

ANDRÉIA MOASSAB E MARINA BERTHET
(organizadoras)

TERRITÓRIOS, CIDADES E IDENTIDADES

AFRICANAS

EM MOVIMENTO



EDUNILA

TERRITÓRIOS, CIDADES
E IDENTIDADES AFRICANAS
EM MOVIMENTO

Andréia Moassab e Marina Berthet

(organizadoras)

TERRITÓRIOS, CIDADES E IDENTIDADES AFRICANAS EM MOVIMENTO

Foz do Iguaçu, Paraná, Brasil

EDUNILA

Editora da
Universidade Federal da
Integração Latino-Americana

2023

Catálogo na Publicação (CIP)

T₃₂₇ Territórios, cidades e identidades africanas em movimento
/ Andréia Moassab (Org.), Marina Berthet (Org.). Foz do
Iguaçu: EDUNILA, 2022.
PDF (178 p.) : il.

ISBN: 978-65-86342-32-1

1. África. 2. Arquitetura. 3. Urbanismo. 4. Urbanização. I.
Moassab, Andréia. II. Berthet, Marina. III. Título.

CDU 711(6)

Ficha Catalográfica elaborada por Leonel Gandi dos Santos CRB11/753

Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei nº 9.610, de 19 de fevereiro de 1998. É proibida a reprodução total ou parcial por quaisquer meios sem autorização prévia, por escrito, da editora. Direitos adquiridos pela EDUNILA – Editora Universitária.

UNIVERSIDADE FEDERAL DA INTEGRAÇÃO LATINO-AMERICANA	
Gleisson Pereira de Brito	<i>Reitor</i>
Luis Evelio Garcia Acevedo	<i>Vice-reitor</i>
EDUNILA – EDITORA UNIVERSITÁRIA	
Antonio Rediver Guizzo	<i>Chefe da EDUNILA</i>
Ailda Santos dos Prazeres	<i>Assistente em administração</i>
Francieli Padilha Bras Costa	<i>Programadora visual</i>
Leonel Gandi dos Santos	<i>Bibliotecário-documentalista</i>
Natalia de Almeida Velozo	<i>Revisora de textos</i>
Nelson Figueira Sobrinho	<i>Editor de publicações</i>
Ricardo Fernando da Silva Ramos	<i>Assistente em administração</i>
Wladimir Geraldo Rodrigues Antunes	<i>Tradutor e intérprete de Língua espanhola</i>
CONSELHO EDITORIAL	
Antonio Rediver Guizzo	<i>Presidente do Conselho</i>
Natalia de Almeida Velozo	<i>Representante do Órgão Executivo da EDUNILA</i>
Anderson Antonio Andreata	<i>Representante dos técnico-administrativos em educação da UNILA</i>
Diego Moraes Flores	<i>Representante do Instituto Latino-Americano de Tecnologia, Infraestrutura e Território (ILATIT – UNILA)</i>
Andrea Ciacchi	<i>Representante do Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e História (ILAACH – UNILA)</i>
Marcela Boroski	<i>Representante do Instituto Latino-Americano de Ciências da Vida e da Natureza (ILACVN – UNILA)</i>
Gilson Batista de Oliveira	<i>Representante do Instituto Latino-Americano de Economia, Sociedade e Política (ILAESP – UNILA)</i>
Laura Beatriz Tauro	<i>Representante da Universidade Nacional de Misiones – UNAM (Argentina)</i>
Raquel Quadros Velloso	<i>Representante da PUC – Rio de Janeiro (Brasil)</i>
Alai García Diniz	<i>Representante da UNIOESTE – Cascavel (Brasil)</i>
Paulínia García Rámirez	<i>Representante da Universidad CES (Colômbia)</i>
Luis Eduardo Aragon Vaca	<i>Representante da Universidade Federal do Pará – UFPA (Brasil)</i>
Joselaine Raquel da Silva Pereira	<i>Representante dos discentes de pós-graduação da UNILA</i>
Rafael Alexander Velasco Castillo	<i>Representante dos discentes de graduação da UNILA</i>
EQUIPE EDITORIAL	
Natalia de Almeida Velozo	<i>Revisão de textos</i>
Nelson Figueira Sobrinho	<i>Revisão de textos</i>
Jacqueline Bohn Couto	<i>Revisão de textos</i>
Leonel Gandi dos Santos	<i>Normalização bibliográfica</i>
Francieli Padilha Bras Costa	<i>Capa, projeto gráfico e diagramação</i>
César Schofield Cardoso	<i>Imagem de capa</i>

Sumário

Apresentação	7
--------------------	---

África, o berço da modernidade: por uma visão pós-colonial da modernidade e do território	11
--	----

Odair Barros-Varela

Cabo Verde e a imaginação dos espaços de pertença: os discursos, as suas ressonâncias e os seus avatares.....	33
--	----

Victor Barros

Arquitetura habitacional em Cabo Verde: da pedra ao concreto.....	60
--	----

Andréia Moassab

A importância do espaço exterior doméstico para um modelo ecossocialista a partir do Dondo, Moçambique	81
---	----

Céline Veríssimo

Espaços, movimentos e circulações na ilha de São Tomé,
em São Tomé e Príncipe.....105

Marina Berthet

Hip-hop em Cabo Verde: *rap* e representação do espaço
público na cidade da Praia119

Redy Lima

Saint Louis do Senegal: a cidade de confluências,
barganhas e arena política 135

Alain Kaly

Cidade do Cabo e Malaka: cosmopolitismos em
portos do Índico 153

Fernando Rosa Ribeiro

Sobre as organizadoras 176

Demais colaboradores e colaboradoras 177



Apresentação

A urbanização africana caracterizou-se, ao longo dos séculos que precederam a colonização europeia, por núcleos urbanos nos portos de vários litorais africanos, como é o caso das cidades-estados suaílis que teciam redes e laços comerciais na costa do Índico. Por sua vez, as cidades-mercados do Sael constituíram referências importantes no comércio transaariano. Tombuctu representa, nesse contexto, o auge de uma idade de ouro para a região. Esta urbanização africana se definiu com base nas produções locais, por vezes com influências externas, e a partir de espaços físico-simbólicos de brasagem cultural, de idiomas, de conhecimentos e de visões específicas de construções urbanas com as mais diversas funções, isto é, um nexo de comércio, espaço cultural e religioso ou ponto de referência.

