genève, Paris: Droz.
- Diop, Cheikh Anta (1954), *Nations nègres et culture*. Paris: Éditions africaines.
- Fabian, Johannes (1983), *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.
- Fabian, Johannes (1990), *Power and Performance. Ethnographic Explorations through Proverbial Wisdom and Theater in Shaba, Zaire*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Foucault, Michel (1981), “The Order of Discourse”, in Robert Young (ed.), *Untying the Text: A Post-structuralist Reader*. Boston, London & Henley: Routledge & Kegan Paul [French 1<sup>st</sup> edition: 1971], 48-78.
- Foucault, Michel (1997), *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France, 1976*. Paris: Gallimard/Seuil.
- Freund, Bill (2000), “Democracy and the Colonial Heritage in Africa: Revisiting Mamdani's Citizen and Subject”, *Left History*, 7(1), 101-108.
- Giddens, Anthony (1994), *Les conséquences de la modernité*. Paris: L'Harmattan [1<sup>st</sup> ed.: 1990].
- Goody, Jack (1986), *The Logic of Writing and the Organization of Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kuper, Adam (1993), *Anthropology and Anthropologists: the Modern British School*, London, New York: Routledge.

- Lafitau, François (1724), *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris : Saugrain l'aîné.
- Longman, Timothy (2001), "Church Politics and the Genocide in Rwanda", *Journal of Religion in Africa*, 31(2), 163-186.
- Mamdani, Mahmood (1996), *Citizen and Subject. Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton, N. J.: Princeton University Press,.
- Manchuelle, François (1988), "Origines Républicaines de la politique d'expansion colonial de Jules Ferry, 1838-1865", *Revue Française d'Histoire d'Outre-Mer*, LXXV(279), 185-206.
- Manchuelle, François (1996), "The 'Régénération of Africa'. An Important and Ambiguous Concept in 18th and 19th Century Thinking about Africa", *Cahiers d'études africaines*, 37(144), 559-588.
- Mbembe, Achille (2000), "A propos des écritures africaines de soi", *Politique africaine*, 77, 16-43.
- Mbembe, Achille (2001), *On the Postcolony*. Berkeley: University of California Press.
- Meneses, Paula (2008), "Epistemologias do Sul", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 5-10.
- Mudimbe, Valentin Y. (1994), *The Idea of Africa*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, London: James Currey.
- Mudimbe, Valentin Y. (1988), *The Invention of Africa*, Bloomington: Indiana University Press.
- Santos, Boaventura de Sousa (1995), *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. New York: Routledge.
- Thomas, Nicholas (1989), *Out of Time. History and Evolution in Anthropological Discourse*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

## EL ESTADO Y LAS AUTORIDADES TRADICIONALES ENTRE LOS LÚO Y LOS KIPSIGI DE KENIA OCCIDENTAL

ALBERT FARRÉ

INSTITUTO UNIVERSITÁRIO DE LISBOA (ISCTE-IUL), CEA-IUL

**Resumen:** El gran impacto que supuso el colonialismo para la mayoría de las sociedades africanas no se dio en el vacío, sino sobre la experiencia histórica previa de las sociedades colonizadas. La primera parte de este artículo presenta las limitaciones y los equívocos del adjetivo *tradicional* en la historia de las sociedades africanas. Al mismo tiempo plantea la necesidad de encontrar formas de nombrar y analizar la complejidad de la historia de las sociedades africanas (sus instituciones, sus valores, sus conflictos, sus narrativas, etc.) tanto antes del colonialismo, como también durante y después del colonialismo. La segunda parte presenta algunos ejemplos que muestran la diversidad de reacciones que hubo en dos etnias vecinas de lo que hoy es el oeste de Kenia: los lúo y los kipsigi. Esta diversidad de reacciones nos indica, al contrario de la visión del pasado africano ofrecida por la intelectualidad colonial, una experiencia histórica muy plural y flexible. Esta diversidad puede darnos pistas para analizar el presente de las sociedades actuales del oeste de Kenia.

**Palabras clave:** kipsigi, lúo, historia, Estado colonial, tradición.

*En reconocimiento a Bethwell A. Ogot\**

### PONER EN CUESTIÓN LOS CONCEPTOS COLONIALES

La historia africana escrita por la ciencia colonial tiene muchos déficits, pero no pretendemos enfocar este artículo como una reflexión epistemológica sobre los condicionantes culturales de cualquier tipo de conocimiento. Por el contrario, pretendemos basar nuestros argumentos en diferentes ejemplos históricos que pueden

---

\* Gran parte de la información utilizada sobre los lúo procede de la obra de este historiador keniano y lúo. El conjunto de su obra se caracteriza por un empeño constante: que la universidad sirva para forjar una Kenia donde todos sus habitantes puedan sentirse en casa. Muchos de sus artículos publicados en Kenia son poco conocidos en las universidades europeas, lo que es a la vez triste e injusto. Hemos referenciado sus artículos utilizando la edición de las obras completas de 1999, pero añadimos también el año de la primera publicación de cada artículo.

ser útiles para entender las opciones políticas de una parte importante de las sociedades africanas actuales. Creemos que exponiendo ejemplos concretos, significativos de procesos sociales más amplios, se consigue mejor una distancia que nos separe del solipsismo abstracto que muchas veces afecta a la mirada de Occidente sobre otras realidades sociales, otras experiencias históricas, otras formas de sentirse humanos.

Antes de exponer los ejemplos, sin embargo, es inevitable llamar la atención sobre al menos tres hábitos de pensar las sociedades africanas que, cincuenta años después del fin de la colonización, todavía perduran camuflados bajo algunos cambios en el lenguaje, y deben ser puestos en cuestión. Son los siguientes: la tribu colonial como unidad de análisis; el pasado de cada tribu africana concebido como algo lineal, único y cerrado, que se concreta en la ecuación: una tribu = un jefe = una historia oral; y la destribalización como riesgo del contacto entre las sociedades llamadas tribales y el proyecto modernizador que el Estado colonial representaba.

### **La tribu colonial: un concepto muy deficiente**

Gran parte de la investigación llevada a cabo por la antropología social británica – pues estamos hablando de una zona colonizada por los británicos – centró sus esfuerzos en describir detalladamente cada sociedad particular, cada tribu. Y lo hicieron como si las sociedades tuvieran un inicio y un fin evidentes para el observador, y como si las tribus fueran como los relojes, y fuera posible abrirlas para conocer exactamente el mecanismo interno que las hace funcionar. Es un acercamiento erróneo, pues las identidades, es decir los grupos que comparten un proyecto común y se reconocen como miembros de una misma sociedad, son cambiantes, y se han creado y se han escindido en la interacción con otros grupos. La historia no es más que la conciencia y la memoria que cada grupo, en su diversidad, guarda de este proceso.

Por consiguiente, no hay empresa más complicada que saber dónde empieza y dónde acaba una sociedad, pues todas ellas tienen ramificaciones que las unen y las separan con las identidades vecinas, y es en este proceso simultáneo de compartir y de diferenciarse como cualquier sociedad mantiene el dinamismo necesario para continuar existiendo como tal.

Edward Evans-Pritchard (1978) lo explicó bien cuando, al final de su extraordinaria monografía *Los Nuer*, da a entender que para comprender qué es la sociedad nuer es necesario conocer también a los dinka, pues entre unos y otros se da una serie de semejanzas y de rivalidades en simultáneo que explican que pueda haber transferencias de una a otra identidad, sin que por ello se ponga en duda la certeza de que ambas existen como realidades separadas. De hecho, actualmente, a pesar de la transformaciones transcurridas desde que Evans-Pritchard hizo su trabajo de campo, la

política del sur del Sudán continúa dominada, en parte, por la rivalidad entre nuer y dinka (Johnson, 1998).

Por consiguiente, tan falso es decir que las etnias<sup>1</sup> africanas son un producto o invención colonial, pues se da a entender que el colonialismo borró completamente la historia anterior, como lo es pensar que cada etnia se basta a sí misma para explicarse su propia historia; o que cada etnia tiene un sólo relato de sí misma: el que coincide con el de la clase dirigente del momento en que se recopila la historia. Toda identidad social, y no sólo en África, cobra todo su sentido en un marco de referencia más amplio en el contexto del cual se relaciona con otras identidades y se define en relación a ellas de forma dinámica en el tiempo. Igor Kopytoff (1987) ha ofrecido un marco teórico que permite analizar este componente dinámico y relacional de las sociedades africanas.

En este artículo hemos intentado comparar ejemplos de dos etnias diferentes, los lúo y los kipsigi, así como los acuerdos y las diferencias internas de cada una de ellas en relación al Estado colonial. Hay que señalar que, en coherencia con lo que acabamos de decir, para tener una historia más completa de estas dos identidades, haría falta introducir muchas otras etnias que también tuvieron y tienen su papel en la historia del territorio que hoy es Kenia occidental.<sup>2</sup> Por razones de espacio y de acceso a ejemplos empíricos nos hemos limitados a estas dos, esperando que en el futuro podamos añadir más complejidad a lo que aquí se expone.

### **El pasado y el presente africano: un patrimonio plural y en conflicto consigo mismo**

Además de pensar que cada tribu se entendía aisladamente de las que le circundaban, el pensamiento colonial postuló que cada tribu era gobernada por un jefe único y autoritario. Reconocer y aliarse con el jefe de cada tribu – o vencerlo y deportarlo en el caso de los que se mostraran reacios a subordinarse al gobierno colonial – parecía ser un programa de acción viable y eficaz. En el caso de los reinos centralizados que se hallaban en la vecina Uganda, con una administración y un ejército, el esquema parecía válido.<sup>3</sup> Sin embargo, en el caso de sociedades menos centralizadas era mucho menos evidente. La dificultad de saber quién era el jefe en estos casos no se consideró como un defecto de la hipótesis europea, sino que se achacó al atraso o falta de madurez de las sociedades no

---

<sup>1</sup> El concepto de tribu, propio de un contexto colonial, se ha tendido a substituir por el de etnia, que intenta recoger mejor el dinamismo y la complejidad de las identidades africanas.

<sup>2</sup> Las sociedades que habitan en el este de Uganda, el sudeste de Sudán y el suroeste de Etiopía forman, junto con las del oeste de Kenya una zona de migraciones y de intercambio muy antiguo, que queda atestiguado en las semejanzas lingüísticas y de pensamiento de todas ellas. Las fronteras internacionales entre estos cuatro países han condicionado en parte su historia reciente, pero no lo suficiente para diluir lo mucho que tienen en común.

<sup>3</sup> En otros artículos he tratado de la evolución del reino de Buganda desde la llegada de los primeros misioneros hasta la actualidad (Farré, 2007 y 2009a).

centralizadas, pues se daba por supuesto que se encontraban en un estadio evolutivo inferior al de los reinos, y el jefe no había conseguido todavía la parafernalia propia de un rey.<sup>4</sup>

La realidad era y es muy diferente. Por un lado los reinos africanos no necesitan centralizarse para estar completos y actuar efectivamente (ritualmente) como reinos (Mafeje, 1992; Chrétien, 2000). Por otro lado, los reinos de la región que se centralizaron – caso de Buganda, Bunyoro y Ruanda – son una minoría, es decir, son la excepción en vez de la norma a la que debían llegar todas las tribus (Ogot, 1999f).

En muchos casos estas concepciones de la historia africana como un corpus monolítico y unidireccional fue avalada por la recopilación de narraciones orales cortesanas, a menudo acompañadas de genealogías ininterrumpidas, que supuestamente daban cuenta de la historia tribal desde los orígenes hasta el presente. En estas narraciones son reiterativas la mención de grandes migraciones procedentes de oriente y del norte, que dieron pie a que los europeos formaran a su propio mito: el mito hamita.<sup>5</sup> Lo que en ningún caso se intuyó era que la historia africana estaba formada por la rivalidad constante entre un conjunto de instituciones diferentes (ancianos jefes de clan, grupos de edad, profetas, jefes militares, sacerdotes de altares diferentes, etc.) que competían por la hegemonía social, y que tomaban más o menos protagonismo según las circunstancias del momento histórico.

Así, como los ejemplos que seguirán nos ayudaran a comprender, lejos de haber un jefe único y omnipotente, habían multitud de posibles instituciones que competían entre sí, y que representaban diversas tendencias sociales posibles. Muy lejos de un modelo de pasado que se traza como una línea desde la banda de cazadores y recolectores hasta la centralización del Estado, cada grupo pudo escoger entre un abanico de opciones que resultaban en horizontes sociales diferentes. La innovación social resultante de unas situaciones cambiantes e inestables fue algo que a los pensadores coloniales difícilmente se les pasó por la cabeza, como lo muestra, por ejemplo, la interpretación mayoritaria del movimiento mau-mau (1952-1956) como reacción atávica y patológica, sólo propia de salvajes (Ogot, 1999d; Lonsdale, 2000).

### **La destribilización, o el cuento del cazador cazado**

Uno de los lugares comunes entre los análisis coloniales bienintencionados con las sociedades africanas fueron las muestras de pesar por los efectos degradantes que la sociedad moderna – esto es, la vida urbana y las relaciones de mercado capitalista –

---

<sup>4</sup> Para ver cómo entre determinados sectores africanos cundió la metáfora organicista de la madurez, propio del evolucionismo social europeo, para pensar el cambio social ver el artículo de Karlström (2004).

<sup>5</sup> Sobre el mito hamita ver Amadi (1989) y Rigby (1996).

infligían en las sociedades africanas, que eran imaginadas como poco acostumbradas al contacto con el exterior, y por eso frágiles como una pieza de museo.

El paternalismo, junto con el desconocimiento de la propia ignorancia sobre el pasado africano, fueron la tónica dominante en estos textos, pues la realidad es que las sociedades africanas que encontraron los europeos a finales del siglo XIX estaban acostumbradas a lidiar con el cambio social, con el comercio a larga distancia dentro y fuera del continente, y con las guerras y conquistas que fueron una constante durante los siglos XVIII y XIX en casi toda África, y de las que el comercio de esclavos fue un factor determinante.

No queremos quitar dramatismo a las profundas transformaciones que han sufrido las sociedades africanas durante el colonialismo, simplemente queremos subrayar que conviene no confundir nuestro desconocimiento de la historia africana con la experiencia real vivida por las sociedades africanas. Que la arrogancia europea las imaginara como sociedades frágiles e ingenuas no quiere decir que lo fueran o, al menos, que lo fueran más que las propias sociedades europeas.

La ingenuidad con la que los europeos afrontaron la complejidad de las sociedades africanas queda reflejada en su confianza de transformarlas mediante la implantación de un modelo de Estado exportado de Europa. No debería de extrañar el hecho que, décadas después de la independencia, se haya hablado más de Estados fallidos, de Estados colapsados o de Estados neopatrimoniales y de tribalismo político (Lonsdale, 2000), que no de etnias en proceso de desaparición, aunque también las haya.

Es decir, aparentemente, las etnias y algunas instituciones africanas han conseguido ser más resilientes<sup>6</sup> que el propio Estado implantado por los europeos, y el Estado africano poscolonial ha sufrido la degradación de sus funciones y la desnaturalización de sus principios originales más de lo que nunca hubieran llegado a imaginar los bienintencionados que clamaban contra el riesgo de la destrribalización, es decir, del peligro de perder por el camino de la modernidad gran parte del patrimonio cultural africano. Tal vez al proyecto de Estado impulsado por el colonialismo le ha pasado lo mismo que al protagonista de tantos cuentos africanos: pensándose ser un gran cazador, acabó siendo la presa de otro cazador más avezado.

---

<sup>6</sup> El concepto de *resiliencia* procede de las ciencias físicas, y pretende describir la capacidad de un cuerpo para soportar una fuerza exterior deformándose, tendiendo a recuperar la forma original a medida que la fuerza exterior disminuye o desaparece completamente (los ejemplos más cotidianos podrían ser las gomas elásticas y los cojines). Este concepto ha sido ya adoptado por parte de las ciencias sociales. En el ámbito de la psicología se entiende que resiliencia "es la capacidad de una persona o grupo para seguir proyectándose en el futuro a pesar de acontecimientos desestabilizadores, de condiciones de vida difíciles y de traumas a veces graves" ([www.psicologia-positiva.com](http://www.psicologia-positiva.com), consultada el 12/06/2006). Marina Temudo y Ulrich Schiefer (2003) se encuentran entre los pioneros en aplicar este concepto a la sociología rural africana.

Por otro lado, las transformaciones radicales que han sufrido las sociedades africanas, a menudo con grandes dosis de violencia, no permiten ningún tipo de idealización. No es nuestro objetivo sobrevalorar el equilibrio y la armonía del periodo pre-colonial, tendencia de un cierto sector que pretende reflejar en África su nostalgia por un mundo perdido, supuestamente mejor que el actual. Simplemente queremos constatar que la condescendencia con que fueron tratadas las sociedades africanas – ya fuera por parte de analistas de buen corazón, ya por administradores proclives a la ingeniería social, o por cualquiera que se pensara estar en la vanguardia del progreso de la humanidad – no sirve para comprender el rumbo que toman las sociedades africanas en general: si hay un hecho evidente es que las profundas transformaciones sociales africanas no han redundado en el aumento de una ciudadanía semejante a la de los países occidentales, sino en procesos sociales complejos que sólo se pueden tratar de entender si previamente conocemos los procesos sociales complejos que ya estaban en marcha antes de la conquista colonial (Ogot, 1999e).

#### **EL ESTADO Y LA PSEUDOTRADICIÓN AFRICANA**

Varios autores se han interesado por el legado colonial y sus continuidades tras las independencias. En lo que se refiere a las relaciones de poder en las que se basó la administración colonial destacan las aportaciones de Mahmood Mamdani en su obra *Citizen and Subject. Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism* (1996). A través del análisis del proceso de formación e instalación de los Estados coloniales en África, Mamdani expone cómo, independientemente de las diferencias que había entre los imperios coloniales, el derecho y la necesidad de explotar económicamente los territorios africanos fueron siempre las dos ideas fuerza que colisionaron hasta sintetizarse en un artefacto político-administrativo con características específicamente coloniales. Mientras el derecho instilaba una serie de valores civilizacionales sobre los que aparentemente se basaba la empresa colonial, la necesidad de conseguir beneficios económicos superiores a los gastos que suponía la conquista y colonización del territorio imponía una forma de actuar que era, como mínimo, poco acorde con los valores del derecho europeo que se proclamaba universal.

Las contradicciones inherentes a los imperativos del derecho y al de la economía fueran dando forma a lo que Mamdani ha llamado un Estado bifurcado, en donde la comunidad de súbditos y la de ciudadanos contaban con estatutos jurídicos diferentes, con lo que se subordinaba los intereses de los primeros a los de los segundos. Mientras los ciudadanos, principalmente colonos europeos, residían mayoritariamente en núcleos urbanos, la gran vastedad de territorio rural tuvo que ser dividido en múltiples estructuras administrativas cuya responsabilidad de gobierno local acabó siendo cedida, tras más o

menos sutilidades jurídicas según cada imperio, a africanos leales al poder colonial. Estos jefes africanos obtuvieron privilegios y regalías del Estado en la medida que conseguían aumentar la obediencia y la producción de la población africana bajo su jurisdicción. El modo por el que el Estado colonial se hizo presente en la mayor parte del territorio africano ha sido descrito por Mamdani como un despotismo descentralizado.

Además, Mamdani ha subrayado también que el Estado colonial encontró en la forma como imaginaba la tradición africana – el jefe único y autoritario al que ya hemos aludido – un argumento para justificar esta forma de gobernar. Es decir, aunque los africanos escogidos para ocupar los puestos de poder que el gobierno colonial les reservaba eran aquellos más dispuestos a defender los intereses coloniales, esto no impidió que el Estado se justificara afirmando que, tanto *de iure* como *de facto*, estaba reconociendo a los propios jefes africanos, así como su forma tradicional de gobernar.

Por tanto, una de las principales aportaciones de Mamdani ha sido la de exponer cómo el Estado colonial se construyó a partir de la doblez. De parte de los ciudadanos la doblez consistía en decir que el Estado se sometía a los principios del derecho cuando, en realidad, se guiaba por los intereses económicos de las metrópolis y, en segunda instancia, de los colonos; de parte de los súbditos, el Estado afirmaba que reconocía el derecho y la legitimidad africanas cuando, de hecho, estaba contribuyendo a extender, con ayuda de determinadas familias y grupos africanos, un sistema opresivo que cortaba los resortes de control del poder que existían en las sociedades africanas.

En la obra referida, Mamdani consigue describir con detalle los debates y los intereses a partir de los que fue tomando forma el Estado colonial, y cómo determinados sectores africanos que prosperaron y consolidaron su influencia social gracias a su subordinación al poder colonial, acabaron convencidos de su condición de legítimos depositarios de las esencias del poder africano. Así, el discurso orgullosamente africanizante de muchos dictadores africanos – de los que Mobutu sea quizá el ejemplo más mordaz (Farré, 2010) – bebe más de las distorsiones coloniales sobre el poder tradicional africano, que de la fuerte competencia entre instituciones diversas – y los equilibrios de poder resultantes de ella – que se desprende del estudio de la historia de las sociedades africanas.

Ahora bien, a pesar de que la perspectiva de Mamdani muestra a la perfección tanto ella doblez colonial como las connivencias de determinados africanos con las formas de pensar coloniales, en contrapartida, no consigue ilustrar cómo las sociedades africanas en su complejidad no quedaron reducidas a su relación con el Estado colonial. En realidad, el Estado colonial tuvo una capacidad de convencer al grueso de los africanos muy inferior del que parece que se desprende tras la lectura de su obra. Los ejemplos kipsigi y lúo que vamos a exponer a continuación pretenden visibilizar también las

opciones y las alternativas de aquellos amplios sectores de población africana que, simplemente, no se creyeron que los representantes escogidos y nombrados por el Estado colonial fueran los legítimos detentores del poder. Entre otras cosas, porque nunca – tampoco antes del colonialismo – había sido ni fácil ni concluyente decidir quién era el legítimo detentor del poder.

## **EL OESTE DE KENIA: LOS KIPSIGI Y LOS LÚO COMO INTERLOCUTORES DEL ESTADO**

### **Clasificaciones coloniales en el oeste de Kenia: lenguas y razas**

Una de las tareas más complicadas a las que los europeos se enfrentaron fue la de reconocer los diferentes actores que existían en el territorio que querían ocupar. Los criterios de clasificación que utilizaron fueron dos, ambos de gran calado en los debates europeos del momento: la lengua y la raza. Recordemos que la Europa del siglo XIX se encaminaba hacia la construcción de Estados-nación cuyo ideal era la uniformidad legal, administrativa y lingüística de la población. Por otro lado, en aquel entonces, el concepto de raza estaba avalado por la ciencia, y las diferencias de raza tuvieron una proyección política cada vez mayor. Los europeos aplicaron estas clasificaciones también a las poblaciones africanas (Rigby, 1996).

Los kipsigi fueron considerados durante el colonialismo una tribu perteneciente a un grupo llamado *Nandi-speaking people*, un conjunto de tribus que tenían en común unas lenguas emparentadas y una estructura social basada en los grupos de edad. Los lúo, por su parte, fueron llamados kavirondo por la clasificación colonial. El hecho de no hablar una lengua bantu, los distinguía de sus vecinos, que fueron llamados bantu kavirondo (Roscoe, 1966). Sin embargo, la lengua de los lúo tampoco se parecía a la de las tribus vecinas del *Nandi-speaking people*, ni a la del grupo lingüístico al que pertenecían los maasai, llamado *Maa-speaking people*. Los kavirondo de Kenia sólo estaban lingüísticamente emparentados con etnias del este y del norte de Uganda, como los jopadhola y los acholi, y del sur del Sudán. De hecho, durante y después del colonialismo, los lúo kenianos han consolidado una identidad supranacional a partir de sus vínculos lingüísticos con pueblos lejanos (Ogot, 1999g). Por otro lado, la opción de cuidar la comunidad lingüística transfronteriza no les ha impedido mostrarse muy activos dentro de la comunidad política definida por el Estado keniano, como lo demuestra el hecho que el actual primer ministro de Kenia, Raila Odinga, sea de origen lúo (Ogot, 1999h).

El oeste de Kenia, pues, puede ser considerado como un lugar de encuentro de migraciones procedentes de direcciones diferentes, y portadoras de patrimonios lingüísticos y culturales diversos. Sin embargo, aunque las lenguas son una forma útil de clasificar a las poblaciones según su origen, no hay que tomarse esta clasificación como

algo excesivamente rígido. A lo largo de la historia se han producido alianzas y transferencias culturales entre pueblos muy alejados entre sí desde el punto de vista lingüístico. Del mismo modo, pueblos con una proximidad lingüística evidente pueden convertirse en adversarios encarnizados. Veamos algunos ejemplos.

Las dinastías de algunos reinos pre-coloniales de los Grandes Lagos (Bunyoro, Ruanda, etc.) son de origen nilótico, pero adoptaron la lengua bantu de la mayoría de la población (Onyango-ku-Odongo and Webster, 1976; Ogot, 1999f; Mafeje, 1992; Chrétien, 2000). A finales del siglo XIX, los jopadhola, pueblo de lengua lúo, ante la necesidad de defenderse ante una serie de enemigos que les acosaban, adoptaron un altar originario de algunos pueblos bantu vecinos. Según ha explicado Ogot (1999c), en aquel contexto el altar Bura fue un revulsivo capaz de generar una cohesión suficiente para que los jopadhola organizaran una defensa militar efectiva, y evitaran la derrota y posterior subordinación a las etnias que los hostigaban, como los bunyole y los iteso. Por otro lado los tiriki, de lengua bantu, en el mismo contexto de inseguridad de finales del siglo XIX, adoptaron, probablemente también por razones defensivas, la institución de los grupos de edad, que es característica de algunos pueblos de lengua nilótica (De Wolf, 1980). Finalmente, los iteso y los karimojong del este de Uganda, a pesar de que ambos hablan lenguas tan próximas que son inteligibles, son dos grupos que optaron en su momento por modelos de sociedad diferentes – los primeros agropastorales y los segundos pastores trashumantes – y que en las últimas décadas se han convertido en adversarios temibles (Farré, 2002 y 2009b).

Es bastante evidente que en un contexto de profunda movilidad y dinamismo de grupos que constantemente se alían y se enfrentan entre sí, como es el caso de las etnias del oeste de Kenia, la clasificación lingüística – que nos remite siempre a una distancia temporal de milenios – es un método poco operativo para comprender la política a corto plazo. Pues bien, no contentos con clasificar a los africanos según su lengua, los europeos dieron también a los grandes grupos de lenguas africanas una dimensión racial. Así, los hablantes de lenguas llamadas nilóticas (nandi, maa y lúo) se diferenciarían racialmente de los hablantes de lenguas bantu: se definieron características fenotípicas y de complejión corporal para cada uno de ellos (Roscoe, 1966), como si durante las centenas de años que han convivido en un mismo territorio no hubiera habido descendencia común entre los hablantes de estos dos grandes grupos de lenguas .

Por delirantes que puedan parecernos hoy los criterios que justificaban la existencia de las clasificaciones coloniales – que dieron lugar a las tribus definidas por el colonialismo –, en algunos casos la distancia y el odio que crearon estas categorías coloniales tuvieron – y siguen teniendo – un impacto importante en las relaciones postcoloniales. El ejemplo más triste – pero no el único – de esta herencia colonial es el

que divide a los hutu y a los tutsi (De Heusch, 1995; Chrétien, 2000). Intentemos ahora distanciarnos de la red clasificatoria colonial.

### LOS KIPSIGI: LOS PROFETAS ANTE EL ESTADO COLONIAL EN ARMAS

Entre 1896 y 1901 se construyó la línea férrea que conectaba el puerto índico de Mombasa con el de Kisumu, en la riba nordeste del Lago Victoria. Además de las dificultades técnicas que suponía un ascenso de cerca de mil metros sobre el nivel del mar a través de una orografía muy accidentada, estaba la inseguridad producida por las poblaciones cuyas tierras eran atravesadas por el ferrocarril. Entre las que se mostraron más hostiles estaban los nandi, que ocupaban parte del Gran Valle del Rift, en el último tramo del trayecto. Entre 1890 y 1905 los nandi, liderados por el *orkoiyot* (profeta) Koitalel, opusieron resistencia armada contra los británicos y sus aliados. Los maasai y los lúo, por su parte, fueron dos de los principales grupos que se aliaron con los británicos para derrotar a los nandi.

Inicialmente todo el oeste de Kenia, desde el punto más meridional del lago Turkana hasta pocos kilómetros al oeste del actual Nairobi, estaba incluido en el protectorado de Uganda. En 1902 el Gran Valle del Rift meridional fue transferido a Kenia, decisión que iba unida con la voluntad de convertir Kenia, a diferencia de Uganda, en una colonia de población. El mismo año de 1902 se estableció la *Village Headman Ordinance* mediante la que los británicos pretendían distinguir a personas dispuestas a colaborar en el esfuerzo de recaudar impuestos, mantener el orden y aportar brazos para construir infraestructuras (Maxon, 1986; Ogot, 1999a).

Es importante tener en cuenta que, a estas alturas, ni los británicos tenían idea de quién era la persona más adecuada para ser nombrado *Village Headman*, ni los africanos tenían consciencia de las funciones de las que iban a ser responsables los *Village Headman*, pues ni la recaudación de impuestos ni la construcción de infraestructuras eran funciones conocidas en la vida social de los kipsigi ni de los lúo antes de la llegada de los británicos. Sobre este equívoco inicial se fundará y se desarrollará toda la administración colonial.

David Anderson (1995) ha expuesto la progresiva evolución de la administración colonial británica desde que, justo después de la victoria militar en 1905, comenzaron a nombrar a profetas como *Village Headman*,<sup>7</sup> hasta que se dieron cuenta que estas personas, si bien habían sido buenos aliados en tiempos de guerra, no eran las más adecuadas para gobernar en tiempos de paz.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Más tarde el cargo pasó a denominarse *chief*, y se creó un cargo jerárquicamente superior al *chief*, llamado *paramount chief*.

<sup>8</sup> Tanto Anderson (1995) como Hansen (1995) han puesto en evidencia como hubo una serie de

Las sociedades organizadas en grupos de edad, como los nandi y los kipsigi, se asientan en un conflicto generacional que se mantiene más o menos latente según la capacidad de los ancianos para mantener bajo control el potencial guerrero de los grupos de edad más jóvenes. El tipo de líder capaz de desactivar la amenaza potencial que suponen los grupos de edad más jóvenes recibe el nombre de *kirwongindet* y, según el antropólogo japonés Toru Komma (1998:192), se puede traducir en inglés por *peacemaker*. Por el contrario, los profetas representan un tipo de autoridad que busca siempre una alianza con grupos de edad jóvenes e insatisfechos. En otras palabras, los profetas se ofrecen a los jóvenes para desobedecer a los ancianos y, mediante sus capacidades adivinatorias, les indican el camino donde los jóvenes pueden dirigir su fuerza para saquear ganado sin riesgo de morir.

Komma (1998) ha descrito también las diferencias entre la evolución de los nandi y de los kipsigi. A pesar de hablar una lengua muy similar, estas dos etnias tomaron caminos diversos desde antes del contacto colonial. Mientras en el caso de los nandi cada *pororiet* (unidad militar, territorial y administrativa) se mantuvo autónoma, entre los kipsigi apareció un líder, llamado Arap Kisiara, que fue capaz de superar la tensión social siempre latente entre los grupos de edad más jóvenes y los más mayores. El resultado fue la fusión de cuatro *pororosiek* (plural de *pororiet*) en una nueva unidad territorial, militar y administrativa más grande, que pasó a llamarse *poriet*.

La complejidad que se vislumbra tras este inestable equilibrio de poderes puede concretarse en el diferente impacto que un linaje de profetas de origen maasai tuvo entre los nandi y entre los kipsigi. La condición de profeta no se aprende, se hereda entre los miembros de un mismo clan. El clan al que pertenecía Koitalel, quien lideró la resistencia nandi, era de origen maasai, y se había asentado entre los nandi a mediados del siglo XIX, tras ser derrotado en su territorio de origen.<sup>9</sup> Por el contrario el liderazgo de Arap Kisiara mantuvo a los jóvenes kipsigi alejados de la influencia de Koitalel. Entre las virtudes de Arap Kisiara que más se recuerdan está la de ser un gran orador. Además de las virtudes que le eran reconocidas como persona, en general, el *peacemaker* debía responder a otra condición: ser alguien con una posición marginal en la estructura social. Es decir, no debía pertenecer ni al cuerpo de sacerdotes encargados de la iniciación de los nuevos grupos de edad, ni al clan dominante del lugar. Esta posición marginal le

---

administradores británicos que, gracias a su vocación etnográfica, identificaron la complejidad social que existía tras las revueltas africanas. Escribieron informes y propusieron formas de intentar evitarlas pero, en la medida que sus opiniones suponían superar la visión simplista basada en tribus salvajes gobernadas por jefes únicos, sus propuestas fueron desestimadas por sus superiores.

<sup>9</sup> Según Maxon (1986), los maasai se aliaron con los británicos porque entendieron que luchar con las tropas británicas les permitiría expandir su capacidad predatoria entre diferentes tribus. Para profundizar en los maasai y en las tendencias a la expansión militar predatoria de las sociedades organizadas en grupos de edad, ver los artículos de Lamphear (1998) y Spencer (1998).

otorgaba la distancia necesaria para ser un mediador aceptable para las dos partes en conflicto.

They regulated specific interests in and between neighbourhoods, and were always invited in from outside. They had no particular area attached to their office. Although they were in charge of the redistribution of cattle raided by warriors, as retired elders they were never part of military units. They were internalized foreigners, marginal men standing between Kipsigis society and its enemies. Their authority derived from their outsideness and marginality. (Komma, 1998: 194)

Se da el caso de que Arap Kisiara era considerado un extranjero entre los kipsigi porque gran parte de su juventud la había pasado con los maasai, y es de suponer que su conocimiento de los maasai lo ayudó a ganar su condición de *peacemaker*. Así, vemos como tanto los nandi como los kipsigi fueron influidos por la sociedad maasai, aunque cada uno de estos grupos se dejó permear por tendencias maasai opuestas: los nandi por el ardor guerrero y la ambición de acumular botín de guerra que representaban los profetas (llamados *laibon* en lengua maasai); y los kipsigi por la fuerza de la conciliación de un buen orador que, dada su posición marginal, es capaz de ejercer una función redistribuidora en la sociedad que lo acoge y, de ese modo, ampliar la escala política y territorial<sup>10</sup> de ésta.

El ejemplo de los kipsigi, y su identidad dinámica definida en relación con los nandi y con los maasai – entre otros –, nos plantea un modelo de actuación política altamente competitivo e inestable, a años luz del jefe tribal único, anclado en territorios fijos y tradiciones inmutables que imaginó el colonialismo. Las figuras del *chief* y del *paramount chief*, creadas por los británicos para ocupar los rangos inferiores de la administración colonial, no se adecuaban a las expectativas que los kipsigi esperaban de sus jefes. Anderson (1995) ha descrito las experiencias fracasadas de los primeros profetas escogidos para ser *paramount chiefs* de los kipsigi y los nandi. El primero, Kipchomber Arap Koileke, no se sintió en ningún momento implicado con las funciones de *paramount chief* kipsigi, y siguió haciendo su función de profeta, con la ayuda añadida del salario británico:

After a visit to Kipsigis as Provincial Commissioner in 1907, John Ainsworth had recommended Kipchomber's employment in government service, extolling his virtues and claiming that he wielded 'supreme influence over the people'. By 1911,

---

<sup>10</sup> Arap Kisiara perdió su posición influyente entre los kipsigi en 1890, tras una derrota sufrida contra los gusii, que no fue capaz de prever ni de evitar.

Kipchomber's reputation was tarnished by the suggestion that he was directly involved in many cases of cattle theft committed by Kipsigis. Evidence of this accumulated over the following months, and in August 1913 it was further revealed that Kipchomber was receiving regular 'tribute' from sections of the Kipsigis and Nandi, in the form of foodstuffs and livestock. It was also rumoured that the *orkoiyot* intended to 'make medicine and drive the Europeans out'. (Anderson, 1995: 178-179)

El segundo, Kipeles, fue nombrado por pertenecer al mismo linaje que Koitalel, cosa que hizo pensar a los británicos que su persona gozaría de legitimidad y autoridad entre los nandi, como si la sucesión de los profetas fuera, como en las monarquías europeas, de padres a hijos. La realidad fue que, tras la muerte de Koitalel, el profeta más influyente entre los nandi fue Arap Kinogat, del mismo clan Talai, pero de un linaje diferente al de Koitalel. Así, los primeros *paramount chiefs* nandi ejercieron el cargo con más pena que gloria:

Upon Kipeles' death in September 1911, the British continued to pursue the notion of a Paramount *orkoiyot*, appointing Lelimo as his successor. Lelimo was reckoned to be a son of Koitalel, and in so far as colonial officials were able to comprehend a genealogy for the Talai, this relationship appeared to offer substantial legitimacy. Other reasons for the selection of Lelimo are not clear, but it is possible that he was the only member of Koitalel's close lineage who was prepared to accept the post. In fact, the British soon came to realize that Lelimo enjoyed less respect among Nandi than had Kipeles. The new 'Paramount' was openly disobeyed. In January 1915, for example, government pressure upon Lelimo to cajole younger Nandi out to work on the Europeans' farms resulted in violent threats against the *orkoiyot*, who quickly retreated from the fray. Lelimo drew his government salary, but he had no influence or authority over his fellow clansmen, let alone over the Nandi more generally. (*ibidem*: 181)

Con el paso de las décadas, a medida que el colonialismo se iba consolidando, las figuras del *chief* y del *paramount chief* fueron en algunos casos equiparados, ya por su condición marginal, ya por su función mediadora entre el Estado y las sociedades africanas, con la figura del *peacemaker* (Komma, 1992: 198). El Estado colonial, pues, caracterizado por unas estructuras rígidas y simples, no consiguió entender ni adaptarse a la complejidad social africana. Pero muchas sociedades africanas tenían un registro de posibilidades tan amplio que conseguían dar sentido a la forma como el Estado se

presentaba ante ellos, y acomodar a su vida las innovaciones que había traído el colonialismo. En este sentido, el cristianismo, en sus diferentes denominaciones, tuvo un protagonismo especial.<sup>11</sup>

### **LOS LÚO: EL CRISTIANISMO COMO CATALIZADOR DE LA TRADICIÓN**

El Estado colonial y el proyecto modernizador que representaba no puede entenderse sin el proyecto paralelo de la expansión del proselitismo cristiano en África por parte de diferentes iglesias que, a pesar de sus diferencias doctrinarias, tenían en común la voluntad de recristianizar el mundo, de recuperar para el cristianismo una centralidad social que en las sociedades industriales y secularizadas de Europa ya se había perdido. También las iglesias misioneras han sufrido un proceso semejante al del Estado colonial: queriendo llevar a cabo la tarea humanitaria de cristianizar a los africanos se han encontrado con que, más de un siglo después de su llegada a África, el cristianismo se ha africanizado más de lo que nunca hubieran imaginado. Es decir, la flexibilidad institucional y el dinamismo de las sociedades africanas, así como su capacidad de integrar lo diferente y lo nuevo dándole un sentido acorde con su horizonte simbólico, también ha surtido efecto en el mensaje cristiano en sus diferentes variantes.

