

RELAÇÕES ENTRE O BRASIL E A ÁFRICA: os desafios da produção dum conhecimento crítico¹

Elísio Salvado Macamo'

Como é da praxe, mas não só por isso, vou começar por agradecer o convite que me foi feito para participar deste encontro. Eu sinto-me genuinamente honrado e isto por várias razões, muitas das quais têm a ver com a cidade do Recife e com o assunto que vamos tratar ao longo dos próximos dias. O Recife - espero que Gilberto Freyre, do alto da verdadeira Casa Grande onde ele se encontra agora, tome nota da vênia que faço ao artigo definido que acompanha o nome da cidade.

O Recife não é uma cidade qualquer. E eu já dei uma razão: Gilberto Freyre. Grande sociólogo, grande cientista social, orgulho das ciências sociais brasileiras, intelectual orgânico, incauto - talvez - ou distraído, mas a quem eu pelo menos não guardo rancor. Com as suas idéias mal-avisadas sobre o luso-tropicalismo proporcionou a muitos de nós os melhores flancos para atacarmos o colonialismo, como também para percebermos o que está em jogo quando se fala de relações.

E a propósito de jogo, e já agora "ataque", Juninho Pernambucano, futebolista de portentoso remate, cujo passe livre é já agora lendário. Será talvez por, metafóricamente, evocar a outra parte da história do Recife, a parte do trabalho escravo, do engenho, da cana-de-açúcar, enfim, a parte que não consta lá muito bem na historiografia oficial, a parte que cede lugar ao Conde de Nassau, ao Zeppelin, aos Mascates e, naturalmente, à Veneza do Brasil, que eu conheci hoje quando vinha para a conferência. A herança africana - à exceção da sua folclorização em museu, no Candomblé, na Capoeira - fica votada ao silêncio, àquilo que, parafraseando mal outro filho ilustre desta cidade, Paulo Freire, fica votada ao cultivo dum silêncio que não pode augurar bem para a teologia ~~de~~ libertação de Dom Hélder Câmara.

¹ Conferência de abertura do Simpósio Brasil-África de Educação Superior. proferida em 22 de abril de 2009, Recife. Pernambuco.

•• Universidade de Bayreuth, Alemanha; Universidade da Basiléia. Suíça.

Enfim, obrigado pelo convite. Como vêem, eu tentei informar-me sobre o local do crime.

É bom estar aqui para falarmos destas coisas. É incrível já que estamos nisto. como a história duma cidade, quando maldosamente interpretada, pode conter toda a tragédia do nosso encontro, o trágico e o cômico naquilo que nos fez, nos faz e nos quer fazer. Isto é simplesmente incrível. Os organizadores do Simpósio propuseram-me um título, nomeadamente "Relações Brasil e África e os desafios de produção dum conhecimento crítico". Mas, em reverência a Paulo Freire e sua noção de conhecimento real produzido no diálogo, eles convidaram-me a propor o título que melhor me conviesse para, suponho eu, em verdadeira pedagogia crítica, encetar o diálogo tão necessário à emancipação. E eu, em atenção à dialética do concreto de Karel Kosik, ilustre referência de Paulo Freire, prefiro manter o título e festejar a minha coragem em aceitar o desafio que me foi lançado.

Contudo, velhos hábitos marxistas frutos de uma socialização incipiente nos meandros dessa outra teologia de libertação ou pedagogia dos oprimidos europeus, não resisto à tentação de apropriação do título através dum velho truque de Marx, que consiste em questionar a pergunta quando não se está certo da resposta. Pensei, portanto, que fosse útil para todos nós começarmos por dar voltas ao título proposto: que tal se, ao invés de "relações Brasil África e os desafios de produção dum conhecimento crítico", falássemos – como, aliás, e em meu entender a história nos parece obrigar a falar - do conhecimento crítico que produz as relações África-Brasil?