O choque colonial representou uma ruptura generalizada destes modos africanos de viver a urbanização desde o século XV, e, sobretudo, a partir de finais do século XIX, quando a ocupação territorial e o planejamento urbano passam a ser parte essencial do sistema de dominação colonial. A morfologia de novos centros urbanos fora sensivelmente modificada pelo regime colonial, com sua marcada segregação espacial, com o surgimento de novos códigos e práticas sociais e com uma emigração predominantemente masculina em meados do século XIX. Esses são alguns elementos preponderantes que caracterizaram a urbanização colonial no continente africano. No entanto, é imprescindível observar que a herança colonial tem sido remanejada em função das novas necessidades e demandas locais, reinventando, constantemente, maneiras de apropriação dos espaços. Destarte, as antigas cidades coloniais, organizadas pela racionalidade europeia, tornaram-se novamente cidades africanas híbridas, criando novas lógicas e rompendo com certas fronteiras raciais e espaciais anteriormente construídas.

Se o recente passado colonial europeu tem determinado alguns aspectos significativos das cidades africanas, é necessário analisar a capacidade de releitura do uso desses espaços urbanos pelos nexos locais existentes. Neste processo, é relevante mencionar as múltiplas camadas dos modos de conviver e de habitar os espaços urbanos. As temporalidades do automóvel e do concreto sobrepõem-se, por exemplo, à criação de animais e plantações e às reapropriações culturais cosmopolitas, extrapolando as oposições esquemáticas ocidentais entre ruralidade e urbanidade. Nesse contexto, como é possível pensar a condição urbana? É justamente esta condição de sobreposição de fortes condicionantes e suas apropriações locais e culturais que nos interessa iluminar. Com o colonialismo, coincidiu uma fase de industrialização intensiva na maioria dos países africanos e várias cidades do continente passaram a ter sua genealogia definida pela cidade industrial europeia. No entanto, não nos parece relevante analisá-las sob os modelos definidos pela modernidade ocidental, já que, no continente africano, as cidades não resultaram dos mesmos condicionantes históricos. Ademais, o próprio conceito de

“cidade”, fundamentado na experiência europeia, com base na permanência, densidade populacional, presença de trabalhadores e trabalhadoras não agrícolas, é insuficiente para explicar o fenômeno urbano africano. Nem sempre aquilo que define a cidade no sentido ocidental servirá para nomear as cidades africanas, antigas ou contemporâneas.

O principal objetivo deste livro é integrar a discussão sobre modernidade ocidental capitalista e urbanização à realidade dos espaços habitados no continente africano. Apostamos que uma reelaboração do pensamento crítico sobre cidades africanas possa contribuir na construção de soluções criativas e adequadas para os contextos do Sul. Ao dialogar com o continente africano, vislumbramos outros parâmetros de análise para as cidades mundiais, em detrimento dos usuais paradigmas eurocêntricos, definidos pela modernidade sob os auspícios do patriarcado-racista-capitalista.

Na história do urbanismo, disciplina cuja gênese são os impactos da revolução industrial sobre as cidades europeias, os antigos conceitos de cidades-jardim, substituído pelas cidades funcionais modernistas, e os mais recentes, planejamento estratégico, e, mesmo a sua antítese latino-americana, o planejamento participativo, parecem modelos extemporâneos pouco relacionados às condicionantes materiais que delinearão historicamente as cidades africanas. Além disso, a capacidade política de apropriação e de reinvenção dos modelos culturais urbanos ocidentais é cada vez mais levada em consideração por diversos pesquisadores e pesquisadoras para entender as atuais formas de ser, de estar e de viver nas cidades africanas. Trazer este debate para o contexto brasileiro significa uma oportunidade de acrescentar variáveis complexas para os estudos relacionados às transformações sociais, econômicas e políticas das urbanidades contemporâneas. Afinal, a África é o continente cujas taxas de urbanização são as mais elevadas do globo terrestre, conforme apontam dados recentes das Nações Unidas, ao mesmo tempo em que a ruralidade permanece um potente marcador socioespacial. Similarmente, a América Latina, a despeito das suas gigantes metrópoles, tem cerca de 280 milhões de pessoas morando em cidades com menos de 500 mil habitantes. No Brasil, dados recentes mostram que 91% dos municípios têm menos de 100 mil habitantes (IBGE, 2020). Ademais, cerca de 33 milhões de brasileiros e brasileiras moram em cidades com menos de cinco mil habitantes (ibidem). Isto significa que assimilar e debater os processos de formação das cidades africanas pode auxiliar a compreender a complexidade das configurações urbanas e não urbanas no mundo. Em um futuro breve, compreender a complexidade das configurações urbanas mundiais passará, necessariamente, por assimilar os processos de formação das cidades africanas..

Longe de homogeneizar o desenho espacial do continente africano, propomos fazer emergir suas diversas faces. Desse modo, convidamos para este livro pesquisadores e pesquisadoras de diferentes áreas – Arquitetura e Urbanismo, Desenvolvimento Rural, Antropologia, História, Geografia e Sociologia – cujas reflexões se complementam, em um exercício epistemológico de pensar o continente africano com base nas distintas realidades espaciais locais.

Escolhemos, portanto, tratar o tema territórios, cidades e identidades a partir de um enquadramento teórico-crítico da modernidade entrelaçado com a ideia de urbanidade na África. Odair Barros-Varela, no capítulo 1, propõe uma perspectiva pós-colonial crítica sobre a modernidade para pensar a África hoje. Nesta mesma ótica, Cabo Verde é o estudo de caso para Victor Barros explorar questões seminais sobre identidades políticas no continente africano, profundamente imbricadas nas tensões entre o regime colonial e a construção da nação independente. Outras três autoras analisam aspectos gerais relacionados à questão do espaço e do território, Andréia Moassab, Céline Veríssimo e Marina Berthet, em Cabo Verde, Moçambique e São Tomé e Príncipe. A ideia de movimento e dinamismo, que perpassa a maioria dos capítulos, será privilegiada por Redy Lima, Alain Kaly e Fernando Rosa Ribeiro nos capítulos que apresentam aspectos das identidades e das dinâmicas de cidades africanas como Praia, em Cabo Verde; Saint Louis, no Senegal; e Cidade do Cabo, na África do Sul, e sua relação com Malaca, na Malásia.

Coroa a publicação o artista visual cabo-verdiano César Schofield Cardoso, que cede gentilmente seu trabalho para a capa. Sua investigação atual está preocupada com a condição de Cabo Verde, um país pequeno e extremamente vulnerável a fatores ambientais, sociais, políticos e econômicos. Por esta razão, Cardoso vem explorando ferramentas digitais e o espaço *web* como um canal, uma linguagem e uma metáfora a tratar da produção do espaço e do território inteligadas às [in]justiças sociais, reivindicando a arte como espaço de discurso público ao questionar identidades, narrativas e políticas de memória.