#### **El encaje colonial de los lúo**

A diferencia de los profetas de origen maasai, que condujeron a los nandi a la resistencia, los profetas lúo alertaron de la necesidad de no enfrentarse a aquellos extraños blancos que llegaban desde el mar, acompañados de un gran elefante de hierro que se movía escupiendo humo por arriba. Los lúo, instados por sus profetas, recibieron bien a los europeos y colaboraron con ellos. El líder lúo Odera Ualo contribuyó a que los británicos vencieran a los nandi, cosa que muy probablemente también habría querido hacer él sólo, si hubiera podido. En agradecimiento, los británicos diseñaron en el mapa un distrito sólo para los lúo, al que llamaron Central Nyanza, y lo dividieron en unidades más pequeñas creyendo seguir los segmentos en los que los lúo se dividían. De este modo los británicos pretendieron organizar una administración civil del territorio respetuosa con la cultura lúo, sin querer darse cuenta que esa era una empresa harto contradictoria:

A social and political set-up that had suited a migrating, semi-pastoral, community had now to be converted into an administrative machine for a settled, agricultural population. A centralized system had to be superimposed on a segmentary system with all the weakness inherent in the latter. Consequently problems as clan

---

<sup>11</sup> En el oeste de Kenia el islam no tuvo, a diferencia de la costa, un impacto importante (Maxon, 1986).

jealousies and rivalries, perpetual subdivision of lineages and therefore of land (all of which were soon intensified by a new struggle for political and economic power), which the lúo were accustomed to solving through secession or migration, had now to be tackled within fixed political and administrative entities. (Ogot, 1999a: 29)

Los lúo no estaban organizados en grupos de edad, sino en unidades territoriales llamadas *oganda*, cada una de las cuales estaba encabezada por un *Ruoth*, que ejercía de autoridad suprema. Este *Ruoth* tampoco era una autoridad única y absoluta, como imaginaba la intelectualidad colonial, pues estaba sometido y asesorado por un consejo (*Buch Piny*) compuesto por ancianos representantes de cada clan del *oganda* (*Jodong Dhoot*), un *peace-maker* (*Ogaye*) y un jefe militar (*Osumba Mirwayi*). En situaciones comprometidas, cada *Ruoth* también podía consultar a los profetas (*jobilo*), que no estaban adscritos a ningún *oganda* en particular, y que eran la única institución que tenía un ámbito de actuación por encima del gobierno de los diferentes *Ruoth*. Desde esta posición marginal, los diferentes profetas – muchas veces en competencia entre sí – ejercían una influencia importante, y eran considerados los referentes supra-políticos que acentuaban la unidad cultural de todos los lúo como grupo, independientemente de las rencillas existentes entre los diferentes *oganda*.

Otra diferencia importante de los lúo en relación con los kipsigi fue que, gracias a su alianza con el Estado colonial, el impacto de los primeros años tanto de la administración colonial como de las misiones generó, al menos inicialmente, una serie de dinámicas constructivas que dieron un rumbo diferente al cambio social.

Por un lado, el tren contribuyó mucho a que John Ainsworth, al que ya nos hemos encontrado en el caso de los kipsigi como *Provincial Commissioner* de Nyanza entre 1907 y 1910, facilitara la introducción de nuevos productos agrícolas en la región, como el algodón, el cacahuete, el sésamo y el maíz. Los lúo se acogieron con tal entusiasmo al cultivo de estos productos que, en 1913, Nyanza era la provincia de Kenia que más usaba el ferrocarril para exportar su producción. Muchos colonos británicos acusaron a Ainsworth de ser pro-africano, pues sus políticas no favorecían que el pequeño agricultor tuviera que emigrar para buscar trabajo en las grandes plantaciones explotadas por ellos.

Por otro lado, los lúo recibieron también el impacto de las misiones. En 1907 ya había en Central Nyanza cuatro denominaciones cristianas distintas: *The Mill Hill Mission*, *The Independent Nilotic Mission*, *The South African Compound Mission* y *The Industrial Mission*. Todas ellas acompañaban el trabajo evangelizador con un paquete de medidas educativas que abogaban por el productivismo como sinónimo de progreso, y por el trabajo como elemento de realización social y moral del hombre. Así, la competencia entre las diferentes misiones por extender su radio de acción fue un complemento

perfecto a las medidas tomadas por John Ainsworth desde la administración para impulsar la laboriosidad de los lúo.

Sin embargo, a pesar de la buena acogida por parte de los lúo del proyecto social que ofrecía el Estado colonial, el cambio social entre ellos no siguió un esquema clásico de aculturación. Es decir, ni el horizonte social ni el comportamiento de los lúo se fue pareciendo, en general, al de las sociedades europeas en un contexto capitalista. El itinerario vital del Reverendo Alfayo Odongo Mango nos servirá de guía para ilustrar cómo la combinación de cristianismo y capitalismo no desactivó la capacidad de innovación social dentro de un marco simbólico estrictamente africano.

### **El reverendo Alfayo Odongo Mango (1870-1934)<sup>12</sup>**

Si el distrito de Central Nyanza había sido destinado para los lúo, las tierras que limitaban al norte habían sido asignadas, desde finales del siglo XIX, al reino de Wanga, la única entidad política con un cierto nivel de centralización que los británicos encontraron en el oeste de Kenia. En general, cuando un Estado colonial se aliaba con un Estado centralizado africano, el primero tendía a reconocerle al segundo un territorio mucho más amplio que el que realmente controlaba.<sup>13</sup> Así pasó también en el caso del reino Wanga. Mumia, el rey de Wanga a fines del siglo XIX, vio el territorio bajo su jurisdicción ampliado y defendido de sus vecinos, entre ellos los lúo, por el ejército británico. Su reino pasó a coincidir con el distrito colonial de North Nyanza.

Alfayo Odongo Mango nació en Buholo, un territorio lúo que se vio incorporado por el Estado colonial a la jurisdicción de Mumia, y su infancia, como la de tantos lúo que vivían en Buholo, se vio accidentada por diferentes huidas, pues su padre murió en batalla, y la tierra de su familia fue ocupada por un clan wanga. Finalmente consiguieron asentarse de nuevo en Buholo. Sin embargo, cuando su madre murió, Mango decidió irse a trabajar en las plantaciones de los colonos blancos. Tras varios años aprendiendo las técnicas agrícolas usadas en las plantaciones, decidió aplicar la misma forma de trabajar en su residencia de Buholo, convirtiéndose en lo que los británicos llamaban *an African progressive farmer*, para diferenciarlo del estereotipo del africano vago y poco emprendedor. El hecho que consiguiera casarse con dos esposas, Oloyo y Aduol, indica que sus negocios no le iban del todo mal.

Por aquel entonces ocurrió el primer contacto de Mango con el cristianismo. Fue en una visita en casa de su tío, donde encontró a un grupo de personas rezando con la ayuda de un libro. Mango fue invitado a unirse a la oración, y aceptó de buen ánimo.

---

<sup>12</sup> Gran parte de la información de este apartado procede de Ogot (1999b).

<sup>13</sup> Los Estados africanos pre-coloniales no basaban su poder en un control del territorio. Ver Herbst (2000), especialmente el capítulo 2 "Power and Space in Precolonial Africa".

Aquel día, en el camino de regreso a casa, Mango cayó enfermo de gravedad. Tenía convulsiones, y durante los ataques de fiebre se le aparecía el libro con el que había rezado en casa de su tío. Fueron llamados diferentes médicos tradicionales, pero ninguno de ellos supo tratar aquella enfermedad. Cuando se encontró un poco mejor, Mango decidió ir a visitar a dos líderes lúo de Buholo, Daniel Ongeche y Paul Opondo.<sup>14</sup> Para su sorpresa, ellos también estaban rezando con el mismo libro que había visto por primera vez en casa de su tío. De nuevo fue invitado a rezar, y de nuevo lo hizo. Esta vez su regreso a casa fue mucho más placentero, y la paz interior que le proporcionó aquella sesión de oración le hizo volver a visitar a aquellos líderes en los cuatro días siguientes. Tras la cuarta visita regresó a casa con una copia de la Biblia y anunció solemnemente a sus dos esposas que se había convertido al cristianismo. La primera esposa se mostró escéptica y reticente ante aquella extravagancia de su marido, la segunda lo secundó y hasta aceptó a acompañarlo a las misas. Curiosamente, cuando la iglesia exigió a Mango tener solo una esposa, fue esta segunda esposa la que fue expulsada del hogar familiar.

A finales de 1912 Mango ya se había construido su propia iglesia en el jardín de su casa, y estaba empeñado en propagar el cristianismo entre sus vecinos, tanto lúo como wanga. Cuando el reverendo Walter Chadwick, responsable de la misión cercana de la Christian Missionary Society (CMS), supo de las actividades de Mango, quedó impresionado tanto por su constancia y vocación como por su profunda ignorancia sobre las bases del cristianismo. Enseguida Chadwick hizo lo necesario para que Mango y otros tres cristianos lúo pudieran ingresar en la escuela de la CMS que había en Maseno, en la provincia de Nyanza. Tras un año de formación escolar, durante la cual recibió el bautizo, Mango volvía en 1914 a estar de nuevo en su casa, donde reemprendió la tarea de evangelizar a sus vecinos, tanto lúo como wanga.

Por aquel entonces estalló la I Guerra Mundial, y muchos lúo fueron movilizados en el ejército británico, como soldados y cargadores, para luchar contra los alemanes de Tanganika. El propio reverendo Chadwick, que hasta entonces había sido una especie de tutor de Mango, decidió contribuir al esfuerzo de guerra proponiéndose él mismo como capellán del ejército en el frente. Nunca más regresó a Buholo, pues murió en Kilwa a finales de 1917.

Acabada la guerra, el sucesor de Chadwick en la misión de Mumia fue el Reverendo Walter Edwin Owen, quien desde el principio tuvo mucho más interés en tener buenas relaciones con el líder wanga Mulama – hermano de Mumia, que en 1909 había sido nombrado *paramount chief* de North Nyanza – que con las pequeñas parroquias multiétnicas como la que encabezaba Mango.

---

<sup>14</sup> Aunque no estuvieran reconocidos por el gobierno colonial, los líderes continuaban siendo reconocidos por su gente.

Una de las primeras decisiones que Owen tomó fue que la lengua oficial en el radio de acción de la misión de Butere sería el luhanga, la lengua bantu hablada por los wanga, y próxima a las lenguas bantu que él ya conocía. Hasta entonces Mango había predicado en lengua lúo, y este hecho no había impedido que acudieran a su iglesia los vecinos interesados en escucharle, independientemente de que fueran lúo o wanga. No cuesta imaginar que esta decisión fue vista por la comunidad lúo como una provocación: además de que tenían que vivir gobernados por los wanga en su propia tierra, ahora les prohibían hablar en su propia lengua. Los líderes lúo apelaron a la administración colonial para que *parara los pies* a la misión, pero en North Nyanza los escalafones más bajos de la administración estaban tomados por los wanga, que consiguieron que el asunto no llegara a los superiores británicos. Las demandas de los lúo para que Buholo fuera transferido de North Nyanza a Central Nyanza, donde la mayoría era lúo, fueron silenciadas y reprimidas con dureza. En abril de 1918 el propio Mango fue arrestado y sentenciado a seis meses de cárcel por predicar en lengua lúo.

Afortunadamente, el reverendo Owen fue transferido en 1921 a la escuela provincial de Maseno, donde Mango había ido a estudiar. Su sucesor, el Canónigo A. J. Leech, retomó la senda de apaciguar la tensión existente entre los lúo y los wanga. Hombre sencillo y alejado de los intereses políticos, Leech apreció la tarea evangelizadora que Mango estaba llevando a cabo en su iglesia, y él mismo predicaba en lengua lúo cuando se encontraba entre una mayoría de esta lengua.

En 1929 Mango fue uno de los seleccionados para ir a la St. Emmanuel Divinity School, en Mombasa. Esta escuela de la CMS recibía alumnos de todo Kenia para mejorar su formación en teología<sup>15</sup>. Fue allí donde Mango conoció a estudiantes de etnia kikuyu, que le informaron sobre la lucha de Harry Thuku<sup>16</sup> contra la ocupación de tierras kikuyu por los colonos británicos, y contra el maltrato que recibían los trabajadores africanos. En febrero de 1929 Mango también conoció a un joven Jomo Kenyatta, el que sería el primer presidente de Kenia independiente, que pasó por Mombasa en su camino hacia Londres, y que ya entonces se consideraba el emisario en la capital del imperio de la *Kikuyu Central Association* – la asociación que continuaba el legado nacionalista de Harry Thuku. Cuanta más información obtenía Mango sobre la lucha de los kikuyu, mayor parecido le encontraba con la situación de los lúo en North Nyanza.

Cuando regresó a su casa, empezó a movilizarse para reclamar al Estado colonial que una parte de North Nyanza, en tanto que tierra que pertenece a los lúo, debía ser

---

<sup>15</sup> Sobre la acción de la CMS en el centro y en el este de Kenia y las protestas que generó ver Strayer (1973).

<sup>16</sup> Funcionario colonial que se reveló contra los impuestos abusivos del gobierno colonial sobre la población africana. En 1921 creó la *Young Kikuyu Association* para organizar las protestas y fue despedido de su lugar de trabajo. En marzo de 1922, tras un altercado en Nairobi, fue deportado a Kismayu.

transferida a Central Nyanza. En 1932, juntamente con algunos lúo que habían regresado a su tierra natal tras un largo servicio colonial – la mayoría en el ejército o en la policía –, Mango participó en la creación de la *Ugena Kager Lwo Clan South Bank of the River Nzonja Association* (UKA).<sup>17</sup> Como portavoz de la asociación fue escogido un profesor de la escuela de la CMS en Maseno, Joshua Elisha Obala. El reverendo Owen, responsable de la escuela y poco simpatizante de la causa lúo, le advirtió de que si seguía por ese camino podría tener problemas. A pesar de este aviso, Obala antepuso su militancia lúo a la seguridad de su puesto de trabajo en Maseno.

### La vía legal

El mismo año de su fundación, la UKA, consciente de que la administración de su distrito estaba controlada por los wanga, decidió contratar a R. R. Evison, un abogado europeo residente en Kisumu, capital de Central Nyanza, para tratar de sus derechos sobre la tierra. Evison asumió el encargo, pero pronto fue informado por la administración colonial en Nairobi de que, como la tierra en cuestión estaba bajo la *Customary Law*,<sup>18</sup> el Tribunal Supremo iba a declinar su competencia en el asunto. La UKA no cesó en su empeño y decidió enviar una carta reclamando ‘la tierra que les habían robado’ al Secretario de Estado para las Colonias, en Londres. Londres remitió la carta al gobierno de Kenia, que a su vez decidió crear una comisión *ad hoc* para estudiar el asunto. Aparentemente, parecía que los lúo kager de Buholo habían conseguido ser escuchados. El problema fue que la comisión acabó siendo de una sola persona, y la persona indicada para dictaminar una solución fue precisamente el Reverendo Owen, que por aquel entonces era ya la máxima autoridad del CMS en la diócesis de Nyanza, y que se tomó el encargo con la meticulosidad necesaria para cerrar el caso de una vez por todas.

Como era de esperar, el veredicto fue favorable a los wanga de forma cruel: como los lúo habían adquirido aquella tierra mediante la conquista, la conquista posterior de los wanga – con el apoyo británico – hizo que la propiedad de la tierra revirtiera en ellos. Por consiguiente, todos los lúo viviendo en Nord Nyanza pasaban a ser considerados arrendatarios y debían firmar un documento conforme renunciaban a reclamar sus derechos sobre la tierra. Quien no firmara el documento podría ser desalojado del lugar donde residía.

---

<sup>17</sup> Como también hemos visto en el caso de los kipsigi y del clan Talal, cuando se trata de identificarse y de garantizar las solidaridades el clan es mucho más importante que la etnia. Por otra parte, los límites del clan varían según las tensiones internas y la capacidad de los líderes para aglutinar o para generar escisiones. Como indica el nombre de la asociación, los lúo de Buholo son en gran parte del clan Kager.

<sup>18</sup> Ley consuetudinaria reconocida por la legislación colonial inglesa. La ambigüedad en la interacción entre los dos regímenes jurídicos fue siempre una baza del gobierno colonial. Actualmente Kenia es uno de los pocos países africanos donde la tierra está prácticamente en su totalidad bajo un régimen de propiedad privada (Herbst, 2000).

Mango fue uno de los cinco líderes de la UKA que se negó a firmar el documento de renuncia a los derechos sobre la tierra, y todos fueron desalojados. Owen, a pesar de tratarse de personas vinculadas a su iglesia, dio apoyo al gobierno en la aplicación del desalojo.<sup>19</sup> A partir de ese momento, desengañado por la falsa promesa de justicia que ofrecían el Estado y la iglesia, Mango empezó a vivir su cristianismo de forma diferente. Él, que había sido considerado *progressive farmer* y que había sido enviado dos veces a la escuela por su voluntad de aprender cosas nuevas, ahora se daba cuenta que tanto la iglesia en la que había confiado como el Estado colonial y sus leyes participaban de la misma impureza.

### **La vía espiritual carismática: la iglesia Jo-Roho**

Mango rompió por completo con la CMS en el mismo año 1932. Inmediatamente se asoció con otros dos lúo que, tras haber soñado una serie de visiones, habían abandonado la CMS años antes. Los tres decidieron fundar su propia iglesia: *Jo-Roho (the Holy Ghost Church)*. En sus misas el Espíritu Santo poseía a algunos de sus miembros, principalmente mujeres viudas y desarraigadas que pronto se unieron a la iglesia. Mango acogía en su casa a todo el que se uniera a su iglesia, y pronto el abastecimiento de comida para tanta gente comenzó a ser un problema. Cada vez más imbuido de un comportamiento monomaniaco, Mango comenzó a distanciarse de los lúo que decidieron mantenerse fieles a la CMS. Los Jo-Roho tomaron una actitud de aislamiento del mundo, cada vez más encerrados en sí mismos y cada vez más desconfiados de la sociedad que los circundaba, hasta el punto de llegar a organizarse defensivamente de forma paramilitar. El desenlace trágico no tardó en llegar: el domingo 21 de enero de 1934 diez personas murieron quemadas, entre ellas Alfayo Odongo Mango, y unas cuarenta resultaron heridas.

Según se desprende de los testimonios recogidos en la causa judicial que se siguió, hacia el mediodía una avalancha de personas hambrientas salió del recinto de la iglesia, e intentaron coger comida por la fuerza a una serie de familias wanga que vivía en los alrededores. Al anochecer de aquel mismo domingo, una multitud de soldados wanga había rodeado el recinto de la iglesia, armados con lanzas y escudos, y empezaron a disparar y a quemar las casas que había dentro del recinto.

El reverendo Owen y el canónigo Leech reconocieron el cadáver de Mango por la forma del cráneo y por restos de ropa religiosa que no llegaron a calcinarse. Parece ser que Mango permaneció sentado dentro de su casa leyendo la Biblia, mientras la mayoría

---

<sup>19</sup> Lo curioso del caso es que el Reverendo Owen ha pasado a la historia como un gran defensor de los africanos ante los intereses de los colonos (Ogot, 1999a). Pero parece ser que, tras el paternalismo, se escondía una persona que no admitía que los africanos bajo su protección mostraran una opinión propia en desacuerdo con la suya. Con estos no tenía piedad.

de sus seguidores huía del fuego. Sus restos fueron enterrados en el cementerio del Hospital de Kakamega, en una parte del distrito de North Nyanza muy alejada de la tierra reclamada por los lúo. Sin embargo, los habitantes de Kakamega, mayoritariamente de etnia Abaluyia, tuvieron miedo de que en el futuro aquella tumba sirviera para que los lúo reclamaran tierra en aquella parte del distrito. Finalmente, el gobierno de North Nyanza aceptó transferir, de forma secreta, aquella tumba a la catedral de Namirembe, en Kampala, a más de 500 kilómetros hacia el oeste.

En la investigación llevada a cabo por las autoridades coloniales se concluyó que no se habían encontrado indicios de que los miembros de la iglesia Jo-Roho hubieran interferido en la vida cotidiana de los wanga vecinos. A pesar de que era evidente que una multitud de personas había ejercido la violencia sin consentimiento previo de las autoridades coloniales, no se pudo culpar a ningún individuo en particular por las muertes. Se impuso una multa colectiva de 400 *pounds* a los cuatro barrios más próximos a la iglesia, en concepto de indemnización a las víctimas. A pesar de que la multa se pagó, como convenido, al *Local Native Council*, ningún herido, ni ningún familiar de los asesinados, ni ningún lúo se personó a cobrar la indemnización, pues para ellos habían sido víctimas, una vez más, de la arbitrariedad de la justicia colonial: nadie había intentado robar comida a las familias wanga y todo había sido orquestado para acabar con la insistencia de los *Jo-Roho* en reclamar la tierra que les pertenecía.

En 1940, el responsable del distrito de North Nyanza, queriendo cerrar el asunto, mandó llamar a catorce líderes lúo del clan Kager y les conminó a recoger el dinero o bien a firmar el siguiente documento:

We, the undersigned Kager, relatives of the Kager who were killed in Musanda riot in January, 1934, hereby state that we do not wish to receive any money as compensation for the deaths of our relatives, and we renounce all claims to such compensation. We agree to the money being credited to Government. (*apud* Ogot, 1999b)<sup>20</sup>

Los catorce firmaron el documento y, desde el punto de vista burocrático, se cerró el caso. El conflicto continuó abierto, pues los miembros de la UKA se mantuvieron firmes sobre no considerar el conflicto cerrado hasta que no se reconociera la raíz del problema: la propiedad de la tierra. En 1951 de nuevo hay un documento que atestigua que los lúo Kager de North Nyanza continuaban buscando justicia. El *Chief Native Commissioner* de Kenia pide consejo sobre el dossier lúo del distrito de North Nyanza a Mr. C. H. Williams,

---

<sup>20</sup> El autor cita la siguiente fuente: *North Nyanza District Annual Report*, 1940, Kenya National Archives.

*Provincial Commissioner* de la provincia de Nyanza, y que anteriormente había sido *District Commissioner* de North Nyanza. Éste le resumió de forma clara cómo se presentaba el conflicto desde la óptica del Estado colonial, y por eso vale la pena reproducir un fragmento de su respuesta al *Chief Native Commissioner*:

The matter has its roots deep in the past as before the advent of the effective British Administration; the area now comprising Ugenya, Buholo, Marama and southern fringes of the Wanga was a kind of no man's-land, which was fought over by the luo and Bantu. Evidence suggests that the luo gained a temporary dominance which, however, they lost to the bantu when Mr. Hobley came to their assistance. They were driven back to the area they mainly occupy now, but pockets of the Kager, as they are called, were left behind, which has been a constant source of irritation or even more on occasions such as the rioting at Musanda in 1934. The Kager are concentrated in south Ugenya which is in Central Nyanza, with pockets in Wanga, Marama and Buholo Locations, which are in North Nyanza and their avowed object is a united Kager tribe controlling these four locations either in whole or in part... I suggest your reply should state that it is impossible to entertain claims in respect of conditions which obtained before the advent of British Administration and that there is no intention of alternating the district boundary... (*apud* Ogot, 1999b)<sup>21</sup>

Aunque ahora expresado de forma más distante, vemos cómo el argumento central es básicamente el mismo que el que ofreció el Reverendo Owen unos veinte años antes: la administración británica se establece como punto de partida del derecho, sin posibilidad a retrotraerse a hechos pasados. Vemos también como Williams omite que las arbitrariedades provocadas por el Estado – tanto por las autoridades wanga, como por la ineficacia de la ley colonial y por la actitud de misioneros intolerantes como el reverendo Owen – para tratar los conflictos entre africanos fue la causa principal de la movilización de los lúo. La voluntad de los lúo Kager de unirse al distrito de Central Nyanza no nace de un primordialismo étnico, sino por la constatación de los perjuicios que les suponen vivir en minoría bajo las autoridades wanga en un contexto colonial.<sup>22</sup>

El modelo administrativo basado en unidades geográficas cerradas afiló las tensiones entre grupos diferentes al tiempo que evitaba la resolución de conflictos propia de

---

<sup>21</sup> El autor cita la siguiente fuente: AR/1292, ARC (MAA) 2/3/10 VI, Kenya National Archives.

<sup>22</sup> Este tipo de demanda fue muy común en el colonialismo británico, cuyo modelo administrativo incentivó que la mayoría de cada distrito oprimiera a las minorías que habían quedado en el territorio que les concedía el mapa colonial. El problema no era tanto la frontera en sí, sino el tipo de relación opresiva que se establecía dentro de ella. En otro lugar (Farré, 2010) he tratado del caso del reino de Toro y las minoría konjo y amba, en el oeste de Uganda.

sociedades acostumbradas a migrar. La evolución vital de un hombre como Alfayo Odongo Mango sólo se entiende por el cúmulo de frustraciones y desengaños producido por las propias estructuras coloniales. Si las autoridades wanga reconocidas por el estado colonial representan el modelo administrativo descrito por Mamdani (1996) como despotismo descentralizado, personas como Mango representan la otra cara de las autoridades africanas: las que tuvieron que sobreponerse al despotismo descentralizado para mantener aquello que consideraban fundamental para su supervivencia como grupo – la tierra y la lengua en el caso de los lúo Kager –, y lo hicieron creando nuevos espacios de acción social. En primer lugar lo hicieron apelando a la ley colonial y, posteriormente, mediante una versión carismática del cristianismo. Tanto la UKA como la iglesia Jo-Roho fueron válvulas de escape a partir de las que los africanos pretendieron recomponer, a través del cambio y de la innovación, lo que consideraban fundamental de su pasado.

En 1962, un año antes de la independencia de Kenia, finalmente la *Kenya Boundaries and Delineation Commission* aceptó rediseñar los límites de distritos y transferir las tierras de mayoría lúo al distrito de Central Nyanza. Así, uno de los motivos por los que luchó y murió Alfayo Odongo Mango fue finalmente conseguido. Por otro lado, la iglesia que fundó no desapareció. El ataque que sufrieron y la forma de morir de su líder garantizaron cada vez más fieles a la iglesia de Jo-Roho. El considerado martirio de Alfayo Odongo Mango se convirtió en un símbolo de las injusticias, y su iglesia una forma de canalizar la protesta y el descontento de forma pacífica. En 1957 la iglesia Jo-Roho fue finalmente registrada como iglesia cristiana formalmente constituida. Un año antes se hizo un gran encuentro de delegados procedentes de todo el oeste de Kenia, y allí se acordaron unos estatutos propios, para la confección de los cuales contaron con el apoyo de Oginga Odinga, uno de los líderes lúo más destacados del periodo post-independencia y abuelo del actual primer ministro de Kenia, Raila Odinga.

#### **EL ESTADO FRENTE AL PLURALISMO AFRICANO. A MANERA DE CONCLUSIÓN**

A pesar de que tanto los lúo como los kipsigi se vieron condicionados por la camisa de fuerza colonial, no todos ellos lo fueron del mismo modo, ni todos ellos siguieron los mismos caminos para distanciarse de lo que no querían. Los ejemplos presentados nos enseñan que hay una pluralidad de realidades que han sido adjetivadas como tradicionales debido a su relación evidente con el pasado africano pre-colonial, aunque no desdeñen algunas novedades introducidas por el contacto con el Estado colonial.

Entre los ejemplos aquí presentados, el caso de Mumias y de los demás jefes wanga en North Nyanza, es quizá el ejemplo más próximo al modelo de despotismo

descentralizado tal como es descrito por Mamdani (1996). Del mismo modo, los casos de Kipchomber Arap Koileke entre los kipsigi, y de Kipeles y Lelimo entre los nandi, fueron casos fallidos de despotismo descentralizado, en la medida que no respondieron a lo que el Estado colonial esperaba de ellos. Mientras el profeta Arap Koileke siguió su propia agenda, muy diferente a la de un funcionario colonial, y fue depuesto del cargo y exiliado por ello; Kipeles y Lelimo carecieron del mínimo de credibilidad entre los miembros de su propio clan para ejercer ningún tipo de autoridad.

Se da la paradoja de que los protagonistas del despotismo descentralizado del tipo que Mumias y sus sucesores representan, aunque fueron quienes reprodujeron de forma más mimética los intereses del Estado colonial,<sup>23</sup> son considerados por muchos analistas los representantes de la tradición africana. Creemos que este error se debe, en parte, a que continúa la tendencia a imaginar la tradición africana como un corpus cerrado, similar a los códigos de derecho consuetudinario que recopilaron algunos etnógrafos coloniales con la pretensión de fijar la vida africana, y a la confección de largas genealogías con la pretensión de fijar la historia tribal. A lo que en este artículo nos referimos como tradición africana no tiene nada que ver con estos artefactos de concepción colonial, sino más bien con una característica más intangible de las sociedades africanas: su facilidad para el cambio social a la vez que continúan transmitiendo unos contenidos y un modelo de sociedad que es capaz de dar sentido a las más diversas posibilidades de cambio (Farré, 2008; Farré *et al.*, 2009). Esta flexibilidad y dinamismo, en las antípodas de la rigidez uniformizadora del modelo europeo de Estado-nación y sus epígonos coloniales diseminados por África, nos permite entender el trasfondo de la tragedia de Alfayo Odongo Mango, así como su rabiosa actualidad.

La actitud de Mango ante las novedades introducidas por el gobierno colonial (la innovación agrícola, el cristianismo, la ley colonial) nos lo muestran como alguien que confía en el potencial de cambio que prometían todas estas innovaciones, alguien en las antípodas de una actitud recelosa y cerrada en sí misma. Sin embargo, Mango se encontró con un problema de gran calado en las relaciones entre los Estados coloniales y el grueso de las poblaciones africanas: a pesar de lo que prometían los discursos oficiales, ni las innovaciones agrícolas, ni el cristianismo, ni el imperio de la ley estaban pensados para servir a los intereses africanos, ni para contribuir a modelar la sociedad en la que los africanos querían vivir.

Lo más grave del caso, y lo que lo proyecta hasta la actualidad, es que esta distancia entre lo que prometen los discursos oficiales y las vivencias de la mayoría de africanos perdura en la actualidad como una de las más tozudas herencias coloniales. Las

---

<sup>23</sup> Aunque sin perder nunca la opción de actuar, cuando les convino, al margen del Estado colonial, como en el ataque organizado por los wanga contra la iglesia Jo-Roho.

promesas inherentes a los discursos del desarrollo o de la democratización, difundidos ahora tanto desde los Estados africanos como desde las instituciones financieras internacionales que les apoyan, no encuentran plasmación en la vida de la mayoría de los africanos. También hoy muchos africanos anónimos están intentando innovar con los pies en la tradición africana y los ojos en las novedades que llegan de fuera. Es cierto que algunos de los múltiples resultados que esta combinación ofrece pueden ser aberrantes. Sin embargo, desde el punto de vista del analista social, conviene no olvidar que la mayoría de los africanos se encuentran rodeados por instituciones que fueron y continúan siendo pensadas para representar a los intereses de otros y, en este contexto, el suelo más firme que pisan continúa siendo el de la rica y dinámica tradición africana. La tradición que piensa por sí misma y consigue, a diferencia del Estado, ofrecer soluciones como las que en su día ofrecieron Arap Koileke y Arap Kisiara, Daniel Ongeche y Paul Opondo, Joshua Elisha Obala y Alfayo Odongo Mango, entre tantos otros.

#### **ALBERT FARRÉ**

Licenciado en Antropología y Doctor en Historia por la Universidad de Barcelona, con una tesis sobre la administración del estado a nivel distrital en Mozambique y su relación con las autoridades africanas preexistentes. Ha realizado también investigación en la región de los Grandes Lagos. Ha sido investigador postdoctoral del CEA-IUL entre 2006 y 2011 (Beca FCT SFRH/BPD/23659/2005). Actualmente es investigador del Human Economy Program de la Universidad de Pretoria.

Contacto: fantura2@hotmail.com

#### **REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- Anderson, David (1995), "Visions of the Vanquished. Prophets and Colonialism in Kenya's Western Highlands", in David M. Anderson; Douglas H. Johnson (orgs.), *Revealing Prophets. Prophecy in Eastern African History*. London: James Currey, 164-194.
- Amadi, I. R. (1989), "The Northern Factor in The History of Sub-Saharan Africa: The Hamitic hypothesis revisited", *Transafrican Journal of History*, 18, 80-89.
- Chrétien, Jean Pierre (2000), *L'Afrique des Grands Lacs. Deux mille ans d'histoire*. Paris: Aubier.
- De Heusch, Luc (1995), "Rwanda: les responsabilités d'un génocide", *Le Débat*, 84, 24-32.
- De Wolf, J. J. (1980), "The Diffusion of Age-Group Organization in East Africa: A reconsideration", *Africa*, 50(3), 305-310.
- Evans-Pritchard, Edward (1978), *Los Nuer*. Barcelona: Anagrama [1.ª ed.: 1940].
- Farré, Albert (2002), "Los Karamojong: sobre cómo resistir el desastre", in Alicia Gili (org.), *Más allá del Estado. Pueblos al margen del poder*. Barcelona: Bellaterra, 61-84.

- Farré, Albert (2007), "Yoweri Museveni y las fracturas sociales heredadas. Reinos y ejércitos en la formación de la Uganda actual", *Studia Africana*, 18, 89-97.
- Farré, Albert (2008), "Estado y autoridad tradicional: la importancia y los límites del pluralismo", in Georg Klute; Birgit Embaló; Anne Kristin Borszik; Idrissa Embaló (orgs.), *Soronda. Revista de Estudos Guineenses. Número Especial: Experiências locais de gestão de conflitos*, INEP-Bissau y Bayreuth University, 91-112. Versión electrónica en [http://www.ias.unibayreuth.de/de/research/e\\_collaborative\\_projects/c\\_conflict\\_management\\_quinea-bissau/Soronda\\_Inhalt.pdf](http://www.ias.unibayreuth.de/de/research/e_collaborative_projects/c_conflict_management_quinea-bissau/Soronda_Inhalt.pdf)
- Farré, Albert (2009a), "Reinos y ejércitos en la formación de Uganda. El descontrol de la violencia (1877-1986)", *Cadernos de Estudos Africanos*, 16-17, 53-70.
- Farré, Albert (2009b), "Nuevas y viejas instituciones en Teso tras la insurgencia (1986-1992)", *Studia Africana*, 20, 63-91.
- Farré, Albert; Lourenço, Victor; Tomàs, Jordi (2009), "Introducción: diversidad de poderes en África y resolución de conflictos", in Albert Farré y Jordi Tomàs (coord.), *Procesos de reconciliación posbélica en el África Subsahariana*, Revista CIDOB d'Afers Internacionals, 87, 7-16. Versión electrónica en [http://www.cidob.org/es/publicaciones/revistas/revista\\_cidob\\_d\\_afers\\_internacionals/num\\_8\\_7\\_procesos\\_de\\_reconciliacion\\_posbelica\\_en\\_africa\\_subsaariana](http://www.cidob.org/es/publicaciones/revistas/revista_cidob_d_afers_internacionals/num_8_7_procesos_de_reconciliacion_posbelica_en_africa_subsaariana)
- Farré, Albert (2010), "Ni acéfalos ni feudales: Rwenzururu Kingdom!", in Jordi Tomàs (org.), *Secesionismos en África*. Barcelona: Bellaterra, Colección Estudios Africanos, 18, 367-395.
- Hansen, Holger Bernt (1995), "The Colonial Control of Spirit Cults in Uganda", in David M. Anderson y Douglas H. Johnson (orgs.), *Revealing Prophets. Prophecy in Eastern African History*. London: James Currey, 143-163.
- Herbst, Jeffrey (2000), *States and Power in Africa. Comparative Lessons in Authority and Control*. Princeton: PUP.
- Johnson, Douglas (1998), "The Sudan People's Liberation Army and the Problem of Factionalism", in Christopher Clapham (org.), *African Guerrillas*. Oxford: James Currey, 53-72.
- Karlström, Mikael (2004), "Modernity and its Aspirants. Moral Community and Developmental Eutopianism in Buganda", *Current Anthropology*, 45(5), 595-611.
- Komma, Toru (1998), "Peacemakers, Prophets, Chiefs & Warriors: Age-set antagonism as a factor of political change among the Kipsigis of Kenya", in Eisei Kurimoto; Simon Simonse (orgs.), *Conflict, Age & Power in North East Africa*. London: James Currey, 186-205.
- Kopytoff, Igor (org.) (1987), *The African Frontier. The Reproduction of Traditional African Societies*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Lamphear, John (1998), "Brothers in Arms: Military aspects of East African age-class systems in historical perspectives", in Eisei Kurimoto; Simon Simonse (orgs.), *Conflict, Age & Power in North East Africa*. London: James Currey, 79-97.
- Lonsdale, John (2000), "Etnicidad moral y tribalismo político", *Nova Africa*, 8, 37-58.
- Mafeje, Archie (1992), *Kingdoms of the Great Lakes Region*. Kampala: Fountain Publishers.

- Mamdani, Mahmood (1996), *Citizen and Subject. Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton: Princeton University Press.
- Maxon, Robert (1986), *East Africa. An Introductory History*. Nairobi: East Africa Educational Publishers.
- Ogot, Bethwell (1999a), "British Administration in Central Nyanza District of Kenya 1900-1960", in Bethwell Ogot, *Reintroducing Man into the African World. Selected Essays 1961-1980*. Kisumu: Anyange Press Ltd, 25-54 [1.<sup>a</sup> ed.: 1963].
- Ogot, Bethwell (1999b), "Reverend Alfayo Odongo Mango 1870-1934", in Bethwell Ogot, *Reintroducing Man into the African World. Selected Essays 1961-1980*. Kisumu: Anyange Press Ltd, 109-130 [1.<sup>a</sup> ed.: 1971].
- Ogot, Bethwell (1999c), "On the Making of a Sanctuary", in Bethwell Ogot, *Reintroducing Man into the African World. Selected Essays 1961-1980*. Kisumu: Anyange Press Ltd, 147-162 [1.<sup>a</sup> ed.: 1972].
- Ogot, Bethwell (1999d), "Revolt of the Elders: An anatomy of the loyalist crowd in the Mau-Mau uprising 1952-1956", in Bethwell Ogot, *Reintroducing Man into the African World. Selected Essays 1961-1980*. Kisumu: Anyange Press Ltd, 169-181 [1.<sup>a</sup> ed.: 1972].
- Ogot, Bethwell (1999e), "A community of Their Own. The search for a New Order by the Maria Legio", in Bethwell Ogot, *Reintroducing Man into the African World. Selected Essays 1961-1980*. Kisumu: Anyange Press Ltd, 209-224 [1.<sup>a</sup> ed.: 1976].
- Ogot, Bethwell (1999f), "The Great Lakes Region", in Bethwell Ogot, *Building on the Indigenous. Selected Essays 1981-1998*. Kisumu: Anyange Press Ltd, 71-98 [1.<sup>a</sup> ed.: 1984].
- Ogot, Bethwell (1999g), "The Construction of Luo Identity and History", in Bethwell Ogot, *Building on the Indigenous. Selected Essays 1981-1998*. Kisumu: Anyange Press Ltd, 179-204 [1.<sup>a</sup> ed.: 1997].
- Ogot, Bethwell (1999h), "The Siege of Ramogi: From National Coalitions to Ethnic Coalitions, (1960-1998)", in Bethwell Ogot, *Building on the Indigenous. Selected Essays 1981-1998*. Kisumu: Anyange Press Ltd, 277-288 [1.<sup>a</sup> ed.: 1998].
- Onyango-Ku-Odongo, J. M.; Webster, J. B. (1976), *The Central Lwo During the Aconya*. Nairobi: East African Literature Bureau.
- Spencer, Paul (1998), "Age-Systems and Modes of Predatory Expansion", in Eisei Kurimoto; Simon Simonse (orgs.), *Conflict, Age & Power in North East Africa*. London: James Currey, 168-185.
- Strayer, Robert, (1973), "Missions and African Protest: a case study from Kenya 1875-1935", in Robert W. Strayer; Edward I. Steinhart; Robert M. Maxon; Robert G. Gregory, *Protest Movements in Colonial East Africa: Aspects of early african response to European rule*, New York: Eastern African Studies Program of Syracuse University.
- Rigby, Peter (1996), *African Images. Racism and the end of anthropology*. Oxford: Berg.
- Roscoe, John (1966), *The Northern Bantu. An account of some Central African Tribes of the Uganda Protectorate*. New York: Barnes & Noble, Inc. [1.<sup>a</sup> ed.: 1915].

Temudo, Marina Padrão; Schiefer, Ulrich (2003), "Disintegration and Resilience of Agrarian Societies in Africa – The Importance of Social and Genetic Resources: A case study on the reception of urban war refugees in the south of Guinea Bissau", *Current Sociology*, 51(3-4), 393-416.