Que tal colocar o assunto desta maneira: o conhecimento crítico na produção duma relação? A perspectiva fica outra, pois a nossa experiência cotidiana, a experiência dos menos felizes nas suas opções matrimoniais ou amorosas, nos diz que o conhecimento crítico não é boa base para a produção duma relação. Eu estou a lembrar-me do menino da escola na Alemanha que volta à casa e conta ao pai, todo excitado, que na aula de cultura geral o professor havia contado que existem sociedades no mundo onde os homens não conhecem as suas mulheres até depois do casamento. "Entre nós também é assim, meu filho" respondeu ele filosoficamente. Eu não repito esta anedota só para vos fazer rir. Na verdade, repito-a porque ela ilustra um problema central do conhecimento, sobre cuja resposta reside o sucesso ou insucesso duma relação. O problema tem uma história longa, uma história que é constitutiva da própria História, mas também das condições de

possibilidade de África bem como da relação África-Brasil, ou Brasil-África. O problema está na noção de conhecimento, suas condições de possibilidade e sua validade. Antes mesmo de qualificarmos o conhecimento precisamos refletir sobre o que o torna possível.

Santo Agostinho, por exemplo – já agora para não começarmos propriamente em Adão e Eva, mas simplesmente para reclamarmos credibilidade erudita –, o grande Santo, dizia que a fé era a condição do conhecimento. Estaria ele a falar da fé à qual os africanos entre nós procuram provavelmente fazer recurso para acreditar na genuinidade do braço amigo que o Brasil nos estende apesar dos longos anos de silêncio em relação à nossa presença no devir brasileiro? Silêncio esse hoje rompido pela ação afirmativa que atualmente, pelo menos na academia, está a fazer da cor preta de novo uma opção no mosaico brasileiro e em sua exuberante coreografia, tão bem descrita por Lilia Schwarz no seu *Espetáculo das raças*. Mas Santo Agostinho falou cedo demais, pelo menos na óptica dum outro Santo, Tomás de Aquino - continuo, por assim dizer, com homens brancos mortos -, que preferiu reservar certas coisas à fé e outras à razão.

Devido à dolorosa história que faz a relação entre a África e o resto do mundo, incluindo o Brasil, a distinção entre nós não é, nem pode ser, entre a razão e a fé, mas sim entre a vontade do poder, como diria Nietzsche, e a credulidade. Não nos esqueçamos que o comércio de escravos foi possível e tolerado dentro dum contexto discursivo que apregoava a dignidade humana. Não nos esqueçamos que a constituição americana proclamava a liberdade original do homem alegremente alheia à condição escrava. Enfim, não nos esqueçamos da marca positivista que fez o Brasil e que ficou eternamente inscrita no *slogan* "Ordem e Progresso" que flutua no ar sempre que a bandeira do vosso nobre país é içada e, mesmo assim, durante vários anos não se importou que a ordem que festejava fosse também a ordem dos engenhos, e o progresso que apregoava fosse o progresso daqueles que se serviam indignamente do trabalho de outros, outros africanos, outros miseráveis da terra, como dizia Frantz Fanon.

E o Santo Tomás de Aquino marcou-nos. A sua distinção entre o conhecimento que é adquirido através da fé e o conhecimento que é adquirido através da razão, que, na procura de certezas que caracterizou a atividade científica, intelectual e política europeia no século XVII e subsequentes,

elevou a razão fundada numa fé inquestionável ao estatuto matemático de algo infalível, forma perene, verdade inabalável.

Eu faço parte daqueles que se riem dum grande escritor africano, grande escritor da *negritude* de origem senegalesa, Leopold Sedat Senghor, quando proclamava sem pestanejar que a emoção era negra, e a razão grega. Eu por vezes envergonho-me deste riso. Envergonho-me porque é bem possível que Senghor estivesse a abordar a realidade a partir duma perspectiva que ainda não começamos a entender. É bem possível que ele estivesse a chamar a nossa atenção para o mal que a razão cartesiana nos fez. Esta razão que se elevou como o mocho de Minerva dos escombros duma história política europeia tenebrosa e turva foi a mesma que se abateu sobre nós em África sob a forma de prerrogativa divina, ou histórica, outorgada a outros de nos trazer à luz, de nos mostrar o caminho, de nos tirar de onde, que eu saiba, nenhum de nós tinha manifestado o desejo de sair. E como dizia um escritor nigeriano, Chinua Achebe, não cabe na sua mente de Igbo a idéia de gente que percorre mais de 3000 quilômetros para ir dizer a outras pessoas que a sua religião é falsa.