Nessa direção, em diálogo com os capítulos do livro, a fotografia escolhida integra a série “Espaços Vacilantes”, dedicada a olhar para construções abandonadas, inacabadas, terrenos por ocupar, casas aparentemente no meio do nada, antenas parabólicas aleatórias, roupas ao vento numa paisagem árida e assim por diante. Capturadas entre 2018 e 2019, as imagens denunciam a falácia da prometida Cidadela, um bairro gerado pela especulação imobiliária, característica da agudização do capitalismo no país. Na vasta área da “terra prometida”, objetos estranhos foram deixados para trás, elaborando esculturas incomuns e espalhando fragmentos de cimento. Um trabalho contemporâneo crítico, a lidar com as complexidades da África hoje, tensionando o presente assente no capitalismo-moderno-colonial, ao mesmo tempo em que aponta para horizontes de emancipação e autonomia.

Finalmente, vale mencionar que este livro começou a ser germinado com o encontro das autoras em Cabo Verde, em 2011, no ciclo internacional *Cidades e Globalização: perspectivas a partir do sul global*, do qual Andréia Moassab foi organizadora (juntamente a Patrícia Anahory) e Marina Berthet, convidada. Ocorrido no Centro de Investigação em Desenvolvimento Local e Ordenamento do Território da Universidade de Cabo Verde, o ciclo teve como eixo central uma perspectiva crítica e pós-colonial para problematizar as abordagens sobre as cidades do continente africano e, também, latino-americano e asiático, no contexto de acirramento da exploração capitalista das últimas décadas.

De lá para cá o diálogo foi intensificado, o recorte redelimitado e outros estudiosos e estudiosas foram convidados e convidadas a colaborar com este livro. Ademais, ao trazer o debate para o Brasil, faz-se necessário adaptá-lo ao contexto local. Raras publicações sobre cidades ou questões contemporâneas africanas têm circulado nas livrarias nacionais, a despeito da Lei nº 11.645/08, que institui o ensino da história e da cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros. Alguns avanços significativos foram feitos nesse sentido, todavia, pouquíssimos nas áreas que se dedicam a estudar os territórios, as cidades e as arquiteturas. Desta feita, este livro tem por objetivo, de certa maneira, colaborar para preencher esta lacuna no país, com a certeza de sua urgência e com a intenção de continuar o tema em trabalhos e publicações futuras.

África, o berço da modernidade: por uma visão pós-colonial da modernidade e do território

Odair Barros-Varela

Uma breve contraimagem da modernidade

É mister um breve olhar sobre o que se convencionou chamar de modernidade e que constitui o substrato no qual o “Ocidente”¹ se ancora para uma autonarrativa triunfal e universalista. Diversos autores, principalmente a partir dos meados da década de oitenta do século passado, têm procurado desmistificar as origens da civilização e da modernidade ocidental, com o destaque para os três volumes da obra *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization* [Atenas Negra: As Raízes Afro-Asiáticas da Civilização Clássica] (1987/1991/2006), de autoria de Martin Gardiner Bernal.²

Outros autores têm seguido, de certa forma, as pisadas de Bernal, sendo que um deles é o filósofo e historiador Enrique Dussel com a sua obra *Política de La Liberación: Historia Mundial y Crítica* [Política da Libertação: História Mundial e Crítica] (2007), na qual, situado no campo da teoria pós-colonial, defende que o helenocentrismo é o pai do eurocentrismo e que, tendo em consideração que o chamado “milagre grego” pelos românticos alemães do século XVIII não existe, isso significa ter de começar “de novo” a história da filosofia política (DUSSEL, 2007, p. 25-26). É o que ele se propõe a fazer começando por tentar superar a periodização

organizada segundo os critérios europeus de filosofia política (aquela ideológica e eurocêntrica maneira de organizar o tempo da história humana em Idade Antiga, Medieval e Moderna, por exemplo). [...] [T]entaremos propor uma nova visão de uma história simplista, da história da política e da filosofia política, que na sua periodização e conteúdos vai contra à *visão dominante*

- 1 No livro *Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media* [Des-pensando o Eurocentrismo: Multiculturalismo e os Media], Ella Shohat e Robert Stam (1994) recusam a divisão entre o “Ocidente” e o resto do mundo, considerando que o “Ocidente” é uma construção fictícia baseada em mitos e fantasias e que, do ponto de vista geográfico, trata-se de um conceito relativo, pois aquilo que o “Ocidente” chama de “Oriente” ou “médio Oriente” é, do ponto de vista da China, a Ásia Ocidental. Já no “mundo árabe”, a palavra para nomear o Oeste diz respeito ao Norte da África (Magreb), a sua parte mais ocidental, em oposição a Mashreq, a parte mais oriental. Na língua árabe, “Oeste” e “Estrangeiro” dividem a mesma origem.
- 2 Já muito antes de Bernal, em 1954, o historiador sul-americano George G. M. James já tinha publicado o livro *Stolen Legacy: Greek Philosophy is Stolen Egyptian Philosophy* [Legado Roubado: A Filosofia Grega é Filosofia Egípcia Roubada], em que defende que a filosofia grega é originária do antigo Egito. Sob outro prisma, com o enfoque na África e não na Grécia Antiga, o historiador senegalês Cheikh Anta Diop (1954, 1967), apesar de conceder que os gregos aprenderam muito com a antiga civilização egípcia, defende que a civilização grega não constitui apenas uma simples dimanação daquela.

claramente plasmada pelos românticos alemães nos finais de do século XVIII, especialmente por Hegel (ibidem, p. 12).

Para esse intento, ele considera ser fundamental a redefinição do início da modernidade. Vale a pena realçar que é a “pós-modernidade” – denominada como período histórico que procura superar, ou supera, a modernidade – que vai originar, nas academias ocidentais e nos seus satélites, não só um debate sobre a “condição pós-moderna” (LYOTARD, 1979) – ou sobre o fato de ela ser a “lógica cultural do capitalismo tardio” (JAMESON, 1991) –, mas também sobre a própria “visão” da modernidade. Apesar de muitos preferirem outras expressões que não a de “pós-moderno”, ou mudarem de preferência – tal como Zygmunt Bauman (2000), que passa a falar de “modernidade líquida”, ou como Gilles Lipovetsky (2004), que prefere o termo “hipomodernidade”, ou outros que falam de “modernidade incompleta” (HABBERMAS, 1981), ou de “modernidade tardia” ou “modernidades alternativas” (HALL, 1996, 2000) –, no essencial, não colocam a tônica na análise crítica da periodização hegemônica anglo-saxônica da modernidade.