## ESTRATÉGIAS DE SOBREVIVÊNCIA SONGHAY-ZARMA (NÍGER): TRAJECTÓRIAS ECONÓMICAS DE UMA OUTRA MODERNIDADE

PAULA MORGADO

CENTRO DE ESTUDOS AFRICANOS, ISCTE – INSTITUTO UNIVERSITÁRIO DE LISBOA

**Resumo:** Este ensaio procura resgatar a importância das estratégias de sobrevivência das sociedades rurais Songhay-Zarma na actual configuração da economia nigerina. Desde a era pré colonial que os elementos destas sociedades procuram constantemente, dentro dos condicionalismos em que vão estando inseridos, reformular as suas práticas económicas, à luz de racionalidades que tendem a perpetuar-se ao longo dos tempos, e que passam pela diversificação dos recursos disponíveis. Seguindo essa linha de raciocínio, pretende-se então demonstrar que estas estratégias de sobrevivência, alicerçadas sobre a posse da terra, são actualmente responsáveis por um leque de comportamentos económicos 'inusitados', os quais, por sua vez, concorrem para a crescente informalização da economia, e conseqüentemente, colaboram na construção de um singular modelo de modernidade na República do Níger.

**Palavras-chave:** Níger; Songhay-Zarma; estratégias de sobrevivência; migração sazonal; economia informal.

À semelhança do que se tem assistido em diversos países da África Ocidental, a República do Níger encontra-se actualmente a braços com uma profunda crise económica, política e social. Esta crise pode-se considerar sistémica,<sup>1</sup> e como em qualquer outra crise, são múltiplas as suas causas. Não obstante esta pluricausalidade, três factores podem ser apontados como primordiais para a respectiva compreensão:

*Primeiro*, a profunda instabilidade política que se instalou no coração da sociedade nigerina, com a retirada da cena política do general ditador Kountché, em 1987 (Stoller,

---

<sup>1</sup> Para Finn Flugstad (1983), a questão do 'subdesenvolvimento' no Níger é estrutural e remonta ao período colonial, sobretudo à sua fase tardia, quando foram colocados em marcha vários planos de modernização, ao abrigo do FIDES, os quais, *inter alia*, conduziram à expansão e complexificação do aparelho estatal administrativo. Com o advento da descolonização, os sucessivos governos nigerinos nunca conseguiram custear, sem a ajuda de parceiros internacionais, a manutenção dessas mesmas infraestruturas.

1995). Em 1992, iniciou-se um tímido processo de democratização que acabou por ficar marcado por um clima de insegurança praticamente crónico, com vários momentos de 'retrocesso democrático'. Algumas 'democracias incipientes' foram sendo intercaladas com regimes autoritários de curta duração (Abdourhamane, 1996; Gazibo, 1999; Arrous, 2003). Aliás, a república do Níger encontra-se actualmente na fase final de mais um processo de transição democrática. No passado dia 12 de Março de 2011, Issoufou Mahamadou foi eleito Presidente da República, inaugurando a *7ème République* e substituindo no governo a junta militar denominada CSRD (*Conseil Suprême pour La Restauration de La Démocratie*), que dera um golpe de Estado a 18 de Fevereiro de 2010 com o intuito de destituir Mamadou Tandja, que por sua vez se recusava a 'vagar' a cadeira presidencial. Sabendo que cerca de 50% do orçamento necessário ao Estado nigerino é assegurado pela cooperação internacional (Delville e Abdelkader, 2010), e que sempre que a instabilidade política se agudiza é suspensa a ajuda externa, não é difícil calcular o efeito destes cortes cíclicos na vida económica do país.

*Segundo*, a introdução de uma série de Planos de Ajustamento Estrutural (PAE), a partir de meados dos anos 1980, na sequência da queda do preço do urânio nos mercados internacionais, que acabou por agravar substancialmente a precariedade das populações nigerinas. Uma das condicionantes impostas pelas instituições de *Bretton Woods* aos países africanos, para estes obterem financiamento externo, foi a liberalização das economias, através das privatizações e da redução das despesas estatais (Chabal e Daloz, 1999). No caso do Níger, a implementação dos PAE traduziu-se numa progressiva retracção do Estado (principalmente no que diz respeito aos sectores sociais), a qual não foi acompanhada, como esperado, por um desenvolvimento do sector económico privado. Na realidade, a introdução destas políticas económicas neoliberais conduziu a um aumento exponencial da taxa de desemprego, a um agravamento da crise económica e à proliferação do tecido económico informal, principalmente nas áreas urbanas (Jabara, 1991; Charlick, 1991; Gilliard, 2005).

*Terceiro*, a progressiva desertificação da faixa saheliana (Glenzer, 2002), associada a uma precipitação cada vez mais irregular, tem reforçado o carácter aleatório da agricultura, de base pluvial, que grande parte das populações nigerinas vem praticando desde os tempos pré-coloniais. Para piorar a situação, o explosivo crescimento demográfico do Níger tem compelido essas mesmas populações rurais a suspenderem muitas vezes a prática do pousio e a cultivarem terrenos cada vez mais áridos, frequentemente acima da linha pluviométrica de segurança (Fuglestad, 1983). Consequentemente, foram-se agravando radicalmente as condições de sobrevivência destas comunidades. Uma vez que o Estado nigerino, sob a égide das doutrinas liberais, deixou de ser capaz de prover assistência às populações rurais em situação de

calamidade, um número cada vez maior de pessoas tem abandonado o campo rumo aos centros urbanos. Este êxodo rural, por sua vez, tem contribuído para a saturação das economias informais citadinas (Gilliard, 2005).

É evidente que a proliferação e posterior saturação do tecido económico informal nigerino foram e são profundamente influenciadas por factores exógenos e conjunturais, principalmente pelas políticas económicas ditadas pelas instituições de *Bretton Woods* e restantes cooperantes internacionais. Contudo, reduzir a questão da informalização da economia a uma mera consequência das doutrinas liberais impostas pelo Fundo Monetário Internacional (FMI), pelo Banco Mundial, pela United States Agency for International Development (USAID) ou pela União Europeia (UE) é obliterar por completo às populações – aos actores sociais e demais *grupos estratégicos* em que vão estando inseridos<sup>2</sup> – a sua capacidade de iniciativa e a sua habilidade em contornar obstáculos e constrangimentos no decorrer das suas vidas quotidianas (Bayart, 1992a [orig. 1980]).

O propósito deste ensaio é justamente colocar em evidência alguns dos factores endógenos que concorrem directamente para esta crescente informalização da economia nigerina. Mais precisamente, pretendemos demonstrar até que ponto as estratégias de sobrevivência das sociedades rurais Songhay-Zarma contribuem para a constante inovação do tecido económico informal nacional.

### **SOBRE AS ESTRATÉGIAS DE SOBREVIVÊNCIA SONGHAY-ZARMA**

O termo ‘Songhay-Zarma’ consiste fundamentalmente numa designação forjada academicamente para designar um processo etnogenético múltiplo e complexo, resultante da afluência, durante a época pré-colonial, de diversos fluxos migratórios (alguns dos quais resultantes da desintegração do antigo império medieval Songhay) para o que é hoje a região mais ocidental da república do Níger. Esta convergência de correntes migratórias deu origem à formação de um tecido social profundamente heterogéneo, cujo denominador comum, pode, aproximadamente, ser reduzido à partilha de uma mesma língua, o Zarma (Olivier de Sardan, 1984; Morgado, 2008).

Se bem que a heterogeneidade cultural fosse um marco identitário distintivo desta amálgama populacional, presume-se que uma exposição muito precoce à cultura islâmica (por volta do século VIII) tenha sido a principal responsável pelo surgimento de formas

---

<sup>2</sup> A ideia de *grupo estratégico* foi introduzida no seio da teoria social pelo sociólogo Alemão Hans-Dieter Evers para superar as limitações conceptuais inerentes ao conceito de *classe social*. Mais tarde, Olivier de Sardan pegou nessa mesma concepção de *grupo estratégico* e desenvolveu-a de modo a torná-la mais operacional. Esta reformulação surge como uma alternativa à noção de *grupo social*, procurando uma abordagem mais pragmática, mais próxima das realidades (sociais) empíricas, partindo do princípio de que os grupos sociais não são realidades estanques, e por isso mesmo, se encontram em permanente processo de composição, decomposição e recomposição, em função dos interesses e representações dos actores sociais. Para um aprofundamento desta temática, veja-se Olivier de Sardan (2003).

semelhantes de organização política e social. Até à ocupação francesa, nos finais do século XIX, as sociedades Songhay-Zarma (assim como, grande parte das sociedades vizinhas, tais como os Gourmantché ou os Hausa, com as quais ao longo dos tempos se foram misturando e interpenetrando) eram formações sociais profundamente hierarquizadas. Estruturalmente, assentavam em dois antagonismos fundamentais: a clivagem entre homens e mulheres e entre aristocratas e escravos. O princípio organizativo destas sociedades era manifestamente a senioridade masculina: o poder político transitava entre nobres de ascendência comum e os membros das comunidades organizavam-se em torno de uma concepção de família alargada, subjugada à autoridade do patriarca (*ibidem*).

Em consonância com as ideias defendidas por Olivier de Sardan, as políticas económicas postas em prática pelas administrações coloniais acabaram paulatinamente por minar as relações de poder no interior dos agregados familiares Songhay-Zarma. A imposição colonial do pagamento do imposto em dinheiro contribuiu, a partir de certa altura, para que muitos jovens do sexo masculino migrassem para regiões urbanas à procura de trabalho renumerado. A emancipação financeira conquistada por estes jovens permitiu-lhes gradualmente subtraírem-se à autoridade patriarcal e constituírem família de forma autónoma. A monetarização parcial das economias rurais Songhay-Zarma terá estado, segundo este autor, na origem do processo de nuclearização dos agregados familiares (1984).

Apesar de o número de famílias nucleares ter aumentado substancialmente com o decorrer dos anos, Patrick Gilliard verificou recentemente que, face aos constrangimentos nacionais supramencionados, são curiosamente as famílias rurais Songhay-Zarma (e não só) mais numerosas, sobretudo aquelas cuja composição engloba várias gerações, que têm evidenciado menores dificuldades em sobreviver à galopante aridez saheliana (2005).

É incontornável que a progressiva escassez de terras férteis, em função da crescente pressão demográfica, associada a práticas agrícolas 'arcaicas', extremamente vulneráveis a pragas de gafanhotos e unicamente dependentes da chuva (Charlick, 1991; AfBD/OECD, 2005; Artuso, 2009), agravou as dificuldades experimentadas pelas comunidades rurais Songhay-Zarma em garantir o seu sustento através da agricultura.

Na última década do século XX, foram tomadas algumas medidas no sentido de reduzir o risco atinente à reprodução física destas populações rurais. Numa altura em que a questão da segurança alimentar começa a dominar as agendas internacionais,<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> O problema da segurança alimentar ainda continua a dominar a ordem do dia no Níger: na última década, este país ficou marcado por duas grandes crises alimentares e nutricionais em 2005 e 2010 (*Afrique en ligne*, 2011).

principalmente após o *World Food Summit*, em 1996, foram introduzidas no Níger as denominadas *cultures de contre-saison*, i.e. culturas praticadas exclusivamente na estação seca, como forma de atenuar os danos resultantes de produções agrícolas cronicamente insuficientes (Bonfils, 1987; Gilliard, 2005).

Porém, mesmo com a implementação destas culturas fora da estação das chuvas, a grande maioria das populações rurais Songhay-Zarma continua a não conseguir assegurar a sua subsistência, unicamente por via da agricultura. Paulatinamente, tem-se assistido a uma diminuição da importância da produção agrícola anual na elaboração das estratégias de sobrevivência destas comunidades. Consequentemente, tem-se constatado um recurso cada vez maior a práticas económicas complementares (daí a vantagem das famílias numerosas), principalmente durante a estação seca, altura em que as actividades agrícolas diminuem consideravelmente (Sedes *apud* Jabara, 1991: 13; Gilliard, 2005; Artuso, 2009).

De entre as actividades complementares à agricultura destacam-se a recolha de lenha e a criação de algumas cabeças de gado, ambas, sobretudo, destinadas ao comércio em mercados locais, conjuntamente com a grande maioria da produção resultante das *cultures de contre-saison*; o assalariamento local, por parte dos grandes 'latifundiários' que necessitam de mão-de-obra para retirar o máximo proveito das suas terras (o que muitas vezes se traduz num aumento das desigualdades económicas entre os mais pobres e os mais abonados, pois os primeiros deixam de ter disponibilidade para cultivar as suas próprias terras); e a mais importante, a migração sazonal,<sup>4</sup> mormente durante a estação seca, para áreas de influência urbana, nomeadamente para Niamey (Charlick, 1991; Jabara, 1991; Gilliard, 2005). Este crescente apelo da cidade denota uma dependência cada vez maior das economias urbanas, por parte das populações rurais, em matéria de subsistência. O crescente envolvimento em práticas económicas complementares à agricultura, principalmente por via da emigração, é um fenómeno que se encontra cada vez mais difundido entre as populações sahelianas. Evidentemente, uma recorrência cada vez maior à migração sazonal acaba por ter impactos, que não devem ser negligenciados, no seio destas comunidades rurais (David, 1995). O contínuo vai e vem de migrantes entre o campo e a cidade acaba por afectar os modos de vida das populações rurais, actuando como factor de transformação social (Olivier de Sardan, 1998).

---

<sup>4</sup> A migração sazonal não é obviamente apenas motivada por questões de sobrevivência. Aliás, nenhum fenómeno migratório pode ser explicado de forma monocausal: este é sempre sustentado por uma gama de racionalidades imbricadas. Por exemplo, sobre as múltiplas causas por detrás dos fluxos migratórios Songhay-Zarma durante a época pré-colonial e colonial, *vide* Rouch (1956) e Olivier de Sardan (1998).

Pode traçar-se um elo de continuidade, em termos temporais, no que diz respeito às estratégias de sobrevivência das sociedades Songhay-Zarma. Até ao final da Segunda Guerra Mundial, o ónus do aparelho administrativo colonial fez-se literalmente a expensas das populações (rurais) sedentárias da colónia do Níger, pondo em causa bastas vezes a reprodução física das mesmas (Fuglestad, 1983; Olivier de Sardan, 1984; Stoller, 1995). Como Olivier de Sardan (1998) demonstra relativamente às sociedades rurais Songhay-Zarma sob a tutela do poder colonial: para fazerem face às suas políticas perniciosas, estas conjugavam o que este autor denomina modo de acção económico principal (a agricultura) com outros modos de acção económica secundários ou complementares, tais como o boicote aos impostos, a venda de excedentes em mercados locais e a migração sazonal.

Esta lógica de diversificação dos recursos disponíveis, através da multiplicação de actividades que secundarizavam a agricultura, encontrava-se igualmente presente durante a era pré-colonial. As condições ecológicas e climáticas existentes, já nessa altura, ditavam, só por si, a aleatoriedade das colheitas. Ademais, o clima bélico quase-permanente que assombrou o país Songhay-Zarma entre o século XV e finais do século XIX e a intensa actividade militar daí decorrente, longe de estarem na origem desta tendência para a diversificação dos recursos, apresentavam-se mais como uma das consequências: o saque e a pilhagem foram claramente actividades complementares à agricultura (Morgado, 2008).

Assim, torna-se perceptível que apesar das profundas transformações a que estas sociedades Songhay-Zarma sucumbiram ao longo dos tempos, a lógica de ‘não colocar todos os ovos na mesma cesta’ impera desde os tempos pré-coloniais. Efectivamente, a diferenciação das actividades económicas que secundarizam a agricultura é uma preocupação que acompanha, desde sempre, as famílias Songhay-Zarma. Ainda que, devido ao facto de estas sociedades terem permanecido fortemente estratificadas (principalmente no plano simbólico<sup>5</sup>), os constrangimentos de ordem social, cultural, económica e política que delimitam a capacidade de diversificação económica, não sejam evidentemente vividos da mesma maneira por todos os actores sociais. Por exemplo, as mulheres Songhay-Zarma, mormente aquelas que encabeçam famílias monoparentais, devido à sua parca escolarização e ao fenómeno de *commodification* das relações sociais, nomeadamente nas redes sociais de apoio, a que se tem vindo a assistir um

---

<sup>5</sup> Apesar de a escravatura ter sido abolida pelo governo de Paris, nos primórdios do século XX, os mecanismos socioculturais responsáveis pela perpetuação das assimetrias sociais entre nobres e escravos, mantiveram-se intactos. Ainda hoje se continuam a privilegiar uniões endogâmicas entre os descendentes dos antigos aristocratas. O facto de um indivíduo ser descendente de aristocratas ou de escravos continua a ser um marcador identitário que pesa decisivamente nas estratégias matrimoniais. Acerca este assunto, *vide* Fuglestad (1983), Olivier de Sardan (1984) e Gilliard (2005).

pouco por todo o continente africano, têm revelado uma vulnerabilidade acrescida em matéria de sobrevivência (Avotri e Walters, 1999; Gilliard, 2005; Chapman, 2010).

A persistência no tempo de racionalidades que tendem para a maximização<sup>6</sup> dos recursos disponíveis evidencia, entre outras coisas, a resiliência destas sociedades, a sua adaptabilidade face à mudança, o que tem certamente contribuído para que, até à data presente, estas sociedades se tenham mantido à margem de qualquer processo de desagregação.

A análise de alguns dos comportamentos económicos subordinados à lógica da diversificação dos recursos disponíveis torna-se fundamental para a compreensão do papel activo que os Songhay-Zarma têm desempenhado na crescente informalização da economia nigerina.

#### **A IMPORTÂNCIA DAS ESTRATÉGIAS DE SOBREVIVÊNCIA SONGHAY-ZARMA NO PROCESSO DE INFORMALIZAÇÃO DA ECONOMIA NIGERINA (PERSPECTIVA DIACRÓNICA)**

O conceito de 'sector informal' foi pela primeira vez formulado por Keith Hart (1973), em resultado de um estudo sobre o mercado de trabalho ganês, o qual lhe permitiu resgatar do anonimato as oportunidades de negócio oferecidas pelo mercado informal (*informal income opportunities*). Mais ou menos na mesma altura, na sequência de uma missão levada a cabo no Quênia pela Organização Internacional do Trabalho, o termo 'sector informal' foi igualmente utilizado para designar uma gama de pequenos ofícios, como o de vendedor ambulante, engraxador ou recolector de lixo (Kenneth, 1996; Carr, 2001).

A problemática da informalidade terá saltado para a ribalta das ciências sociais, em consequência da crise económica internacional que ocorreu nos inícios dos anos 1970 (Castells e Portes, 1989). Nessa altura, pensava-se que a emergência do sector informal nas economias do chamado Terceiro Mundo não passava de uma fase transitória rumo a uma racionalização cada vez maior das actividades económicas. Sob influência das teorias da modernização e utilizando como critério a forma da organização da produção, era salientada a natureza dualista destas economias, nas quais o sector moderno capitalista coexistia a par do sector tradicional de subsistência (Laguerre, 1994; Fauré, 2007). Por conseguinte, o sector informal era percebido como uma reminiscência das estruturas económicas tradicionais, o qual acabaria por desaparecer com a progressiva industrialização destes países.

Todavia, contrariamente ao esperado, o sector informal acabou ao longo dos anos por se multiplicar um pouco por todo o mundo, inclusive nos países ditos 'avançados'

---

<sup>6</sup> A utilização do conceito de 'maximização', no âmbito das estratégias reprodutivas elaboradas pelas populações carenciadas, não é consensual. Por exemplo, Anthony Carter considera-o de difícil aplicação devido à sua complexidade e porque implica um consumo de tempo que o torna impraticável para a realidade quotidiana (Chapman, 2010).

(Chen, 2007). Uma das principais razões para esta proliferação do sector informal está relacionada com a crescente liberalização das economias (Fauré, 2007).

Na esteira da crise económica dos anos 1970, os aparelhos burocráticos estatais foram considerados os principais culpados, responsáveis por colocarem demasiados entraves ao funcionamento 'normal' das actividades económicas. Consequentemente, em muitos países do Mundo Ocidental (em oposição ao Bloco Soviético) passaram a ser implementadas políticas económicas neoliberais (Castells e Portes, 1989). A era Reagan/Thatcher e a subsequente queda do Muro de Berlim acabaram por facilitar a disseminação destas doutrinas liberais à escala global. A apologia de que a regulação dos mercados não necessitava de intervenção estatal teve como corolário directo o progressivo distanciamento dos Estados face à esfera económica e, no seguimento deste afastamento, os mercados acabaram por tender para uma total desregulação. A competitividade entre as empresas tornou-se cada vez mais feroz e agressiva e as taxas de desemprego começaram a disparar. Neste contexto económico caótico, muitas empresas passaram a deslocar segmentos da sua produção para regiões onde a mão-de-obra era mais barata ou a transferir estes mesmos segmentos para arena 'invisível' da informalidade, rentabilizando a produção à custa da sonegação de impostos (*ibidem*). Paralelamente, começa a assistir-se a uma perda gradual dos direitos laborais conquistados pelos trabalhadores, muito por acção directa dos próprios Estados. A precariedade laboral torna-se a palavra de ordem, sobretudo para os mais pobres e menos escolarizados, tais como jovens, mulheres ou minorias étnicas (Cacciamali, 2000).

É incontestável que o sector informal absorve uma parte significativa da população mundial, sobretudo aquela que por qualquer motivo se encontra impossibilitada de aceder ao mercado de trabalho formal, e por isso mesmo, interessa aos Estados, em nome da tão desejada 'paz social' fazer vista grossa a algumas das actividades económicas que se desenrolam no plano informal. A proliferação do sector informal tornou-se, do ponto de vista social, uma verdadeira válvula de escape, mitigando muitos dos possíveis focos de agitação social. Inversamente ao que foi durante muito tempo defendido, o sector informal não é pertença exclusiva dos chamados países tecnologicamente menos avançados, nem tem absolutamente nada de 'tradicional': muito pelo contrário, revela uma natureza muito dinâmica e extremamente moderna (Fauré, 2007).

O carácter marcadamente heterogéneo das práticas económicas passíveis de serem englobadas no sector informal tem levado inúmeros autores<sup>7</sup> a teorizarem sobre a questão da informalidade, dando origem a uma miríade de enunciações. Porém, para Fauré (2007), independentemente do critério utilizado para construir o conceito de sector

---

<sup>7</sup> Sobre concepções de economia informal, veja-se, por exemplo, Light (2004), Abreu (2007), Grassi (2007) ou Lopes (2007).

informal, este acaba por nunca abarcar a totalidade da realidade estudada, e nem ajudar a distinguir plenamente a informalidade das outras formas de produzir e negociar na área económica. Portanto, o termo 'sector informal', em função do seu tamanho e diversidade, assim como pela forma estreita mas pouco clara com que se relaciona com o sector formal da economia, tem perdido terreno para a concepção mais operacional de 'economia informal' (Carr, 2001).

O argumento de que a economia informal não é uma realidade exterior ao sistema económico capitalista, mas sim parte integrante do mesmo (aliás, segundo a escola estruturalista, a componente informal é vital à sobrevivência da componente formal) tem levado vários autores a preferirem analisar a informalidade da perspectiva de um processo em vez de um objecto (Castells e Portes, 1989; Cacciamali, 2000).

A ideia de processo torna-se extremamente vantajosa para apreender as dinâmicas sociais que alimentam a informalidade, pois permite compreender que os elementos formais e informais da economia não se relacionam de forma estanque, mas se interpenetram, de forma quase visceral, tanto a nível local quanto global. As fronteiras entre ambos são de carácter fluido e estão em permanente recomposição (Laguerre, 1994). O que, por sua vez, demonstra quão dependentes e imbricados se encontram os elementos formais e informais da economia (Adams *apud* Spring, 2007), e que hoje em dia já não é possível pensar o sistema económico capitalista, partindo unicamente de uma lógica weberiana.

A concepção de processo também permite resgatar a capacidade de iniciativa e/ou o empreendedorismo dos actores sociais envolvidos em práticas económicas informais, principalmente daqueles que são empurrados para as margens da chamada economia formal, por força das dinâmicas dos mercados. Longe de serem meros agentes passivos, muitas das pessoas que operam na informalidade (ou entre o formal e o informal) tendem a contribuir para a sua crescente complexificação, buscando muitas vezes a inovação para fazer frente a mercados cada vez mais exigentes, mediante a capitalização das suas redes sociais das formas mais diversas. É precisamente enquanto processo que se pretende analisar o contributo dos Songhay-Zarma para a crescente informalização da economia nigerina, colocando em evidência que a participação Songhay-Zarma neste processo de informalização remonta aos primórdios da ocupação francesa.

O processo de informalização de uma economia só faz sentido se existirem simultaneamente segmentos da economia que se encontram regulamentados por leis que emanam das instituições sociais vigentes e outros que não. Apesar de o tecido económico informal ser bem mais antigo que o formal, nota-se uma profunda dependência do primeiro face ao segundo: a informalidade só é socialmente tangível, caso exista alguma forma de governo centralizado que exerça controlo sobre

determinado território, sendo que uma das suas inúmeras prerrogativas passa teoricamente pela cobrança de uma percentagem de todas as transacções económicas efectuadas no interior desse mesmo espaço.

Uma vez que as populações Songhay-Zarma pré-coloniais nunca estiveram organizadas politicamente sob a égide de qualquer governo centralizado (Rouch, 1954; Hunwick, 1971; Fuglestad, 1983; Stoller, 1989), a análise de qualquer problemática que remeta para a questão da informalidade só se torna pertinente após a chegada dos franceses a esta região, momento a partir do qual foi erguido um aparelho administrativo centralizado que dominava coercivamente todas as populações de um vasto território, *i.e.*, a colónia do Níger.

Qualquer uma das actividades complementares à agricultura enunciadas por Olivier de Sardan contribuiu para a informalização da economia colonial. Tanto o boicote aos impostos, como a venda de excedentes em mercados paralelos aos mercados estatais oficiais, revelam uma necessidade por parte das populações Songhay-Zarma de manterem e desenvolverem circuitos comerciais alternativos aos oficialmente sancionados pelo Estado colonial.

Quanto à migração sazonal, o seu contributo não é tão evidente. Durante a colonização francesa, o destino preferencial dos migrantes Songhay-Zarma era a *Gold Coast* (o actual Gana). O fluxo migratório que ao longo das primeiras décadas do século XX rumou em direcção a esta colónia britânica era, como já foi anteriormente mencionado, fundamentalmente composto por jovens do sexo masculino que procuravam preferencialmente fixar-se em zonas de influência urbana (Rouch, 1956; Stoller, 1995).

Apesar do explosivo crescimento económico ganês, as oportunidades de trabalho para a turba de emigrantes que chegava diariamente às cidades resumiam-se, *grosso modo*, aos trabalhos árduos e mal pagos que os nativos do sul desta colónia se recusavam a executar. Ainda assim, muitos migrantes Songhay-Zarma conseguiram contornar as tendências vigentes no mercado de trabalho, optando por trabalhar por conta própria como vendedores (ambulantes), no denominado *marché noir*, evitando, deste modo, o assalariamento mal renumerado (Rouch, 1956).

Qualquer um destes comportamentos económicos acabou por se prolongar no tempo, principalmente durante os primeiros anos pós-independência. O boicote aos impostos e a venda de excedentes agrícolas em mercados paralelos foram práticas que se foram banalizando sob a égide do regime monopartidarista, reflectindo quão pesada era, nessa altura, a carga fiscal sobre o mundo rural (Charlick, 1991). Relativamente à migração sazonal para o Gana, os padrões comportamentais mantiveram-se praticamente idênticos: como os salários na década de 1950/60 não acompanharam o aumento do custo de vida, os migrantes continuaram a preferir 'mergulhar' na

informalidade, onde continuaram a encontrar maiores e melhores oportunidades (Hart, 1973). A partir de 1969, o destino preferencial da migração Songhay-Zarma passou a ser a Costa do Marfim (Olivier de Sardan, 1984), por força do encerramento das fronteiras ganesas, no seguimento da crise desencadeada pela queda dos preços do cacau nos mercados internacionais (Marshall, 1981).

Nos dias de hoje, não obstante a série de actividades económicas informais praticamente circunscritas ao meio rural, tais como a produção de gado, a silvicultura, a pesca ou a produção de artesanato (Jabara, 1991), a actividade económica complementar à agricultura que mais tem contribuído para a complexificação do tecido económico informal é incontestavelmente a migração sazonal.

Se até bem recentemente, como já foi referenciado, a migração sazonal afectava principalmente jovens do sexo masculino (Rouch, 1956; Stoller, 1995), actualmente trata-se de uma empreitada que pode envolver vários membros da mesma família, de diversas idades e de ambos os sexos (Gilliard, 2005). Uma situação de carência extrema, fruto de maus anos agrícolas cíclicos e/ou sucessivos faz com que um número cada vez maior de elementos da família, ou mesmo todos, tenham, a dada altura, de partir para a cidade.

Em razão da profunda crise económica que assola a República do Níger, a migração temporária para Niamey implica forçosamente a inserção numa economia informal, já por si saturada. E, por conseguinte, o sucesso económico destes migrantes provém da forma como se integram nesse tecido económico urbano: depende da forma como capitalizam as suas redes sociais citadinas, ou seja, como instrumentalizam o que Pierre Bourdieu (1979) denominou 'capital social'.

Tradicionalmente, os Songhay-Zarma sempre mantiveram uma relação privilegiada com as cidades nigerinas, principalmente com Niamey, a capital. Durante os primeiros anos de colonização francesa, foi principalmente no seio destas sociedades que foi recrutada grande parte da mão-de-obra necessária à construção e manutenção do aparelho administrativo colonial (Fuglestad, 1983; Olivier de Sardan, 1984).

Em razão desta antiguidade, existe uma clara tendência para o espaço urbano ser dominado pelos Songhay-Zarma, o que acaba por se manifestar nas vastas e complexas redes sociais que vão sendo tecidas como um manto sobre a capital. Além do mais, o facto de a grande maioria dos cargos políticos ser igualmente ocupada por Songhay-Zarma (Charlick, 1991; Stoller, 1995) revela bem a extensão e natureza deste domínio.

Os migrantes Songhay-Zarma procuram manifestamente manipular este capital social em proveito próprio. Tal como acontece em muitos outros países africanos, tendem a explorar as relações 'étnicas' que mantêm com os detentores de cargos políticos, através das quais tentam obter o máximo de vantagens e benefícios, de acordo com uma lógica

clientelista que domina grande parte das arenas africanas,<sup>8</sup> e que se desenrola basicamente no plano da informalidade (Charlick, 1991). Todavia, em função do referido fenómeno de *commodification* das redes sociais de apoio (Chapman, 2010) que se tem verificado em muitos contextos africanos, e do facto de estas mesmas redes, no Níger, se encontrarem extremamente debilitadas por força da penúria generalizada, são principalmente as relações familiares – e afins – que aparecem como pontos de apoio que facilitam a penetração no mercado informal (Gilliard, 2005).

É legítimo pensar que dada a actual conjuntura económica nigerina, os migrantes Songhay-Zarma não tenham alternativas à economia informal, ao contrário do que acontecia, por exemplo, durante o período colonial, onde podiam combinar, da forma que lhes parecesse mais vantajosa, operações económicas no plano formal e informal. Paradoxalmente, esta ausência de alternativas acaba por se revelar um verdadeiro estímulo para o desenvolvimento de novas práticas económicas. Em razão da profunda saturação do tecido informal, a concorrência é muito feroz, e por conseguinte, os migrantes são estimulados no sentido da constante inovação. Diariamente, inúmeras *performances* económicas insólitas são improvisadas para fazer face ao quotidiano (*ibidem*).

A multiplicação de actividades económicas originais patenteia, para além de uma enorme capacidade de iniciativa, uma margem de risco praticamente nula. Normalmente, a partida para a cidade acontece num momento em que o armazenamento de cereais desce drasticamente e deixa de poder assegurar a subsistência de toda a família até à colheita seguinte. Os migrantes partem temporariamente, de modo a aliviar o fardo das suas famílias. O objectivo mínimo é assegurar a sua própria sobrevivência até à próxima sementeira: não existe qualquer tipo de pressão que coloque sobre as suas costas o ónus de garantir a reprodução física das suas famílias o ano inteiro. Quando bem-sucedidos, tendem a investir em património rústico, adquirindo campos aráveis ou cabeças de gado (Gilliard, 2005). Sob a aparência de uma capacidade de mobilidade extremamente individualizada, a migração temporária é efectivamente uma estratégia colectiva, pensada por um grupo de pessoas: a família.

Esta liberdade de acção dos actores sociais Songhay-Zarma, inseridos em processos migratórios sazonais e circulares, que se traduz nessa capacidade constante de inovação económica no plano informal, levanta algumas interrogações sobre a forma como se tem vindo a proceder à inclusão destes migrantes, e por inerência da própria economia nigerina, nos circuitos económicos neoliberais e internacionais que caracterizam a era da globalização.

---

<sup>8</sup> Sobre a questão das redes clientelistas em África, veja-se, por exemplo, Bayart (1989; 1992b [orig. 1983]) ou Chabal e Daloz (1999).

## MODERNIDADE(S) DO SUL: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES TEÓRICAS

No âmbito das ciências sociais, foi fundamentalmente à luz do paradigma neomarxista que se analisou o processo de integração das sociedades rurais africanas no sistema económico internacional, nomeadamente através da teoria da *articulação dos modos de produção*.<sup>9</sup> Um dos trabalhos, no contexto desta temática, com mais impacto no meio académico, foi elaborado por Claude Meillassoux. Este antropólogo defendia que a semiproletarização surgiu em África, durante a era colonial, devido às necessidades específicas do capitalismo colonial. Esta semiproletarização expressava-se por uma migração, a curto ou médio prazo, de camponeses para regiões onde a presença europeia se manifestava de forma mais intensa, onde acabavam por se empregar temporariamente na agricultura comercial, nas minas ou na indústria. Ainda segundo este autor, a rotação constante de mão-de-obra nativa possibilitou, por sua vez, que o capitalismo colonial realizasse a sua acumulação primitiva, graças à promoção de políticas de baixos salários. Os camponeses trabalhavam durante alguns meses como assalariados, para então regressarem ao campo, retomando as suas actividades agrícolas. Visto que os vencimentos auferidos não permitiam assegurar as condições mínimas de sobrevivência dos trabalhadores e das respectivas famílias, a reprodução de mão-de-obra necessária à economia colonial fazia-se a expensas da capacidade produtiva das sociedades rurais africanas (Meillassoux, 1975).

Esta tese de que o desenvolvimento do capitalismo colonial se fez às custas de um trânsito circular e ininterrupto de trabalhadores entre o meio rural e os pólos industriais evidencia algumas fragilidades.<sup>10</sup> Por exemplo, relativamente ao sector mineiro, nomeadamente na *Gold Cost* e na *Copper Belt*, a estabilização da mão-de-obra nativa foi sempre uma das grandes preocupações dos empresários e respectivas administrações coloniais (Crisp, 1984). Além do mais, a partir da década de 1940, na grande generalidade do continente, passaram a ser implementadas medidas para promover a estabilização da mão-de-obra africana. Com o intuito de aumentar a capacidade produtiva das colónias, foram desenvolvidas infraestruturas que permitissem a fixação das populações junto dos locais de trabalho, embora os resultados tenham ficado muito aquém do previsto (Cooper, 2004).

A dificuldade do aparelho administrativo estatal em enquadrar a mão-de-obra necessária ao desenvolvimento económico foi também estudada por Goran Hyden, numa obra monumental dedicada aos camponeses da Tanzânia. Partindo de uma perspectiva de análise que privilegiava a capacidade de iniciativa destes camponeses, demonstra que

---

<sup>9</sup> Entre outros, veja-se, por exemplo, Shivji (1975) ou Saul e Woods (1971).

<sup>10</sup> Aliás, num sentido mais lato, a própria teoria da *articulação dos modos de produção* foi alvo de diversas críticas, nomeadamente por parte de Olivier de Sardan (1998), que observou o seu carácter imobilista e imutável, pouco adequado à apreensão das dinâmicas sociais locais.

a integração parcial das suas economias no mercado internacional não resultou de um imperativo do capitalismo colonial, mas sim de uma recusa, por parte destes camponeses, de serem capturados pela economia capitalista. Para além disso, tampouco o Estado pós-colonial de cariz socialista foi capaz de proceder a essa captura, apesar de todas as políticas económicas colocadas em marcha com esse mesmo fim (Hyden, 1980). De acordo com este autor, os camponeses tanzanianos nunca chegaram a ser capturados pela economia capitalista porque conservaram os seus meios de produção (o acesso à terra). Uma vez que mantiveram o controlo da terra, estes camponeses puderam sempre subtrair-se ao poder político-económico vigente e refugiar-se naquilo que denominou de *economy of affection* (*ibidem*).

Esta teoria acabou por ser severamente criticada por Peter Geshiere (1984), principalmente por retratar as sociedades camponesas como entidades homogéneas, não tendo em linha de conta a importância das clivagens internas como pontos de apoio à penetração da economia capitalista.

Apesar das críticas, na época em que foi publicada, a tese de Hyden foi verdadeiramente revolucionária no tipo de abordagem efectuada: ao comprovar que os camponeses nunca foram meros actores passivos que sucumbiram às exigências do capital, somos levados a presumir que estes camponeses participaram activamente no processo de inclusão das suas economias no mercado internacional, ditando as regras dessa mesma integração. Além do mais, as próprias observações de Geshiere reforçam essa ideia porque destacam a forma ambígua com que estes camponeses se relacionavam com a economia capitalista, e inerentemente, com o trabalho assalariado. Devido ao facto de terem permanecido como detentores da terra, nunca necessitaram exclusivamente da economia capitalista para assegurarem a reprodução das suas famílias, ao contrário do que aconteceu, por exemplo, com o proletariado inglês dos primórdios da Revolução Industrial.

Com efeito, podemos concluir que a semiproletarização em África não resultou apenas das necessidades do capital, mas foi também o corolário dos comportamentos económicos adoptados pelos camponeses. No âmbito das suas estratégias de sobrevivência, houve uma clara preferência pelo assalariamento sazonal em detrimento do assalariamento a tempo inteiro. Tudo indica que esta escolha reflectisse uma escusa dos camponeses em aceitar que a reprodução física e social das suas famílias fosse unicamente dependente das oscilações de um mercado cujos mecanismos de regulação escapavam largamente ao seu controlo. Pelo contrário, o risco de vulnerabilidade podia ser suficientemente atenuado, se o trabalho assalariado fosse apenas mais uma fonte de rendimento à disposição das famílias camponesas.

Esta teoria de que o trabalho assalariado representava apenas mais um recurso que se inscrevia em estratégias mais amplas de sobrevivência e reprodução das famílias foi igualmente defendida por Cristina Rodrigues (2003) relativamente ao contexto luandês (Angola). Esta investigadora chegou à conclusão de que a própria concepção de trabalho assalariado se encontrava mais próxima das racionalidades tradicionais e da informalidade do que do modelo clássico de assalariamento, reforçando a convicção largamente difundida de que o assalariamento nunca chegou a consolidar-se como relação económica primordial na grande maioria das sociedades africanas.

Se bem que a questão da semiproletarização se refira fundamentalmente ao período colonial e ao período imediatamente subsequente às independências, quando existia um mercado formal com uma expressão considerável na grande maioria dos países africanos, a tese desenvolvida por Hyden pode ajudar a aprofundar a compreensão acerca das estratégias de sobrevivência Songhay-Zarma e a forma como têm tido impacto na complexificação do tecido económico informal.

Não obstante a terra no país Songhay-Zarma produzir cada vez menos, e por esse motivo, ser necessário que um número cada vez maior de pessoas, durante um período de tempo cada vez maior, migrem para a cidade, dificilmente se regista um êxodo definitivo. A maioria dos Songhay-Zarma manteve a propriedade da terra, e por isso mesmo, regressa ao campo no princípio da estação das chuvas para semear os seus terrenos.