Mas o que não cabe na mente dum africano tem espaço amplo na história. E infelizmente, só isso é que interessa. Essa convicção de que nós os africanos vivemos no erro é que está na origem do nosso encontro ontem e hoje. Ela estrutura a nossa identidade, o que somos capazes de aprender um do outro, o que vemos e supomos, a nossa maneira de falarmos de nós próprios.

René Descartes foi má notícia para os africanos. A razão que ele impôs, conforme bem demonstrado pelo filósofo Stephen Toulmin, sobrepôs o escrito ao oral, o universal ao particular, o geral ao local e o eterno ao efêmero. Eu não vou entrar nos detalhes dessa sobreposição – para não criar muita confusão. De qualquer maneira, o que quero dizer aqui é que há um momento crucial na história europeia marcado por uma revolução na produção do conhecimento. Essa revolução tem na sua vanguarda Descartes e implica necessariamente, conforme alguns colegas deste lado de cá dos mares - estou a pensar em Enrico Dussel, Anibal Quijano e Walter Mignolo, para citar alguns apenas – têm vindo a dizer, uma espécie de marginalização do que não faz parte da ordem das coisas, isto é do que não faz parte da ordem do Ocidente.

Eu não alinho com tudo quanto estes colegas dizem, mas neste ponto eles têm obviamente razão. A soberania dum razão escrita, universal, geral e eterna não conduziu ao conhecimento e à descoberta de África como alguns de nós gostamos de pensar. Não, a soberania desse tipo de razão foi o momento de construção de África naquilo que Valentin Mudimbe, um filólogo de origem congoleza, chamou de "Invenção de África", o triunfo da opinião sobre o conhecimento. A África que somos é, por conseguinte, a África da representação tão essencial à vontade de poder do Ocidente.

Eu dei uma grande volta para chegar ao ponto que me interessa e o ponto é simples. Quando faço questão de inverter os termos da tarefa que os organizadores me propuseram não o faço por maldade ou por simples vontade infantil de ser renitente. Faço-o por uma razão pedagógica que consiste em aguçar a nossa atenção para o que está envolvido no fenómeno "conhecimento crítico" e seu lugar na produção dum relação. Conhecimento crítico é, neste sentido, a rejeição da soberania dum razão surda ao contexto local e insensível à história feita por homens e ignorante das suas próprias condições de possibilidade. Conhecimento crítico é a substituição da credulidade pela dúvida, mas uma dúvida que não mete sorratamente a fé como Descartes fez, mas se manifesta num interesse especial pela história do que é e pelos constrangimentos estruturais que o que é nos impõe como gente que pensa e sonha. Conhecimento crítico é, em minha opinião, o tipo de conhecimento que vai fazer de nós cidadãos no verdadeiro sentido do termo, isto é animais políticos, gente que vive com outros e é sensível ao sofrimento dos outros. Só a consciência da cidadania é que pode ser fundamento sólido dum relação útil entre a África e o Brasil. E as palavras-chave aqui são *conhecimento crítico, relação, cidadania, esfera pública e palavra* na sua relação com o ensino superior.

Permitam-me tecer algumas considerações sobre estas palavras-chave.

Eu penso que precisamos de alguns conceitos em relação ao que faz de nós cidadãos e, por conseguinte, membros dum comunidade política porque, no fundo, falar de conhecimento crítico numa relação é falar da nossa condição de membros de algo comum, algo que não nos é indiferente, algo, enfim, com o qual estamos comprometidos. A relação entre a África e o Brasil só pode ser política pelo que a questão é de saber o que faz de nós uma comunidade política. Haverá alguma coisa que faz de nós uma comunidade

política? É suficiente apenas pensar em relações de dominação como ponto de partida dessa comunidade? Haverá entre nós relações de dominação e isso seria suficiente? Não creio.

A própria noção de dominação, pelo menos numa perspectiva sociológica, já revela muito mais para além do que ela sugere. Na verdade, a sociologia política distingue entre poder e dominação. O poder pertence ao reino da força bruta, isto é, da imposição da vontade dum indivíduo sobre o outro, mesmo que este não queira. A dominação, pelo contrário, é o exercício do poder legítimo. De modo que o desafio que enfrentamos na constituição duma comunidade política como contexto para o conhecimento crítico consiste essencialmente em inventar conceitos e abordagens que tomem possível e real um mundo caracterizado por dominação e menos pelo poder. A relação que a África manteve com o resto do mundo foi sempre marcada pelo poder ou pela impotência, na perspectiva dos africanos. Mesmo no caso do Brasil, o sucesso da relação dependerá da capacidade de substituir o poder pela dominação. O poder só pode ser resistido, mas a dominação, essa - se tivermos presente a idéia de autoridade, legitimidade - pode ser interpelada.