Para além de Dussel, essa reenunciação também é defendida por outros autores, como Boaventura de Sousa Santos (1994; 2000; 2006), que está situado no campo dos estudos pós-coloniais de língua portuguesa. Ele tem empreendido trabalhos de pesquisa com base nas teorias pós-coloniais, contestando a hegemonia anglo-saxônica e reavaliando as potencialidades teórico-analíticas da crítica pós-colonial no contexto dos países de língua oficial portuguesa.³

Santos (2006), no capítulo “Entre Próspero e Caliban: Colonialismo, Pós-colonialismo e Inter-identidade”, salienta que o pós-colonialismo, como corrente intelectual, é um fenómeno anglo-saxônico cujas teorizações adotam como referência o colonialismo britânico.⁴ Assumindo as diferenças deste em relação ao colonialismo português, avança com a sua investigação sobre as consequentes diferenças no espaço de língua oficial portuguesa no âmbito do pós-colonialismo. É ponto assente que a relação colonial protagonizada por Portugal influenciou as configurações do poder político, social e cultural não só nas colônias, como no seio da própria sociedade portuguesa, e que existem rupturas e continuidades após o término desta relação (SANTOS, 2006, p. 212).

3 No campo da antropologia, é Miguel Vale de Almeida (2000) que inicialmente se destaca na análise das teorias pós-coloniais, embora as suas posições se distingam das de Santos. Enquanto este, numa abordagem da complexidade e numa perspectiva de colonialismo e de subalternidade, incide na questão da “descolonização epistêmica” e na possibilidade de o “outro” se emancipar politicamente, aquele, imbuído ainda de um olhar imperial a partir do lugar de superioridade de uma antiga potência colonial onde se situa, procura reavaliar, criticamente, as potencialidades do espaço “lusófono”.

4 Ver também um outro capítulo da obra de Santos já aqui citado, “Do Pós-Moderno ao Pós-Colonial: E para Além de Um e Outro”, em que, na crítica às concepções dominantes do pós-colonialismo – tanto a britânica como, de certa forma, a emergente latino-americana –, por exemplo, ele apela a uma “reprovincialização da Europa que atente às desigualdades no interior da Europa e ao modo como elas influenciaram os diferentes colonialismos [...]” e descolonizações europeias, que vai contra a essencialização da Europa protagonizada pelo repto de Dipesh Chakrabarty, inspirado em Hans-George Gadamer, da “provincialização” daquele continente (SANTOS, 2004, p. 29-31).

Contudo, é preciso alertar para a importância de, por um lado, dar conta da diversidade teórica que orienta a produção científica no âmbito dos estudos pós-coloniais, elucidando alguns dos termos fundamentais que são utilizados, e de, por outro, interpretar as condições históricas, políticas e sociais da produção destes conhecimentos. Como nos diz Robert Young, “as teorias também têm a sua história, e devem ser historicamente situadas se as suas políticas são para serem entendidas” (YOUNG, 2001, p. 11). Indo ainda mais longe, é preciso ter atenção que alguns estudos e/ou estudiosos dos pós-colonialismos no espaço de língua oficial portuguesa, mais do que expor e analisar as especificidades do colonialismo português, o que almejam, no âmago, é a manutenção da centralidade do ex-colonizador nesses estudos, ou seja, que se continue, mal ou bem, a falar de Portugal, procurando a subsistência do que denominamos de *imperialismo da presença*,⁵ de inspiração lusotropicalista.

Para nós, o que interessa destacar no trabalho de Santos é a concepção de modernidade que ele aponta, primeiramente, como sendo “um paradigma sócio-cultural que se constitui a partir do século XVI e se consolida entre finais do século XVIII e meados do século XIX”, para, num segundo momento, dizer que situa

historicamente a [sua] caracterização da modernidade enquanto projecto sociocultural no final do século XVIII e meados do século XIX europeu. Por conseguinte, fica de fora o que Dussel e Mignolo designam por primeira modernidade, a modernidade ibérica, donde precisamente parte o primeiro impulso colonial (SANTOS, 2004, p. 13-22).

Enrique Dussel, na obra anteriormente citada, e na sequência de trabalhos anteriores, considera que, para a redefinição da modernidade

[s]eria necessário introduzir a Espanha e Portugal (o “Sul da Europa” para Hegel, que não é, para ele, nem para os iluminados do “norte da Europa”, propriamente Europa e nem moderna), desde a invasão de América em 1492, na Modernidade. Com isso, Espanha ficaria redefinida como o primeiro Estado “moderno”, e a América Latina, desde a conquista, seria o primeiro território colonial da dita Modernidade. Seria moderna na medida em que é a “outra cara” bárbara que a Modernidade precisa para a sua definição. Se isso for feito, os filósofos espanhóis e portugueses (embora praticassem uma filosofia de cunho escolástico, o seu conteúdo é moderno) e os primeiros grandes pensadores latino-americanos do século XVI deveriam ser considerados como os iniciadores da filosofia da Modernidade. Antes de Descartes ou Spinoza (ambos escrevem em Amesterdão, província espanhola até 1610, e estudam com mestres espanhóis), deve considerar-se na história de filosofia

5 Diferentemente do colonialismo mental cuja persistência (colonialidade) visa ao predomínio da cosmovisão epistemológica do ex-colonizador, o imperialismo da presença (já não geográfica ou física devido ao término, pelo menos formal, do colonialismo político) escuda-se na defesa, por parte dos seus protagonistas, da emancipação cosmogônica do ex-colonizado. Este combate, e/ou ativismo social, permite a esses autores usufruírem os louros que a economia política desigual da agenda de produção de conhecimentos não permite que sejam divididos de igual forma com o antigo colonizado. Trata-se de uma agenda escondida, ou não assumida, dos estudos pós-coloniais que só pode ser entendida no contexto das lutas entre os grandes intelectuais ou as “estrelas” das constelações e/ou campos científicos situados no firmamento do cânone eurocêntrico da ciência moderna.

política moderna um Bartolomé da Las Casas, Ginés de Sepúlveda, Francisco Vitória ou um Francisco Suarez, filósofos políticos modernos, antes de Bodin, Hobbes ou Locque (DUSSEL, 2007, p. 12-13).