É plausível que este controlo sobre a terra tenha também permitido aos Songhay-Zarma administrarem o modo de penetração do capitalismo no interior das suas comunidades. Dada a localização geográfica destas populações, que se encontra bastante afastada da orla Atlântica, o contacto com a economia capitalista ocorreu apenas na esteira da ocupação francesa. Como já foi observado, desde essa época que os Songhay-Zarma denotam uma tendência para se subtraírem ao mercado formal implementado pelos franceses, preferindo manifestamente o refúgio da informalidade. Ainda que o mercado de trabalho informal se encontrasse igualmente em permanente conexão com os mercados internacionais, a criação de circuitos comerciais alternativos ao circuito formal e a recusa generalizada em abraçar o trabalho assalariado no contexto económico formal privado<sup>11</sup> denunciam bem que, no caso concreto da República do Níger, o processo de informalização da economia está muito longe de ser um fenómeno recente, potencializado pela adopção de doutrinas económicas neoliberais.

---

<sup>11</sup> Embora ultrapasse o âmbito deste ensaio, não podemos deixar de evidenciar que, tal como Max Weber (2001), procedemos à distinção entre trabalho assalariado no sector privado e na função pública, uma vez que a natureza do assalariamento é marcadamente distinta.

Ademais, pode inferir-se que a liberdade de acção que possibilita actualmente ao migrante Songhay-Zarma desenvolver uma panóplia de actividades de carácter inovador no campo da informalidade advém do facto de as estratégias de sobrevivência e reprodução familiar assentarem primordialmente na conservação da terra para produção agrícola. Esta contribuição da população Songhay-Zarma, temporariamente inserida em meio urbano, para uma progressiva proliferação da informalidade, acaba por concorrer, em última instância, para a configuração da economia nacional nigerina.

Embora o processo de informalização, caracterizado pela relação ambígua que o formal entretete com o informal e por uma progressiva complexificação da arena informal seja presentemente uma tendência mundial, tal não significa que a esfera formal não continue a ter uma importância capital na configuração das economias dos países ditos tecnologicamente avançados, nem que o assalariamento tenha deixado de ser a sua principal relação económica. De modo inverso, na grande maioria dos países africanos, o segmento (e o assalariamento) formal denota ser praticamente residual. Muitos dos governos, em razão da sua carência financeira crónica, têm participado activamente no desenvolvimento da informalidade, com o objectivo de aumentar as suas receitas através de uma taxação parcial de algumas das actividades económicas (Spring, 2007). Resta saber se a arrecadação destes impostos se destina a alimentar extensas redes clientelistas (informais) ou a 'recuperar' algumas actividades para o segmento formal. No caso específico do Níger, porque o país se encontra economicamente muito dependente da ajuda externa, a forma como se tem operado a crescente informalização da economia pode ser interpretada como um forte impedimento ao desenvolvimento de um tecido económico que permita às populações sair da crise em que estão atoladas. Sobretudo, por parte dos decisores internacionais, aqueles que são responsáveis pela canalização dos fluxos de ajuda ao desenvolvimento, mediante condicionalismos cada vez mais apertados, que permitem inclusive a intromissão na formulação das políticas nacionais (Delville e Abdelkader, 2010). De facto, as práticas económicas acima descritas podem ser percebidas como factores que patenteiam as dificuldades que um país tem em 'promover' o seu próprio desenvolvimento, e podem justificar, portanto, a perpetuação do sistema de ajuda (Naudet *apud* Delville e Abdelkader, 2010).

Por outro lado, o florescimento dessas práticas económicas inusitadas (mas não anacrónicas) pode, no entanto, também ser analisado à luz da perspectiva gramsciana de resistência, ou seja, não concorrendo para a consolidação de nenhum modelo hegemónico alternativo, estas práticas veiculam uma visão do mundo diverso e plural (Bernault, 2001), que autoriza os nigerinos a seguirem os trilhos da sua própria modernidade (Bayart, 1993; Comaroff e Comaroff, 1993; Bernault, 2001).

## PAULA MORGADO

Paula Morgado é licenciada em Antropologia e mestre em Estudos Africanos pela Universidade de Coimbra. Actualmente frequenta o programa doutoral em Estudos Africanos do ISCTE/IUL e é uma das investigadoras juniores do Centro de Estudos Africanos do ISCTE, no âmbito do projecto “Género e Pluralismo Terapêutico: acesso das Mulheres ao Sector de Saúde Privado em África” financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia.

Contacto: pmorgado5@gmail.com

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abdourhamane, Boubacar Issa (1996), *Crise Institutionnelle et Démocratisation au Niger*. Talence: Centre d'Étude d'Afrique Noire.
- Abreu, António Pinto de (2007), “Sector Informal, Microfinanças e Empresariado Nacional em Moçambique”, *Cadernos de Estudos Africanos*, 11/12, 38-54.
- AfBD/OECD (2005), *African Economic Outlook 2004/2005*. Development Centre of the Organisation for Economic Co-operation and Development / African Development Bank. Paris: OECD Publishing.
- Afrique en ligne* (2011), “Le Niger décide de s’attaquer aux crises alimentaires récurrentes”. Consultado a 29.03.2011, em <http://www.afriquejet.com/afrique-de-l%27ouest/niger/le-niger-decide-de-s%E2%80%99attaquer-aux-crisis-alimentaires-recurrentes-201103296812.html>.
- Arrous, Michel Ben (2003), *Coalition, dispersion: un moment démocratique en Afrique de l'Ouest “Francophone” (1988-1996)*. Dakar: CODESRIA.
- Artuso, Mario (2009), *Décentralisation au Niger: résultats et questions ouvertes*. Paris: Harmattan.
- Avotri, J. Y.; Walters, V. (1999), “‘You Just Look at Our Work and See if You Have Any Freedom on Earth’: Ghanaian women’s accounts of their work and their health”, *Social Science & Medicine*, 48, 9: 1123-1133.
- Bayart, Jean-François (1989), *L’État en Afrique. La Politique du Ventre*. Paris : Fayard.
- Bayart, Jean-François (1992a), “Le politique par le bas en Afrique noire. Questions de méthodes”, in Jean-François Bayart; Achille Mbembe; Comi Toulabor, *Le politique par le bas en Afrique Noire. Contributions à une problématique de la démocratie*. Paris: Karthala, 27-64.
- Bayart, Jean-François (1992b), “La revanche des sociétés africaines”, in Jean-François Bayart; Achille Mbembe; Comi Toulabor, *Le politique par le bas en Afrique Noire. Contributions à une problématique de la démocratie*. Paris: Karthala, 65-106.
- Bayart, Jean-François (1993), “Introduction”, in Jean-François Bayart (org.), *Religion et Modernité Politique en Afrique. Dieu pour tous et chacun pour soi*. Paris: Karthala, 9-16.
- Bernault, Florence (2001), “Enjeux. L’Afrique et la modernité des sciences sociales”, *Vingtième Siècle. Revue d’Histoire*, 70, 127-138.
- Bonfils, Michel (1987), *Halte à La Désertification au Sahel: Guide Méthodologique*. Paris: Karthala.
- Bourdieu, Pierre (1979), *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Editions Minuit.

- Cacciamali, Maria Cristina (2000), "Globalização e processo de informalidade", *Economia e Sociedade*, Campinas, 14, 153-174.
- Carr, Marilyn (2001), *Globalization and The Informal Economy: How Global Trade and Investment Impact on Working Poor*. WIEGO. Consultado a 24/07/2011, em [http://natlex.ilo.ch/wcmsp5/groups/public/---ed\\_emp/documents/publication/wcms\\_122053.pdf](http://natlex.ilo.ch/wcmsp5/groups/public/---ed_emp/documents/publication/wcms_122053.pdf).
- Castells, Manuel; Portes, Alejandro (1989), "World Underneath: The Origins, Dynamics, and Effects of The Informal Economy", in Alejandro Portes (org.), *The Informal Economy: Studies in advanced and less developed countries*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 11-37.
- Chabal, Patrick; Daloz, Jean-Pascal (1999), *Africa Works. Disorder as Political Instrument*. Oxford: James Currey.
- Chapman, Rachel R. (2010), *Family Secrets. Risking Reproduction in Central Mozambique*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- Charlick, Robert B. (1991), *Niger: Personal Rule and Survive in the Sahel*. London: Dartmouth.
- Chen, Martha Alter (2007), "Rethinking the Informal Economy: Linkages with the formal economy and the formal regulatory environment", *DESA Working Paper*, 46.
- Comaroff, John; Comaroff, Jean (1993), "Introduction", in John Comaroff; Jean Comaroff (orgs.), *Modernity and its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*. Chicago: University of Chicago Press, xi-xxxvii.
- Cooper, Frederick (2004), "Development, Modernization, and the Social Sciences in the Era of Decolonization: The Example of British and French Africa", *Revue d'Histoire de Sciences Humaines*, 10, 9-38.
- Crisp, Jeff (1984), *The Story of An African Working Class*. London: Zed Books.
- David, Rosalind (1995), "Overview", in Rosalind David et al., *Changing Places. Women, Resource Management and Migration in The Sahel*. London: SOS Sahel International (UK), 1-21.
- Delville, Philippe Lavigne; Abdelkader, Aghali (2010), "A cheval donné, on ne regarde pas les dents'. Les mécanismes et les impacts de l'aide vus par des praticiens nigériens", *Études et Travaux/LASDEL*, 83.
- Fauré, Yves-André (2007), "A respeito de alguns desafios contemporâneos de informalidade económica: aproximando a África Ocidental e o Brasil", *Cadernos de Estudos Africanos*, 11/12, 117-151.
- Fuglestad, Finn (1983), *A History of Niger: 1850-1960*. London: Cambridge University Press.
- Gazibo, Mamoudou (1999), "Les premières élections nigériennes. La décentralisation sur le fond de crise", in Mamoudou Gazibo et al., *L'Afrique politique 1999. Entre transitions et conflits*. Paris: Karthala, 147-160.
- Geschiere, Peter (1984), "La paysannerie africaine est-elle captive?", *Politique Africaine*, 14, 13-33.
- Gilliard, Patrick (2005), *L'extrême pauvreté au Niger. Mendier ou mourir?* Paris: Karthala.

- Glenzer, Kent (2002), "La sécheresse. The Social and Institutional Construction of a Development Problem in the Malian (Soudanese) Sahel, 1900-82", *Revue Canadienne des Études Africaines*, 36(1), 1-34.
- Grassi, Marzia (2007), "Economia informal em rede: trocas económicas e complexidade social", *Cadernos de Estudos Africanos*, 13/14, 127-142.
- Hart, Keith (1973), "Informal Income Opportunities and Urban Employment in Ghana", *Journal of Modern African Studies*, 11(1), 61-89.
- Hunwick, John (1971), "Songhay, Borno and the Hausa States, 1450-1600", in Michael Crowder; J. F. Ade Ajayi (orgs.), *History of West Africa*. London: Longman, 323-371.
- Hyden, Goran (1980), *Beyond Ujamaa in Tanzania. Underdevelopment and an Uncaptured Peasantry*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Jabara, Cathy L. (1991), *Structural Adjustment and Stabilization in Niger: Macroeconomic consequences and social adjustment*. Ithaca: Cornell Food and Nutrition Policy Program.
- Kenneth, King (1996), *Jua Kali Kenya. Changes & Development in an Informal Economy: 1970-95*. London: James Currey.
- Laguerre, Michel (1994), *The Informal City*. London: Macmillan Press.
- Light, Donald W. (2004), "From Migrant Enclaves to Mainstream: Reconceptualizing informal economic behavior", *Theory and Society*, 33(6), 705-737.
- Lopes, Carlos M. (2007), "Acumulação, risco e sobrevivência na economia informal: os candongueiros de Luanda", *Cadernos de Estudos Africanos*, 11/12, 55-83.
- Marshall, Judith (1981), "The State of Ambivalence: Right and left options in Ghana", *Review of African Political Economy*, 5, 49-52.
- Meillassoux, Claude (1975), *Femmes, greniers et capitaux*. Paris: François Maspero.
- Morgado, Paula (2008), "Os Songhay-Zarma (pré-coloniais): a desconstrução de um conceito", Dissertação em Estudos Africanos. Coimbra: Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade de Coimbra.
- Olivier de Sardan, Jean-Pierre (1984), *Les Sociétés Songhay-Zarma (Niger-Mali). Chefs, guerriers, esclaves, paysans...* Paris: Karthala.
- Olivier de Sardan, Jean-Pierre (1998), *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*. Paris: Karthala.
- Olivier de Sardan, Jean-Pierre (2003), "L'enquête socio-anthropologique de terrain: synthèse méthodologique et recommandations à usage des étudiants", *Études et Travaux/LASDEL*, 13.
- Rodrigues, Cristina Udelsmann (2003), "Trabalho assalariado e estratégias de sobrevivência e reprodução de famílias em Luanda". Tese de Doutoramento em Estudos Africanos Interdisciplinares em Ciências Sociais. Lisboa: ISCTE.
- Rouch, Jean (1954), *Les Songhay*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Rouch, Jean (1956), "Migrations au Ghana (Gold Coast)", *Journal de la Société des Africanistes*, 26(1-2), 33-196.

- Saul, John S.; Woods, Roger (1971), "African Peasantries", in Teodor Shanin (org.), *Peasants and Peasants Societies*. Harmondsworth: Penguin Books, 103-114.
- Shivji, Issa (1975), "Peasants and Class Alliances", *Review of African Political Economy*, 3, 10-18.
- Spring, Anita (2007), "African Women in The Entrepreneurial Landscape: Reconsidering the formal and informal sectors", *Cadernos de Estudos Africanos*, 11/12, 19-38.
- Stoller, Paul (1989), *The Taste of Ethnographic Things: The senses in anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Stoller, Paul (1995), *Embodying Colonial Memories: Spirit possession, power and the Hawka in West Africa*. New York & London: Routledge.
- Weber, Max (2001), *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Barcarena: Editorial Presença.

## POETRY AS DIALOGUE: A READING OF RECENT ANGLOPHONE NIGERIAN POETRY

SULE EMMANUEL EGYA

UNIVERSITY OF ABUJA

**Abstract:** Recent Nigerian poetry in English seems to concern itself with the most pressing socio-political condition in Nigeria, especially the prolonged military despotism in the past decades whose consequences are still felt in the society. One of the strategies the poets use to dramatise and historicise the situation is the dialogic approach. Their poetry reveals a dialogue between the poet and the people, and between the poet and the despot. The poem that emerges from this act of dialoguing, it will be seen, is conditioned by how the poet perceives the personae with whom he dialogues, *i.e.* the dialogue between the poet and the people and the dialogue between the poet and the despot differ. The poem is also polyphonic, able to depict to a greater degree the social contradiction in an oppressed society. Using selected poems of younger Nigerian poets, I intend to show the process – and the possible effects – of this dialogisation in recent Nigerian poetry.

**Keywords:** dialogic, intersubjectivity, Nigerian poetry, social commitment, despotism.

### INTRODUCTION

Nigerian poetry in English which emerged during the socio-political turmoil of the 1980s and 1990s, this article argues, is dialogic. Of utmost significance to the identification and mapping of this poetry as a dialogic, intersubjective, and intertextual discourse is the context in which it is produced. To foreground the context is not merely to privilege the primal interconnectedness between this poetry and the recent historical events in Nigeria from which it takes its life, but, more importantly, to account for the method, the *how*, of realising poetry as a pragmatic medium for inventing a nationalist discourse. The recent Nigerian poetry, then, as I intend to argue, oversteps the limits of poetry-as/for-art (in the sense Euro-American modernism conceives it, and as received in Nigerian literary tradition), and institutes itself as an agency of subversive addressivity. The choice of “addressivity” here is to draw attention to what one might see as the intention of the poet to orient her poem towards an addressee; the desire to speak to other subjects. The

capacity of this poetry to be an *utterance*, to speak and to listen, to embody voices in dialogue, necessitates the appropriation of Mikhail Bakhtin's theory of dialogism to pursue its historicism, given its spatiotemporal location in the past of Nigeria. But Bakhtin's conception of dialogism, as I hope to argue, is something that is a given in African traditional poetics. Oral poets in Africa have always seen themselves as artists in dialogue, and the modern poets writing in English take after the oral artists in their dialogic aesthetics. With a number of selected poems I am interested in demonstrating the addressivity, the locus of intersubjective utterance, possible in what is considered primarily a monologic art. The Nigerian poets I am concerned with here take versifying as a mode of speaking to subjects and institutions with which they choose to dialogue. The intersubjective verse, we will see, comes through as a compelled utterance that must respond, and ought to be responded to.

#### **BEYOND BAKHTIN: POETRY AS DIALOGUE**

In her engaging study of popular culture using Bakhtin's theory of dialogism, *Intersubjectivities and Popular Culture: Bakhtin and beyond* (2008), Esther Peeren takes her time to explain the preposition "beyond" in her title. She contends that it does not in any way mark a theoretical space or time *after* Bakhtin's work. She announces from the outset that "[her] aim in invoking a beyond to Bakhtin is less to declare his work obsolete than to enable it to live on, to make it speak to us anew" (2008: 1). This clarification, or rationalisation, is vital, and is often made by scholars (see, for instance, Wesling, 2003: 30-42) who appropriate Bakhtin's theory to, as in my case, the study of genres of literature and culture that are seen to be marginalised in Bakhtin's theoretical exposition. In Bakhtin's work, poetry, whether epic or lyric, is seemingly dismissed as linguistically inadequate to cater for the phenomenon of heteroglossia or polyphony. Sneering at what he considers the excessive conventionality or formality of poetry, Bakhtin opines that "[in] its style, tone and manner of expression, epic discourse is infinitely far removed from discourse of a contemporary about a contemporary addressed to contemporaries" (1981: 13-14). Bakhtin's point is that epic poetry – and here he is referring to European epics – is often a celebration of the past where the poet in her elevated language is less concerned about addressivity. That is, the epic lacks the multi-voices integral to genres such as the novel which Bakhtin perceives to be more contemporary. For him, poetry is still locked in the past, rigid about its nature and features, narrowly confined to a single authorial, by which he implies authoritative, *voice*. This authority is the "impersonal and sacrosanct tradition" (*ibidem*: 16) that disconnects poetry from society, realities, and speech dynamism. It is easy to see a connection between this tradition and Russian Formalism, a

theory contemporaneous with, but oppositional to, Bakhtin's theory of language. Donald Wesling is therefore right when he writes:

Russian poetics generally, up to and including Formalism in the twenties...had drawn a sharp line between poetic language in its controlled and formal cosmos, and prose language in its aleatory or chaotic abandon.... Bakhtin did more than just reverse a prejudice, though...his bravado performance contained some dazzling condemnatory phrases against poetry's asocial qualities, and against a poetics and linguistics that justified earlier claims for the kingship of poetry. (2003: 21)

But Bakhtin in his nuanced, rather pervasive, valorisation of the novel, and his disregard for poetry, formulates a theoretical treatise that, after all, seems to embrace all kinds of literary text. Perhaps this is because he is not just concerned with the form of the novel, its self-contained ontology, but with the novel as an agent of dialogism, as a vehicle of polyphony, as an exemplary embodiment of what he calls "other-languagedness" (1981: 66). Bakhtin believes that "[the] language of the novel is a *system* of languages that mutually and ideologically interanimate each other. It is impossible to describe and analyze it as a single unitary language" (*ibidem*: 47).

Bakhtin's theory, as many scholars who study Bakhtin specify, is a theory of language and/or communication (Holquist, 1990; Wesling, 2003). As Katerina Clark and Michael Holquist point out, Bakhtin's dialogism

emphasizes not so much the gaping dichotomies at the centre of human existence as the strategies by which they might be bridged. This emphasis finds expression in Bakhtin's term for the condition of the world as it presents itself to consciousness, 'addressivity,' which implies that our relation to the world is essentially communicative. (1984: 83-84).

Bakhtin therefore reduces every literary expression to an utterance, one that is aimed as a response to an earlier utterance(s) or anticipates response(s). An author, by writing, is participating in a dynamic system of utterances and she is fully aware that other actors are implicated in it. In a novel, for instance, every character's utterance is a manifestation of a distinct language, what sociolinguists call *idiolect*. In that context, languages as many as the characters emerge, and they interact with one another dialogically. The author interacts with the characters as well as interacts with her audiences. It is important to quote Bakhtin at length here:

The novel orchestrates all its themes, the totality of the world of objects and ideas depicted and expressed in it, by means of the social diversity of speech types...and by the differing individual voices that flourish under such conditions. Authorial speech, the speeches of the narrators, inserted genres, the speech of characters are merely those fundamental compositional unities with whose help heteroglossia...can enter a novel; each of them permits a multiplicity of social voices and a wide variety of their links and interrelationships (always more or less dialogized). These distinctive links and interrelationships between utterances and languages, this movement of the theme through different languages and speech types, its dispersion into the rivulets and droplets of social heteroglossia, its dialogisation – this is the basic distinguishing feature of the stylistics of the novel. (1981: 263)

This is the main thrust of Bakhtin's concept of dialogism, a theory of communication which he expounds using the novel genre. In my view, the novel as a genre, in spite of Bakhtin's romanticisation of it, is simply a ground, a literary model, for demonstrating how dialogism works. Every literary text, including poetry of all types, can also contain polyphony and other-linguagedness. Bakhtin himself is aware of this, and that is why he formulates what he calls novelisation, the idea that other literary genres, even if monologic on the surface, can encapsulate more than one voice, can permit heteroglossia, at least in the form of what he calls "internal dialogism" (*ibidem*: 282). If the core of Bakhtin's dialogism is, in his words, that "[the] word lives, as it were, on the boundary between its own context and another, alien, context" (*ibidem*: 284), then every word, every utterance, indeed every act of communication, is dialogic. Bakhtin's broad exclusion of poetry in his theory of dialogism is his refusal, or inability, to see poetry as an act of communication, just as the dominant formalist literary discourse of his time refuses or is unable to see. In a sense, then, although Bakhtin rails against the pervasive influences of formalism, he is, in his classification of poetry, influenced by the formalist idea of poetry.

Some scholars, after and/or following Bakhtin, have attempted to pursue what they see as Bakhtin's inadequacy by demonstrating that poetry, as against Bakhtin's assertions, is dialogic. To be precise, these scholars cash in on Bakhtin's admission that a poem can be novelised, limitedly dialogic, and can open up the possibilities of dialogisation in poetry. They transcode Bakhtin's central terms to demonstrate the capacity of poetry, just as that of the novel, to embrace voices other than the poet's. Some of the recent sustained studies that aim to establish poetry's capacity for dialogism are Donald Wesling's *Bakhtin and the Social Moorings of Poetry* (2003); Kimani Njogu's *Reading Poetry as Dialogue: An East African literary tradition* (2004); and Jacob Blevins's

*Dialogism and Lyric Self-Fashioning: Bakhtin and the voices of a genre* (2008). Of interest to my work is Blevin's book, which collects essays on lyric poetry to make evident "the true paradox of lyric poetry [which is that] it is at once personal and interpersonal, simultaneously private and public" (Blevins, 2008: 11). Of greater interest is Njogu's book, seminal in a way, which identifies and maps the phenomenon of dialogism in African literary tradition. While Njogu concentrates mainly on the oral, dialect, poetry of East Africa, this work centres on the lyric poetry in English written in Nigeria in the last few decades.

### DIALOGISM IN AFRICAN POETICS

Bakhtin, in his theorisation, pins language to specific speech situation, as against general linguistic abstraction; he is not concerned with language universal, or what the structuralists call *langue*. In explaining Bakhtin's philosophy of language Michael Holquist, in his introduction to *The Dialogic Imagination*, writes: "Language, when it *means*, is somebody talking to somebody else, even when that someone else is one's inner addressee" (1990: xxi). This seems to me the underlying tenet of dialogism. In this premise, dialogism emphasises interpersonal, intersubjective, relation; necessarily based on the relation between word-contexts, utterances, and texts. It is at the textual level that Julia Kristeva, influenced by Bakhtin (see Kristeva, 1989), inaugurates the concept of intertextuality, understood as the dialogic conflation of varied texts in a (new) text. The awareness a word, an utterance, or a text, has that it does not stand alone but in relation to another, that it can only mean when it enters into a relation with the other, enables the kind of interaction that is intrinsic to any *living* language. A language, in this sense, realises that it is in the midst of other languages and its meaningfulness depends on its interaction with them. In the same vein, people who use words, or make utterances, do so with the awareness that they are making linguistic choices out of a repertoire, and these choices can only mean when they are dialogically connected with the meanings that existed before or with the meanings that are anticipated within a given linguistic, social and cultural milieu.

The communal view, as it were, of language(s) as a means of intersubjective addressivity, a vital attribute of Bakhtin's dialogism, is one that already exists in African philosophy of literature. Seminal studies in African oral literature such as Ruth Finnegan's *Oral Literature in Africa* (1976), and the essays collected in *The Oral Performance in Africa* (Okpewho, 1990) foreground the performativity, contextuality and intersubjectivity of African orality. The African oral artist performs not for herself but for others, speaks not for herself but for others, and she considers her performance complete only after having responses from her audiences. It is a communal phenomenon in which issues of

aesthetics are not only contextualised but also intersubjectivised, *i. e.* determined by the relation between the artist and the audience, or among the artist, the audience, and the gods/goddesses of art and performance. The dialogic interconnectedness of the subjects, such as the performer and the audience, in African orature is realised and understood within the cultural, social, even epistemic world view of the people as a collective. This is what Isidore Okpewho calls the “emotional-intellectual harmony between the artist and his audience” (1990: 141). This harmony collectivises various individual outlooks of their society, results in a cultural and ideological superstructure in which is contained what Bakhtin calls “socially significant verbal performance” (1981: 290), which directly or indirectly exerts control on the dialogic relations existing in all strata of human existence. It can be argued that all oral arts in Africa are impelled by this relation in which case they emerge as utterances between the oral artist and her audience. It is important here to point out that a performance of African orature, either by a group or by a single person, is polyphonic; the metacommunicative devices available to the artist, for instance the skills of the folktale narrator before her audience, make it so. The oral performer does not claim the exclusivity of authorship; she understands that she happens to be the next performer in a continuum of performances; she often acknowledges, and encapsulates, the diverse voices that are visible in this continuum. The oral artist in Africa does not suffer from what Harold Bloom terms the anxiety of influence. Kimany Njogu expresses this in a different way when he writes, “[any] given performance is a re-telling of previous performances. It is also a response to possible performances. Performances encapsulate relationships that exist between the performer, the [polyphonic] text, and the audience” (2004: 96).

The modern African poet in European languages, however, occupies an artistic terrain different from the African oral performer such as the oral poet.<sup>1</sup> Unlike the oral poet, the modern poet writes in the exclusivity of his privacy; she acquires the appellation and (though questionable) authority of authorship. While there is a considerable difference between the domain of the oral poet and that of the modern written poet, there is a visible interface between oral poetics and written poetics in a way peculiar to African literary development. In spite of the heavy influence of Euro-American modernism on the emergent literature in European languages written in Africa there has been, right from the outset, what Ezenwa-Ohaeto calls “a co-existence and mingling” (1998: 11) of the domestic oral poetics and the foreign written poetics in African literary expression up till today. In fact, modern African poets since Gabriel Okara, Kofi Awoonor, Okot P’Bitek, and Mazisi Kunene, among others, have continued to appropriate African oral poetics in their

---

<sup>1</sup> For an in-depth discourse on the disparity between the African oral poet and modern written poet, the comparison of the written poetry and the oral poetry, and the influence of the oral on the written, see in particular S. Okechukwu Mezu (1978).

poetic endeavours, and to see themselves, in the manner the oral performers see themselves, as humans speaking through poetry to humans about burning issues in their society. Recent studies such as Ezenwa-Ohaeto's *Contemporary Nigerian Poetry and the Poetics of Orality* (1998), and Charles Bodunde's *Oral Traditions and Aesthetic Transfer: Creativity and social vision in contemporary black poetry* (2001) continue to reveal the inevitable connection between oral poetry and written poetry in modern Africa from the viewpoint, basically, of the modern poets to, like the oral poets, address their audiences in the very manner that appeals to the audiences. Tanure Ojaide in his *Poetic Imagination in Black Africa* (1996) consistently draws attention to the contemporary African poets' inclination to, as it were, return to their cultural roots to fashion an orality-dependent idiom with which they can more effectively communicate with their audiences because the poets have centred their artistic energies on crucial socio-political issues that are common to them (the poets and the audiences). From the beginning of his book, Ojaide announces that "African literature is traditionally didactic" (1996: 2), and goes on to assert that "[the] writer in modern-day Africa has assumed the role of the conscience of the society, reminding readers and society of the high cultural ethos that must be upheld" (*ibidem*). The emphasis here is on communication, addressivity; the desire of the writer to orient her work towards a target audience. This has, from the oral to the written, underscored the poetics of African literatures. It is the core of Chidi Amuta's exposition of African poetics in his *A Theory of African Literature* (1989). Amuta harps on the burden on contemporary African written literature, given its anti-colonialist beginning and its anti-imperialist, anti-dictatorial presence, to either serve as a medium for social (inter)action, or be an alternative to the discourse of establishment. Emmanuel Ngara also considers effective communication, an exchange between the writer/artist and the audience or the society, central to African poetics. It is this he attempts to demonstrate in his *Ideology and Form in African Poetry* (1990), in which, at the beginning, he opines that "[the] impact poets make depends on the significance of what they say about social reality and on how effectively they communicate their vision to their readers" (xi). What this implies, which is significant to my contention, is that the poet by versifying is simply engaging in a dialogue, one that is expected to be functional to the society.

## RECENT NIGERIAN POETRY AS DIALOGUE

Most of what new Nigerian poets, like their precursors, write is lyric poetry in which the poets express their thoughts on mostly public issues.<sup>2</sup> Some of them, such as Chiedu

---

<sup>2</sup> Those I consider new Nigerian poets or poets of the military era in Nigeria are Emman Usman Shehu, Chiedu Ezeanah, Uche Nduka, Olu Oguibe, Remi Raji, Toyin Adewale, Maria Ajima, Afam Akeh, Ismaila Abdullahi, Abubakar Othman, Lola Shoneyin, Unoma Azuah, Maik Nwosu, Angela Agali, among others.

Ezeanah and Remi Raji, refer to their poems, following Niyi Osundare and others, as songs. For instance in Ezeanah's collection *The Twilight Trilogy* (2005), the poems are broadly classified into "endsong", "song of songs", and "song of a forgotten war". In their poetry, then, the speaking subject, with an individually assertive "I" or collectively assertive "we", is often (mis)construed as the poet herself speaking. Any overindulgence with the "I" form will presumably (as Bakhtin may have thought) result in monologism. But it has also been contested (see in particular Blevins, 2008; Njogu, 2004), using no theory other than Bakhtin's, that a lyric poem, in spite of its imposing individually assertive "I", can be in fact many-voiced and heteroglossic, just as the novel. In other words, the lyric poem is not, according to Jacob Blevins, "simply the romantic valorization of the individual" (2008: 12). A complex network of voices, if closely examined, can be discerned in a lyric poem. Or, to quote Blevins again, [the] lyric subject [in a lyric poem] only becomes a true subject by situating his or her voice amid other, different voices" (*ibidem*: 13). This is an instance of what Bakhtin calls internal dialogism, which Kimani Njogu further explains:

[...] it will be noted that the speaker can be both a subject and an object of a discourse in so far as he or she is capable of distancing the inner self from the outer self. The inner self in that case becomes an other. What we witness in such situations is an objectification of the self in order to establish a dialogic relation with the self. This tendency would explain why the soliloquy may be dialogic although on the surface it gives the impression of being monologic. (2004: 10)

What Kimani Njogu explains here can be discerned in contemporary Nigerian poetry in English, but beyond that, the Nigerian poets, since the beginning of modern poetry in Nigeria, following the practice of the oral poet, consider themselves as producers of *functional* utterances in an interpersonal dialogue.

It must be pointed out here that poetry in English in Nigeria, perhaps more than any genre, has undergone what one may call radical theorisation and praxis. It emerged in Nigeria as a quasi-modernist practice in the hands of, among others, Gabriel Okara, Christopher Okigbo, Wole Soyinka, J. P. Clark-Bedekeremo. Its quasi-modernist status was drastically deflected by the practices of poets who emerged after the Nigerian civil war such as Odia Ofeimun, Niyi Osundare, Tanure Ojaide, and Okinba Launko. In his study of the literature about the civil war, *Nigerian Writers on the Nigerian Civil War*, Olu

---

Mostly born during/after the Nigerian civil war (1967-1970), they were teenagers during the oil boom of the 1970s in Nigeria, university students in the 1980s when military dictatorships had set in. They were also victims of the terrible military oppression of the 1990s. Their early poetry mostly dramatises what they witnessed.

Obafemi (1992) maps the shift in Nigerian poetry from the quasi-modernist practice (characterised by turgidity of imagery and an obsession with mytho-poetics) to one that is people-centred and, inevitably, more dialogic. The post-war poetic practice, and this is what makes it even more dialogic, is predicated on the poets' resolve to become engaged as artists and to concern themselves directly with the immediate socio-political problems of their society.<sup>3</sup> Other scholars such as Alu (2001), Amuta (1988) and Maduakor (1986), have identified the Nigerian civil war as that critical juncture in which Nigerian poetry in English does not only flourish but re-focuses its artistic energies on issues that affect the wellbeing of Nigeria. What is of more significance is that the poets, getting quite political, set what one may call an artistic agenda for themselves; this is what Alu sees as "[the] poet's [...] honest desire to detach himself and his speechless brothers [sic] from the viperous hands of [Nigerian] dictators and the tightening grip of neo-colonialism" (2001: 198). The poet who engages in socio-political issues is thus in an enterprise in which she positions herself between the ordinary people and the oppressive establishment. She speaks to the ordinary people whose plight she claims to narrativise; she also speaks, often aggressively, to the oppressive establishment on behalf of the less privileged in the society.

It is this conception of lyric poetry, its utilisation as a medium for political discourse, that is handed down to the new poets I am concerned with here. The verb phrase "handed down" is to emphasise the *organic* link between the earlier poets (Osundare, Ofeimun, Ojaide) with the poets of the military era. Some of the earlier poets taught the new poets at universities in the 1980s, and one of the consequences of this was that some of the new poets became heavily influenced by the older poets.<sup>4</sup> But a discernible difference between the older poets and the new poets is that while the older poets, perhaps having witnessed the wanton killing of the innocent people during the civil war, came to the literary scene with Marxist exuberance and the rhetoric of Africanist poetics, the new poets, perhaps emerging during the nadir of national despair, choose to lament for their nation. Most of the new poets are visibly pessimistic in spite of the force of their diatribes against the ruling regimes. In what follows, I intend to show, with some poems, first the poet in dialogue with the oppressor-figure and then the poet in dialogue with the victim-figure.

---

<sup>3</sup> This resolve is, most critics believe, first expressed in Ochia Ofeimun's volume of poems *The Poet Lied* (1989). The title loudly echoes the chasm between the earlier quasi-modernist poets and the poets that emerged after. See in particular Aiyejina (1998).

<sup>4</sup> Niyi Osundare, Tanure Ojaide, Okinba Launko (a pen-name for Femi Osofisan), Funso Aiyejina, among others, taught English studies in Nigerian Universities in the decades between the 1980s and 1990s. The case of teacher-student influence among Nigerian poets is the influence of Osundare on Remi Raji (see Egya, 2007; and Raji-Oyelade, 2003).

It is vital to reiterate that the poet considered herself a victim during the oppressive military regimes of the last few decades in Nigeria. The regimes of Generals Muhammadu Buhari, Ibrahim Babangida, and the late Sani Abacha were three successive military dictatorships that considerably plunged Nigeria into a depth of despair and agony. At the climax of it, in the maximum rule of Sani Abacha, Nigeria had become, to quote the British journalist Karl Maier, “a battered [...] elephant staggering toward abyss with the ground crumbling under its feet” (2000: xx). In the state of anomie that set in, Nigerian writers, artists, intellectuals, and journalists suffered diverse forms of brutalisation; the condition was so terrible that writers could hardly create (see Rotimi, 1997). The poets of the military era did not escape the oppression; some of them even suffered incarceration.<sup>5</sup> Writing poetry, like demonstrating on the street, was, to them, an act of confronting the military oppressor. Characterised by tortured emotions, some of the poems they wrote were aggrieved utterances directed at the oppressor.

For these poets, addressing the oppressor-figure implies the deployment of figural language to confront the establishment, sometimes with a less metaphoric form of diatribe. The sarcasm in Remi Ayorinde’s poem, articulated right from the title, “The Generalissimo”, culminates in a plain-word diatribe such as “One whose name is a curse / Among men of flesh” (6-7), or “Diabolic generalissimo” (12), or “What you lack in physique / You made up in malignant cunning” (23-24). This manner of imagining the oppressor-figure demonstrates the gap between the poet and the oppressor, characterised by extreme hatred, ideological conflict, and self-righteousness both on the side of the poet and the oppressor, each with a capacity to *politick* with words. We are given the reasons that prompt the poet to address, to confront the oppressor:

The blood of men you drank  
 Gave you a place among mortals  
 Such that the lamentation of a hundred million  
 is like music in your ears

[...]

Riches that can feed the world  
 You cruelly acquired  
 While your subjects  
 Struggle to death for viands. (*ibidem*: 15-27)

---

<sup>5</sup> Olu Oguibe, Ogaga Ifowodo and Akin Adesokan were known to have been imprisoned by the dictatorship in the 1990s before leaving Nigeria. They are now settled in the U.S.A.

In these lines, plain enough for the oppressor to decipher, the poet-persona depicts a ruthless personality that fits into the characterisation of the military oppressor of the recent past in Nigeria as perceived by the public. The use of the pronoun “you”, and its singular antecedent, portray the all too glaring existence of a powerful figure the poet challenges. But the poet-persona also pauses from the stream of invectives to address those he considers his audiences, apart from the oppressor-figure. In one of the stanzas, for instance, the poet-persona says:

If death has a face  
And affliction a vista  
Search it out on the general  
The self-acclaimed King. (*ibidem*: 51-54)

This of course is not addressed to the “you”, although it is about the “you” – the oppressor that the poet-persona has been directly addressing or confronting in the other parts of the poem. The reader is addressed here, urged to see the oppressor-figure in the way the poet-persona has been seeing her. In this polyphonic poem, then, three voices can be primarily discerned: the conspicuous voice of the poet-persona, the voice of the oppressor-figure, not heard, perhaps not allowed to be heard, and the voice of the audience, also not heard. The poem thus anticipates responses from both the oppressor-figure and the audience.

In Musa Idris Okpanachi’s “We Give You this Country” (Okpanachi, 2007), the oppressor-figure is also addressed as a “you”, loaded with all those heinous aliases that represent a military despot in Nigeria’s recent past. Here too the underlying trope is sarcasm, although there are less of invectives compared to Ayorinde’s poem. The voice of the poet-persona here is pained, wounded, engagingly pitying; the poet-persona’s powerful feeling is of course towards the ordinary people collectivised as a country, a country blatantly brutalised by this very powerful oppressor-figure to which, as the entire tone of the poem suggests, all humanity has to succumb. In the rhythmic flow of the poem, accentuated by the repetition of “We give you this country”, the poet-persona, through images familiar to Nigerians, states, but implicitly challenges, the phenomenon of self-perpetuation, what is today known publicly as the sit-tight syndrome, common to African despots. The dialogue here is between “we”, representing the oppressed people of the country, and “you” representing the despot and her cohorts. Like most poems of this cast, this poem concentrates on the disturbing chasm between the leader and the led, always with the poet persona taking side with the led. This is one claim that Okpanachi’s

poem pursues, carefully deploying words that arouse sympathy for the country in the reader. The poem concludes this way:

We give you this country  
It is your birthright  
Inhabited by subhuman  
The land is your throne  
The flag your kerchief  
And the anthem  
Your pagan song  
Of apostasy

We give you this country  
Because your heart desires it  
Because it is where you  
Spread yourself  
To defile the land  
To rape the maid  
To change the constitution  
Even from your grave. (*ibidem*: 25-40)

Some of the lines resonate with irony. The poet-persona of course means the opposite of it when he says “It is your birthright.” He also means the opposite of it when he says “Inhabited by subhuman.” For these are aimed, just like the entire poem, to confront the sickened psyche of the oppressor who thinks to rule is his birth right, or thinks the people whom he rules are sub-humans. A poem in a period of peril, especially one as this, is to prove to the despot that his subjects are not sub-humans, but are, in fact, capable of getting into a dialogue with her over the limitation of power.