Ou por outra, precisamos duma dominação que pode ser objeto do nosso olhar crítico. Portanto, a questão que devemos colocar, e responder, na procura de conhecimento crítico capaz de reproduzir uma relação sã entre a África e o Brasil é mesmo esta: o que faz de nós uma comunidade política? Creio que pelo menos no desiderato, isto é, nos pronunciamentos políticos e nos eventos culturais, o que faz de nós uma comunidade política é o que faz de todos os outros países no mundo que se reclamam democráticos uma comunidade política. Na base deste conceito de comunidade estão os direitos dos indivíduos, isto é, os direitos de cada um de nós nesta sala.

Eu explico.

A noção de liberalismo foi trivializada nos últimos tempos, largamente, por causa das associações que têm sido feitas com as políticas econômicas neoliberais. E é uma pena que tenha sido assim. Na verdade, o liberalismo como filosofia política não tem muito a ver com o neoliberalismo enquanto ideologia econômica. É verdade que um ponto de convergência é uma aparente aversão pelo Estado. Estou um pouco envergonhado em falar sobre o liberalismo aqui porque ontem a Eliane ofereceu-me um livro sobre

Florestan Fernandes, em que descobri que tenho uma perspectiva reformista da sociologia. Mas já não dava para alterar o texto ...

Bom, no caso do neoliberalismo, esta aversão é real e é uma questão de princípio baseada numa interpretação dogmática e ideológica da idéia de que a liberdade do indivíduo se protege melhor quando este é protegido da arbitrariedade do Estado. É isto que é transposto à economia para produzir a idéia de que o mercado funciona melhor quando sofre menos interferência do Estado. E os efeitos nocivos deste dogma podem ser vistos em todo o lado por onde ele passou, sobretudo nos países que tiveram que se ajustar estruturalmente pela mão do Banco Mundial e do Fundo Monetário Internacional. Não obstante, o verdadeiro liberalismo é diferente. O que interessa ao liberalismo é a defesa da liberdade do indivíduo e para esse efeito o papel do Estado não é tido para todo o sempre como sendo nocivo. O liberalismo como filosofia política aceita que o Estado possa ter um papel e é por acaso por isso que alguns dos seus mais eloqüentes defensores dos últimos tempos – tipo John Rawls, Ronald Dworkin, ambos americanos - fala(va)m de justiça e igualdade como princípios na base duma ordem liberal.

Portanto, a questão de saber o que pode fazer de nós uma comunidade política é muito profunda. Quer o Brasil, quer a África se ressentem da ausência deste fundamento tão crucial à comunidade política que cada um deles tenta ser. Em África não será em pouco tempo que vamos suprir as lacunas que nos foram legadas pela colonização. Um grande cantor, músico angolano, Bonga, exprime muito bem este desapontamento quando canta que o cravo de Angola morreu porque nunca deixaram entrar na espingarda do soldado. E em *Allah n'est pas obligé*, de Ahmadou Kourouma, um grande escritor, falecido, togolês e costa-marfinense, ele também descreve, pela pena duma criança, a ironia da nossa trajetória histórica pós-independência.

No Brasil ainda se está a construir este fundamento, sendo a ação afirmativa um dos seus pilares. Ambos precisamos desse fundamento para que possamos, por nossa vez, construir a nossa relação. E esse fundamento é a cidadania.

A cidadania é a nossa condição de membros duma comunidade política. Se a comunidade política é o conjunto de relações de dominação como vimos há bocado, então eu sugiro que olhemos para a cidadania como um conceito que toma a estrutura da ordem e da obediência relevante para

o indivíduo. Mas isto vem da prerrogativa legítima que uns têm de nos dar ordens e da nossa obrigação de obedecermos. Penso que isto tudo tem como pano de fundo a vida em sociedade e remete-nos para a velha questão dum sociólogo alemão, Georg Simmel, sobre como a sociedade é possível. Só precisamos de nos recordar do Leviatã e do que o seu autor, Thomas Hobbes, queria dizer, nomeadamente que a paz trazida pelo Leviatã era uma paz necessariamente frágil porque não assentava somente na força bruta dos detentores do poder. Essa paz assentava também numa convicção de que a paz dentro do Leviatã era melhor do que a possibilidade de se sagrar vencedor numa guerra permanente de todos contra todos.