Dussel procede a uma ressignificação mais precisa do que entende por modernidade, dividindo esta em *modernidad temprana* [modernidade prematura] (do século XV a XVII: 1492-1630), e a *modernidad madura* [modernidade madura] (entre os séculos XVII e XIX: 1630-1789). Ele procede, de igual forma, a uma separação, no seio da *modernidade prematura*, entre a *primeira modernidade prematura: a cristandade hispano-americana* e a *outra modernidade prematura: a cristandade lusitana* (DUSSEL, 2007, p. 190-191). Incidindo brevemente na primeira subdivisão, Dussel afirma que o caráter distintivo da primeira modernidade prematura hispano-americana se constitui

a partir da afirmação eurocêntrica do ocidental e desde uma negação excludente de dois modos históricos de Exterioridade: a Alteridade do originário habitante americano, o índio (vindo do Extremo Oriente) e do escravo africano (desde a costa oriental do Atlântico). Esta Alteridade transita de uma completa Exterioridade, anterior à conquista ou ao processo de escravidão, até uma subsunção opressiva crescente na América que nega todo o reconhecimento e a dignidade do Outro, por meio de uma violência sanguinária inumana inédita, que está na própria origem do processo da Modernidade, como a cara oculta da Exterioridade do Sistema, desconhecida também pela filosofia moderna e contemporânea. A colonialidade ameríndia e a escravidão africana deixaram heranças permanentes até o presente e exigem uma profunda transformação teórica, ética, cultural e econômico-política, que só se levará a cabo numa etapa trans-moderna, futura, mediante a afirmação da Alteridade excluída durante séculos (ibidem, p. 186).

No que concerne à modernidade prematura lusitana, a sua emergência se deveu fundamentalmente à “escola” navegante do príncipe português D. Afonso Henriques (1393-1460), que vai superar

[o]s seus mestres árabes e renascentistas no descobrimento e domínio do Atlântico e se transformará na primeira potência oceânica europeia. Em geral, os historiadores da filosofia moderna (europeia-norte-americana) têm uma cegueira completa acerca da importância destes eventos, em aparência totalmente anedóticos, e por isso ignoram a importância de Portugal – e posteriormente Espanha – na constituição originária da modernidade. A universidade de Coimbra irá processar científica, filosófica e teoricamente todos estes conhecimentos (ibidem, p. 230).

Contudo, Portugal não provocou uma mudança na compreensão do mundo por ter percorrido o Atlântico Sul-Oriental, navegando à volta da África para alcançar o oceano Índico ou o mar Arábico, dado que, na prática, não passou de um domínio militar naval das rotas comerciais, nem sequer podendo incluir os principais produtos europeus no intercâmbio mercantil entre os continentes, ou seja, a Europa não podia vender à Índia ou à China nenhum produto relevante (BOXER, 1969). Dussel acrescenta ainda que

[d]e facto, quando os portugueses dominam militarmente estas rotas, só ‘assegurarão’ o trânsito, mas como um gendarme que, em melhor dos casos, cobra tributos de passagem. Pode-se assim compreender o porquê que Portugal não produzirá uma ruptura com o sistema antigo⁶ que podia chamar-se o início da filosofia moderna ou o fenómeno da modernidade (idem, p. 192).

Vai ser apenas mediante a abertura e constituição de um sistema-mundo – estrutura onde tanto a China como o Hindustão não figuram como promotoras – que a Europa vai poder emergir e se libertar do cerco da cultura turco-muçulmana. Esse sistema, que se estenderá mediante a ação dominadora sobre os oceanos e por uma geopolítica combinada e compartilhada por ambos os países ibéricos desde o século XV ao XVI, é que vai permitir o domínio de territórios e culturas “periférico-coloniais”.⁷ Dussel considera o século XVI o

da ‘ruptura’ com o antigo paradigma teórico-científico, filosófico e teológico, e da criação das condições que darão como resultado o [...] ‘sistema-mundo’, a origem do processo hoje denominado ‘globalização’ e, pelo meio, a filosofia moderna. Assim se passa, pela primeira vez, do estágio III ao estágio IV do sistema inter-regional, agora empiricamente mundial (ibidem, p. 230).

O mito do “milagre grego” de que nos fala Dussel, na senda de Bernal, assenta precisamente no fato de a história oficial da modernidade desse prodígio deixar de fora os sistemas regionais anteriores a 1492, como são, por exemplo, os protagonizados pelo Egito e pela China, que continuam sendo os dois modelos e fontes originais da ciência, da técnica, da ideologia e da organização política da modernidade. É o Egito que constitui a fonte do que será a Grécia, o Judaísmo, o Cristianismo e o Islã, e isso foi possível por ter institucionalizado o primeiro “Estado-nação” com uma excepcional sequência e estabilidade que permitem ter a maior duração na história da política mundial, desde aproximadamente o ano 3000 a. C., sem interrupções, até a atualidade, sendo que durante treze séculos, até 1798 d. C. (altura em que foi invadida pelas forças francesas de Napoleão I), nenhum outro povo perturbou o seu progresso (ibidem, p. 26-27).

Para além dos egípcios e semitas – que, entre os milênios III e II a. C., colonizaram todo o território que seria a futura Grécia –, os fenícios ocuparam o território grego durante a chamada “Idade do Bronze”, estando muito presentes em toda a história grega, o que se comprova pela grande inspiração que as futuras políticas e filosofia

6 Estrutura composta por sistemas regionais anteriores ao século XVI, como, por exemplo, os dominados por Egito e China.

7 Esta associação de Portugal e Espanha, em especial no que tange ao tráfico escravocrata, é fortemente criticada, por exemplo, por Bartolomé de Las Casas e Fernão Oliveira na obra *A Arte da Guerra do Mar*, publicada em 1555 na Universidade de Coimbra, e por Martín de Ledesma no seu livro *Secunda Quarta*, também publicado naquela universidade em 1560. Dentre eles, Dussel considera Las Casas como protagonista do “primeiro discurso crítico de toda a modernidade; discurso crítico ‘localizado’, territorializado na própria América, desde um ‘fora’ de Europa no seu início (em sua ‘exterioridade’) até a sua morte, cinquenta e dois anos depois” (DUSSEL, 2007, p. 197). Por outro lado, uma figura que é geralmente retratada na historiografia portuguesa como um defensor dos escravizados, o padre Antônio Vieira, na verdade, principalmente no Brasil, “justifica amplamente a escravatura apesar de criticar os seus excessos, dentro de uma visão apolítica, em que Portugal seria o grande Império mundial. Chega a argumentar no sentido de que os bantús na África estavam no ‘inferno’ do paganismo; na escravidão brasileira chegavam ao ‘purgatório’ cristão, para ganharem o ‘céu’ depois da morte” (idem, p. 235-236).

gregas, mais concretamente as da cidade-estado Atenas, vão ter nas cidades-porto fenícias como Biblos, Cartago ou Tiro. Filósofos gregos pioneiros, como Tales, Anaximandro, Heráclito, Isócrates ou Pitágoras foram beber às fontes egípcias e fenícias, tendo o último (que viveu entre 582 e 500 a. C.), por exemplo, estudado no Egito e adotado elementos da matemática e da religião egípcias, acontecimentos confirmados por Isócrates, que diz que “na sua visita a Egipto [Pitágoras] realizou estudos da religião do povo, e foi o primeiro a trazer a sua filosofia [dos egípcios] para os gregos” (apud DUSSEL, 2007, p. 58).