The dialogue between poem and power, the clash between the poet and the oppressor, is also the thematic thrust of Abdullahi Denja’s poem with the highly suggestive title “The Warrior and the Poet”. Unlike the previous poems, this poem allows us to listen to the voice of the oppressor, haughty and bloodthirsty as it is. Denja structures the poem into the dramatic mode with the exchange of words between the warrior, the oppressor-figure, and the poet who regards himself as a troubadour (not in the medieval sense of the word). The dialectic begins with the warrior claiming that the “limpid song” of the poet is useless in serious matters such as political decisions or issues that concern people’s lives. The poet counters by pointing out that songs are so important that even the warrior

needs a “battle cry” (10), that is to say, a kind of propaganda song, before going to the war front. The warrior’s next point is that songs, *i.e.* poems, do not have the capacity to *act*. To act here means to be able to “stab” (14). The poet ends the debate by saying:

The warrior may worship the sharp edge of his sword  
But let him remember a sharper blade  
Lurking in the mouth of the wandering poet  
For which men bleed first before the other bleeding. (*ibidem*: 16-20)

Because Denja is a poet, and he is obviously addressing the oppressor-figure in this poem, the argument seems to end in favour of the poet. The poet is simply claiming here that a poem is sharper than a sword; that words are more effective than any form of war instruments. But beyond this the poet is asserting his artistic prowess, especially in the presence of oppression – the fact that the poet has that traditional potential to challenge the powerful ones in the society, as the poets I have discussed here have done.

In Maik Nwosu’s “Ballad of the Peace-Keeper” (Nwosu, 1998), the poet-persona addresses not the oppressor-figure but the victim-figure, that is, some one oppressed in the society, someone with limited chances of surviving in a society that does not take her voice into consideration. Interestingly the victim-figure here is a military man, but a private in the military, sent off to a war zone to keep peace. The main interest of this poem, it seems, is to stress the gap, always in the form of the privileged trampling over the underprivileged, between the military general, or the generalissimo as Ayorinde’s poem above characterise her, and the rank and file in the army. In a tone sympathetic but also inciting, the poet-persona addresses Private Umoru Shantali (a footnote in the poem says Private Shantali is a “Nigerian private who, while on a U.N. peace-keeping mission in Somalia, ‘saved time’ in a Mogadishu dungeon”). Private Shantali is presented in the poem as a victim – he of course has no say in the decision that flings him to the war zone (as traditional with the military); he realises that there is in fact no peace to be kept other than watching the horrible drama of brothers killing brothers; he also gets to know the other side of the war, its politicisation and trading of interests; and while he watches all these in Mogadishu, wondering how his country, as bad as Somalia but in another form, can send peace-keepers to Somalia, his beloved wife/lover dies in Nigeria out of, as implied in the poem, poverty, diseases and negligence. The poet-persona, at the beginning of the poem asks Private Shantali a vital question:

shantali, the seasons of man  
revolve like the hinges of forever  
sometimes recoil and thrust  
like the heavens of the mamba  
and even when the tablets of omens  
have midwived clouds of calm  
and the guns lie smoking but stilled  
where is the peace? (*ibidem*: 1-11)

Although this question aims to provoke Shantali to think critically about his situation as a soldier serving the warring appetite of some superpowers that have to keep their U.N. busy, or to seem busy, it does seem that Shantali himself has had his own perception of the war now as an insider, a supposed U.N. peace-keeper. Thus when Shantali's voice comes in response in the second part of the poem, this is what he says:

they took us away  
from the parade-ground  
they took us away  
from its serene familiarities  
pronounced the sentence of the blue helmets  
and despatched us to our fate  
soldiers of the new agenda for peace  
i awoke anew  
in the killing fields of mogadishu  
brother against brother  
clan against clan  
squabbles dimmed in ancestral blood  
and fled was the patriarch of the apocalypse  
fled from the slime and blood  
of his convolutions  
fled into the furtive refuge  
of his brother hunchback  
where is the peace we have come to keep? (*ibidem*: 31-48)

This then is the alarming paradox of peace-keeping, that the peace-keeper comes to know the "blue helmets" does not bring peace to any society. As the rest of the poem unfolds we see the woes that not only befall those ordinary people who cannot flee "into

furtive refuge”, but also the woes that befall the so-called peace-keepers like Private Shantali. In the least, the poem problematises the concept of U.N. peace-keeping, draws attention to other zones of humanitarian crises in the 1990s such as Sarajevo, Johannesburg, Gaza, Monrovia, and Kigali. It satirises the purported desire of the superpowers, owners of the U.N., to bring peace to such zones, and it explores the private anguish of the soldiers sent on such missions. All these are skilfully embedded in the dialogic structure of the poem – the polyphonic nature of the poem is better understood if we discern the voices of the poet-persona, of Private Shantali, of the brutalised people of Mogadishu and other war zones, and even of the U.N. peace keeping mission, which is anticipated in the poem.

We see a different kind of elegy in Angela Nwosu’s short poem entitled “Waiting for the Lift” (Nwosu, 2002) written for Ken Saro-Wiwa, the slain Nigerian environmental activist. As characteristic of most poems written for Saro-Wiwa, the poet-persona addresses the perceived victim-figure metaphorically representing Saro-Wiwa who many believed was unjustly hanged by the dictatorship of Sani Abacha.<sup>6</sup> The poet-persona sees herself as the next victim of the terrible police state in which one is not allowed to air her views (but the poet resolves to speak!); a state in which death lurks at every corner of the society, in which to live is to be in perpetual curfew. Nwosu’s metaphor here is striking: “Living chokes like the hangman’s rope” (7). Saro-Wiwa was killed by rope; the poet-persona foresees not only herself but the entire society facing the rope-death. And for the condition of living to be tightening on the people like the hangman’s rope is a self-explanatory metaphor that aptly captures the terror-stricken society. The dialogue here is primarily between the poet-persona and the slain activist, with the poet-persona ending it with this possible extrapolation: “But then my day, like yours, may yet come” (14). This line, last in the poem, heavily underscores the helplessness of the people, of the poet, in the society.

## CONCLUSION

The lyric imagination, for the Nigerian poets, especially the ones who versify during what was seen as the intense militarisation of the Nigerian state, offers itself as medium of interpersonal exchange, a feature that makes the lyric poems they write fundamentally dialogic. As I have attempted to show, each lyric poem encompasses more than one voice – at least, the voice of the (poet-)persona, of the despot, and of the victim or the audience. The poet designs these voices as a way of situating her art within the aspirations of her

---

<sup>6</sup> Quite a lot of poets of this era have written poems about, and in dedication to, the late Ken Saro-Wiwa who was convicted by a military tribunal and hanged in 1996. See the book *Ogoni’s Agonies: Ken Saro-Wiwa and the crisis in Nigeria* (1998) edited by Abdul-Rasheed Na’Allah.

society. In this premise, the poet stands as a public performer with a profound sense of duty. Her duty is to the society, to the victim of the oppressor; it is a duty that positions her against the oppressor. Dialogism offers itself as the most viable mode of communication for this poet. Although, as I have pointed out earlier, African poetics, oral or written, is dialogic, and these poets' precursors wrote poems that could also be considered dialogic, the successive dictatorships in Nigeria in the decades between the 1980s and 1990s, and the resultant severity of hardship and uncertainty of life impelled these poets to grow more dialogic in their imagination with the assumption that their poetry had the primary duty of intervention. My claim then is that a poetry that is stretched by a public demand orients itself towards dialogism. Its chief strategy is to bring together voices that may either agree or disagree, but voices that will certainly vocalise the pressing contradictions of the society. This, it does seem, is what the poetry written during the military era in Nigeria accomplishes. A proper understanding of this poetry therefore demands a critical method that takes into consideration the claim that a poem, not only a novel or a drama, can be polyphonic. Another of my claims is that the dialogisation of issues goes beyond polyphony. Since most of the issues raised by the poet are public issues, the poet feels obliged to let in voices that might differ, or contest, her own voice. At the level of language, different registers and languages of specialisations find themselves in a dialogue that requires the poet's social semiotic sensibility. Going through the poems discussed above, it is clear that the language of the poets revolves around military registers, especially in relation to how they brutalise the civil section of the society. We hear the voices of the military officers and of their victims, the voice of the poet in each poem taking side with the victims'. From this perspective, these emerging Nigerian poets present poetry as a kind of social performance – in the purely African sense – where the performer projects less of herself, and concentrates on the condition or wellbeing of her society. Social or communal goals precede all other (personal) interests. This is also the perspective from which the theorist Bakhtin conceives of dialogism: it recognises the primacy of society, or community, where all have voices to speak, and the artist, at best, projects these voices, instead of allowing her voice to dominate and suppress other voices. These poets do not certainly suppress other voices; neither do they project their own voices. When we hear their voices, it is to contest the voices of the enemies of society, what to them is an important duty they must perform on behalf of their society. From what we have seen in their poetry, it is quite limiting to think, as Bakhtin makes us to assume, that poetry cannot exemplify the phenomenon of dialogism. The most seemingly personal of poetry types, the lyric, is in fact polyphonic, especially if it concerns itself with extra-personal issues. The dialogic nature of this poetry, one might suggest, makes it

possible for this poetry to participate in the cultural struggle that eventually unseated the military regime in Nigeria in the late 1990s.

### SULE EMMANUEL EGYA

Sule E. Egya teaches African poetry and contemporary literary theory in Department of English & Literary Studies, University of Abuja, Abuja, Nigeria. Until recently, he was an Alexander von Humboldt Fellow and resident scholar at the Institute of Asian and African Studies, Humboldt University, Berlin. He has published widely in journals. He is also a poet.

Contact: ejahsule@gmail.com

### REFERENCES

- Aiyejina, Funsho (1988), "Recent Nigerian Poetry in English: An alter-Native tradition", in Yemi Ogunbiyi (ed.), *Perspectives on Nigerian Literature: 1700 to the present*, Vol.1. Lagos: Guardian Books, 112-128.
- Alu, Nesther. A. (2001), "Echoes of Commitment in Modern African Poetry", in Macpherson Nkem Azuike (ed.), *Studies in Language and Literature*. Jos: Mazlink, 198-203.
- Amuta, Chidi (1988), "Literature of the Nigerian Civil War", in Yemi Ogunbiyi (ed.), *Perspectives on Nigerian Literature: 1700 to the Present*, Vol. 1. Lagos: Guardian Books, 85-92.
- Amuta, Chidi (1989), *The Theory of African Literature: Implications for practical criticism*. London: Zed Books.
- Ayorinde, Remi (1999), "The Generalissimo", in Steven Shaba (ed.), *A Volcano of Voices*. Lagos: Kraft Books, 12-13.
- Bakhtin, Mikhail. M.(1981), Michael Holquist (ed.), translation by Caryl Emerson and Michael Holquist, *The Dialogic Imagination: Four essays*. Austin, Texas: University of Texas University Press.
- Blevins, Jacob (2008), "Introduction", in Jacob Blevins (ed.), *Dialogism and Lyric Self-Fashioning: Bakhtin and the voices of a genre*. Selinsgrove: Susquehanna University Press, 11-22.
- Bodunde, Charles (2001), *Oral Traditions and Aesthetic Transfer: Creativity and Social Vision in Contemporary Black Poetry*. Bayreuth: Bayreuth African Studies Series.
- Clark, Katerina; Holquist; Michael (1984), *Mikhail Bakhtin*. Cambridge, Massachussets: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Denja, Abdullahi (1999), "The Warrior and the Poet", in Steve Shaba (ed.), *A Volcano of Voices*. Lagos: Kraft Books, 26.
- Egya, Sule E. (2007), "The Nationalist Imagination in Remi Raji's Lovesong for My Wasteland", *Research in African Literatures*, 38(4), 111-126.
- Ezeanah, Chiedu (2005), *The Twilight Trilogy*. Lagos: Farafina.
- Ezenwa-Ohaeto (1998), *Contemporary Nigerian Poetry and the Poetics of Orality*. Bayreuth: Bayreuth African Studies Series.

- Finnegan, Ruth (1976), *Oral Literature in Africa*. Oxford and Nairobi: Oxford University Press.
- Holquist, Michael (1990), *Dialogism: Bakhtin and his world*. New York: Routledge.
- Kristeva, Julia (1989), "Interview with Margaret Waller", in Patrick O'Donnell and Robert Davis, (eds.), *Intertextuality and Contemporary American Fiction*. Baltimore: The John Hopkins UP, 280-293.
- Egya, Sule E. (2007), "The Nationalist Imagination in Remi Raji's Lovesong for My Wasteland", *Research in African Literatures*, 38(4), 111-126.
- Maduakor, Obi (1986), "Violence as Poetic Focus: Nigerian poetry and the biafran experience", *Nsukka Studies in African Literature*, 4, 53-70.
- Maier, Karl (2000), *This House Has Fallen: Nigeria in crisis*. London: Penguin.
- Mezu, S. Okechukwu (1978), "Poetry and Revolution in Modern Africa", in G. D. Killam (ed.), *African Writers on African Writing*. London: Heinemann, 91-108.
- Na'Allah, Abdul-Rasheed (ed.) (1998), *Ogoni's Agonies: Ken Saro-Wiwa and the Crisis in Nigeria*. Trenton. NJ & Asmara: Africa World Press.
- Njogu, Kimani (2004), *Reading Poetry as Dialogue: An East African Literary Tradition*. Nairobi: JKF.
- Ngara, Emmanuel (1990), *Ideology and Form in African Poetry: Implications for communication*. London: James Currey.
- Nwosu, Angela (2002), *Waking Dreams*. Lagos: House of Malaika and Hybun.
- Nwosu, Maik (1998), *Suns of Kush*. Lagos: Malthouse Press.
- Ofeimun, Odia (1989), *The Poet Lied*. Lagos: Update.
- Ojaide, Tanure (1996), *Poetic Imagination in Black Africa: Essays on African poetry*. North Carolina: Carolina Academic Press.
- Okpanachi, Musa. I. (2007), *The Eaters of the Living*. Ibadan: Kraft Books.
- Okpewho, Isidore (1990), "The Oral Performer and his Audience: A case study of *The Ozidi Saga*" in Isidore Okpewho (ed.), *Oral Performance in Africa*. Ibadan: Spectrum, 1990, 160-184.
- Olu, Obafemi (1992), *Nigerian Writers on the Nigerian Civil War*. Ilorin: J. Olu Olatiregun Company.
- Raji-Oyelade, Aderemi (2003), "Poetry and Social Mobilization: The teachings of Niyi Osundare", in Abdul-Rasheed N'Allah (ed.), *The People's Poet: Emerging perspectives on Niyi Osundare*. Trenton, NJ: African World Press, 231-247.
- Pereen, Esther (2008), *Intersubjectivities and Popular Culture: Bakhtin and beyond*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Rotimi, Ola (1997), "Conditions in the Third World: A playwright's soliloquy on his experiences", in Kofi Anyidoho (ed.), *The Word Behind the Bars and the Paradox of Exile*. Illinois: Northwestern University Press, 125-133.
- Wesling, Donald (2003), *Bakhtin and the Social Moorings of Poetry*. Lewisburg: Bucknell University Press.

## O TRÁGICO DO ESTADO PÓS-COLONIAL. SONY LABOU TANSI E PIUS NGANDU NKASHAMA

FABRICE SCHURMANS

CENTRO DE ESTUDOS SOCIAIS, UNIVERSIDADE DE COIMBRA

**Resumo:** Existe um trágico do Estado pós-colonial? O conceito de trágico poderá ser usado para a análise de textos que representam os conflitos e as tensões vividos nos Estados africanos pós-independência? Utilizarei a obra de dois escritores da África Equatorial – Sony Labou Tansi (República do Congo) e Pius Ngandu Nkashama (República Democrática do Congo) – para abordar estas questões. Estes autores, vindos de países que experimentaram tipos de violência associados ao Estado pós-colonial (guerra civil, ditadura, ingerência estrangeira, conflito étnico, etc.), escreveram na língua do colonizador e participam em vários espaços culturais (literaturas africanas, literaturas francófonas, etc.). Como tal, Tansi e Nkashama permitem questionar as múltiplas metamorfoses espaciais e temporais daquilo que comumente entendemos como “trágico”.

**Palavras-chave:** trágico, literatura pós-colonial, literaturas africanas, Tansi, Nkashama.

Os estudos pós-coloniais agregam sob a mesma etiqueta uma variedade de abordagens e de práticas. Para nos cingirmos aos estudos literários, existem duas áreas principais.<sup>1</sup> Primeiro, na esteira do trabalho fundador de Edward Said (1978), a análise dos discursos (literários, mas não só) produzidos por um certo Ocidente e que contribuiram, por um lado, para a elaboração das representações hegemónicas dos Outros (orientais, ameríndios, africanos, etc.) e, por outro, para a reificação destas representações numa realidade imutável (o Índio, o Africano, etc.). Aqui, o “pós-colonial” teria mais a ver com a retoma de textos e a sua releitura, isto é, com uma análise (que é igualmente um empenhamento) de um vasto *corpus* produzido maioritariamente no Norte. A outra grande área é a dos estudos das literaturas produzidas nos antigos países colonizados e

---

<sup>1</sup> Smouts (2007) e Santos (2006) fazem parte dos raros teóricos que reconhecem a importância dos estudos literários e da análise do discurso nos estudos pós-coloniais. Muitos outros (*i.e.* Amselle, 2008) associam a disciplina à sociologia e à história e citam, *en passant*, os trabalhos fundadores de Said ou de Mudimbe.

que uma certa crítica agrega no conceito de literatura pós-colonial. Confrontadas com uma produção literária conseqüente com características próprias, as instâncias de legitimação (no Norte como no Sul) desenvolveram novas maneiras de ler, novos instrumentos, supostamente mais adaptados ao seu objecto de estudo. Na maior parte dos casos, a perspectiva adoptada foi a da ciência comparativa da literatura, pois, aos olhos de alguns críticos, os textos pós-coloniais ofereciam afinidades, quase de maneira natural, tanto do ponto de vista da forma (ou seja, uma poética intrínseca que se manifestaria independentemente dos contextos), como do conteúdo (a crítica ao colonialismo, numa primeira fase, ou aos problemas sociais, numa fase mais recente, por exemplo).

A presente leitura insere-se nesta última corrente e pretende analisar as representações do Estado pós-colonial em textos de Pius Ngandu Nkashama (1946 – República Democrática do Congo) e Sony Labou Tansi (1947-1995 – República do Congo/República Democrática do Congo). Na obra dramática que servirá de *corpus* ao presente trabalho – *La rédemption de Sha Ilunga* (2007) de Nkashama, *L'anté-peuple* (1983) e *Je, soussigné cardiaque* (1981) de Tansi –, o Estado pós-colonial surge como macroestrutura que domina algumas personagens, que pesa nos seus destinos, em suma, como uma força trágica originadora de desgraça. Estes autores, vindos de países que experimentaram tipos de violência associados ao Estado pós-colonial (guerra civil, ditadura, ingerência estrangeira, conflito étnico, etc.), escreveram na língua do colonizador e participam em vários espaços culturais (literaturas africanas, literaturas francófonas, etc.). Como tal, Tansi e Nkashama permitem questionar as múltiplas metamorfoses espaciais e temporais daquilo que comumente entendemos como “trágico”. Como tal, na análise da obra destes autores impõem-se as seguintes questões: existe um trágico do Estado pós-colonial? O conceito de trágico poderá ser usado para a análise de textos que representam os conflitos e as tensões vividos nos Estados africanos pós-independência?

Uma leitura deste tipo pressupõe que se tenham em conta as especificidades de um texto literário encarado como representação e não como mero espelho do contexto de referência. Ou seja, se uma peça de teatro, um romance ou um filme dizem algo sobre o contexto no qual foram escritos, seria errado ver neles antes de mais um reflexo do social, um documento que possa ser lido independentemente das suas características intrínsecas. Se Said e Mudimbe defendem uma abordagem filológica dos textos, se insistem tanto na sua análise retórica, é por considerarem que parte significativa dos sentidos de um texto passa antes de mais pelo próprio texto. Tal não implica que o hermeneuta deva escolher entre leitura interna da obra e a sua articulação com o contexto social de referência. Tanto Said como Mudimbe apontaram para a necessária

articulação entre ambas as leituras, pois o texto cria significado tanto numa relação de tensão entre os dois níveis, como por si só e ainda relativamente ao contexto.

O que é aqui de extrema importância é que, embora a obra literária possa ser lida localmente ou contribuir para a estruturação de uma identidade nacional, ela ultrapassa as fronteiras de um país ou de um continente. Dito de outro modo, o receptor que lê e interpreta fora das fronteiras da República do Congo poderá comover-se face ao sofrimento das personagens de Tansi. É o que apontava aliás Josias Semujanga, numa leitura transcultural de três romances do autor. O crítico considerava insuficientes as tentativas de ler a obra de Tansi como essencialmente africana ou congoleza, vendo nestas leituras um reflexo de uma falaciosa concepção de literatura como exclusivamente empenhada. Segundo Semujanga, para Tansi, como aliás para muitos outros escritores, não é o adjectivo (africano) que importa, mas o determinante (escritor) (2007: 39).<sup>2</sup>

Seria assim bastante redutor restringir a obra do escritor às fronteiras a partir das quais escreveu. Mesmo evidenciando um referente concreto, o texto literário, pelos múltiplos hipotextos que o nutriram e pelas traduções de que será alvo, perpassa necessariamente essas fronteiras. Neste sentido, escrever remete para algo que diz aqui e ali ao mesmo tempo, que fica dentro das fronteiras e que as ignora, numa relação de constante tensão. Semujanga, ele próprio crítico da diáspora, adepto de uma crítica para além da fronteira, vê nisso uma das características da literatura: “Escrever ou criar tornam-se portanto uma apanha no sentido em que o escritor ou o artista explora o que há entre, através e além dos seres humanos e das culturas: a existência” (*ibidem*: 41).

## 1. DA “PÓS-COLÓNIA” AO ESTADO PÓS-COLONIAL OU A PASSAGEM DA SUPERFÍCIE DO TEXTO À ESPESSURA DA HISTÓRIA

Inicialmente, julgava possível socorrer-me do conceito de pós-colónia desenvolvido por Mbembe, numa obra muito citada, *De la Postcolonie* (2005).<sup>3</sup> Trata-se, contudo, de um conceito ambíguo que prefiro abandonar em prol do conceito de Estado pós-colonial, pois, por um lado, o próprio termo tende a reduzir o Estado independente a um apêndice da colónia e, por outro, perde alguma pertinência heurística após a análise das várias aporias presentes no livro de Mbembe.

O problema com o termo surge no capítulo “Esthétique de la vulgarité”, quando Mbembe pretende explicar a perpetuação da violência da colónia na “pós-colónia”. A

---

<sup>2</sup> O próprio Tansi defendeu abertamente um projecto mais universal, mais humanista, de literatura: “Não escrevo como congolês para os congolezes, ou para os africanos. Parto de uma experiência humana e esta experiência humana pode ser vivida por um africano, por um europeu ou por um asiático” (Tansi apud Gbouabé, 2007: 100). Todas as traduções de textos em francês citados neste artigo são da minha responsabilidade da autora.

<sup>3</sup> Recorro a esta edição por conter um prefácio onde Mbembe responde às críticas de que fora alvo.

primeira aporia surge a nível metodológico, pois o autor passa, sem transição, de uma análise das origens da violência colonial fundamentada em textos filosóficos ou antropológicos a uma análise da violência pós-colonial com recurso exclusivo a textos literários, como se estes pudessem ser considerados meros reflexos do contexto social onde foram escritos.

Ora, uma simples análise da cenografia de cada texto citado teria evidenciado desde logo a impossibilidade de associar o espaço diegético a um país real. De facto, característica marcante da produção literária de língua francesa nas Áfricas a partir de finais dos anos 1960, a maior parte dos romancistas e dramaturgos colocam as suas ficções em lugares inventados (Chevrier, 2006: 75-98), ou, para ser mais preciso, em terríveis distopias.<sup>4</sup> Mesmo nos casos em que um país real é explicitamente citado, este não pode ser confundido com um referente concreto, já que se trata de uma representação literária, moldada pelo artista, fruto do trabalho da sua imaginação. Além disso, Mbembe negligencia a contextualização das obras bem como dos seus autores, não determinando o seu estatuto no campo literário e, por esta razão, não consegue descortinar a importância do capital simbólico e das estratégias de conquista de poder não só dentro do próprio campo, mas também no campo político, que lhe é, por vezes perigosamente, contíguo.<sup>5</sup>

A segunda aporia surge da justaposição das representações dos subalternizados negros existentes no texto colonial com as representações da “pós-colónia” por escritores africanos contemporâneos. Nos dois grupos, o ser descrito é colocado do lado da degradação física e intelectual, da brutalidade, sendo a violência a principal característica do seu quotidiano. Acabáramos assim, como bem notou Ato Quayson (2001), por não ver diferença significativa entre a África de Hegel, por exemplo, e a de Tansi. Vários críticos explicaram a adopção por parte de Mbembe da representação da “pós-colónia” como lugar de violência e de morte devido a um pessimismo radical relativamente ao estado da “pós-colónia”, o que explica a sua recuperação pelos pensadores contemporâneos do afropessimismo (*i.e.* Smith, 2003). Coquery-Vidrovitch (2001) diz, por exemplo, que a tonalidade geral do ensaio é a do desespero e não hesita em falar de niilismo a seu propósito, opinião partilhada pela crítica anglo-saxónica (Karlström, 2003: 60).

É preciso entender aqui a ruptura que instaura o terceiro capítulo relativamente aos dois primeiros. Tanto “Du commandement” (I) como “Du gouvernement privé indirect” (II)

<sup>4</sup> A multiplicação de distopias é explicada por alguns críticos (Ten Kortenaar, 2000: 228-245; Spelth, 2007: 215) com a intenção de universalizar o propósito e evitar a censura e as perseguições.

<sup>5</sup> Como evidenciou Dominic Thomas, ao demonstrar que, na República do Congo, o contexto a partir do qual escrevia Tansi, muitos escritores que descreviam a dita “pós-colónia” mantinham relações estreitas com os detentores do poder (2003: 4-5).

estabeleciam uma clara genealogia que fazia da violência colonial a matriz da violência pós-colonial. No primeiro, o autor mostra que a colónia, que se tinha constituído com recurso à conquista violenta, só se mantinha através de um sistema de normas, de pressões e de actos diversos (da separação física aos maus-tratos). A articulação entre o “commandement” colonial e o “commandement” pós-colonial surge neste ponto preciso:

A injustiça de meios e a ilegitimidade dos fins conspiravam para abrir caminho a uma espécie de arbitrário, de incondicionalidade intrínseca, dos quais se pode dizer que foram próprios da soberania colonial. As formas estatais pós-coloniais herdaram esta incondicionalidade e o regime de impunidade que lhe era corolário. (Mbembe, 2005: 44)

Mbembe confirma aqui o trabalho incontornável de Mamdani, que estudou a génese colonial do despotismo descentralizado pós-colonial. Em *Citizens and Subjects* (1996), Mamdani mostrou que o despotismo descentralizado continua de facto a ser uma das maiores heranças do colonialismo. Aquando da criação de instituições indígenas, os colonizadores alegavam ter-se inspirado em tradições locais, no modelo que julgavam comum a toda a África central: um rei que domina uma região, um chefe para cada aldeia. Posteriormente, foram muitos os que afirmaram que estas instituições tinham sido inventadas. Para Mamdani, a realidade é mais matizada:

O consuetudinário neste sentido não era inventado arbitrariamente [...] nem fielmente reproduzido. Era moldado a partir de matéria-prima do terreno e em disputa com ela. A partir deste processo, desta política, foi forjado o despotismo descentralizado que viria a ser o cunho do Estado colonial em África. (1996: 38-39)

De facto, os colonizadores inspiraram-se em experiências locais, que foram analisadas de maneira a servir os seus projectos para o continente, mas é preciso ter presente que este sistema, por um lado, foi resultado de uma interpretação/reorganização e, por outro, foi aos poucos alvo de um processo de essencialização e de cristalização.

Historiadores como Ki-Zerbo (1978), Ajayi (1997) e M'Bokolo (2004) apontam para a multiplicidade de formas de governação em todo o continente, no século XIX: das formações estatais mais centralizadas, com ordem hierárquica bem definida, cobrança de impostos, criação de arquivo, etc., a modos de governação menos autoritários e menos formais, nos Estados não centralizados, existia um leque de práticas governativas que estão longe de corresponder à simples alternativa Estado centralizador despótico versus sociedade sem Estado. Parece aliás existir actualmente, entre os historiadores, um

consenso no que diz respeito às presenças do Estado, que apresenta esta formação política como um fenómeno em mutação, no decurso do século XIX, e que poderia ser resumido com recurso a duas palavras: premência (do Estado) e diversidade das suas formas. Thierno Bah nota, na obra de M'Bokolo (2004: 13),<sup>6</sup> que, se por volta de 1800, o Estado não representa a forma de organização mais difundida no continente africano, oitenta anos mais tarde, ou seja, na altura da segunda fase de invasões europeias, constata-se uma presença muito mais forte dos Estados, que surpreendem tanto pela sua diversidade, como pelo carácter irresistível da sua progressão. Ki-Zerbo, na sua impressionante síntese da história da África negra (1978), fez do desenvolvimento dos diversos modelos de Estado o motor do progresso no subcontinente. A sua descrição do Estado Lunda (século XVI-XIX), por exemplo, evidencia uma organização complexa, com diversos graus de poderes e contrapoderes, com fronteiras sociais fluidas (1978: 328). Mamdani (1996: 42) também notava, mais a norte (Buganda), a existência de instituições que permitiam um determinado grau de controlo do poder do Rei. Por fim, para ficar na mesma região, Chrétien (1985 e 2000) descreve as sociedades centralizadas pré-coloniais do actual Ruanda, e sobretudo do Burundi, como sendo caracterizadas, por um lado, por um desenvolvido aparelho de Estado e, por outro, por uma porosidade das fronteiras sociais, que favorecia a circulação entre as classes.

Ao suprimir os contrapoderes, ao tornar mais rígidas as fronteiras sociais, os colonizadores estavam a lançar as bases do poder local absoluto, como bem resume Mamdani: “A ascensão dos Estados conquistadores do século XIX deu um impulso à variante administrativa da chefia, mas foi só a partir do período colonial que emergiu, como fenómeno generalizado, o chefe administrativo enquanto déspota local, despojado de contenção baseada na lei.” (1996: 43)

É também essencial entender com Mamdani e M'Bokolo que o modelo escolhido pelos colonizadores era ele próprio um modelo quase contemporâneo da colonização e, em parte, resultado de influências externas. Estes Estados tardios, frutos da conquista de aventureiros, tinham em comum, por um lado, um recurso permanente à violência sem contrapoder (M'Bokolo, 2004: 259) e, por outro, a invenção de uma legitimidade através da manipulação das identidades (criação de novas genealogias, releitura de cosmologias locais, etc.). Neste ponto específico, o historiador congolês recusa a representação de um continente em crise e prefere falar de mutações profundas, o que invalida, ao mesmo tempo, o discurso colonial (a África pré-colonial como bárbara) e certas representações pós-coloniais (a África pré-colonial como harmoniosa) (*ibidem*: 260).

---

<sup>6</sup> A obra de M'Bokolo *Afrique Noire. Histoire et civilisation* contou com a colaboração de Sophie Le Callennec e de Thierno Bah. O extracto a que me referido é da autoria deste último.

O despotismo descentralizado só poderia reproduzir-se com recurso permanente à violência. Na esteira das análises de Fanon ou de Memmi sobre a colónia como lugar do arbitrário e da violência, Mbembe insistia na finalidade desta violência: o corpo do colonizado era simultaneamente objecto da violência e ferramenta de trabalho, ou seja, ferramenta subalternizada na qual convergiam o castigo e a obrigação de trabalho.

Esta violência pesava na vida do sujeito colonizado, uma violência “miniaturizada”, como dizia Mbembe, que se exercia tanto no espaço público, como no privado; em suma, tratava-se de uma espécie de força trágica que dominava em potência – e também, muitas vezes, efectivamente –, a vida de muitos: “Tendia a surgir em qualquer altura, sob qualquer pretexto e em qualquer lugar” (2005: 47). É certo que, como em qualquer organização social, os Estados pré-coloniais também exerciam em maior ou menor grau uma certa violência, mas como resumia bem um dos especialistas na questão: “Uma das críticas que se pode fazer ao sistema colonial é que, mais do que ter erradicado a violência existente em África, limitou-se a uma reorganização dos sistemas de coerção para os seus próprios fins” (Ellis, 2005: 41).

Se os pensadores do afropessimismo (Béji, 2008; Memmi, 2004; Smith, 2003) têm atribuído a responsabilidade do suposto fracasso do Estado pós-colonial a características culturais, um exame mais minucioso da “crise” do Estado leva-nos sempre ao Estado colonial. É o que fez Chiadjeu (2005), politólogo camaronês, numa tese de ciência política comparada em que demonstra que qualquer que seja o contexto (país com recursos naturais – Angola, RDC – ou deles desprovido, como o Ruanda, países homogéneos ou não do ponto de vista linguístico e/ou social), qualquer que seja o colonizador (Bélgica, França, Portugal), a “crise” do Estado pós-colonial teria razões semelhantes. O autor insiste na importância de historicizar a questão da presença do Estado sob pena de (re)produzir o cliché de Estado intrinsecamente incapaz de evoluir, de gerir os seus recursos em prol do bem geral. Dito de outro modo, é essencial perceber que a crise em questão se enraíza no terreno do colonialismo. No entanto, como veremos, a permanência das fraquezas do Estado pós-colonial tem igualmente a ver com o lugar que a África subsariana ocupa no sistema mundo (2005: 20).

Nesta perspectiva dinâmica, a violência aparece como um “recurso” político mobilizável em qualquer altura e em qualquer escalão social e não como uma característica intrínseca do africano. A “crise”, de acordo com Mwayila Tshiyembe, investigador congolês, autor de várias obras sobre o Estado pós-colonial em geral e a República Democrática do Congo em particular, não se situa ao nível do Estado-nação (este nunca existiu nos países contemplados no seu estudo), mas antes no âmbito do Estado pós-colonial, que não conseguiu conceber um Estado plurinacional, um Estado descentralizado, organizado a partir das suas heterogeneidades sociais. Tshiyembe

insiste neste ponto essencial: o Estado-nação importado constitui certamente uma das formas do Estado de direito democrático, mas não a forma ideal, exportável para qualquer sociedade, ainda menos quando se trata de sociedades segmentadas, de sociedades heterogêneas (2003: 184).

Se a gênese colonial do Estado pós-colonial parece hoje geralmente aceite, entendo que o retrato assim esboçado só faz sentido se lhe acrescentarmos, mesmo que brevemente, mais dois fenómenos: o neocolonialismo e o papel das Instituições Financeiras Internacionais (IFI).

Como é sabido, o fenómeno neocolonial foi alvo de análise logo nos anos que se seguiram às independências. Intelectuais como Cabral (2008 [orig. 1966]), Fanon (2002 [orig. 1961]) e Nkrumah (2004 [orig. 1965]) denunciaram o tipo de relação que Paris, Bruxelas ou Londres conseguiram impor a alguns dos dirigentes dos novos Estados. Como parte dos problemas sociais e económicos contemporâneos do Estado pós-colonial têm a sua matriz também neste tipo de dependência, pareceu-me importante voltar às referências na matéria, um regresso que evidencia o quão úteis elas permanecem.

Assim, Fanon observou a continuação de uma relação de dependência entre Estados ex-colonizadores e Estados ex-colonizados. Notou que o antigo dono delegaria os custos de formação e de segurança no novo Estado mas tentaria manter a mão sob as redes económicas, constatando: “A apoteose da independência transforma-se em maldição da independência. A potência colonial através de meios enormes de coerção condena a jovem nação à regressão.” (2002 [orig. 1961]: 95).<sup>7</sup>

Relativamente às IFIs, não faltam estudos que descrevem o papel destas instituições na situação do Estado pós-colonial, questionando mesmo a pertinência da noção de “crise” do Estado (Niemann, 2007; Pureza *et al*, 2007). Assim, Aminata Traoré (1999 e 2002), intelectual maliana de renome, empenhada ao nível local e global em tentar mudar as relações desiguais e injustas entre um certo Norte e um certo Sul, responsabiliza as IFIs pela crise do Estado pós-colonial, pois são as decisões do Banco Mundial e do Fundo Monetário Internacional, aplicadas indiscriminadamente em qualquer contexto, que desorganizaram e empobreceram muitas sociedades africanas. Com os Programas de Ajustamento Estrutural (PAS), os funcionários perdem o emprego, mas também a possibilidade de resistir, pois o responsável pela sua desgraça é invisível (1999: 39).

A macroestrutura (Traoré fala de “mégamachine”) que domina assim a maior parte dos Estados, não só tem contribuído para a sua perda de capacidade de acção e de

---

<sup>7</sup> Césaire, em *Une saison au Congo* (1973), e Kourouma, em *Les soleils des indépendances* (1970), conseguiram “traduzir” em obras literárias a frustração e degradação social que a transição entre o período colonial e o período pós-colonial significaram para segmentos importantes da população.

iniciativa, como lhes impôs as medidas que deviam estabelecer irreversivelmente o modelo neoliberal. Esta força que domina a vida de muitos é, para Traoré mas não só,<sup>8</sup> muito mais perniciosa do que a força colonial, pois esta última tinha um rosto identificável, tal como os ditadores contra os quais muitos lutaram desde as independências, estabelecendo deste modo uma ligação clara entre o colonialismo e o neoliberalismo (Traoré, 1999: 125). Este sistema é tanto mais absurdo se tivermos em conta a alta taxa de fracasso dos PAS (Mustapha, 2006: 5; Stiglitz, 2002). Traoré conclui que as medidas impostas não só se traduziram em grandes danos sociais, como também em altos custos económicos, que conduziram a um enfraquecimento ainda maior do Estado. A autora advoga ainda a presença do Estado, não da estrutura centralizadora herdada do colonizador, mas antes um Estado descentralizado, mais próximo de um sujeito transformado em cidadão. Porém, em vez desta organização alternativa de Estado, Traoré constata a presença de um outro centro, mais remoto ainda do que o primeiro: “A execução do Estado-nação que podíamos transformar a partir de dentro faz-se em prol de um executivo supranacional tão centralizador, tão arbitrário e tão predador como ele” (1999: 81).

Um dos elementos que subjaz aos três factores que ajudam a entender a situação do Estado pós-colonial é a tensão entre o dentro e o fora, o visível e o invisível, ou, para utilizar a metáfora teatral, o palco e o fora-de-palco. Trata-se de uma tensão entre o que se vê, o Estado pós-colonial, e o que se constrói como discreto e invisível, o Estado colonial, o neocolonialismo, as IFIs. É justamente uma tensão deste tipo que iremos encontrar nas tragédias de Tansi e Nkashama.

## 2. O TRÁGICO

Terry Eagleton (2003) e Ato Quayson (2003) notaram a relutância por parte dos teóricos mais conservadores em considerar a possibilidade de abordar o conceito de trágico a partir do senso comum, do sentido filosófico e do sentido literário, negando que o senso comum pudesse ser de qualquer utilidade num estudo do trágico e da tragédia. A grandeza associada ao trágico seria incompatível com a vulgaridade do quotidiano, enquanto a tragédia como representação ordenada, paradigma da *ratio* clássica e resultado da aplicação de uma série de técnicas, opor-se-ia ao lado informal, caótico, absurdo do dia-a-dia. Eagleton, pelo contrário, defende que tudo aponta para uma estreita ligação entre os significados do trágico, o senso comum derivando, por intermédio da metáfora, do sentido artístico (2003: 14).

---

<sup>8</sup> Veja-se, por exemplo, o ensaio *Écrire en pays dominé* de Patrick Chamoiseau (1997: 132).