O Estado - o lado institucional, portanto, da regulação das relações de dominação - é algo que nós criamos na falta de algo melhor para garantir a nossa liberdade individual. O ideal seria, naturalmente, uma vida em sociedade feita de harmonia e tudo quanto de bom gostamos de projetar sobre a natureza humana; uma vida caracterizada pelo envio de telenovelas brasileiras aos outros países que não tomem os amores e paixões das classes de lazer de Rio de Janeiro e São Paulo pela realidade brasileira, mas abordem corajosamente a realidade da exclusão social, da desigualdade e da construção dum Brasil melhor, como canta, memoravelmente, Martinho da Vila, em Tom maior:

E então, quando ele crescer
Vai ter que ser um homem de bem
Vou ensiná-lo a viver onde ninguém é de ninguém,
Vai ter que amar a liberdade e só vai cantar em tom maior
Vai ter a felicidade de ver um Brasil melhor

Uma vida caracterizada pelo envio de missionários do diálogo tolerante e não de pregadores duma teologia da prosperidade que sufoca o espírito crítico. Mas por ser este ideal praticamente impossível, precisamos, na falta deste tipo de sociedade, destas relações de dominação que nós sujeitamos ao nosso olhar crítico. A nossa condição de cidadania toma a ordem e obediência relevantes para o indivíduo porque ela, na verdade, assenta numa ficção útil. Se calhar estou a ser demasiado cínico neste ponto, mas é uma maneira de evitar argumentos mais filosóficos que me iriam levar para muito mais longe do que eu gostaria de ir e do que o tempo que temos hoje.

Digo, doutro modo, que a cidadania se traduz em direitos políticos. Aí está a ficção: uma espécie de instruções ao Estado. É uma ficção com conseqüências e ainda bem que é assim. A legitimidade que nós reconhecemos ao poder exercido por outros sobre nós é a promessa de garantia e proteção do nosso direito de sermos membros da comunidade política. E este direito é, em filosofia política, entendido de várias maneiras, desde a própria noção de "direitos", passando por "justiça", até a noção de "igualdade". E seja qual for o entendimento subjacente do direito de ser membro da comunidade política, é evidente que o Estado se define primeiramente pela sua função perante esse direito.

Acho que podemos começar a ver aqui algumas das implicações da articulação da cidadania com o que faz de nós uma comunidade política. Com efeito, o que quero realmente dizer é que só faz sentido falar política se o objeto do nosso discurso for a interpelação da nossa sociedade para garantir e proteger a nossa condição de membros da comunidade política. Neste sentido, o que devia fazer de nós uma comunidade política não é simplesmente a codificação da cidadania, mas também a interpelação crítica da sua realização ou não. É aí onde, mais uma vez, o conhecimento crítico é chamado a dizer “presente!”. E ele vai dizer isso dentro daquilo que nós podemos chamar de esfera pública.

Se me permitem desfigurar de novo Martinho da Vila, o conhecimento vai imaginar a vida onde ninguém é de ninguém; vai ter que amar a liberdade, mas uma liberdade feita da ficção de direitos; e se tiver mesmo que cantar em tom maior, então tem que ser possível incluir a riqueza tónica das línguas *bantu* porque só no reconhecimento da diferença é que podemos ser agraciados pela felicidade de vermos não só um Brasil melhor, como também uma relação melhor entre a África e o Brasil. Portanto, a interpelação crítica, e isso acontece na esfera pública.

A referência no que diz respeito à esfera pública é, naturalmente, um pensador social alemão, Jürgen Habermas. Faço sempre questão de mencionar pensadores alemães quando estou fora da Alemanha para não ter problemas com o governo alemão. Habermas dizia que a emergência duma classe burguesa com meios de se afirmar na sociedade tinha conduzido à transformação do espaço público e do debate. Ele partia, portanto, duma idéia de sociedade baseada em interesses que entram em choque. A sua idéia de dominação assentava no pressuposto segundo o qual ela seria a afirmação

de certos interesses sobre outros. Os que conhecem muito bem as teorias marxistas hão de se recordar do ditado de Marx segundo o qual a opinião dominante seria a opinião das classes dominantes. É esta idéia que Habermas também tinha da esfera pública, nomeadamente um espaço dominado por certos interesses. Hoje ele mudou de idéias e tem enfatizado mais a predominância duma razão instrumental sobre uma razão comunicativa.