Essa recontextualização histórica do “milagre grego” ateniense permite, assim, a Dussel afirmar que

a filosofia [...] não nasceu na Grécia continental, mas sim no Egipto e nas cidades fenícias “e, por isso, entre os gregos esta actividade se iniciou na Hélade [Grécia] marítima, de cidades portuárias comerciais, em antiga convivência com as costas do delta do Nilo e das cidades do Este do Mediterrâneo (estas últimas tão antigas ou mais que a própria civilização egípcia) (idem, p. 58).⁸

Assevera-se, então, a ideia de que a modernidade não é um projeto da Europa, embora esta o adote como tal, e que uma das suas componentes, a modernidade europeia – nomeadamente a sua política moderna –, não nasceu de um dia para outro.⁹ Mesmo com a realização do “projeto português” de chegar à Ásia pelo Atlântico Sul Oriental – que permite à Europa latino-germânica reconectar-se periféricamente com todo o “sistema antigo” –, isso não leva ao surgimento do que cultural e hegemonicamente se denomina de modernidade e, com ela, a filosofia política moderna.

Até então, França, Inglaterra ou Alemanha – as protagonistas da modernidade madura – continuavam ainda mergulhadas na sombra medieval, fechadas num continente que se abria ao exterior apenas pelo Sul graças ao comércio marítimo protagonizado por Veneza ou Gênova. Não obstante durante a *modernidade prematura lusitana* ter-se chegado ao Hindustão e à China – o centro cultural, demográfico e produtivo da época – seguindo as rotas navegantes europeias através do Sul e Este, isto não mudou muito a visão “cósmico-astronômica” vigente, pois a Europa não tinha feito outra coisa do que voltar a se reconectar com o “mesmo” (idem, p. 190).

Em suma, a tese subjacente à citada obra de Dussel é a de que o fato de o “despertar” moderno da Europa se produzir a partir do oeste europeu até o este, e a partir do sul mais desenvolvido – e em contacto com o mundo muçulmano, até o norte (mais isolado e provinciano)”, entra em contradição com o que a história clássica eurocêntrica da Filosofia nos ensina. É apenas com o contributo da Filosofia espanhola e portuguesa, particularmente a produzida pelas universidades de Salamanca e Coimbra,

8 Podemos ver, então, como a ideia de “Europa” está muitíssimo longe de emergir. Apenas com a decadência do Império Romano do Ocidente é que se começa lentamente a falar de “Europa”. Na Grécia clássica, “Europa” se refere às culturas bárbaras ao norte da Macedônia, não se definindo de nenhuma maneira como “europeia” (BERNAL, 1987).

9 É preciso ter em atenção, a partir da análise do caso africano, que as críticas e lutas contra a modernidade colonial europeia foram e são parte da modernidade, num complexo sistema de interações (BARROS-VARELA, 2011).

que o início da história da Filosofia da Europa do Norte vai dar origem ao “começo de toda a Filosofia moderna enquanto tal” (ibidem, p. 191).

No século XVII, no final de uma larga implantação, quando a modernidade chega até o Norte e Oeste da Europa – onde se faz presente na Liga Hanseática do Báltico ou na Koenigsberg de Kant –, tinha terminado o caminho lento de sua ‘prematura’ constituição e eclodirá a ‘modernidade madura’. Aliás, o tradicionalmente considerado pai da Filosofia moderna europeia, Descartes, foi estudante dos jesuítas espanhóis em *La Flèche*, no Sul da França, e publicou *Le Discours de la Méthode*, em 1637, em Amsterdã, uma província espanhola que se tornou independente apenas vinte e sete anos antes (idem ibidem: 190-1). Em remate, é preciso superar o helenocentrismo¹⁰ e eurocentrismo que subjazem, em geral, às histórias da Filosofia Política que ignoram que foi preciso quase quinze séculos de germinação para que se instituísse o que comumente se apelida de “modernidade”.

Contudo, tal como todas as produções de conhecimentos, a teorização de Dussel também provoca desconhecimentos, demonstrando um déficit de interação com os autores do Mediterrâneo e do mundo não ocidental. A equiparação entre o colonialismo lusitano e hispânico tendo como território geográfico a América encerra uma grande cegueira em relação ao início da colonização portuguesa e espanhola na África e na Ásia e, por conseguinte, dos alvores da modernidade enquanto mudança de pensamento político e filosófico.¹¹

10 Inclusive autores tidos no “Ocidente” como sendo críticos da filosofia e da política moderna, como Hannah Arendt ou Leo Strauss, entre vários outros, acabam por ser engolidos pelo espectro do helenocentrismo, pois a primeira “[...] inscrevendo-se pessoalmente numa tradição semita, contudo, é tão helenocêntrica como o bom racista alemão Heidegger – suas investigações sempre partem de Atenas e do mundo cristão desde Santo Agostinho passando por Duns Scoto”, e o segundo, “[...] embora incorpore o pensamento ‘medieval’ judeu e árabe – o que já é excepcional –, não consegue, apesar disso, detectar o peculiar da tradição semita, porque no final esotericamente a filosofia grega se impõe (como se impôs a [Abu Nasr] al-Farabi ou em menor medida a [Moisés] Maimónides)” (DUSSEL, 2007, p. 553).

11 Em Barros-Varela (2013), ao incidirmos sobre a problemática do Estado em Cabo Verde, discernimos como a ocupação deste arquipélago africano por parte de Portugal, a partir de 1460, e a institucionalização de uma “moderna” máquina de colonização que irá ser exportada para as Américas, vai, utilizando um próprio termo *dusseliano*, “des-truir” a data de 1492 como o início da modernidade prematura proposta por Enrique Dussel, e que coincide com a chegada de Colombo às Américas, e realocar o seu arranque na “África”, lugar de onde, como já vimos, parte a fermentação de quinze séculos antes da explosão da modernidade. Nesse caso, tentamos proceder, e postular, a uma re-contraimagem da Modernidade.

O território na legalidade moderna: o desafio da interlegalidade e da interculturalidade

À semelhança da modernidade, a “história” da legalidade moderna, ou “direito moderno”, necessita ser profundamente recontextualizada. Não sendo este o espaço adequado para a realização de um trabalho de tal magnitude, vai-se somente pincelar alguns dos principais pontos de discussão sobre o tema, de forma a se perceber o *locus* de enunciação em que se situa o território na África.

A teoria eurocêntrica dominante geralmente localiza a emergência do direito moderno juntamente à irrupção do Estado moderno europeu nos séculos XVII e XVIII – estando na base da estatocêntrica equivalência entre direito e direito estatal –, ignorando tanto a modernidade *prematura* ibérica que irrompe nos séculos XV e XVI, como também o papel, por exemplo, tanto do Império Romano como dos sistemas regionais anteriores na conformação do que se apelida atualmente de “direito moderno”.