O que para mim aponta melhor para a ligação entre ambos é a maneira como a imprensa utiliza o trágico, não só por recorrer regularmente ao adjectivo, mas sobretudo por transformar o acontecimento patético em acontecimento trágico por intermédio da narrativização, muitas vezes socorrendo-se de metáforas teatrais. A imprensa usa o trágico como efeito de sintaxe, transformando um acontecimento numa narrativa com introdução, desenvolvimento e fim (o acontecimento tornando-se então objecto estético) e numa reflexão sobre as origens da desgraça (o acontecimento como objecto de uma reflexão ética). A ambivalência da palavra, “tragédia” remetendo tanto para o campo lexical do teatro como para o campo lexical do funesto e do terrível, apresenta-se assim como marca da utilização do conceito pelo senso comum.<sup>9</sup> Como veremos mais à frente com Ato Quayson, esta narrativização do acontecimento trágico, a sua transformação em tragédia, está longe de se cingir a um senso comum específico do Norte.

Encarado desta maneira, o trágico surge mais como um efeito de sintaxe, com etapas reconhecíveis (as advertências, a palavra inicial que compromete o herói...), do que como uma qualidade intrínseca a uma ou mais personagens. Aliás, já era assim que Aristóteles o encarava na sua *Poética* (1990). O que transparece aqui é a concepção do trágico como efeito, como resultante da combinação de uma série de elementos de natureza diversa, o que se torna ainda mais evidente quando Aristóteles estuda as situações susceptíveis de melhor provocar a piedade e o temor. Como é sabido, a sua preferência vai para o indivíduo que não é nem o mais justo nem o mais virtuoso dos homens e que se encontra na infelicidade por causa de um erro que cometeu e não por causa de um vício (XIII). Neste caso, a reviravolta da fortuna dá-se devido a “um erro grave da personagem”, residindo o trágico também num erro de interpretação.

O herói não sabe ou não consegue interpretar, mas tal não basta para produzir o efeito trágico, sendo preciso uma situação propícia ao surgimento das duas emoções trágicas (piedade e temor). Entre outras configurações possíveis, Aristóteles destaca a eficácia da combinação acontecimento patético/piedade-temor no seio da mesma aliança, como, por exemplo, quando se manifesta numa personagem a vontade, concretizada ou não, de assassinar alguém da sua família. Nesta configuração, o sucesso da tragédia deve-se, por um lado, ao “bom” uso que o poeta faz de dados preexistentes (XIV) e, por outro lado, à gestão por parte deste do saber da personagem. Assim, esta pode conhecer a sua ou as suas vítimas e actuar na plena consciência de quem está a matar (Medeia), mas pode também desconhecer a vítima e reconhecê-la somente após o acto (Édipo). Seria nesta configuração que o trágico se revelaria mais intenso, que se imporia de

---

<sup>9</sup> Nota-se que, ao contemplar estes dois significados, o senso comum não faz mais do que inserir-se numa já antiga evolução semântica da palavra. Já no século XVII, o “tragique” remete em francês tanto para uma prática literária, como para a qualificação de um evento. Ver *Dictionnaire Universel* (1690), de Antoine Furetière.

maneira mais forte ao receptor (XIV). É óbvia aqui a associação do trágico a um efeito e não a uma determinada condição da personagem.

Um estudo mais pormenorizado do trágico deve evidentemente contemplar a sua acepção filosófica. Restrinjo-me neste ponto a um elemento central que reencontraremos na interpretação aos textos. A reflexão filosófica relativamente ao trágico remonta ao fim do século XVIII, estando intimamente ligada à interpretação de Sófocles e de Ésquilo por filósofos alemães (Szondi, 1991). Na sua leitura de *Antígona*, Hegel, por exemplo, explicava o cerne da conflitualidade trágica: uma força enclausurada, fechada sobre si mesma, teria de entrar inevitavelmente em conflito com uma força antagónica análoga (Creonte versus Antígona). Cada um dos pólos possuía uma justificação que necessariamente excluía a justificação do outro, só conseguindo assim realizar-se através da negação absoluta do outro. O paradigma desta tensão entre forças incompatíveis encontra-se na oposição dialéctica entre o que move Creonte (o respeito pela lei, a esfera pública, a necessidade do Estado), de um lado, e Antígona, do outro (o amor fraternal, a esfera íntima, a necessidade religiosa). Nesta perspectiva, a origem do mal, questão trágica por excelência, situa-se no confronto entre vontades, valores e crenças.

Muitas das tragédias apontam, porém, para algo mais fundamental: se a origem da desgraça reside no próprio ser humano ou no herói da tragédia, não é somente por o sujeito se apresentar como um ser dividido por uma terrível alternativa, mas porque o que o distingue é um “eu” dividido, fonte e causa da sua própria infelicidade. A tensão em muitas personagens trágicas radicaria assim numa característica inerente à identidade humana. É o que Edgar Morin (2001) aponta, ao descrever um ser humano ao mesmo tempo estável e instável, à semelhança do cósmico, do telúrico e do biológico, onde tem as suas origens. Não se trata de escolher um dos pólos em detrimento do outro ou de dividir os seres humanos entre os estáveis e os instáveis, mas de aceitar que cada um é intrinsecamente portador de ambos os pólos (2001: 22). Já Sófocles ou Séneca tinham apontado para esta visão da identidade humana através da arte. Não é raro as personagens trágicas aludirem a uma psique dividida, a uma consciência partilhada entre *ratio* e *hubris*, nomeadamente nos momentos em que o furor submerge a personagem ao ponto de a cegar. Como veremos, é esta a situação de várias personagens de Nkashama e Tansi.

### 3. A PRESENÇA DO TRÁGICO NO SUL

Existem duas maneiras de reler os clássicos: interpretar os textos e traduzi-los, ou reescrevê-los. Esta reescrita, que encontramos em Césaire ou em Tansi, é também uma

interpretação, mas uma interpretação a partir de um outro lugar. Os estudos clássicos na Inglaterra têm assistido a uma recente inovação através da abertura a este tipo de releituras/reescritas. Por exemplo, no volume *Classics in Post-Colonial Worlds* (Hardwick e Gillespie, 2007), encontram-se ensaios sobre as releituras de clássicos gregos e as possíveis ligações entre Antígona e as suas congéneres africanas. A tragédia contemplada é a tragédia palimpsesto e o que os críticos pretendem fazer é encontrar o trágico grego por baixo do trágico nigeriano. Vários autores nigerianos insistiram aliás na proximidade entre ambos (por exemplo, Soyinka, 1976).

Nota-se que para muitos observadores locais, especialistas africanos, o teatro grego clássico tende a ser visto como um universal cultural, um teatro que ontem como hoje, e independentemente do contexto, fala do ser humano. Veja-se como John Djisenu, professor de teatro na Universidade do Gana, ultrapassa a concepção do teatro clássico como herança colonial:

Enquanto o drama grego antigo comunicar connosco e inspirar escritores para as suas próprias mitologias, continuará a servir de universal cultural no sentido em que aborda problemas partilhados por diferentes épocas, lugares e culturas, e que têm um significado duradouro para as pessoas onde quer que ele seja lido ou representado. (2007: 72)

Depois de apontar para o valor dos mitos em África, o autor insiste na importância para os dramaturgos africanos da ligação entre duas visões do mundo (a africana e a grega), que considera assaz semelhantes: “O uso criativo do mito pelos dramaturgos gregos antigos inspirou alguns escritores africanos a explorar as suas próprias histórias culturais, e oferece uma compatibilidade transcultural básica que permite a fusão criativa das tradições africanas e gregas.” (*ibidem*: 74).

Por parte de dramaturgos do Sul, existe também uma clara apropriação da tragédia como prática literária independente do modelo grego, uma tragédia que tenta perceber as razões do mal e que as vê na pressão exercida por uma mega-estrutura: o Estado pós-colonial. Veja-se, por exemplo, como Ato Quayson (2003) releu a vida do escritor nigeriano Ken Saro-Wiwa como tragédia, como aliás já muitos comentadores tinham feito quando do enforcamento do último em 1995:

Para a maioria das pessoas horrorizadas com os acontecimentos, houve uma tentativa inconsciente de os entender dentro das categorias disponíveis proporcionadas tanto pelo discurso académico como pelo jornalístico. Uma delas, repetida inúmeras vezes, foi a da 'tragédia'. (2003: 58)

O conceito de morte “trágica” apontava então também para o sentido comum de triste, terrível: “Mas o termo também manteve uma vaga recordação da sua dimensão literária a académica. É na intersecção do académico e do quotidiano que uma releitura dos acontecimentos que levaram à morte de Saro-Wiwa pode ser localizada produtivamente.” (*ibidem*: 59).

Quayson transforma o destino do escritor em destino trágico, destacando o conflito entre duas vontades, dois pólos antagónicos: o empenhamento do escritor em prol da comunidade, de um lado, e duas macroestruturas, do outro: o Estado pós-colonial e a multinacional Shell (*ibidem*: 63s.). Estas forças tão potentes podem ser entendidas então como “versões de um mal metafísico ou de algo que ultrapassa os limites da explicação racional” (*ibidem*: 64). Porém, para a vida do escritor se tornar trágica, é preciso um olhar externo, neste caso o de Quayson, que a retoma e a insere numa narrativa trágica.

As peças de Tansi e de Nkashama evidenciam igualmente o elemento estruturante desempenhado pela representação do Estado pós-colonial como força trágica. Se uma tragédia implica frequentemente a presença de personagens do poder ou desejosas de o conquistar e, por isso, destinadas a caírem, então as peças destes escritores, como aliás as de outros dramaturgos africanos, pertencem de pleno direito à tragédia.

É o que se verifica em *La rédemption de Sha Ilunga* (2007), de Nkashama, peça estruturada em torno do confronto entre Ntambue e Ilunga, o primeiro desejoso de se apoderar do Estado e dos seus recursos e o segundo, empenhado em travá-lo. À semelhança do que acontece com as tragédias gregas, o início da tragédia coloca o receptor perto da crise. Acossado pelas forças de segurança de um Estado pós-colonial nunca nomeado, Ilunga foge na companhia do pai. Este, consciente da inutilidade de uma revolta sem recursos contra um poder forte, decide abandonar a luta, mas acabará por ser preso e morto pelos soldados do Estado central. Ntambue, um dos chefes da rebelião, acha que chegou a hora de pactuar e entrega Ilunga. O Oficial, representante do Estado, delega-lhe alguns poderes, que julga serem os poderes tradicionais. Ntambue não governa de facto e vive a maior parte do tempo fechado no seu palácio. Ilunga consegue fugir e retomar a luta contra ambos os poderes: o local, personificado por Ntambue, e o central, indeterminado. Ntambue acabará assassinado por Ilunga, mas este será morto pelos soldados enviados pelo Estado central.

Ilunga representa o herói destinado a fracassar, que, mesmo sabendo-o, continua a luta. Corresponde igualmente ao herói em revolta contra vários poderes e normas: contra o poder central, contra o ex-combatente (Ntambue) que se rendeu, mas também contra algumas das normas que vigoram e estruturam o seu mundo. No “I.º Acto”, perante Kalala, bruxo e feiticeiro dos guerreiros, Ilunga rejeita violentamente o poder dos

antepassados por estes não terem impedido a queda do pai: “Os teus antepassados, a tua potência? Nada, zero!” (Nkashama, 2007: 14). Ntambue, defendendo o pólo oposto, afirma que não se pode ameaçar os antepassados, sob pena de represálias. Como sabemos, para o receptor, este tipo de confronto pode remeter para um dos elementos da sintaxe trágica: a advertência inicial, que se dirige tanto a uma personagem, que não a sabe interpretar ou a interpreta mal, como ao receptor, que a interpreta bem antes da própria personagem.

Ntambue representa aqui o pólo do poder que defende a subordinação a um tipo de norma, que seria a chave para perceber o fracasso da revolta: “Os infelizes que foram mortos não tinham respeitado as proibições, eis tudo.” (*ibidem*: 17). A recusa do argumento por Ilunga implica não apenas a recusa de Ntambue como símbolo do poder, como também a rejeição do poder dos antepassados. Quando o primeiro invoca o seu estatuto de filho de rei, Ilunga responde: “Dizes tu ser príncipe, mas de que reino? □...□ Que sugeres então para nos permitir recuperar a dignidade? Eu contesto a tua palhaçada.” (*ibidem*: 18).

Estamos aqui no cerne da conflitualidade trágica, com um evidente conflito em torno do poder (Ilunga versus Ntambue) e uma tensão entre normas ético-políticas (legitimidade versus ilegitimidade). Ilunga e Ntambue representam de facto dois pólos antagónicos, cada qual com uma lógica irreduzível à do outro. Como vimos, algumas leituras do trágico viam precisamente neste confronto polar um dos momentos-chave da sintaxe trágica. O diálogo seguinte ilustra bem essa conflitualidade trágica. A Ilunga, que o ataca: “Desrespeitaste tudo. Profanaste tudo e conspiraste-te.” (*ibidem*: 49), Ntambue responde: “Poupei-vos a carnificinas estéreis, a terríveis calamidades que dizimam as crianças, fomes, epidemias [...]” (*ibidem*: 49).

É neste contexto de oposição entre duas concepções do poder que se coloca a questão do lugar do Estado pós-colonial como fonte de opressão, ou seja, o lugar do Estado pós-colonial entendido como mega-estrutura que domina as personagens. Insisti na relação de consecução que liga Estado colonial e Estado pós-colonial. Com os recursos do texto de teatro, Nkashama evidencia a estreita ligação entre ambos no desenrolar da peça. Grande parte dos comentadores da obra de Nkashama aponta, por um lado, para a presença do Estado pós-colonial enquanto origem da violência e do terror e, por outro, para o Estado colonial como matriz deste. Gilbert Doho, por exemplo, à semelhança do que descrevem historiadores e geopolíticos, lembra que o que a França instituiu nas suas colónias – *mutatis mutandis* dir-se-ia o mesmo da Bélgica e de Portugal – não foi um Estado de direito, mas um regime de vigilância permanente e de coerção física. Para o descrever, recorre a Foucault:

Vigiar e punir o indígena participa da mais opressiva organização militar. Universos carcerários, a colónia e a neo-colónia recorrem ao que Foucault chamaria neste caso de “espectáculo do suplício” para controlar psicologicamente as massas e os indóceis. [...]. (Doho, 2007: 115)

O Estado pós-colonial representado por Nkashama retomou algumas das táticas do Estado colonial: reagrupar os vencidos em aldeias, obrigá-los a pagar impostos, impor um chefe oriundo de uma suposta “tradição”. Nota-se que o Estado em questão não se vê em cena, só se observa a sua principal manifestação: as forças de segurança. O resto permanece longínquo e abstracto enquanto fenómeno global. O próprio Oficial dirá: “Aplicamos as ordens que foram decretadas muito longe na hierarquia.” (Nkashama, 2007: 46). Nkashama encontra deste modo a perspectiva dos estudiosos do Estado, que defendem que este nunca pode ser apreendido, a não ser através das suas actualizações concretas (forças de segurança, regras, leis, ministros, formulários...), ou seja, que o Estado existe algures entre entidade abstracta e conjunto de actualizações que o constituem em fenómeno dinâmico (Linhardt e Moreau De Bellaing, 2005: 269-298).

Entre as ordens de que fala o Oficial, consta a de proteger o potentado local nomeado pela autoridade central. À semelhança do colonizador, o Estado pós-colonial recorre à tradição quando esta lhe é útil:

As suas aptidões [as de Ntambue] já foram reconhecidas pelos poderes legítimos. O Príncipe bem merecia herdar o trono do seu defunto pai, sim ou não? Mesmo se não tivesse tido. A tradição recomenda-o. Devem entronizá-lo consoante os vossos usos, costumes e tradições (Nkashama, 2007: 47)

Na nova relação de subordinação, as aparências de legalidade importam para o poder central. A comunidade local torna-se um “protectorado” e o dirigente um “gerente de distrito”, um “déspota” esclarecido, cuja principal missão será manter a ordem pública no território. O exército enquadra e delimita o seu poder e ao mesmo tempo controla a oposição. Através da descrição da mega-estrutura feita pelo Oficial do exército, depreende-se o Estado central como fonte do mal e, assim sendo, como uma das origens do trágico:

As nossas tropas serão destacadas na região para proteger a população trabalhadora e para garantir a segurança e a tranquilidade de todos. Uma força de intimidação e de dissuasão muito eficaz. Mas igualmente força de ataque, que atacará à primeira revolta. Que atacará como dureza. (*ibidem*: 67-68)

Ntambue, tornando-se sujeito trágico, percebe que está colocado entre duas forças: a do seu próprio povo (“Se não cumprir a vontade deles, vingar-se-ão.”) e a do exército de ocupação (“Devias mas é temer a nossa vingança.”, lembra-lhe o Oficial). É revelador, na cena, o pouco espaço linguístico de Ntambue: o diálogo é dominado pelo Oficial e pelo Soldado, Ntambue limitando-se a responder ou a exprimir brevemente a suas preocupações. Este parco espaço textual reservado ao potentado local é sinalizador de um outro parco espaço, no sentido próprio como no figurado, que corresponde ao campo do poder.

Não é por acaso que tanto nesta peça, como aliás nas de Tansi, o potentado desenvolve um medo incontrolável, uma paranóia, do que possa vir a surgir da violência exercida pelas forças de segurança. Sow (2007) nota que o potentado louco é uma figura recorrente da produção romanesca de Nkashama: um potentado que polvilha o território de centros de detenções onde espera quebrar o ímpeto revolucionário. Todavia, este sistema de terror estabelecido é, tanto na obra de Nkashama como nas descrições teóricas, uma espécie de encenação, de fachada preste a desmoronar, a violência escondendo assim a fragilidade das bases do poder (Sow, 2007: 295).

À semelhança do que aconteceu durante o período colonial, o poder local não consegue manter a ordem e os súbditos sublevam-se contra um Estado opressivo. “Quanto mais castigo, mais eles teimam. Mas também não vou chegar ao ponto de os exterminar a todos.” (Nkashama, 2007: 93) dirá Ntambue, lembrando o que Fanon dizia da tentação colonial de aniquilação dos sujeitos colonizados (2002 [orig. 1961]: 81ss.). Ntambue fecha-se cada vez mais na solidão, começa a sofrer de perturbações psíquicas, enquanto o poder central organiza a pilhagem. O Oficial volta para lhe outorgar ainda mais poder: “Precisávamos de um homem com experiência, dedicado à nossa causa. E este homem descobrimo-lo em ti. Eis porquê, a partir de agora, decretámos delegar-te o exercício efectivo do poder.” (Nkashama, 2007: 96).

Ntambue desempenhou tão bem o seu papel de “tampão” que os súbditos culpam-no pela desgraça sem repararem no escalão imediatamente superior, como nota o Oficial: “Incrível como aquela gente chegou a te odiar mais do que ela nos odeia a nós.” (*ibidem*: 103). Apesar da discrepância de meios, Ilunga retoma a luta acreditando que o povo o iria seguir. A sua análise da situação lembra Fanon, quando este, em *Les damnés de la terre*, afirmava que o exército de ocupação do opressor colonial acabava por se corromper no exercício diário da violência: “Nenhum invasor pode sentir-se tranquilo no território do oprimido. A injustiça, a brutalidade, o medo, acabam por minar a consciência. É por causa disso que eles se tornam cada vez mais imundos.” (*ibidem*: 119)

Perante a opressão crescente do Estado, Ilunga e os rebeldes invadem o Palácio, matam os guardas e prendem Ntambue. Para Ilunga, a queda deste tem origem na

cadeia de decisões que tomou ao desprezar as normas da comunidade: “Não passaste de um traidor à terra dos teus antepassados. E acabaste por decretar o teu próprio declínio.” (*ibidem*: 147). Ilunga associa o mal a uma infracção de Ntambue relativamente a uma norma essencial para a comunidade, pois, ao aceitar servir uma autoridade ilegítima, não só se afastou, por escolha própria, da comunidade, como a colocou em perigo. Esta tensão entre a culpa original de um poderoso e o mal que aflige a comunidade relembrará certamente uma tensão semelhante que percorre, estrutura até, parte do *corpus* grego. Tanto em Sófocles como na peça de Nkashama, uma ou mais personagens acham que as normas intrínsecas à comunidade são “inexoráveis”. A associação da culpa à violação de uma ou mais regras essenciais ao equilíbrio da comunidade obriga o crítico a uma espécie de deslocação epistemológica, pois, para entender o trágico nalguns textos de autores do Congo, é preciso ter em conta um outro aspecto do contexto de referência. Na sua história da literatura do Congo-Kinshasa, Silvia Riva aponta justamente para a presença do metafísico, do além, da potência dos antepassados na maior parte do *corpus* (2006: 17).

No exterior do palácio, os militares incendiam tudo e aproximam-se. Ilunga ordena a execução de Ntambue (que terá lugar no fora-de-palco). O tirano morre, mas Ilunga, desiludo, percebe que o povo não se moverá: “Ninguém ousou levantar a voz. Estão paralisados pelo medo. Deixaram-nos abandonados a nós próprios. [...] Depois de Ntambue, encontrarão outros cobardes para assumir o controlo. E a estupidez continuará.” (Nkashama, 2007: 153). O fracasso final estava inscrito para Ilunga logo no início da revolta. Tudo se desmorona: a comunidade, os seus valores e normas. A sua lamentação final – “Morro só e abandonado” (*ibidem*: 154) – surge como a reminiscência de uma outra metafísica, a cristã, com a figura do sacrifício do ser de excepção. Como Riva notara, numa parte dos textos literários escritos a partir da República Democrática do Congo, verifica-se uma concomitância entre metafísicas africanas e cristãs, entrelaçadas numa relação por vezes ambígua (2006: 338s.). O sacrifício de Ilunga surge, porém, como inútil: as forças de segurança invadem o espaço cénico, repelem os rebeldes para o fora-de-palco e massacram a população, numa vitória definitiva do estado pós-colonial sobre as forças rebeldes.

Por sua vez, Sony Labou Tansi entrelaça, de maneira recorrente, dois trágicos, o que dimana do Estado pós-colonial e outro de índole ontológica, mantendo entre eles uma relação de tensão. Esta tensão no âmbito do trágico entre uma força exterior à personagem e uma que lhe é mais íntima reproduz algo da tensão entre palco e fora-de-palco presente na obra dramática de Tansi e de Nkashama. A tensão fora versus dentro que estrutura o espaço teatral encontra-se assim duplicada a outro nível, mais filosófico,

cada uma destas tensões reforçando a outra numa relação de homologia. Notar-se-á que, no caso de Tansi, este tipo de tensão é estruturante na sua produção romanesca.

É o que acontece, por exemplo, em *L'anté-peuple* (1983). Este romance narra o longo desmoronamento de Nitu Dadou, director de uma escola superior em Kinshasa, em finais dos anos 1960. Um acontecimento sem grande importância, o assédio por Yavelde, uma das estudantes, é o primeiro de uma série de incidentes que o levará à queda final. A partir daí, deixa-se levar pelos acontecimentos, começa a beber, a descuidar-se. Quando Yavelde é encontrada morta com uma carta que deixa entender que se suicidou por Dadou não querer assumir a gravidez, este é condenado pelo corpo social bem como pelo Estado pós-colonial. Dadou poderia comprovar a sua inocência, mas não resiste face à acumulação de desgraças: perde a família, massacrada por uma turba enfurecida que destrói e pilha a sua casa e é levado para a prisão, sem posses.

A situação de Dadou é claramente trágica:<sup>10</sup> a origem da sua desgraça e do seu sofrimento radica nele, numa parte de si que lhe é desconhecida ou mal conhecida. É certo que o contexto político, a macroestrutura do Estado pós-colonial, explica em parte as razões do mal, mas, à semelhança de outras personagens de Tansi, Dadou é antes de mais um ser dividido:

Mal consigo próprio? Talvez não. Mas, às vezes, sentia-se como um estranho no seu próprio corpo e isto tornava-se 'merdante'. Gostava da palavra 'merdante', como da palavra 'feioso', julgava-as envoltas numa estranha magia, cortavam-lhe o ser em dois. (1983: 32s.)

Esforça-se por encher a vida, o seu dia-a-dia, por medo de ser confrontado com um silêncio propício à tomada de consciência da natureza da sua condição. Este medo, semelhante ao das personagens das suas peças da mesma época *La parenthèse de sang* e de *Je, soussigné cadiaque*, é o medo do vazio: “[...] pois o medo mata e desvia. O vazio é a mãe do desespero.” (*ibidem*: 33). Quando Yealdara, a irmã de Yavelde, lhe pergunta se é um homem feliz, Dadou responde: “- Não sei/ - Tentou saber?/ - Não.” (*ibidem*: 36). O problema dimana do interior, da própria personagem, numa relação de tensão entre crise ontológica e violência do Estado pós-colonial. A reflexão sobre a felicidade continua mais à frente em discurso indirecto livre: “A pergunta de Yealdara germinou novamente no seu ser: ‘És feliz?’ Não sabia. É assim a vida. Muitas vezes adivinhamos se somos felizes ou não. Mas sabemos-lo realmente? Não temos a certeza de nada.” (*ibidem*: 38).

<sup>10</sup> Tansi utiliza repetidamente o adjectivo no romance (Tansi, 1983: 13, 40, 60, 94, 98, 100, 101).

Este homem confrontado consigo próprio, esta personagem que relembra às vezes os ‘pobres diabos’ que polvilham os romances de Simenon, talvez se tenha tornado trágica por tomar consciência da sua finitude e do desespero circundante. Inicialmente tinha tentado ter objectivos, até tomar consciência de certas coisas: “Depois a palavra feioso caiu no seu cérebro. O cérebro tinha apodrecido todo o seu ser. Era preciso vencer esta podridão. Mas como? Começava a ‘inexistir’: era trágico.” (*ibidem*: 100).

Este trágico ontológico, este trágico da inexistência, para parafrasear Tansi, encontra-se paradigmaticamente em *Je, soussigné cardiaque*, peça em quatro quadros. Numa distopia (Lebango), Mallot Bayenda, antigo professor do ensino básico, rememora-se na prisão das suas últimas semanas de vida. Fora colocado numa aldeia, onde se opusera a um dos homens mais poderosos da região, Salvator Perono, ex-colono espanhol que ficara no país depois da independência, dominando economia e homens. Mallot recusou submeter-se, tentando resistir ao potentado, assim como ao sistema que este representava. Graças aos apoios que possuía na capital, Perono mandou exilá-lo numa zona remota. Na sua luta contra o poder, Mallot acabou por se defrontar com Bela Ébara, amigo de Perono e director-geral do ensino na República Popular do Lebango. O funcionário mandou prendê-lo e Mallot foi condenado à morte.

O espaço teatral descrito na didascália inicial remete para um lugar de tensão e de sofrimento: uma cela de prisão, Mallot está deitado numa maca, o corpo evidenciando marcas de maus-tratos. Segue-se um longo monólogo concluído por uma nota de rodapé a avisar que o resto da peça corresponde a um longo sonho, Mallot acordando na madrugada com a chegada do pelotão de execução. No monólogo, o receptor defronta-se com uma personagem derrotada, torturada, à beira da morte. Para Mallot, trata-se da possibilidade não só de olhar para trás – a analepse que forma a peça –, mas também de questionar em termos trágicos o seu ser íntimo. Mallot foi dominado pela terrível força do Estado pós-colonial, mas também por uma parte mal conhecida de si próprio. Mallot começa a antever que parte do mal tem origina algures no seu ser: “És culpado, culpado de ti próprio. [...] Estou encurralado contra mim – até mim. Morro da minha cabeça, do meu cheiro, da minha maneira de mijar.” (Tansi, 2002: 74).

No fim do seu percurso, que para o receptor corresponde ao início da peça, Mallot constata que se revoltou em vão, que não conseguiu encontrar um significado: “Não serviste. Morres virgem. Lutas no vazio para chatear o vazio.” (*ibidem*: 74). Apesar da derrota, Mallot procura ainda uma razão para o seu empenhamento contra Perono, Ebara e o Estado pós-colonial em geral. Talvez o simples gesto de revolta tenha sido suficiente para dotar a sua existência de significado, pelo menos de um vestígio de dignidade: “Sou, fico, morro em pé.” (*ibidem*: 75). No entanto, pode também não passar de uma intenção,

de um acto completamente falhado: “Não exististe. Morres gravidez. Celebras o nada. Fazes-te frases.” (*ibidem*).

Como vimos, a partir da *Cena 2* do *Quadro I*, a peça é construída como uma analepse com o propósito de mostrar a origem da desgraça de Mallot. *Je, soussigné cardiaque* assume assim a relação peculiar da tragédia ao tempo, pois, como mostrou Clément Rosset (1991), o início de muitas tragédias corresponde muitas vezes ao fim do desenrolar do mecanismo trágico. Tanto em *Antígona* como na peça de Tansi, o fim está no início e o início no fim. Como apontava ainda Rosset (1991: 8-15), podemos ter a sensação do fluir do tempo por causa das peripécias, por exemplo, mas o tempo trágico, esse, fica cristalizado no resto da peça. É exactamente o que acontece nesta ocorrência e Tansi parece assumir plenamente esta duplicidade do tempo na tragédia. Apesar do que possa vir a acontecer na analepse, o receptor sabe que Mallot caiu. Por assim dizer, vamos segui-lo em desespero de causa, sabendo que a sua revolta será em vão.

Este relato de um fracasso anunciado permite matizar a abordagem das representações do Estado pós-colonial como força trágica. Por causa do seu estatuto, Mallot é levado pelo Estado aos quatro cantos do país sem ter possibilidade de exercer qualquer influência. Mallot aparece assim já dominado por uma macroestrutura, por um poder arbitrário, a sua relação com Lebango sendo marcada pela conflitualidade: “Como me fazes sofrer, ó país. País ou somente putanhada.” (Tansi, 2002: 77). Esta conflitualidade também se encontra a outro nível, mais íntimo, pois, à semelhança de Dadou, Mallot não pára de falar, de encher os possíveis silêncios: “A mim o silêncio enlouquece-me. Tenho de fazer barulho. Qualquer que seja. Para me convencer de que estou aqui.” (*ibidem*: 78).

Mallot situa-se assim, como outras personagens de Tansi e de Nkashama, no ponto de encontro entre duas forças familiares, uma dimanando de dentro e outra de fora, esta correspondendo à personagem de Perono. Antes do encontro entre as duas personagens, uma criança descreve a Mallot o papel central de Perono, numa intervenção essencial, pois a criança é também portadora da primeira advertência, etapa importante na sintaxe trágica: “Que se quiser viver em paz não se pode incomodar o senhor Perono.” (*ibidem*: 81). Mallot, ao ignorar o sinal, insere-se na cadeia de acontecimentos que levam à catástrofe final. Mais uma vez, cabe ao receptor entender bem o que significa a réplica da criança: no contexto de uma tragédia, se houver uma probabilidade de a personagem trágica cair, ela cairá.

O receptor também percebe que a disputa entre Perono e Mallot reproduz a conflitualidade trágica, ou seja, o conflito entre vontades opostas, entre pólos antagónicos, que só conseguirão resolver a tensão pelo desaparecimento de um dos dois. Perono, como único fornecedor de petróleo da região, detém poder absoluto sobre

os outros, como o próprio faz ver a Mallot: “Aqui, está a ver, senhor professor, sou tudo. Absolutamente tudo.” (*ibidem*: 87). Como Mallot não aceita submeter-se, Perono acrescenta, no que soa como a segunda advertência: “Sou a bandeira, a lei, a liberdade, o direito, a prisão, o diabo e o Nosso Senhor, enfim. Está a ver – tudo. (Um tempo.) De maneira que toda a região me ouve e me obedece, digamos cegamente.” (*ibidem*).

Mais talvez do que nas outras peças de Tansi, o ex-colono Perono estabelece uma ligação óbvia entre o período colonial e o período pós-colonial, encenando assim o enraizamento colonial do Estado pós-colonial. Com Perono permanece uma estrutura de poder e o seu exercício autoritário, mas também um conjunto de representações que mantêm os sujeitos numa posição de inferioridade. Para ele, todos os negros são pigmeus e pouco importa que Mallot não o seja, pois, do seu ponto de vista, Mallot será o que ele, Perono, decidir.

Perono relembra o colono descrito pelos pensadores clássicos da situação colonial (Césaire, Fanon e Memmi): despreza o colonizado, mas não consegue viver sem ele porque, entre outros, é o desprezo exercido em cada situação do dia-a-dia que faz dele o colono. Ou seja, Perono precisa de um outro subalternizado, precisa de o construir como tal para justificar o seu lugar na colónia: “Esmago toda a gente. Mas é preciso entender-me. Esta sede de potência, preciso dela para construir a minha própria maneira de respirar; preciso dela para funcionar.” (*ibidem*: 89). Perono reduz-se em plena consciência ao exercício da sua autoridade, ao poder que retira da sua fortuna, mas também, elemento recorrente em Tansi, ao exercício das suas funções corporais: “Só paro com o único barulho do oxigénio no fundo da minha carne. Gosto ou detesto. E no que detesto há os negros.” (*ibidem*: 90).

Apesar das múltiplas advertências, Mallot persiste e continua a resistir e a atacar Perono, achando que assim encontrou uma maneira de existir. No contexto de uma tragédia, a sua réplica “Sou inexpugnável. Inexpugnável, está a ouvir?” (*ibidem*: 92) evoca o contrário junto do receptor. Perono responde-lhe que, no Lebangó, quem possui dinheiro possui a justiça, quem não o tem, submete-se, emitindo assim a maior advertência deste Quadro: “Professor de meia tigela, vou abrir-lhe as portas de um inferno pronto-a-vestir” (*ibidem*: 93). O uso do futuro indica o quão certo será o destino de Mallot no contexto de uma relação de poder muito desigual.

No entanto, como acontece em numerosos textos trágicos, Mallot tinha a possibilidade de escolha: “Podia no entanto evitá-lo. (Um tempo.) Mas evitar o quê? Evitar-se? Podias mesmo evitar-te, Mallot? Fintar-te? Passar ao lado de ti? Falhar-te, esconderes-te de ti próprio? Não.” (*ibidem*: 101).

Se articular as advertências de Perono com as reflexões mais íntimas de Mallot, o receptor entende logo no *Primeiro quadro* que a origem da desgraça do professor jaz

tanto no Estado pós-colonial enquanto (re)produtor de desigualdades, como na própria personagem. A *cena 4* do *Primeiro quadro* é explícita neste ponto. Mallot conta à mulher o que aconteceu com Perono e interpreta-o em termos quase existencialistas, pois afirma que, até então, a sua existência não tinha significado e que o confronto com o ex-colono o dotou de uma essência. Mesmo se a via escolhida parece ainda pouco clara, possui a certeza de ter nascido: “Lutarei. Contra quem? Por quem? Porquê? Não sei. Mas lutarei. No vazio. Para esvaziar e sujar o vazio.” (*ibidem*: 100). Um pouco depois, reforça este empenhamento, ou antes compromisso, mais filosófico do que propriamente político: “Vou criar-me, dar-me à luz. Existir a cem por cento.” (*ibidem*: 102). A iteração do pronome “eu”, aqui como no resto da peça, remete para o projecto egotista mais ou menos consciente de muitas personagens de Tansi: um retorno/regresso sobre si próprio de modo a entender o que este “eu” significa num contexto de opressão generalizada. Face às perguntas da mulher, Mallot tenta determinar a natureza desse “vazio” que seria preciso esvaziar. À semelhança de outras personagens trágicas, ele procura no passado a culpa original, o princípio motor da desgraça que o persegue e aponta como evento fundador a morte do pai: “Ah! Ó meu pai! Não podias esperar um pouco antes de morrer. Fomentaste um vazio amargo em torno da minha carne. (Um tempo) Como é difícil, meu Deus, ser o pai de si mesmo – de se dar à luz constantemente. (Silêncio)” (*ibidem*: 101).

O egotismo não se limita à análise psicológica, remete também para elementos físicos. Em vários momentos do *Primeiro quadro* se alude à presença da fisiologia corpórea considerada inferior, aquilo que Bakhtin designa como *baixo material*: o corpo torturado e emagrecido de Mallot, representado em relação oximórica com o corpo gordo, a “carne”, de Perono;<sup>11</sup> as funções corporais evocadas como modo de resistência simbólica por parte de Mallot (“Desfaço-lhe o umbigo e o ânus. Meto-lhe bolhas de merda no cérebro”, *ibidem*: 94-95); e os insultos de índole racista de Perono (“Você não passa de um pigmeu como todos os pigmeus do mundo. Cheira um bocado mal. Respira cocó”, *ibidem*: 98). É patente a oposição entre o corpo enfraquecido do subalternizado devido às privações e o corpo fraco, doente, do potentado. A confissão final de Perono, de estar gravemente doente do coração, aponta, metaforicamente, para a fraqueza do poder pós-colonial autoritário. À semelhança dos potentados de Nkashama, Perono tenciona exibir a sua potência *post mortem* e, deste modo, assombrar o futuro do país: “Ali, por trás da vivenda, mandei cavar o meu túmulo, numa grande pedra. Depois de morrer, o meu fantasma continuará a fazer tremer o país.” (*ibidem*: 98).

---

<sup>11</sup> Já na peça de Nkashama, o corpo metamorfoseado do potentado desempenha um papel essencial na representação do Estado pós-colonial, simbolizando o excesso de poder. O exercício do poder absoluto transforma fisicamente Ntambue: engorda, veste roupa de luxo, possui palácios e consome mulheres transformadas em bens materiais, entre outros aspectos.

O potentado, qualquer que seja a sua posição na cadeia do poder, evidencia, tanto em Tansi como em Nkashama, um corpo idêntico: desmesurado, reduzido à função vital de consumo excessivo, com disfunções frequentes. O corpo surge assim como signo da natureza do poder do potentado: forte, mas atravessado por múltiplas fraquezas.

## CONCLUSÃO

Ler Nkashama e Tansi permite entender como as representações do Estado pós-colonial o transformam em estrutura que domina parte das personagens. Tanto nos textos analisados, como no resto da produção de ambos os escritores, existem personagens, muitas vezes alvo de um processo de subalternização, que, apesar dos seus esforços, não conseguem escapar à pressão exercida pela macroestrutura, transformando-se assim em sujeitos trágicos, à procura da origem do mal que os assola.

Com os recursos próprios da representação, literária, neste caso, Nkashama e Tansi manifestam igualmente a importância de operar um vaivém entre a colónia e o Estado pós-colonial para entender algumas das características deste último, nomeadamente no que toca à presença da violência. Porém, conscientes da complexidade do fenómeno em questão, os escritores não ambicionam a sua representação exaustiva, apontando antes para algumas das suas manifestações. Daí a tendência, na obra dramática destes escritores, para representar o Estado pós-colonial numa relação de tensão entre o espaço actual e o espaço virtual, entre o palco e o fora-de-palco. Enquanto macroestrutura, o Estado pós-colonial parece-me existir como alusão no espaço virtual, ou seja, como fenómeno que não se traduz na sua globalidade em palco. Pelo contrário, o que existe em palco são elementos (as forças de segurança, a violência) que, metonimicamente, o designam como fenómeno ao mesmo tempo terrivelmente presente (através justamente da violência das forças de segurança) e muito distante.

Ao interpretar os textos a partir do conceito de trágico do Estado pós-colonial, remeto igualmente para a perspectiva metodológica inovadora presente nos estudos literários pós-coloniais. Não se trata somente de procurar um conceito heurísticamente estimulante, mas, na perspectiva teórica em questão, de cruzar diferentes disciplinas – análise do discurso, filosofia, poética, geopolítica, história – para conseguir uma descrição mais matizada do próprio conceito. Note-se que não se trata de negar a existência de fronteiras entre as disciplinas, mas de procurar os pontos de passagem, as zonas de contacto entre elas. Como vimos com Ato Quayson, por exemplo, esta maneira de interpretar textos e trajectórias não só abre novos horizontes, como torna as fronteiras mais porosas.