Penso que estas idéias são úteis até um certo ponto. Elas ajudam-nos a perceber até que ponto a articulação entre a nossa condição de cidadãos e o Estado – que deve velar por ela - cria um espaço intermédio dentro do qual interesses entram em conflito. A conceitualização que Habermas faz da esfera pública é útil no sentido em que nos permite termos uma idéia clara da articulação entre a nossa condição de cidadãos e o Estado que deve proteger e garantir essa condição. O problema é simplesmente de exagerar a conflitualidade. Habermas acaba assim limitando a nossa concepção de cidadão com o risco de nos privar de maneiras mais abrangentes de participação política.

Dito doutro modo, Habermas sugere que somos cidadãos porque temos interesses, pelo que a nossa participação política é justificada pela nossa necessidade de nos organizarmos em grupos de interesse, e insistirmos na sua afirmação. Agora, vamos nós reduzir as relações África-Brasil aos interesses, por exemplo, da empresa Vale do Rio Doce, aos interesses da Igreja Universal do Reino de Deus, à televisão Globo, aos partidos políticos? Vamos fazer isso? Essa posição, salvo algum erro de interpretação da minha parte, não nos permite sancionar moralmente, e de forma consensual, a ação do Estado, uma vez que este sempre refletirá os interesses de classe daqueles que detêm o poder. Isto me parece totalmente contraproducente e Paulo Freire deve estar a contorcer-se de raiva lá onde ele está.

Nos anos 20 do século passado um filósofo americano da escola do pragmatismo, John Dewey, escreveu um livrinho em que refletia sobre esta noção de esfera pública. E ele o fez duma maneira que me parece ainda atual e extremamente pertinente para esta reflexão sobre a nossa comunidade política e sobre a nossa condição de cidadãos. Dewey definiu a esfera pública de forma muito simples. Ele disse que era simplesmente o espaço criado pela necessidade que todos temos de controlar os efeitos negativos da ação dos outros. Há um toque individualista nesta reflexão, mas acho que já deu para entender que a minha preferência vai por aí mesmo.

Não são interesses que justificam a política, mas sim a necessidade de garantir que o que o João faz não afete negativamente a Maria, e vice-versa. O que é negativo na ação de uns e tudo quanto fundamenta a nossa necessidade de controlar isso é resultado da nossa cidadania. Isto é, os nossos direitos individuais terminam onde o seu usufruto pode implicar que outra pessoa não usufrua os seus. E é neste ponto em que acho a definição de espaço público feita por Dewey extremamente útil. É neste ponto em que também sinto que o conhecimento crítico pode interpelar com maior vigor ainda as nossas relações.

Na verdade, há um desafio enorme aqui em definir melhor o espaço de interpelação das relações entre o Brasil e a África, mas uma interpelação que reforce e não comprometa a nossa cidadania. Mas lá está, aqui há alguns obstáculos, um dos quais é a natureza da experiência histórica em África. E eu, como representante de África neste encontro, gostaria de aproveitar os últimos momentos da minha intervenção para refletir sobre estes aspectos na tentativa de ganhar a sensibilidade dos brasileiros entre nós em relação aos constrangimentos que nós, os africanos, enfrentamos na construção duma relação saudável com seja quem for.

Eu vou me socorrer dum filósofo camaronês, portanto africano, Jean-Godefroy Bidima, que tem uma das melhores reflexões sobre o assunto, subordinada ao que ele chama de perda da palavra. É uma outra maneira de falar da cultura do silêncio. Bidima publicou as suas idéias num livrinho com o título *La palabre*. Ele identifica a palavra com o político. Ele escreve que a palavra é o lugar do político. Quando falamos, envolvemos as outras pessoas numa relação, pois a nossa fala tem um receptor, veicula significados e tem uma história. Bidima concentra a sua atenção na palavra proferida no momento de divergência e interroga-se sobre as suas condições de possibilidade. Ele quer saber quem fala, quando, como, para quem e em que condições. E ele faz uma defesa apaixonada e apaixonante da palavra como o grande ausente da nossa esfera pública em África.