O chamado direito romano do *Corpus Iuris Civilis* (direito romano *justiniano*), mandado elaborar no século VI pelo imperador romano do Oriente, Justiniano, foi redescoberto na Itália do século X. Perante a riqueza e diversidade do direito *justiniano*, a recepção desta ordem jurídica desconhecida no Ocidente ocorreu mediante os auspícios da chamada “Escola dos Glosadores”, que se desenvolveu entre os finais do século XI até meados do século XIII e que era constituída por um grupo de juristas assim designados por utilizarem essencialmente a Glosa nas suas investigações do *Corpus Iuris Civilis*.¹²

Apesar da “divinização” e “santificação” a que os Glosadores votavam o direito romano *justiniano*, a manutenção da “combinação complexa de autoridade, racionalidade e ética” (SANTOS, 2000, p. 115) que aquela detinha, na nova configuração do direito romano, suscitou uma grande polémica na Europa do século XII, demonstrando, segundo Santos, o “potencial emancipatório do direito romano” (idem, p. 115). Contudo, para este autor, a “Escola dos Pandectistas” alterou e reduziu o direito romano a um “formalismo técnico-razional, supostamente neutro em relação à ética e apenas preocupado com a perfeição técnica, a coerência lógica, a abrangência e previsibilidade totais”, ou seja, transformaram-no “numa estrutura formal e hierarquizada de regras jurídicas, que obedecia a um rígido sistema lógico” (ibidem, p. 115).¹³

12 O estudo e o entendimento do direito romano *justiniano* visavam à sua posterior aplicação pelo Sacro Império Romano-Germânico (União de territórios da Europa Central durante as chamadas Idade Média, Moderna e início da Contemporânea sob a liderança do Sacro Imperador Romano), procurando, tal como fez o imperador Justiniano, recuperar a grandeza e a tradição do Antigo Império Romano (cf. KUNKEL, 1966).

13 Esta escola, que emerge no contexto do positivismo que marca a Europa do século XIX, também se dedicava ao estudo do *Corpus Iuris Civilis*, particularmente a sua segunda parte, as Pandectas, onde estavam as normas de direito civil e as respostas dos Jurisconsultos às pendências que lhes haviam sido colocadas. Com os pandectistas, o direito romano perde o seu fundamento ético em detrimento do positivismo e, com isso, “a ciência jurídica se transformou em matemática” (IHERING apud SANTOS, 2000, p. 115).

O que geralmente se ignora é que o direito romano *justiniano*, que está na base dos códigos legais modernos que se consolidam no Ocidente, tem como fonte principal não o mundo grego, mas sim o faraônico ou egípcio, o babilônico ou mesopotâmico e a civilização chinesa. Vai ser com o nascimento sucessivo das “escrituras” ideográficas, silábicas e fonéticas no 3º milênio a. C. que vão se produzir os primeiros “códigos legais”, ou seja, as primeiras coleções de “regras intersubjetivas” consensuais das comunidades urbanas, cujas relações políticas atingem, assim, um “altíssimo grau institucional de racionalização” (DUSSEL, 2007, p. 22).

No sistema regional “egípcio” (3000 a. C.), destacamos o *mito de Osíris* não só pela sua relevância política, mas também pela jurídico-legal. Este mito, que é retratado em muitos textos egípcios, dos quais se destacam os *Textos das Pirâmides*, os *Textos dos Sarcófagos* e o famoso *Livro dos Mortos*, narra o “juízo final” do morto na grande sala de *Ma’at* [verdade], perante todos os deuses e a humanidade (PEINADO, 1989, p. 209-212). Apesar de não se tratar do julgamento de uma alma, característico de uma antropologia dualista,¹⁴ e sim de todo o ser humano, “com seu *rá*¹⁵ (o nome e determinação individual)”, este mito vai iniciar uma tradição ético-política que vai influenciar decisivamente as culturas cristãs, muçulmanas e ocidental moderna, tornando-se próprio delas:

Trata-se da invenção da consciência singular ética-política intersubjectiva que, como um juiz internalizado sempre presente, observa no segredo mais íntimo de toda a acção, embora realizada na esfera privada (por isso o Deus Osíris se representa por um “olho” nos textos hieroglíficos egípcios), sempre situa virtualmente o actor no horizonte “público” do “juízo final” perante toda a humanidade. Sem a necessidade de uma polícia secreta, o sistema político egípcio se fez presente, se introduziu na consciência privada (agora definitivamente intersubjectiva) exigindo o cumprimento das normas tradicionais, das leis do reino, da obediência das elites do sistema tributário faraônico. Cada membro do sistema temia o deus onnipresente e se imaginava a todo momento estar sendo julgado na imensa “sala de *Ma’at*” (DUSSEL, 2007, p. 27).¹⁶

14 Referência à antropologia platônica que considera a alma como sendo a essência do homem, lhe confere a imortalidade e atribui a sua origem ao mundo das Ideias. Por se beneficiar dos predicados do inteligível, a sua existência no mundo sensível (físico) deve ser voltada para libertação de todas as solicitações materiais e lúbricas mediante a utilização da razão e da prática da probidade, visando a atingir o saber da Verdade, num processo de ascensão que lhe permita regressar ao mundo da Totalidade a que verdadeiramente pertence. Por outro lado, esta antropologia olha para o corpo somente como uma prisão que limita todas as potencialidades da alma (PLATÃO, 1987).

15 Alusão a *Rá*, considerado o deus do sol e a principal divindade na mitologia egípcia. É também denominado como o criador dos deuses (ordem divina) e da ordem terrena (material e humana) (ARRUDA, 1996).

16 Contra o “dualismo definitivo” de Kant, que defende que um ser humano é um corpo e uma alma, Dussel, na sua *Ética de la Liberación*, demonstra que não se tem um corpo mas que é-se corporal. Logo, a liberdade não constitui uma “condição” do corpo nem da vida, mas sim uma “função” mental do cérebro, do corpo humano vivente. Ou seja, a vida, a corporalidade vivente humana, é a “condição” absoluta da liberdade (DUSSEL, 2002).