## FABRICE SCHURMANS

Fabrice Schurmans irá defender em breve uma tese de doutoramento em Estudos Pós-coloniais na Universidade de Coimbra. Publicou, entre outros, *Michel de Ghelderode. Un tragique de l'identité* (Paris, L'Harmattan, 2011, 134 páginas). Traduziu para o francês algumas peças de dramaturgos portugueses (Salazar Sampaio, Letria, Santareno).

Contacto: fschurmans@yahoo.fr

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ajayi, Ade (1997), "L'Afrique au début du XIX<sup>e</sup> siècle: problèmes et perspectives", in J.F. Ade Ajayi (org.), *Histoire générale de l'Afrique - VI. L'Afrique au XIX siècle jusque vers les années 1880*. Paris/Varves: Présence Africaine, Edicef, UNESCO, 27-37.
- Amselle, Jean-Loup (2008), *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*. Paris: Stock.
- Aristote (1990), *Poétique*. Introdução, nova tradução e anotações de Michel Magnien. Paris: Le Livre de Poche/Classique.
- Béji, Hélé (2008), *Nous, décolonisés*. Paris: Arléa.
- Cabral, Amílcar (2008), "A arma da teoria", in Amílcar Cabral, *Documentário*. Lisboa: Cotovia, 167-202 [1.<sup>a</sup> ed.: 1966].
- Césaire, Aimé (1973), *Une saison au Congo*. Paris : Seuil.
- Chevrier, Jacques (2006), *Littératures francophones d'Afrique Noire*. Aix-en-Provence: Édisud.
- Chamoiseau, Patrick (1997), *Écrire en pays dominé*. Paris: Gallimard.
- Chiadjeu, Moïse Léonard Jamfa (2005), *Comment comprendre la "crise" de l'État postcolonial en Afrique? Un essai d'explication structurelle à partir des cas de l'Angola, du Congo-Brazzaville, du Congo-Kinshasa, du Liberia et du Rwanda*. Bern: Peter Lang.
- Chrétien, Jean-Pierre (1985) "Hutu et Tutsi au Rwanda et au Burundi", in Jean-Loup Amselle e Elikia M'Bokolo (orgs.), *Au cœur de l'ethnie: ethnie, tribalisme et État en Afrique*. Paris: La Découverte, 129-165.
- Chrétien, Jean-Pierre (2000), *L'Afrique des Grands Lacs. Deux mille ans d'histoire*. Paris: Flammarion.
- Coquery-Vidrovitch, Catherine (2001), "Coquery-Vidrovitch on Mbembe. *On the Postcolony*". Consultado a 12.11.2009, em <http://h-net.msu.edu/>.
- Djisenu, John (2007), "Cross-Cultural Bonds Between Ancient Greece and Africa: Implications for contemporary staging practices", in Lorna Hardwick e Carol Gillespie (orgs.), *Classics in Post-Colonial Worlds*. Oxford: Oxford University Press, 72-85.
- Doho, Gilbert (2007), "La question de l'entrisme en Afrique", in Alexie Tcheuyap (org.), *Pius Ngandu Nkashama. Trajectoires d'un discours*. Paris: L'Harmattan, 111-127.
- Eagleton, Terry (2003), *Sweet violence. The idea of the Tragic*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Ellis, Stephen (2005), "La violence dans l'histoire de l'Afrique", in Jean-Luc Vellut (org.), *La mémoire du Congo. Le temps colonial*. Bruxelles: Éditions Snoeck/Musée royal de l'Afrique centrale.

- Fanon, Frantz (2002), *Les damnés de la terre*. Paris: La Découverte [1.<sup>a</sup> ed.: 1961].
- Furetière, Antoine (1690), *Dictionnaire Universel*. Consultado a 12/01/2011, em [www.Gallica.bnf.fr](http://www.Gallica.bnf.fr).
- Gbouablé, Edwige (2007), “Sony Labou Tansi ancêtre des dramaturgies contemporaines de la violence”, in Papa Samba Diop e Xavier Garnier (orgs.), *Sony Labou Tansi à l’œuvre, Itinéraires et Contacts de Cultures*, vol. 40. Paris: L’Harmattan, 99-106.
- Hardwick, Lorna, Gillespie, Carol (orgs.) (2007), *Classics in Post-Colonial Worlds*. Oxford: Oxford University Press.
- Karlström, Michael (2003), “On the Aesthetics and Dialogics of Power in the Postcolony”, *Africa*, 73(1), 57-76.
- Ki-Zerbo, Joseph (1978), *Histoire de l’Afrique Noire*. Paris: Hatier.
- Kourouma, Ahmadou (1970), *Les soleils des indépendances*. Paris: Seuil.
- Linhardt, Dominique; Moreau De Bellaing, Cédric (2005), “Légitime violence? Enquêtes sur la réalité de l’État démocratique”, *Revue française de science politique*, 55(2), 269-298.
- Mamdani, Mahmood (1996), *Citizenship and Subject – Africa and the Legacy of Colonization*. Princeton: Princeton University Press.
- Mbembe, Achille (2005), *De la postcolonie. Essai sur l’imagination politique dans l’Afrique contemporaine*. Paris: Khartala.
- M’Bokolo, Elikia (2004), *Afrique Noire. Histoire et civilisation*. Paris: Hatier.
- Memmi, Albert (2004), *Portrait du décolonisé*. Paris: Gallimard.
- Morin, Edgar (2001), *L’identité humaine*. Paris: Seuil.
- Mustapha, Abdul Raufu (2006), “Repensar a ciência política africanista”, *CODESRIA Boletim*, 3 & 4, 4-12.
- Niemann, Michael (2007), “War Making and State Making in Central Africa”, *Africa Today*, 53 (3), 21-39.
- Nkashama, Pius Ngandu (2007), *La rédemption de Sha Ilunga*. Paris: L’Harmattan.
- Nkrumah, Kwame (2004), *Neo-colonialism. The Last Stage of Imperialism*. London: PANAF [1.<sup>a</sup> ed.: 1965]
- Pureza, José Manuel; Roque, Sílvia; Rafael, Mónica; Cravo, Teresa (2007), “Do States Fail or Are They Pushed? Lessons Learned from Three Former Portuguese Colonies”, *Oficina do CES*, 273.
- Quayson, Ato (2001), “Breaches in the Common Place. Achille Mbembe’s *On the Postcolony*”. Consultado a 12/11/2009, em <http://h-net.msu.edu/>.
- Quayson, Ato (2003), *Calibrations: Reading for the social*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Riva, Silvia (2006), *Nouvelle histoire de la littérature du Congo-Kinshasa*. Paris: L’Harmattan.
- Rosset, Clément (1991), *La philosophie tragique*. Paris: PUF.
- Said, Edward (1978), *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Santos, Boaventura de Sousa (2006), *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*. Porto: Afrontamento.

- Semujanga, Josias (2007), "Des formes transculturelles dans le roman de Sony Labou Tansi", in Papa Samba Diop e Xavier Garnier (orgs.), *Sony Labou Tansi à l'œuvre*. Paris: L'Harmattan, 39-51.
- Smith, Stephen (2003), *Négrologie. Pourquoi l'Afrique meurt*. Paris: Hachette Littératures.
- Smouts, Marie-Claude (org.) (2007), *La situation postcoloniale: les Postcolonial Studies dans le débat français*. Paris: Les Presses de Science Po.
- Sow, Moussa (2007), "L'archéologie de la résilience", in Alexie Tcheuyap (org.), *Pius Ngandu Nkashama. Trajectoires d'un discours*. Paris: L'Harmattan, 279-297.
- Soyinka, Wole (1976), *Myth, Literature and the African World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spleth, Janice (2007), "Le pacte de sang et la tradition narrative", in Alexie Tcheuyap (org.), *Pius Ngandu Nkashama. Trajectoires d'un discours*. Paris: L'Harmattan.
- Stiglitz, Joseph (2002), *Globalization and its Discontents*. New York & London: W.W. Norton & Company.
- Szondi, Peter (1991), "Le concept du tragique chez Schelling, Hölderlin et Hegel", in Peter Szondi, *Poésie et poésie de l'idéalisme allemand*. Paris: Gallimard, 9-25 [1<sup>a</sup> ed.: 1975].
- Tansi, Sony Labou (1981), *La parenthèse de sang*, suivi de *Je, soussigné cardiaque*. Paris: Hatier.
- Tansi, Sony Labou (1983), *L'anté-peuple*. Paris: Seuil.
- Ten Kortenaar, Neil (2000), "Fictive States and the State of Fiction in Africa", *Comparative Literature*, 1, 228-245.
- Thomas, Dominic (2003), *Nation Building, Propaganda and Literature in Francophone Africa*. Bloomington: Indiana University Press.
- Traoré, Aminata D. (1999), *L'étau. L'Afrique dans un monde sans frontières*. Arles: Actes Sud.
- Traoré, Aminata D. (2002), *Le viol de l'imaginaire*. Paris: Hachette.
- Tshiyembe, Mwayila (2003), *Géopolitique de paix en Afrique médiane. Angola, Burundi, RDC, République du Congo, Ouganda, Rwanda*. Paris: L'Harmattan.

**“LA NOIRE DE...” TEM NOME E TEM VOZ.**

**A NARRATIVA DE MULHERES AFRICANAS ANGLÓFONAS E FRANCÓFONAS PARA LÁ DA  
MÃE ÁFRICA, DOS NACIONALISMOS ANTICOLONIAIS E DE OUTRAS OCUPAÇÕES**

**CATARINA MARTINS**

**CENTRO DE ESTUDOS SOCIAIS, UNIVERSIDADE DE COIMBRA**

**Resumo:** O cânone da literatura africana é constituído maioritariamente por homens, o que significa que a representação dominante da mulher africana é uma construção masculina. Este cânone é marcado ainda pelas resistências anticoloniais do período das independências, no qual os projectos nacionalistas, de cunho patriarcal, construíram para as mulheres uma posição subalterna na idealização da Mãe África ou da Mulher como corporização simbólica da Nação. A estas acresce outra ocupação: a do feminismo ocidental, cuja universalização é denunciada como uma prática colonial exercida sobre as mulheres negras do Sul. A literatura de mulheres africanas é um dos lugares onde prossegue o debate sobre os feminismos e sobre o dilema fundamental entre a busca de solidariedades transnacionais e a expressão das experiências concretas de vida das mulheres nestes contextos. Através da análise de algumas das temáticas de narrativas de mulheres anglófonas e francófonas da África subsaariana, dos anos 60 à actualidade, este artigo pretende cartografar, mesmo que sumariamente, alguns destes debates.

**Palavras-chave:** narrativa de mulheres africanas, feminismos africanos, representação da mulher, nação, africanismo.

Apesar do reconhecimento alcançado por várias mulheres escritoras de África, o cânone da “literatura africana” e das literaturas nacionais dos diferentes países do continente continua a ser constituído maioritariamente por homens. Este facto tem vindo a ser denunciado pelas próprias mulheres escritoras, bem como pela crítica feminista, especialmente desde os anos 1980, e tem provocado uma reacção no sentido do uso e do reconhecimento da literatura como arma de afirmação das mulheres, uma arma feminista agindo no imaginário, no discurso, nas ideologias (Chukwuma, 2006: 1). A subalternização das mulheres no panorama cultural não é um fenómeno exclusivo do

continente africano, mas revela algumas especificidades que interessa destacar, não tanto no que concerne problemas de ordem social, mas sobretudo na perspectiva cultural e política que diz respeito à construção da noção de “literatura africana”, indissociável das representações da própria África, bem como à construção das narrativas nacionais dos diferentes países na pós-colonialidade. É nesta questão que pretendo centrar a minha atenção.

Esta temática, em si, também não é nova, surgindo na crítica pelo menos desde os anos 90, através de autoras como, Anne McClintock (1995), Florence Stratton (1994) e Elleke Boehmer (1995 e 2005), incidindo, tanto nas narrativas publicadas nos últimos anos, como em algumas obras que já se podem considerar “clássicas”. Todavia, a sua recorrência ao longo de pelo menos duas décadas, acompanhando questões que não deixaram de ser suscitadas, durante este período, pelas próprias mulheres escritoras na respectiva produção literária, torna importante uma síntese que faça compreender a evolução da problemática e as novidades introduzidas pela literatura de mulheres africanas mais recente, das quais se destaca, por exemplo, a relação das escritoras na diáspora com o conceito de nação, verificando-se o prolongamento da importância das narrativas nacionais em contextos de emigração (Coly, 2010). É isso que proponho fazer neste artigo.

### **A CONSTRUÇÃO DA “ÁFRICA”, DA LITERATURA “AFRICANA”, E A LITERATURA DE MULHERES**

Um dos factores que explica a exclusão das mulheres do cânone das letras de África é o facto de o próprio conceito de “literatura africana” surgir na (e ser determinado pela) linha de conflito do colonialismo. Ela é desenhada de uma forma simplificada, assente em vectores como raça e classe social, deixando de lado, entre outras, complexidades como a dimensão sexuada (Stratton, 1994: 9). De facto, o nascimento da “literatura africana” e do respectivo cânone é concomitante com uma afirmação anticolonial em que a cultura assume papel de destaque. Esta afirmação pressupõe a construção de uma identidade africana, negra, e de identidades nacionais que, à falta de ou contra o conceito ocidental de nação, assente na homogeneidade linguística e étnica, se associam prioritariamente a projectos políticos protagonizados e moldados à imagem de elites masculinas, tendo como momento originário e definidor (que confere sentido à História anterior e posterior) o próprio início da luta contra o colonizador.

Por exemplo, o queniano Ngugi Wa Thiong’o estabelece uma periodização da literatura de África, cujas três fases – luta anticolonial (1950), independências (1960) e neocolonialismo (a partir dos anos 70), colidem quer com a cronologia da produção feminina, quer com temáticas que não têm a ver com o questionamento do colonialismo e da pós-colonialidade (*ibidem*). Esta construção dos escritores e críticos africanos ressoa,

por sua vez, nos estudos sobre literatura africana realizados no âmbito da teoria pós-colonial, em particular nos países do Norte, os quais contribuem para a institucionalização da oposição ao colonialismo como traço definidor da literatura africana, e para a canonização da norma masculina. É o que títulos como *The Empire Writes Back* (1989), de Bill Ashcroft, Gareth Griffiths e Helen Tiffin, emblematicamente demonstram, num estudo que entende a literatura africana como resposta ao cânone literário da cultura e da língua do colonizador (em detrimento de uma lógica própria), e que menciona apenas três mulheres num amplo conjunto de homens escritores (*ibidem*). Também a definição de “literatura do terceiro mundo” proposta por Fredric Jameson em “Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism” (1986) é criticada pela fixação exclusiva à dimensão de alegoria nacional (*ibidem*: 10). A crítica feminista denuncia o facto de as alegorias nacionais serem frequentes sobretudo nas obras escritas por homens e de a literatura de mulheres se afirmar, muitas vezes, contra a conjugação destas narrativas no masculino (*ibidem*). Para além disso, dirige-se ainda contra uma teoria pós-colonial relativa ao conceito de nação que exclui ou não dá devida importância à diferença sexual no texto nacional, como acontece em Benedict Anderson ou mesmo Homi Babha (Boehmer, 2005: 8-9).

Ou seja, a crítica feminista denuncia a existência de um quadro político, epistemológico e, mais especificamente, de análise e crítica literárias, tanto do Norte como de África, cujos pilares não permitem sequer a possibilidade de muitas outras literaturas africanas, definidas, por exemplo, pelas lógicas que surgem na produção de mulheres, as quais não operam prioritariamente na resposta ao colonizador, mas segundo uma experiência que diz respeito directamente aos contextos africanos vividos, da qual sobressai uma atenção especial à diferença sexual. São as lógicas que Stratton, já nos anos 1990, identificava nestas linhas:

É verdade que a literature Africana, tal como afirma Chinweizu, apresenta “uma comunidade que discute as suas experiências consigo mesma”. E apesar de, como defendem Ashcroft e os seus colegas”, “o processo de descolonização literária” possa ser visto como tendo “envolvido um desmantelamento radical dos códigos europeus”, também implicou o estabelecimento de diálogos internos, diálogos que, *por serem internos*, podem ser considerados uma marca da evolução alcançada no sentido da descolonização. O diálogo literário entre homens e mulheres é particularmente significativo nesta perspectiva, pois está a suscitar mudanças fundamentais na orientação da literatura africana – um afastamento da preocupação com as questões de raça para uma preocupação com as questões de género, bem como um afastamento do questionamento da interrogação de textos

européus para uma interrogação de outros textos africanos e uma interrogação com estes (Stratton, 1994: 12, *it.* no original)

A questão da afirmação do lugar das mulheres nas literaturas africanas torna-se, porém, mais complexa devido à relação ambígua de grande parte das próprias escritoras com o feminismo (*ibidem*: 13). É assinalável a rejeição peremptória de muitas escritoras africanas do rótulo de “feminista”, a qual se explica pela associação da noção “feminista” a uma construção ocidental, branca e de classe média, de um conceito supostamente universal de Mulher, que não tem em conta as especificidades das experiências vividas pelas mulheres africanas, e que, por isso, é denunciado como mais uma ocupação colonial (Mupotsa, 2007: xv).

A demarcação em relação ao feminismo ocidental, porém, torna-se problemática quando é associada às especificidades da “cultura africana” com base na necessidade de tornar o conceito de feminismo operativo para a luta das mulheres africanas “reais”, o que conduz a um outro processo de reificação de uma ficção cultural e de essencialização (Mupotsa, 2007: xvi; Dosekun, 2007: 41). Na condenação do feminismo ocidental, a construção de uma “mulher africana” monolítica deve-se ao próprio feminismo que se auto-afixa a etiqueta de autenticamente africano, o qual exclui da categoria de mulheres africanas as heterogeneidades que colidam com a mulher negra, rural, pobre, ignorante e presa à tradição – incluindo à tradição mais violenta, como a mutilação sexual.

As ambiguidades destes “feminismos” explicam-se por uma série de conjunturas complexas atravessadas pelos movimentos de mulheres em África, e pelas apropriações discursivas e políticas de que têm sido alvo, as quais obrigam a negociações múltiplas e contraditórias. De entre estas conjunturas, destaca-se a luta anticolonial e os movimentos nacionalistas, em que as mulheres se envolveram, tentando fazer acompanhar a libertação dos respectivos povos com uma agenda de emancipação feminina. O facto de esta agenda se ter perdido ou burocratizado no período pós-independência terá a ver, entre muitos outros motivos, com a circunstância de a luta anticolonial ter assentado num discurso de afirmação *da* cultura africana, a partir da idealização da tradição pré-colonial, silenciando a sua dimensão sexuada. Tem a ver ainda com o facto de as novas nações terem construído uma identidade que, mesmo quando se afirmava como sexualmente neutra e inclusiva, como nos discursos de inspiração marxista, se baseava no masculino como normativo (Boehmer, 2005: 22). Ora, forjados na luta anticolonial, os feminismos africanos acabam por encontrar um obstáculo à sua afirmação tanto na “africanidade” construída numa conjuntura particular e estruturada sobre a diferença de papéis sexuais, como em identidades nacionais, igualmente reificadas, igualmente dogmáticas, e igualmente sexuadas. As diferenças dos papéis sexuais contidas nesta “africanidade”, construída com base no argumento da autenticidade cultural, são denunciadas por

feministas de África: por exemplo, a recusa da maternidade como cerne do feminino africano é considerada, neste contexto, como traição à verdadeira cultura africana. A essencialização da África nestes termos sexuados funciona como instrumento político da dominação patriarcal (Dosekun, 2007: 45).

Neste âmbito, as propostas teóricas mais interessantes defendem um feminismo “pós-africano” (Mekgwe, 2010), ou seja, que o feminismo em África só pode afirmar-se através da contestação de uma identidade africana normativa, denunciando-a como uma construção que releva, inclusivamente, das práticas discursivas europeias de produção da África como um Outro monolítico e apropriável, que sustentaram o colonialismo. A construção desta África mítica, a partir da idealização da África pré-colonial, assume o momento da colonização como uma fractura claramente delineada, com a qual são apagadas as complexidades deste processo longo e heterogéneo, bem como as articulações e negociações identitárias que se estabeleceram ao longo deste (*ibidem*: 193). Para estas feministas, os dois edifícios identitários aparentemente inabaláveis que assim se opõem (o da África colonial, e o da África pré-colonial, inventada e afirmada como norma pelos nacionalismos anti e pós-coloniais) possuem em comum a fixação da cultura africana numa temporalidade a-histórica, através de *topoi* como o apego à tradição, o atavismo e o imobilismo, bem como, sobretudo, uma estrutura discursiva sexuada, de dominação masculina, a qual permitiu, nalguma medida, na fundação dos estados africanos, resolver a dualidade paradoxal entre o empunhar da tradição como arma na luta anticolonial e a abertura à modernidade, associando a mulher à imobilidade da primeira e o homem à dinâmica progressista da segunda.

O lugar da literatura, quer na perpetuação destas identidades nacionais e pan-africanas masculinas, quer na sua contestação, não pode ser menosprezado e tem vindo a ser cada vez mais valorizado por feministas africanas como campo privilegiado de produção de um imaginário novo e de narrativas alternativas.

Esta resistência às narrativas masculinas começa pela desconstrução do tropo mais enraizado no imaginário masculino: a figura da África-Mulher, que provém do discurso colonial da África, associada à terra africana, conquistável e à mercê do acto de posse do homem. As ideias contraditórias de virgindade, de uma sensualidade exuberante e inexplorada, e de fertilidade (a Mãe-África), recorrentes nestas narrativas, são expressão evidente do cariz sexuada do discurso do colonialismo. O mesmo tropo é retomado pelo anticolonialismo, o qual se limita a substituir a identidade do dominador sobre a mesma terra-mulher.

O epítome deste tropo é o poema “Femme Noire” (1944) de Léopold Sédar Senghor (Senegal) que surge no âmbito da afirmação da Negritude, entendida como a soma total dos valores da civilização do mundo africano. Ora, a essência africana é figurada na

mulher negra, símbolo que funde uma sensualidade arquetípica com a ideia de uma mãe protectora e fecunda (Boehmer, 2005: 24). Este tropo revela ainda alguns maniqueísmos, como a alegoria de masculino e feminino, dominação e subordinação, intelecto e corpo, sujeito e objecto, numa codificação convencionalmente patriarcal, e que localiza a mulher no território a-histórico do imutável, do estático, do atávico (Stratton, 1994: 41).

Para além da figuração da África no seu todo, o tropo da terra-mulher, cuja nudez o olhar masculino percorre e cartografa, pode ainda corresponder à corporização alegórica da nação, da sua história, e da sua condição. Um exemplo é “La Noire de...” (1962) de Ousmane Sembène (Senegal), que dá o título a este artigo. Neste conto, a “femme noire” é usada para denunciar a transição do colonialismo francês para o neocolonialismo do primeiro presidente senegalês, o próprio Senghor (*ibidem*: 42). A narrativa conta a exploração alienante de uma empregada doméstica senegalesa, Diouana, pelos patrões franceses até ao suicídio desta na metrópole colonial. Diouana é expropriada da sua identidade e da sua cultura, sendo progressivamente reduzida à cor da pele, que ela própria passa a olhar com horror. Esta intriga poderia não ser problemática, de uma perspectiva feminista, se, no final, o autor não oferecesse uma instrução de leitura, sob a forma de poema, que obriga à revisão da narrativa na perspectiva de uma alegoria nacional. Para Sembène, a declaração de independência em relação a uma dominação colonial ou neocolonial é concomitante com a apropriação da mulher, numa relação quase incestuosa com a terra-mãe: “Effigie de Notre Mère l’Afrique / Nous gémissons sur ton corps vendu / Tu es notre / Mère / Diouana”<sup>1</sup> (Sembène, 1992: 187). Mais uma vez, o sujeito que fala é masculino, registando uma ocupação do corpo feminino como a superfície do palimpsesto que é a História e a identidade (nacional) africana, uma sucessão de textos de autoria masculina que consagram uma história protagonizada pelos homens. Ou seja, enquanto metáfora, a Mulher é elevada ao mais alto nível, ao mesmo tempo que é despida de toda a concretude e de toda a importância na realidade prática (Boehmer, 2005: 30). Não tem sequer personalidade, uma vez que é moldada ao sabor da visão do desejo masculino, reduzindo-se a puro corpo, quer na figura da virgem, da mãe, ou noutra que aqui se anuncia: a da prostituta. Esta é típica das narrativas literárias sobre as desilusões do período pós-independência: o corpo vendido representa a violação da essência cultural africana, quer pelo colonizador, quer pelas elites nacionais traidoras da nação (Stratton, 1994: 42). O tropo da mulher prostituta e infértil, como alegoria da nação violada, está associado à modernização de modelo ocidental, patente na desterritorialização para o espaço urbano, pois a mulher-terra-mãe-África é idêntica a

---

<sup>1</sup> “Efígie da nossa Mãe África / Gememos sobre o teu corpo vendido / És a nossa / Mãe Diouana” (trad. minha.)

tradição, ruralidade e família, e a sua preservação implica a recusa da mobilidade por uma série de espaços e temporalidades que só o homem pode atravessar; ou, em alternativa, o regresso ao solo e à comunidade originais, regeneradores.

Também na perspectiva da construção deste espaço natural e social, com valor de origem, o romance africano masculino tem um modelo paradigmático. Trata-se de *Things Fall Apart*, de Chinua Achebe, publicado pela primeira vez em 1958. O próprio título assume, através da intertextualidade com Yeats, entre outros, um diálogo vertical com o cânone literário europeu, que a crítica pós-colonial tomou como norma para a literatura africana. Através da apropriação do verso do poeta da potência colonizadora, o romancista oriundo do território colonizado sublinha a desagregação do mundo idealizado da tradição pré-colonial Igbo pelo colonialismo, uma tradição celebrada como recondução da cultura africana ao lugar de onde fora expropriada pela ocupação colonial.

Achebe transporta o leitor para uma comunidade rural tradicional (com o respectivo exótico natural e de costumes, incluindo uma série de rituais mágico-religiosos, e a organização política e social tribal). A referência espaço-temporal do romance torna-se, nesta perspectiva, modelar, e é recorrente, quer nas narrativas de homens, quer nas de mulheres, até hoje (embora de outra perspectiva). Neste mundo, em que quem age são os homens, nomeadamente o herói masculino Okonkwo, as mulheres são desenhadas como tipos, sem personalidade própria, representando um lugar de subalternidade numa hierarquia social fortemente patriarcal, a qual contradiz o que a antropologia documenta para a cultura Igbo (Stratton, 1994: 36). As mulheres são esposas submissas, dependentes, e silenciosas, sem vontade e sem voz, compradas como objectos, sujeitas a violência, exploradas no trabalho doméstico e agrícola. O acento numa concepção de masculinidade como forte, associada aos valores guerreiros, e a ameaça sempre presente da sensibilidade e da fraqueza associada à efeminização, revelam uma espécie de discurso patriarcal reforçado nos anticolonialistas africanos, uma necessidade acrescida de afirmação da masculinidade face ao colonizador, dada a feminização do colonizado e da África no discurso colonial. Neste quadro, a cultura concebida expressamente por Achebe para criar um texto nacional com o qual os sujeitos africanos se possam identificar não oferece espaço para as mulheres.

A reacção das mulheres africanas escritoras a este estado de coisas é esclarecedora. Numa entrevista sobre o papel da escritora africana, a senegalesa Mariama Bâ afirma:

The woman writer in Africa has a special task. She has to present the position of women in Africa in all its aspects. [...] Like men, we must use literature as a non-violent but effective weapon. We no longer accept the nostalgic praise to the African

Mother who, in his anxiety, man confuses with Mother Africa. Within African Literature, room must be made for women, room we will fight for with all our might. (*apud* Stratton, 1994: 55)

### **A LITERATURA DE MULHERES: AS “ÁFRICAS” NO FEMININO**

O objectivo da segunda parte deste artigo será mostrar alguns caminhos percorridos pela literatura africana de autoria feminina na afirmação do papel das mulheres nas sociedades e nas culturas africanas. Para tal, comentarei, em primeiro lugar, obras pioneiras no contexto anglófono e francófono, que ainda hoje constituem marcos de referência. Por fim, mostrarei como o objectivo acima enunciado por Bâ está ainda presente, de forma premente, nalguns romances publicados nos últimos anos por escritoras que se destacaram de modo particular neste panorama literário. Com excepção das “pioneiras”, sobre as quais pretendo lançar um olhar algo novo, determinado por perspectivas teóricas novas, como o feminismo pós-africano ou o feminismo islâmico, dou preferência àquelas escritoras que assumem abertamente a contestação dos modelos masculinos enunciados, de modo a inscrever as mulheres numa História reescrita segundo imperativos feministas. Tanto a mostra de diversidade de estratégias como a perspectiva de evolução que pretendo transmitir, dado o espaço disponível, não serão mais do que sumárias.

#### **Flora Nwapa, *Efuru* (1966)**

Publicado em 1966, o romance *Efuru* da nigeriana Flora Nwapa (1931-1993) marca, com *Promised Land* da queniana Grace Ogot, o início da publicação de obras de autoras africanas anglófonas. Trata-se da história da mulher que dá o nome ao romance, desde que, por vontade própria, abandona a casa paterna para casar com o homem que escolhe, até ao regresso à casa familiar, como mulher divorciada.

Nwapa coloca o seu romance em estreito diálogo com o modelo de Achebe, ao situar a acção numa comunidade rural, no final da década de 1940, início da de 50, e ao pretender evocar igualmente a cultura Igbo e a respectiva estrutura social e religiosa sob o efeito do colonialismo. Neste mesmo quadro, porém, o mundo feminino aparece em primeiro plano, através de uma oralidade constante, e centrada nas pequenas coisas do quotidiano concreto das mulheres. A mulher é autónoma, independente, e capaz de exercer, no espaço privado como no espaço público, uma intervenção superior à do homem. Assim, *Efuru* é dona das suas decisões, nas quais se inclui tanto a escolha de um homem e a separação perante a traição, como, por exemplo, a sujeição voluntária à

mutilação genital, e a opção pela poligamia, quando escolhe uma segunda esposa para o marido. Estas últimas decisões podem surgir como ambíguas, no sentido da conformação à tradição, a qual é ainda inscrita no território feminino. As mulheres aparecem, também aqui, como garantia da continuidade de práticas ancestrais, mas o sentido destas, nomeadamente o da poligamia, é explicado na perspectiva da sua vida prática. Esta continuidade estabelece-se através das relações intergeracionais entre as figuras femininas, mas admite uma vertente modernizadora. Efuru é a gestora económica da unidade de produção familiar, assumindo um lugar de enorme influência no espaço público, através do seu talento para o comércio e da riqueza que acumula (a qual contrasta com a inépcia do marido). A protagonista do romance de Nwapa é ainda uma mulher que, após duas relações frustradas com dois homens diferentes, e de uma maternidade mal sucedida, ostenta o sucesso e a posição social alcançada graças à sua inteligência, dinamismo e trabalho, como a afirmação de uma identidade feminina positiva que não passa nem pelo casamento, nem pela maternidade. Esta identidade, contudo, parece ser possível apenas com uma transferência da personagem para uma posição em que a independência feminina em relação ao homem é tolerada e em que a ameaça de uma sexualidade livre e activa é neutralizada através da ideia de fertilidade codificada de outro modo, nomeadamente em relação à terra e à comunidade dos homens – o espaço mítico do sagrado, em que Efuru assume a função de sacerdotisa da deusa Uhamiri, uma divindade aquática de uma antiga religião matriarcal. Talvez a associação de Efuru a Uhamiri possa ser considerada uma reedição do mito da Terra-Mãe. Porém, este é reinscrito com todos os traços concretos da personalidade forte e autónoma de Efuru, com as qualidades do trabalho e da inteligência, associadas à beleza, com as tonalidades das vozes das mulheres, das suas preocupações, e actos concretos, e com as cores do seu mundo, que, neste romance, não se restringe à esfera do doméstico, legitimando, assim, uma noção de poder conjugada no feminino.

O colonialismo, no romance, é problematizado a partir da questão das relações entre homens e mulheres. As mulheres desta comunidade rejeitam a educação ocidental, com o argumento de que esta as conforma a um conceito estrangeiro de mulher, enfraquecendo-as, sobretudo porque, para elas, as mulheres ocidentais são ociosas e a mulher deve afirmar-se pelo trabalho, incluindo na esfera pública. A educação ocidental significa confinar à mulher a uma situação de dependência numa prisão patriarcal muito mais forte. Em relação a Nwapa, fala-se, por isso, de um “feminismo indígena” (Stratton, 1994: 92), uma vez que é dentro das estruturas culturais e sociais da tradição Ibo que Efuru conquista a sua emancipação.

### **Buchi Emecheta, *The Joys of Motherhood* (1979)**

A nigeriana Buchi Emecheta (n. 1944) é considerada uma das escritoras africanas mais relevantes e *The Joys of Motherhood* um dos seus romances mais citados, exactamente por interrogar a definição do feminino através da maternidade, ligando-se directamente ao romance de Nwapa no confronto com o tropo da Mãe África. Aliás, através do diálogo explícito com outras obras escritas por mulheres africanas, Emecheta pretende criar uma espécie de solidariedade feminina que confronte directamente a tradição masculina. É desta forma que Emecheta entende a sua escrita como parte de um “feminismo africano”, que interroga a condição da mulher em África no quadro de um discurso anticolonial, a partir das fracturas introduzidas pelo colonialismo (Stratton, 1994: 108).

O romance conta a história de Nnu Ego, cujo nome traduz a procura de uma nova identidade feminina nas encruzilhadas entre um mundo comunitário rural, relativamente fechado, da tradição Igbo, semelhante ao desenhado por Achebe, e o mundo urbano da cidade de Lagos, em que, nos anos 1940-50, se exerce com toda a força a acção da modernização colonial. A abrir o romance, encontramos o “novo Ego” em plena desagregação: a personagem percorre desvairada as ruas de Lagos depois de ter descoberto que o bebé por que tanto ansiara estava morto. Numa analepse, conhecemos os antecedentes: filha de uma mulher autónoma e decidida, que desafiara as regras da comunidade para se juntar ao homem amado – um chefe, guerreiro, viril, nobre e respeitado, que personifica o masculino –, Nnu Ego fica órfã de mãe e é entregue ao pai. A filha cresce como mulher submissa à autoridade patriarcal, ansiando pelo casamento e pela maternidade. Uma primeira união com um marido que é um modelo de virilidade no quadro da sociedade tradicional resulta infértil. Nnu Ego é repudiada pela comunidade por amamentar a criança da segunda esposa do marido, devido à necessidade de se realizar como mulher através da maternidade. Isto resulta numa forte crítica da imposição de um modelo de feminilidade na tradição rural, que provoca a destruição interior das mulheres que a ele não se conformam.

Nnu Ego aceita uma segunda união com um homem desconhecido que vive na cidade. A desterritorialização para o espaço urbano e da ocidentalização, da corrupção da tradição, é absolutamente determinante na estruturação sexuada do romance. Colonização e ocidentalização significam, neste quadro, uma alteração da concepção do masculino e do feminino e dos respectivos papéis sociais, que os revela como culturalmente construídos e que mostra como certas práticas tradicionais se tornam reforçadamente opressoras para as mulheres, fora do contexto de origem. Desta alteração faz parte a rejeição do marido, por parte de Nnu Ego, uma vez que este, empregado doméstico ao serviço de brancos, que lava a roupa interior da patroa, é visto como um ser efeminado. Contudo, este marido efeminado torna Nnu Ego “mulher”, pois

concebem dois rapazes e duas raparigas, depois da fuga dos patrões brancos para a Europa, quando irrompe a Segunda Grande Guerra, o que constitui uma evocação irónica do discurso de masculinidade reforçada com que a literatura de homens enfrenta a feminização do colonizado no discurso colonial. Contudo, a maternidade torna-se, para Nnu Ego, a maior fonte de misérias, uma vez que, sozinha, num pequeno quarto, enquanto o marido combate na guerra, mal consegue alimentar os filhos. Acaba por ganhar autonomia no mundo do comércio para garantir a sobrevivência da família, num quadro social e económico em que a falta de uma educação ocidental, nomeadamente da alfabetização, se torna um obstáculo difícil. Finalmente, Nnu Ego é confrontada com a poligamia. O marido da protagonista herda as esposas de um irmão falecido, passando uma delas, Adaku, e as duas filhas destas, a residir no mesmo estreito quarto de um apartamento de Lagos, o que torna a convivência entre as mulheres extremamente conflituosa. Neste conflito se torna claro como os códigos da poligamia, incluindo aqueles de que Efurú se servira para controlar o casamento e evitar a prisão da monogamia, não funcionam, e que Nnu Ego não sabe reescrevê-los a seu favor. É Adaku, mais autónoma e assertiva, que desafia o ascendente da primeira esposa (e mãe dos sucessores machos). No contraste entre estas duas mulheres esboça-se uma redefinição da identidade feminina, em oposição ao tropo da maternidade. Adaku torna-se uma mulher bem-sucedida, quando abandona o lar polígamo e se torna empresária, através da prostituição. Ao contrário do que acontece na narrativa masculina, em que a prostituta é condenada como corrupção do corpo alegórico da nação, o corpo da mulher e a sua rentabilização económica aparecem aqui como um meio de confrontar a dominação masculina no espaço público e de conquistar a emancipação: Adaku não só alcança um estatuto social elevado, como é capaz de ajudar Nnu Ego, e de fornecer às filhas uma educação ocidental que permite a independência económica, consagrando a emigração para o espaço urbano e a escolarização como vias de conquista de poder para as mulheres. Também se torna claro que é a sucessão feminina, e não a masculina, a garantia de futuro para a nação, uma vez que Nnu Ego, que aposta na educação dos filhos homens, é abandonada por estes – os quais emigram e não regressam –, acabando por voltar à aldeia de origem, onde morre sozinha. Os filhos pagam as cerimónias fúnebres, lançando uma tonalidade de profundo sarcasmo sobre o título do romance. Figurado estará aqui, possivelmente, o enterro de uma identidade nacional assente no homem como principal agente de desenvolvimento social e económico: a fraqueza das personagens masculinas no confronto com o colonialismo e a modernidade, e o modo como derivam o resquício de virilidade de uma opressão reforçada sobre as mulheres, a qual é operada através da tentativa de prolongamento de práticas tradicionais fora do contexto de que são endógenas, tornam evidente como só as

mulheres – capazes de reescrever a sua feminilidade e os seus papéis sociais – estão à altura do novo desafio anticolonial e nacional, que os homens mais facilmente abandonarão ou trairão, em favor de interesses individualistas.

**Mariama Bâ, *Une si longue lettre* (1979)**

Publicado no mesmo ano que *The Joys of Motherhood*, o romance epistolar da senegalesa Mariama Bâ marcou fortemente o panorama da literatura africana de mulheres, desde logo pela diferença estética em relação aos modelos masculinos e em relação ao próprio preceituário sexuado de uma literatura autenticamente africana, que situava a mulher nas tradições rurais. A protagonista de *Une si longue lettre* escreve na primeira pessoa – reivindicando para si o acto de escrita – e no registo diarístico de uma série de cartas à melhor amiga, que nunca seriam enviadas (trata-se, na realidade, de um longo monólogo). É uma mulher formada e que exerce uma profissão, fazendo parte da classe média urbana de Dakar, a qual estivera na vanguarda dos movimentos nacionalistas e feministas da década de 1950. Tal como no texto masculino que serve como foco de problematização – *Xala* (1973) de Sembène –, Bâ tematiza as desilusões do processo pós-independência, criticando a burguesia senegalesa, e, nesta medida, procura reescrever também o texto nacional. Contudo, o tratamento do tema da poligamia, central a ambos os romances, revela a diferença entre uma abordagem na qual o feminino é acessório e instrumental numa narrativa nacional protagonizada pelo masculino, e uma abordagem na qual a opressão das mulheres aparece como fundamental para a compreensão do fracasso do projecto nacionalista, sendo os homens identificados como agentes de um conservadorismo social, nomeadamente nas questões de género, que o discurso emancipador sexualmente indiferenciado da luta anticolonial não apagara.