Embora ele não o diga explicitamente, ele recupera, na verdade, uma tradição filosófica que desapareceu da Europa no limiar da modernidade no século XVII e que insistia, tal como os filósofos gregos o fizeram, no lugar central que a retórica devia ocupar na apreensão do mundo. E essa tradição - que é a tradição de Bacon, Montaigne e mesmo de Vico, todos eles insistindo na impossibilidade da certeza - recebeu duros golpes de

Descartes e do racionalismo que se apoderou do pensamento intelectual. E com a aliança infame que o racionalismo fez com o colonialismo e com o etnocentrismo, a retórica desapareceu completamente. No seu lugar impôs-se a lógica, com L maiúsculo, um sistema de produção e de validação de verdades transcendentais e eternas.

Bidima não diz isto, mas é evidente que ele não é indiferente a esta genealogia. Ele diz, e provavelmente com muita razão, que o poder colonial vai ser um dos primeiros carrascos da palavra em África, seguido duma autoridade tradicional instrumentalizada para esse efeito e que por vezes vem à superfície em alguns tipos de estudos africanos que se fazem no Brasil - estou a pensar no excelente livro de Fábio Leite sobre *A questão ancestral*, que, mesmo assim, me deixa com um sabor amargo na boca pela sua idealização duma essência aistórica - e, claro, do unanimismo de partido único que se abateu sobre a África independente com a necessidade de preservação da unidade nacional.

Mas com o silenciamento histórico dos nossos povos em África a academia sobrou, ou emergiu, como o único espaço ainda capaz de preservar a palavra. A palavra, portanto, segundo Bidima, é este lugar crítico por excelência. Ela tem um emissor, o emissor tem um receptor, ambos têm um contexto dentro e a partir do qual emitem ou recebem, enfim, a palavra envolve-nos, tece relações, convida-nos a ser mais sensíveis ao que evocamos com ela. Referimo-nos à mesma coisa? Como sabemos? E o que nos leva a supor que a forma como sabemos uma determinada coisa justifique o que nós sabemos? E mais: a constituição da palavra revela relações de dominação: quem pode falar, quando, como e sobre o quê?

Creio que a reflexão de Bidima nos ajuda a repensar a esfera pública entre nós e seu papel na constituição das nossas relações. Para sermos cidadãos precisamos também de recuperar a palavra. Qualquer que seja a idéia de esfera pública que temos, ela só faz sentido se for articulada com a nossa capacidade, mas também com a possibilidade, de nos articularmos. No fundo, o uso da palavra define a esfera pública, dá-lhe contornos e toma-a visível e relevante para o nosso cotidiano. A questão é, neste sentido, de saber o que significa entre nós recuperar a palavra.

Creio que não preciso começar a responder à questão. O ensino superior ainda tem espaço para a palavra. É dela que nós precisamos para dar voz e corpo ao conhecimento crítico - conhecimento crítico esse que é

fundamental à produção duma relação sã e mutuamente útil entre o Brasil e a África. E inspiração não nos vai faltar. Afinal estamos no Recife, terra do Mestre Mula, mas também de Josué de Castro, autor da geopolítica da fome. Por que não falarmos de conhecimento crítico como uma fome que precisa ser satisfeita para que, de barriga cheia, falemos em pé de igualdade sobre relações Brasil e África? Um conhecimento crítico que seja de bem e nos permita ensinar aos estudantes africanos que vêm ao Brasil e aos estudantes brasileiros que vão à África a viver onde ninguém é de ninguém? Um conhecimento crítico que lhes incuta o amor à liberdade para que juntos cantemos em todos os tons possíveis cientes de que a China vem aí e o Mandarim tem ainda mais tons do que todas as línguas africanas juntas? Enfim, um conhecimento crítico que nos abra as portas da felicidade de ver um mundo melhor.

Desejo a todos nós muitos sucessos nos próximos dias. Espero que o Simpósio não nos ocupe tanto ao ponto de os nossos colegas do Recife não nos poderem desejar “Boa Viagem”. O mundo melhor começa nestas pequenas coisas como, por exemplo, curtir a praia.

Obrigado pela vossa atenção!