Em *Xala*, a sátira da impotência de um homem polígamo representa o fracasso dos movimentos de independência no sentido de evoluírem para uma revolução social geral (Stratton, 1994: 137). Ou seja, o domínio do alegórico suplanta os problemas sociais reais. São estes, inversamente, que estão no centro da narrativa de Bâ, onde a poligamia é claramente identificada como uma prática que degrada as mulheres, e através da qual os homens se tornam agentes de uma outra ocupação colonial, em relação à qual não houve independência, e que continua a sustentar as estruturas patriarcais de poder: a religião islâmica.

Talvez o romance de Bâ possa ser lido como um primeiro manifesto literário do feminismo islâmico, ou seja, a interrogação da religião e das suas práticas, por parte de uma mulher que quer conhecer o seu lugar dentro de uma fé e de uma cultura religiosa

da qual não abdica como parte da sua identidade. Esta interrogação a partir de dentro torna-se evidente porque as cartas de Ramatoulaye aparecem como parte do *mirasse*, um preceito religioso e jurídico islâmico que implica a revelação de todos os bens de uma pessoa falecida, para serem divididos entre os sobreviventes. Para além disso, a protagonista encontra-se isolada do mundo, cumprindo o período de clausura a que esta cultura religiosa obriga as viúvas. Nesta perspectiva, são injustas as críticas de que Bâ foi alvo por criar uma protagonista que assumia também como sua uma educação ocidental e uma emancipação feminina inspirada em modelos franceses: a referência identitária mais forte de Ramatoulaye, configurada narrativamente como uma prisão que ela recusa abandonar, é a religião. A problematização do Islão ganha força justamente pelo facto de a protagonista poder, de facto, realizar-se como uma mulher emancipada à ocidental, sem marido, e com liberdade e poder de acção no espaço público, e não o fazer, o que reforça o voluntarismo da sua opção pela fidelidade ao casamento, à religião, e às práticas sociais a ela associadas. Desta forma, a autora fornece uma perspectiva externa ao quadro religioso e social islâmico, que é cruzada com a perspectiva interna. Para além disso, esta estratégia permite interrogar igualmente o feminismo ocidental, na perspectiva da mulher africana e muçulmana. É deste ponto de vista que deve ser entendido como estruturante o recurso ao contraponto de duas mulheres em *Une si longue lettre*: a protagonista, Ramatoulaye, e a melhor amiga, Aissatou, ambas cultas e economicamente independentes, casadas com homens de elevada formação intelectual, escolhidos por razões amorosas, e entendidos como companheiros no sentido da partilha de visões do mundo e de combates comuns no âmbito dos movimentos anticoloniais e dos projectos nacionalistas e de reforma social. Porém, as duas mulheres são vítimas de traição, quando os maridos decidem, por razões diferentes, casar com mais uma mulher. Esta traição é vista quer por Ramatoulaye, quer por Aissatou, como uma traição da própria utopia emancipatória que tinha norteado a conduta dos casais, e portanto, uma traição da nação que serve de crítica às elites que assumiram o poder no pós-independência. Porém, é mais do que isso: é a revelação de que o sujeito nacional é masculino e a necessidade de encontrar e de inscrever um papel para a mulher numa narrativa nacional ainda ocupada pela religião. Duas soluções se apresentam: para Aissatou, o divórcio e a emancipação pela via profissional, e um conceito de família revisto pela monoparentalidade; ou a prisão de Ramatoulaye, que recusa tanto o divórcio como os candidatos a marido, mas acaba por tornar-se, igualmente, chefe de uma família monoparental (na ausência do marido), fazendo do espaço doméstico, da família e da maternidade, e não da vida profissional, o sentido da sua vida.

Em grande medida, o conjunto de interrogações relativas ao lugar e ao papel da mulher africana, muçulmana, culta, profissional, e de classe média, ficam por resolver em

*Une si longue lettre*. A infelicidade, a prisão e a impotência de Ramatoulaye indicam que esta é incapaz de reescrever o destino destas mulheres, perspectivando-as como sujeitos de pleno direito na sociedade senegalesa, pois a protagonista recusa, por exemplo, a assunção de um cargo político. O percurso de Aissatou aparece sob uma luz mais positiva, da qual faz parte não só o reforço da personalidade, como a ascensão social que lhe permite exercer uma solidariedade feminina, na qual se vislumbra a possibilidade de reescrever, no feminino, a História nacional. Aissatou concretiza, de alguma maneira, o passo político que Ramatoulaye não ousa dar, ao implicar-se activamente nos destinos do seu país, através do trabalho na embaixada. Porém, isto dá-se no estrangeiro, e com uma personagem condenada a um estatuto marginal na sociedade senegalesa por razões de casta. Uma vez que a emancipação feminina aparece integrada, de um modo aproblemático, no discurso nacionalista masculino, que é apresentado como sincero e de boa-fé, quando expresso, por exemplo, pelo deputado Daouda Dieng; uma vez que, porém, este convive, nas mesmas bocas masculinas, de um modo igualmente aproblemático, com a poligamia (que não é reconhecida como forma de opressão e é “oferecida” a Ramatoulaye na mesma bandeja que a emancipação pela política); uma vez que, para além disso, há prisões interiorizadas pela mentalidade das mulheres que as impedem de provocar determinadas rupturas, a inscrição de um sujeito feminino no texto social senegalês surge como impossibilidade, se este texto não for, em si, radicalmente alterado. Uma tal revolução social implica uma série de reformas profundas, que o romance ainda não sabe delinear, mas que acaba por tornar presentes nos vectores sociais e culturais interrogados pelo texto. Assim, o romance de Bâ aponta para a necessidade de uma reforma do Islão, que inclua a anulação de determinadas práticas culturais e sociais a ele associadas, como a poligamia, criando espaço igualitário para as mulheres – algo que o feminismo islâmico procura, hoje, alcançar. Mais: *Une si longue lettre* sugere que a noção de emancipação feminina deve ser reconceptualizada fora da dualidade público (político) / privado, uma dualidade que está inscrita, a favor dos homens, quer na religião muçulmana, quer nas práticas indígenas entendidas como “africanas”, quer no patriarcado europeu imposto pela acção civilizadora. Esta é, porém, uma dualidade que também estrutura o feminismo ocidental, na perspectiva inversa, ou seja, da conquista do espaço público e político por parte das mulheres. *Une si longue lettre* sugere a abolição desta dualidade, revelando o espaço privado como público e político, não só por reflectir as relações de poder da sociedade global, mas por ali se desenrolarem as dinâmicas que se devem converter em intervenção reformadora e de desenvolvimento; e fazendo o privado ocupar o espaço público da política e da religião – que é o que Bâ faz ao proferir o discurso intimista de uma mulher e ao fazer o seu espaço rigorosamente doméstico ocupar o território público (e masculino) da “publicação”

literária. Para além da reforma religiosa, que já mencionei, isto implica uma reforma do próprio sistema político, moldado pelo masculino nas estruturas de representação e nas práticas e modos de participação, o qual só parece admitir uma participação feminina “desfeminizada” (*i.e.*, implica a rejeição da sexualidade, da maternidade, da ligação ao doméstico). E implica também uma reforma do privado, do espaço doméstico, a qual aparece de modo concreto no romance, muito embora seja desvalorizada pela própria protagonista: *i.e.*, a assunção de papéis iguais nas tarefas domésticas pelo homem e pela mulher, o que acontece com a filha e o genro de Ramatoulaye.

Para concluir, importa sublinhar como esta identidade é pós-africana, apesar de se desenrolar num contexto cultural africano, e de assumir uma identidade particular, feminina, moldada pelas culturas endógenas, pela religião, pelo colonialismo (e as respectivas negociações identitárias, ao invés do monolitismo), pela educação ocidental, pelas ideologias anticoloniais, independentistas e nacionalistas, pelo feminismo de matriz francesa e pela tradição literária senegalesa. É pós-africana no sentido da mais recente teoria feminista das mulheres africanas, no momento em que introduz uma heterogeneidade e uma complexidade ausentes da alegoria criada pelo masculino para a “Mulher africana” e jamais assume esta etiqueta, propondo, afinal, um feminismo para lá dos qualificativos, que se molde às identidades múltiplas, complexas e ambíguas e às vivências concretas e plurais das mulheres nos mais diversos contextos, permitindo, ao mesmo tempo, o estabelecimento de solidariedades e transversalidades.

### **Tsitsi Dangarembga, *Nervous Conditions* (1988)**

Com um salto de dez anos, e uma deslocação para o contexto colonial da Rodésia dos anos 1950 a 70, o romance *Nervous Conditions*, da zimbabueana Tsitsi Dangarembga, caracteriza a opressão feminina através de uma série de personagens que a tentam romper a partir de intersecções heterogéneas e complexas de identidades de classe, idade, educação, ruralidade / urbanidade, tradição / modernidade e maior ou menor grau de contacto com a civilização colonial.

*Nervous Conditions* relata, na primeira pessoa, o amadurecimento de uma jovem shona, Tambudzai, a qual abandona a comunidade rural tradicional onde vive com os pais para residir e estudar numa missão protestante, dirigida pelo tio e patriarca da família, Babamukuru. Também neste romance o contraponto entre duas mulheres é estruturante, pois o desenvolvimento da protagonista e a sua auto-reflexão faz-se sempre em contraste com a prima, Nyasha, educada parcialmente em Inglaterra. É em Nyasha e, concretamente, no corpo desta jovem mulher que se reflecte de um modo trágico o confronto do feminino com a opressão patriarcal na encruzilhada com a condição colonial (Sugnet, 1997: 35). Este confronto resulta, por um lado, do conflito entre Nyasha e o pai,

Babamukuru, um assimilado, dividido entre a missão de agente da colonização, através da educação e da religião, e o papel de chefe de um clã africano tradicional. Por outro lado, deve-se à própria desterritorialização da jovem, manifesta no esquecimento da língua materna e na aprendizagem da forma de lidar com a sua condição feminina e com as diferentes codificações da identidade sexual nas duas partes da sua identidade culturalmente híbrida. Nyasha é uma espécie de espelho experimental para Tambu, que nela vê o resultado de um percurso de desculturação, devido a uma educação ocidental. Porém, para Nyasha, esta educação significara também o desenvolvimento de uma consciência política anticolonial e feminista, razão pela qual recusa o colonialismo. Nyasha demonstra ainda a impossibilidade de estabelecer laços com eventuais raízes pré-coloniais, irremediavelmente transformadas pelo processo colonial – o que implica a dificuldade de encontrar um lugar na nova nação africana. As restantes personagens femininas servem igualmente de espelho de possibilidades para Tambu. Por um lado, surgem as mulheres do lado da tradição africana, segundo o modelo da ruralidade, família, maternidade, submissão ao masculino (que é objecto de um retrato absolutamente disfórico): a avó, cujo entendimento da tradição da narrativa oral no feminino como uma apropriação, por parte das mulheres, da própria narração da História, cuja defesa de uma estética própria para o corpo feminino da africana (contra os modelos ocidentais), e cuja noção do trabalho como forma de resistência (e não apenas de exploração), cartografa um lugar dentro da cultura endógena onde Tambu pode fixar uma raiz com a solidez suficiente para enfrentar outros paradigmas culturais. Há também a mãe, cujo saber tradicional é valorizado, muito embora esta seja sobretudo submissa ao masculino; e a tia Lucia, independente e ousada, que reivindica e ocupa um lugar dominante na relação com o masculino, ao tornar-se dona da sua própria sexualidade, da qual o homem se torna instrumento. Do lado oposto, isto é, do lado daquelas mulheres que se afastaram do espaço supostamente preservado da Mãe-África, há, para além de Nyasha, a mãe desta, Maiguru, possuidora de educação superior e financeiramente independente, mas que, sem deixar de trabalhar fora de casa, se conforma, no espaço doméstico, ao papel tradicional de esposa de patriarca. Este é um dos motivos acrescidos da revolta de Nyasha que não aceita a submissão e o conformismo de Maiguru, a qual, finalmente, compreendendo a raiz da revolta da filha na violência da opressão patriarcal, acaba por abandonar o lar, mesmo que só temporariamente. Tambu vai interrogando e compondo a sua identidade entre este conjunto de personagens femininas – e no confronto com as masculinas: o irmão que lhe usurpou o direito à educação, e o pai, parasita, que explora o trabalho feminino, e patriarca, tão admirado pela força, inteligência e capacidade de liderança, como repudiado pela opressão que exerce sobre as mulheres e pela incapacidade de se distanciar da missão civilizadora do

colonizador. Ao mesmo tempo, as restantes mulheres vão também reescrevendo-se em confrontos cruzados das respectivas posições e localizações no tecido social, racial, político e sexuado – em particular, Nyasha, para quem Tambu funcionaria como única âncora num eventual processo de regresso.

É verdade que a narradora não encontra uma resposta para as interrogações que coloca e que o romance termina, de uma forma ambígua, com Tambu abandonando Nyasha, a quem a ligava um afecto profundo, com contornos homoeróticos, para entrar num colégio religioso católico e de brancos, onde o quarto exíguo em que as negras são alojadas representa uma submissão ao poder colonial, à religião a ele associada, e ao papel que o patriarcado reserva à mulher. Parece existir uma incongruência entre a protagonista, que entusiasticamente parte para mais este estágio de evolução, e a voz crítica da narradora (a mesma Tambu). Porém, o processo de interrogação e a auto-reflexão constante – uma inovação estética fundamental deste romance – é, em si, um processo de reescrita das relações sociais, a partir da descoberta das dinâmicas e dos agentes de opressão. Significativamente, a única conclusão definitiva a que a narradora chega é a da universalidade de uma e sempre a mesma opressão masculina, que apenas se exprime de modos diferentes:

Eu via que a victimização era universal. Não dependia da pobreza, da falta de educação ou da tradição. Não dependia de nenhuma das coisas que eu tinha pensado serem as causas. Os homens levavam-na para todo o lado com eles. [...] aquilo de que eu não gostava era a maneira como todos os conflitos acabavam por regressar a esta questão da identidade feminina. A feminilidade como oposta e inferior à masculinidade. (Dangarembga, 1988: 116)

Isto constitui, de alguma maneira, a superação da “africanidade” num feminismo pós-africano, a partir de uma reflexão assente na multiplicidade das experiências das mulheres africanas, as quais, como se viu, são múltiplas, complexas, híbridas e percorrem trajectórias muito distintas, sendo capazes de reflectir sobre si mesmas, sobre as dinâmicas sociais que as envolvem, rompendo a imobilidade a que o discurso masculino as queria condenar, e sendo capazes, dentro de certos limites, de reescrever a sua história e a história colectiva.

### **Calixthe Beyala, *Les arbres en parlent encore* (2002)**

Vários romances desta escritora camaronesa serviriam como objecto de análise adequado à temática que me ocupa. Contudo, interessa-me focar um texto da autora pouco abordado pela crítica e que constitui uma tentativa explícita de reescrita da

História, desde logo por se afirmar como romance histórico, não só de uma etnia, ou de uma nação, como de uma eventual África, desde o início da colonização até às independências. Para além disso, escolho este romance porque interroga o modelo achebiano, situando a acção no mesmo tipo de comunidade rural tradicional que o escritor nigeriano via como o mundo coeso e pleno de sentido que o colonialismo fizera ruir. Contudo, através de uma ironia e de um humor extremamente corrosivos, que é talvez a maior originalidade estética deste romance, enquadrável no domínio da sátira, Beyala subverte radicalmente a visão de Achebe, quer no que diz respeito à harmonia da ordem pré-colonial quer ao colonialismo, sendo ambos objecto de uma crítica poderosíssima, na qual, em primeiro plano, surge a reinvenção das identidades sexuais, nomeadamente através de um reposicionamento das subjectividades femininas e masculinas, e da leitura dos confrontos políticos, nomeadamente na frente de batalha do colonialismo, como confrontos sexuais.

Apesar de invocar o mesmo contexto tradicional e os respectivos *topoi*, a aldeia onde se localiza a acção não é nada como a de *Things Fall Apart*, no sentido em que as personagens, caricaturadas mas sempre complexas, denunciam a instrumentalização do tipo, no romance de Achebe, como uma espécie de preceituário de uma “autêntica africanidade” sem correspondência nas sociedades reais. Assim, a África pré-colonial não só não é idealizada, como revela conter em si as sementes da própria desagregação, as quais beneficiam o colonialismo, igualmente caricaturado e apresentado como um conjunto de desajeitados desfasamentos do contexto, quer na versão alemã, quer na francesa, quer na missionária. Ainda assim, é nalguns elementos desta sociedade africana tradicional, nomeadamente os menos convencionais, que a escritora localiza o potencial de resistência e modernidade em África. O mais destacado é o chefe, Assanga Djuli, que contrasta com o achebiano Okonkwo por não representar uma mente empedernida por uma noção de masculinidade e de tradição. Ao contrário, a tradição é secundária perante o recurso à inteligência, à sabedoria e à astúcia estratégica, nomeadamente na gestão das relações humanas, das relações entre homens e mulheres e das relações políticas com o colonizador.

A família polígama de Djuli é absolutamente atípica: muito embora a primeira esposa pareça corresponder à norma da mulher submissa e reprodutora, este apagamento revela-se como uma encenação que esconde uma série de estratégias para garantir a supremacia em relação à segunda esposa do marido e a manipulação deste nalguns contextos. Já a segunda esposa é uma ninfomaniaca estéril, que exerce livremente a sua sexualidade, fora do casamento, das formas mais heterodoxas possíveis, determinadas apenas pelo princípio que é o próprio nome da personagem – “Fondamento de Plaisir”. Muito embora, a uma dada altura, experimente o papel tradicional de mãe, comprando

uma criança, e fracasse, esta figura opõe-se radicalmente à convenção do feminino, conseguindo superar a marginalização por parte da sociedade tradicional através do comércio com o colonizador e da introdução de novidades da Europa na comunidade, constituindo, pois, a porta para a modernização. Acabará, tipicamente, como dona de um bordel, o qual é, a certa altura, transformado num local de reunião de mulheres para realização das próprias fantasias, ou seja, um espaço de liberdade feminina. Porém, isto só acontece depois de ter sido alvo do próprio remédio: em vez de obedecer aos códigos de masculinidade, que reclamam o uso da violência para punir a infidelidade feminina, Djuli prefere fazê-lo incentivando a esposa, de tal forma que Fondamento du Plaisir se vê obrigada a corrigir o seu comportamento por causa das doenças que contrai com os inúmeros homens com quem se deita, muitos deles convidados pelo marido a entrar na cabana da mulher.

A terceira esposa de Djuli, Biloa, encarna o arquétipo da “femme noire”, na versão da jovem núbil de beleza excepcional, livre para ser possuída, à qual homens (e mulheres) sucumbem, como se de um espírito mágico se tratasse. De facto, enquanto esta mulher permanece mito – ou seja, enquanto Djuli, consciente do cariz sobre-humano da sua beleza, mantém a paixão no domínio do platónico, sobretudo para evitar a conversão de Biloa em “mulher real”, serva do marido e mãe – a harmonia da aldeia mantém-se. Os problemas surgem quando a primeira esposa de Djuli inicia a transformação de Biloa, ensinando-lhe as tarefas domésticas, e sobretudo quando Djuli, finalmente, consuma a relação e engravida a jovem, tornando “realidade” a união do líder negro com a Mãe-África. Nesta altura, uma seca tremenda, que coincide com o período da gestação, ameaça destruir a aldeia pela fome, naquilo que configura uma crítica fortíssima deste imaginário da africanidade mítica. Em primeiro lugar, Beyala denuncia o afastamento do arquétipo em relação às vidas das mulheres reais, através do contraste entre esta jovem irreal e as restantes mulheres do clã, situando-o claramente no domínio de uma construção mítica que tem efeitos sobre as identidades e as vidas de homens e de mulheres, mas que também só funciona enquanto mito. Em segundo lugar, o arquétipo é desmontado por uma via inusitada – a do reforço do seu carácter mítico concomitante com a deslocação da ideia de sujeito activo, que passa do homem possuidor para a mulher que se exime a qualquer acto de apoderamento: a autora demonstra que a coexistência da ideia de uma sensualidade livre e da ideia de domesticação pela maternidade, ambas respostas a fantasias masculinas de posse, são incompatíveis, muito embora a fertilidade e a gestação possam conviver com o erotismo. A gravidez de Biloa é absolutamente atípica, correspondendo a um período de contemplação auto-erótica, entendendo-se como um momento que faz sentido em si mesmo, e não em função da criança que vai nascer. O parto põe fim a este estado de coisas, pois a jovem

morre misteriosamente assim que dá à luz, devolvendo de imediato a fertilidade à terra morta, personificada na filha a quem é dado o nome de “Abundância”. Desta maneira, Beyala reforça a associação da Mãe-África com a terra e revisita o acto de fecundação masculino, mas critica o tropo: quando Biloa suga a fertilidade da terra, a qual morre quando o mito reforça a respectiva beleza e poeticidade, Beyala mostra as consequências do tropo no apagamento do real e da diversidade e heterogeneidade das experiências concretas das Áfricas. Para além disso, esta Mãe-África reescreve-se como Mulher, em associação estreita com uma natureza que é regulada pelo seu corpo e que não se deixa apropriar, nem pelo masculino, nem por um feminino normativos. Aqui insere-se a recusa da maternidade para lá do parto, a prisão da maternidade cuidadora, materializada no abandono da filha para regressar à condição de espírito.

Finalmente, a mulher mais importante de *Les arbres en parlent encore* é a própria narradora, também ela uma mulher não convencional, mas pela negativa: ou seja, muito embora assuma a narrativa retrospectiva da História, reivindicando prerrogativas que a velhice autoriza, como a fusão da imaginação ou a validação do “não-facto”, não se trata de uma mulher segura de si e assertiva, mas de alguém que, com um retrato predominantemente caricatural, composto por várias inadequações decorrentes de uma androginia marcada, se debate ao longo de toda a narrativa por encontrar a respectiva identidade como mulher. Não por acaso, o seu nome, Edène, joga com os significados de éden, e de ébano, ou com a ideia de um paraíso negro, a África mítica. No percurso de construção identitária da jovem Edène até à maturidade tem um papel fundamental, mais uma vez, o contraste com as várias mulheres: a solidariedade com a mãe, o fascínio por *Fondamento du Plaisir*, a atracção erótica por Biloa. É importante também a relação com os homens, a qual se cruza significativamente com a penetração do colonialismo, uma vez que a narradora se sente mulher pela primeira vez quando se entrega ao “Cristão n.º 1”, nome que, ao substituir o nome africano, assinala o excesso de zelo servil de um assimilado perante o colonizador. Mãe de um filho sem pai, Edène acaba por se tornar segunda esposa do avô do seu filho, sendo escravizada pela primeira esposa. Mais tarde, porém, tem dois filhos gémeos de uma relação de amor com um outro homem, os quais são reivindicados pelo marido com base no preceito patriarcal tradicional de que os filhos da mulher pertencem ao homem com quem está casada. Edène torna-se finalmente autónoma e decidida, quando enfrenta a administração colonial que, como as escritoras africanas repetidamente denunciam, reforçou as normas e as estruturas do patriarcado africano, reconhecendo os homens como interlocutores exclusivos (mesmo que, como é óbvio, numa posição subalterna) e não concedendo voz às mulheres. No julgamento em que defende a guarda dos gémeos, Edène ostenta uma voz desafiadora, forte e inteligente, contestando tanto a lei patriarcal da sua comunidade como a lei

patriarcal do sistema colonial, através de um estratagema retórico que põe em causa a coerência da segunda. Consegue, desta forma, afirmar mais um tipo de identidade feminina, a de chefe de uma família sem homem, sem pai, e pioneira de um direito de maternidade igual aos anteriormente exclusivos direitos de paternidade, uma identidade de mulher que se acrescenta ao leque de existências femininas diversas que enchem o romance.

### **Chimamanda Ngozi Adichie, *The Headstrong Historian* (2009)**

A inclusão desta jovem escritora nigeriana no panorama que aqui esboço é sobejamente justificada pelo lugar na literatura de autores/as africanos/as alcançado pelos seus romances, traduzidos em várias línguas muito pouco tempo após a publicação original e que rapidamente se tornaram um fenómeno de vendas nos EUA e na Europa, incluindo em Portugal. *Half of a Yellow Sun*, romance que revisita a História da Nigéria, nomeadamente a guerra do Biafra, através da perspectiva original de uma mulher de classe média alta, uma intelectual moderna, seria um bom objecto de análise, no contexto que me ocupa. Prefiro, porém, apresentar brevemente o conto *The Headstrong Historian*, incluído no volume *The Thing Around Your Neck*, uma vez que esta narrativa curta assume, no título e de um modo programático, a afirmação de uma identidade feminina pós-colonial, que se constrói expressamente através de um acto de conquista e de ocupação da História por parte das mulheres, enunciado como pressuposto político para um feminismo africano, e cujo método desconstrutivo em relação à narrativa nacional e pancontinental enunciada no masculino, e às identidades nela fixadas, é performativamente encenado no texto. Este método, que se diria uma ficcionalização da crítica pós-colonial, literariamente muito bem-sucedida e de rara beleza, tem, no conto, duas vertentes: em primeiro lugar, a reescrita da História nigeriana entre o período pré-colonial e o período pós-independência, a partir do privado (a história de três gerações da mesma família) e através de protagonistas mulheres, com uma forte crítica ao colonialismo e ao patriarcado; e, em segundo lugar, a descrição do processo de estranhamento da colonizada, ou neocolonizada, em relação a si própria, que conduz à crítica da História e das identidades pré-coloniais, coloniais e pós-coloniais, de algum modo instituídas nos discursos sobre África.

A acção inicia-se com a geração de Nwamgba e Obierika, no período da penetração colonial pelo interior (anos 40-50) e no contexto tradicional de uma comunidade rural, idêntico ao modelo de Achebe, mas com algumas personagens excepcionais: em primeiro lugar, Obierika, que rompe com a masculinidade estereotípica de Okonkwo, ao associar à virilidade guerreira, aos títulos de nobreza, à riqueza e ao prestígio sociais, a sensibilidade emocional e artística. É de destacar, sobretudo, o modo não convencional

como Obierika vive a relação com a mulher, praticando o casamento monogâmico, assente numa relação de afecto entre iguais, contra a tradição e os próprios conselhos da esposa no sentido de o marido casar novamente. Em segundo lugar, Nwamgba que é, como Efuru, uma mulher inteligente, autónoma e decidida, que escolhe o marido e enfrenta a rejeição da comunidade, em particular das mulheres, motivada pela sua infertilidade. Depois de muitas tentativas, consegue ter um filho, mas imediatamente perde o marido e se assume como chefe de família, prescindindo de um homem e tentando, enquanto mulher, fazer valer os seus direitos sobre o património familiar. A maior preocupação de Nwamgba é, para além da protecção do filho, a preservação da memória do marido, o que a converte, afinal, na primeira “headstrong historian” deste conto. Em causa estará, como se verá, a interrogação do papel dos homens e das mulheres tanto nesta preservação da memória como na construção do futuro.

É no âmbito da tentativa de recuperar o património roubado ao filho que Nwamgba entra em contacto com o poder colonial. As notícias relativas ao início da dominação colonial, através das armas, da cristianização, da educação, da imposição de uma língua e de sistema judicial, chegam à aldeia através de mais uma mulher independente, que converte a marginalidade devida à sua condição de descendente de escravos na mobilidade de comerciante e num saber cosmopolita que conquista reconhecimento social. Dotada de uma lucidez crítica excepcional e de uma capacidade de perceber as implicações políticas, sociais e pessoais do jugo colonial, Nwamgba compreende que, entre muitas outras coisas, está em causa a anulação de uma cultura, da qual esta mulher sempre fora agente consciente e activo, enquanto mestre de olaria e contadora de histórias e de poemas, encarados também como transmissão da memória. Contudo, assume a posição inteligente e eticamente digna de alguém seguro da sua identidade, que recusa intransigentemente o que é negativo e aproveita o que pode ser positivo, num processo de negociação em que, sem medo, reclama um lugar de igualdade. Nwamgba usa o colonialismo como instrumento para derrubar barreiras impostas pela tradição, calculando e pagando os respectivos riscos. Por exemplo, a personagem considera absurda a educação colonial das mulheres que reproduz a divisão sexual do trabalho na sociedade patriarcal ocidental, contradizendo a divisão também sexual do trabalho na sociedade tradicional, na qual, por exemplo, são os homens que se ocupam da costura. Contudo, Nwamgba compreende que o domínio da língua do colonizador, na qual se passara a conduzir a justiça, lhe permitiria recuperar o património familiar. Por isso, sujeita o filho à educação por missionários brancos, mesmo que dentro de alguns limites que ela própria, assertivamente, impõe aos estrangeiros. Porém, é a mesma educação que transforma Anikwenwa em Michael, um “Cristão n.º 1” (Beyala), que supera os próprios brancos como agente inexcedível do poder e da cultura coloniais, através da

rejeição completa dos costumes da tribo. Para Nwamgba, o filho passa a “representar uma pantomima bizarra” (Adichie, 2009: 212) num mundo que parece ter perdido todo o sentido. Também não sente mais do que pena pela nora, descaracterizada pela educação ocidental e reduzida à personificação da fragilidade e da impotência. Até que, depois de um neto idêntico ao pai, nasce uma neta e a avó descobre nela o olhar do avô, compreendendo que surgiu, finalmente, aquela que, graças ao seu espírito livre e combativo, preservará a memória familiar e de uma cultura. Por isso, muito embora a menina seja batizada como Grace, Nwamgba dá-lhe o nome de “Afamefuna, ‘My Name Will Not Be Lost’” (Adichie, 2009: 214) e sente uma enorme alegria quando percebe o interesse da criança pelos seus poemas e histórias.

O final vertiginoso do conto narra, condensadamente, o percurso de Grace, passado, presente e futuro, o qual corresponde, como afirmei acima, a um processo de desconstrução da história nacional e das identidades sexuais nela inscritas. A partir do momento em que, com base numa inteligência crítica semelhante à da avó, descobre as incongruências entre a educação colonial e a cultura que lhe fora transmitida por Nwamgba, Grace começa a criticar o colonizador, opondo-se à anulação da sua própria cultura, à humilhação do seu povo, quer por parte dos brancos, quer, em particular, dos assimilados. Por exemplo, no liceu, percebe que o discurso colonial sobre os selvagens, que inicialmente não relacionava consigo mesma, lhe diz respeito, pois a professora rejeita os poemas da avó com o argumento de que “tribos primitivas não têm poesia” (*ibidem*: 216). Ou quando decide estudar História, em vez de Química, para contrariar a atitude de alguns académicos africanos, formados na metrópole colonial, que rejeitam a inclusão da história africana nos *curricula* académicos. Ou, finalmente, quando recolhe documentos e testemunhos de um passado silenciado, e tenta “reimaginar as vidas e os cheiros do mundo da avó”, com a intenção de escrever um livro com o título claramente anticolonialista: “Pacifying with Bullets: A reclaimed history of Southern Nigeria” (*ibidem*: 217). Para além disso, no período pós-colonial, Grace distancia-se ainda das elites que se tornam agentes neocolonizados ou neo-assimilados de um poder neocolonial, renegando as origens, e entoando um discurso ocidentalizado e vazio, tecnocrata, de uma “africanidade moderna” que só aproveita ao Norte e nada traz para o futuro das nações africanas. Como a avó ao colonialismo, Grace pisca o olho ao neocolonialismo, aproveitando-o no que ele tem de ingénuo e lhe pode ser útil (por exemplo, quando escreve relatórios sobre coisas banais para organizações internacionais que lhe pagam bastante dinheiro). E, finalmente, a personagem troca o nome ocidental pelo nome tradicional dado pela avó, dando continuidade e futuro à herança matrilinear, a qual é reforçada pelo epílogo do texto, no qual se vê a neta, ainda adolescente, segurando a mão da avó no leito de morte.

Como se vê, a afirmação de uma nova identidade pós-colonial faz-se expressamente através da reescrita da História, a qual é o restabelecimento de um fio de histórias de mulheres independentes que começara na avó, ou seja, no período pré-colonial, e fora interrompido na geração do pai, coeva do colonialismo. Trata-se, por um lado, do incorporar de uma herança pré-colonial, manifesta no facto de a referência cultural que permite a crítica do colonialismo ser a mundivisão e o exemplo de Nwamgba. Contudo, trata-se de uma identidade nova, que se afasta das identidades pré-coloniais e coloniais exactamente devido ao trabalho crítico desta História e da sua negociação com a construção da modernidade e do futuro dos estados africanos pós-coloniais, incluindo a compreensão do colonialismo e da pós-colonialidade como processos de negociações e interacções identitárias complexas. Este programa de um feminino pós-africano enferma, porém, de algum maniqueísmo, ao afirmar, através de retratos masculinos predominantemente disfóricos (com excepção do avô Obierika) e de retratos de mulheres absolutamente excepcionais, que este processo só pode ser concretizado no feminino, por oposição aos agentes masculinos de uma identidade africana e de um discurso africanista fixados pelo colonialismo, que o patriarcado africano, reforçado no período colonial, mais não faz do que reproduzir no período pós-independências.

## **CONCLUSÃO**

Este breve percurso por algumas obras de referência da literatura de mulheres africanas anglófonas e francófonas, mesmo que muito sumário, permite verificar a persistência da revisão da História de África e das nações africanas, bem como do imaginário de africanidade nela cristalizado, desde os anos 60 à actualidade, no sentido da denúncia da sua dimensão sexuada, do apagamento das mulheres, e da inscrição do feminino. De entre as estratégias escolhidas pelas autoras para alcançar este fim, há a destacar o ostentar da voz feminina, que assume a narrativa e a centra nas mulheres, substituindo o estatuto de objecto estático das narrativas masculinas por um de sujeito complexo e dinâmico que constrói activamente a sua identidade conscientemente sexuada e a afirma. Para além disso, a compreensão, justamente, de que o processo de definição das identidades das mulheres africanas está inevitavelmente imbricado no processo de colonização, de luta anticolonial, e de construção das nações pós-coloniais, nos quais foi e é sempre mobilizado um conceito de África e de africanidade que joga com / contra a Mulher. A revisão da História aparece, por conseguinte, como indispensável, não somente para dar relevo ao papel das mulheres na História das nações africanas, mas para questionar este jogo da Africanidade com um feminino construído e instrumentalizado a preceito segundo as necessidades específicas das diferentes conjunturas políticas. O questionamento da realidade pré-colonial surge, em primeiro

lugar, como indispensável para pôr em causa o imobilismo e atavismo inevitavelmente associados à Mulher africana através da sua fixação, nas narrativas masculinas de afirmação cultural anticolonial, à ideia de autenticidade e origem. A primeira preocupação das escritoras analisadas é, nesta perspectiva, a ruptura com a tipificação das figuras femininas, e a descrição de vidas de mulheres independentes, distantes dos papéis sociais tradicionais (como o da maternidade), e assertivas e bem-sucedidas, tanto no espaço público, como no espaço privado, o qual, aliás, é trazido também para primeiro plano, esbatendo ou rompendo com a dualidade público-privado indispensável ao discurso patriarcal. A relação com a tradição é invertida: de vítimas impotentes, no discurso masculino, as mulheres passam a sujeitos criativos, com capacidade de escolha e de negociação, inclusivamente no que diz respeito à sexualidade. O colonialismo é predominantemente alvo de crítica, devido ao reforço do patriarcado, muito embora várias protagonistas revelem o aproveitamento de algumas dinâmicas coloniais no sentido de abalar estruturas pré-coloniais que subalternizavam as mulheres. Também é importante a afirmação do papel activo das mulheres na resistência anticolonial e na construção das nações africanas independentes, desmontando um conceito de cidadania pós-colonial modelado pelo masculino e denunciando a persistência de estruturas sociais e discursos patriarcais, mesmo no âmbito de uma retórica de libertação.

Finalmente, a relação com o feminismo ocidental também está sempre presente, de um modo mais ou menos explícito, sendo sobretudo evidente a apropriação crítica e selectiva que dele fazem as mulheres africanas destas narrativas, rejeitando o que nele pode representar uma ocupação colonial e adaptando o que pode conduzir a conquistas emancipatórias nos contextos africanos específicos, em relação com factores culturais, religiosos e de classe.

### **CATARINA MARTINS**

Catarina Martins é professora auxiliar do Departamento de Línguas, Literaturas e Culturas da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e investigadora do Centro de Estudos Sociais. É Doutorada em Literatura Alemã pela Universidade de Coimbra. Paralelamente dedica-se à investigação em literaturas africanas não lusófonas, tendo em conta problemáticas feministas e a representação da infância.

Contacto: [cmartins@ci.uc.pt](mailto:cmartins@ci.uc.pt)

### **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

#### **Textos:**

Achebe, Chinua (2008), *Things Fall Apart*. London: Penguin [1.ª ed.: 1958].

- Adichie, Chimamanda Ngozi (2009), "The Headstrong Historian", in Chimamanda Ngozi Adichie, *The Thing Around Your Neck*. London: Harper Collins, 198-218.
- Bâ, Mariama (2005), *Une si longue lettre*. Paris: Serpent à Plumes [1.<sup>a</sup> ed.: 1979].
- Beyala, Calixthe (2002), *Les arbres en parlent encore*. Paris: Albin Michel.
- Dangarembga, Tsitsi (1988), *Nervous Conditions*. New York: Seal Press [1.<sup>a</sup> ed.: 1988].
- Emecheta, Buchi (2008), *The Joys of Motherhood*. London: Heinemann [1.<sup>a</sup> ed.: 1979].
- Nwapa, Flora (1978), *Efuru*. London: Heinemann [1.<sup>a</sup> ed.: 1966].
- Sembène, Ousmane (1992), "La Noire de...", in Ousmane Sembène, *Voltaire*. Paris: Présence Africaine, 157-187 [1.<sup>a</sup> ed.: 1962].

### Literatura Crítica:

- Boehmer Elleke (1995), *Colonial and Postcolonial Literature: Migrant Metaphors*, Oxford: Oxford University Press.
- Boehmer, Elleke (2005), *Stories of Women. Gender and Narrative in the Postcolonial Nation*. Manchester and New York: Manchester UP.
- Chukwuma, Helen (2006), "Women's Quest for Rights. African Feminist Theory in Fiction", *Forum on Public Policy*, 1-13. Consultado a 31/05/2011, em <http://forumonpublicpolicy.com/archivespring07/chukwuma.pdf>.
- Coly, Ayo A. (2010), *The Pull of Postcolonial Nationhood. Gender and Migration in Francophone African Literatures*. Lanham / Plymouth: Lexington Books.
- Dosekun, Simidele (2007), "Defending Feminism in Africa", *postamble*, 3(1), 41-47.
- McClintock, Anne (1995), *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Context*. London / New York: Routledge.
- Mekgwe, Pinkie (2010), "Post Africa(n) Feminism?", *Third Text*, 24(2), 189-194.
- Mupotsa, Danai S. (2007), "An African Feminist Standpoint?", *postamble*, 3(1), xi-xxiii.
- Stratton, Florence (1994), *Contemporary African Literature and the Politics of Gender*. London and New York: Routledge.
- Sugnet, Charles (1997), "Nervous Conditions: Dangarembga's Feminist Reinvention of Fanon", in Obioma Nnaemeka (org.), *The Politics of (M)Othering. Womanhood, Identity and Resistance in African Literature*. London and New York: Routledge, 33- 49.



**Centro de Estudos Sociais**  
**Laboratório Associado**  
Universidade de Coimbra

Editados pelo Centro de Estudos Sociais desde 2008 os e-cadernos ces são uma publicação com arbitragem científica que visa promover a divulgação de investigação avançada produzida no âmbito das ciências sociais e humanas, privilegiando perspectivas críticas e inter/transdisciplinares. Os e-cadernos ces são publicados trimestralmente em versão electrónica, e pontualmente em suporte papel, disseminando textos resultantes de conferências, seminários e workshops, assim como textos de pesquisas efectuadas no âmbito de programas de formação avançada e de projectos de investigação científica.

[www.ces.uc.pt](http://www.ces.uc.pt)  
Colégio de S. Jerónimo  
Apartado 3087  
3000-995 Coimbra, Portugal  
Tel. +351 239 855 570 Fax. +351 239 855 589