No que concerne aos sistemas legais da chamada antiga Mesopotâmia, entre 2404 a 2375 a. C., Enmetena, o *énsi* [governador] de Lagash, decretou a mais antiga reforma legal de que se tem conhecimento. Posteriormente, Urukagina (também conhecido por Uruinimgina), que vai governar Lagash até por volta de 2400 a. C., vai implantar reformas legais que irão dar corpo ao chamado *Código de Urukagina* (2350 a. C.). Outro famoso Código vai ser o de *Ur-Nammu* (2050 a. C.), fundador da terceira dinastia suméria de *Ur* (2112-2095 a. C.). Contudo, vai ser no *Código de Shulgi* (2094-2047 a. C.), implantado no reinado do seu filho e sucessor Shulgi, na sua lei 9, onde “a formulação crítica do Direito chega à sua expressão clássica”:

Não entregar o órfão ao rico, não entregar a viúva ao homem poderoso, não entregar o homem de um peso ao homem de mil pesos, não entregar o homem de um cordeiro ao homem de um boi [...] Não impor trabalhos, fazer desaparecer o ódio, a violência e o clamor pela justiça. Estabeleci a justiça no país (PEINADO, 1994, p. 59 apud DUSSEL, 2007, p. 23).

No *Código de Hammurabi* (1792-1750 a. C.) – precedido pelo *Código de Lipit-Ish-tar* (1880 a. C.), que recebe o nome do quinto rei da primeira dinastia babilônica de *Isin* –, encontra-se também o mesmo tipo de discurso:

Que o oprimido que está afectado por um processo venha diante da minha estátua de Rei da Justiça e que se faça ler a minha lápide escrita e que escute assim as minhas preciosas palavras [...] Assegurou [Hammurabi] para sempre a felicidade das gentes e feito reinar a justiça no país (PEINADO, 1994, p. 74 apud DUSSEL, 2007, p. 23).

Numa leitura crítica da posição do pós-estruturalista Jacques Derrida acerca da “escritura”, Enrique Dussel, apesar de aceitar a ideia de que o “estar escrito” modifica a subjetividade, procura mostrar a importância positiva, construtiva e intersubjetiva da “escritura” presente nos referidos Códigos. O autor argumenta que Derrida não consegue descobrir o sentido universalista de validade que o texto “escrito”

tem para as vítimas concretas e reais de todo sistema político, económico ou cultural. As vítimas, excluídas do conhecimento de seus direitos pelos grupos dominantes, não podem defender-se. O texto escrito universaliza a validade das regras sociais e políticas, cria um espaço ‘público’, ou seja, inicia o largo caminho da validade intersubjetiva que se desenvolverá como “legitimidade” de qualquer sistema político (ibidem, p. 22-23).

O teólogo, filólogo e semitista italiano Giovanni Semerano procura “mostrar a ligação entre o Direito semita-mesopotâmico e o pensamento greco-romano” (SEMERANO, 2001, p. 25-26). Para além de que a expressão grega *díke* (justiça) tem etimologia caldea e procede do acádio *duku*, o considerado primeiro legislador de Esparta – o lendário Licurgo –,

seria a deformação de uma referência à “luz do Sol” (l'eukós), tal como o outro mítico legislador grego (Zá-leukos: Celeucos). Luk-ourgos seria algo

assim como “a tábua iluminada da lei”, do acadio le’hu, de onde procede lex, legis. O ourgos ou érgon (trabalho e obra, em grego) procede do acádio urhu, arameo orha, hebreu orho, que significa a “obra” do legislador. Dracón seria a deformação do babilónico daraggu (vulgo, direito). O mesmo acontece com Solón (DUSSEL, 2007, p. 26).

Para além de salientar as influências modernas dos códigos legais de origem egípcia ou mesopotâmica no direito moderno ocidental, é fundamental destacar a forma como este direito se torna hegemônico mediante a emergência da modernidade colonial ou da colonização europeia, servindo aos interesses do capitalismo mercantil e comercial.¹⁷ A cumplicidade entre a exploração capitalista colonial e o direito procurou ser mascarada tanto pelos pandectistas como também por teóricos iluministas do século XVIII e XX, como Locke, Kant, Hegel ou Hobbes que, tal como aqueles, contribuíram para retirar o fundamento *intersubjetivo e ético* do direito em detrimento de uma objetividade baseada no conceito de “posse”, ou propriedade privada individual – por exemplo, de um determinado território.

Nas palavras de Dussel:

[a] objectividade do direito na sua essência, “direito de propriedade”, necessita de alguém – do sujeito finito, particular e europeu, o que é bom ou mau na medida em que nega a sua particularidade isolada e abstracta – para afirmar o contrato celebrado. A “moralidade” do acto é a afirmação da subjectividade ética moderna. E quando a objectividade do direito europeu é vivida não já como obrigação ou dever, mas como “segunda natureza”, como hábito e pelo ethos, passamos à conciliação da objectividade abstracta do direito com a subjectividade moral da obrigação, superada nos costumes do ethos burguês propriamente dito, no ethos possuidor, conquistador, dominador e imperial (idem, p. 383).

Um dos poucos teóricos iluministas que não seguem esse caminho é Rousseau, um dos primeiros críticos internos da modernidade ocidental, ao conceber o direito como “um eficaz instrumento ‘positivo’ de ordenação e transformação social” e, simultaneamente, como “um princípio ético incondicional” na esteira dos glosadores (SANTOS, 2000, p. 122). Esta concepção plural das dimensões do Direito

corresponde a uma pluralidade de dimensões do Estado. Por um lado, o Estado é todo-poderoso, porque é potenciado por um princípio absoluto de legitimidade: a vontade geral; mas, por outro lado, o Estado é indistinguível dos cidadãos, na medida em que eles têm o direito inalienável de decretar as leis pelas quais são regulados. Assim, temos de concluir que a teoria política de Rousseau conduz, em última instância, à abolição ou ao desaparecimento do Estado (ibidem, p. 122).

17 Uma análise das consequências da globalização hegemônica do direito moderno ocidental – mais concretamente do direito estatal –, no panorama do pluralismo jurídico na África, particularmente em Cabo Verde, é feita em Barros-Varela (2011).

Ao contrário de Rousseau, Kant tem uma postura positivista e conservadora tanto em relação ao direito como ao Estado, defendendo o estrito respeito pela ordem legal dominante como forma de impedir a ocorrência de transformações radicais no direito. No entanto, para além de se tratar de um conservadorismo contraditório, essa defesa carece de grande fundamento, pois o único critério de legitimidade que conta para ele é “a lei vigente, *enquanto vigente*” (DUSSEL, 2007, p. 519-520). Por exemplo, afirma que, por um lado, “[a] ilegitimidade da rebelião se manifesta claramente, já que a máxima em que se funda não pode *ser pública* sem destruir ao mesmo tempo o propósito do mesmo” (idem, p. 519-520), ou seja, a destituição de um governante por uma rebelião torna esta injusta. Por outro lado, de forma paradoxal diz que posteriormente o cidadão “estará, por sua vez, proibido de sublevar-se para restabelecer o regime antigo” (ibidem, p. 519-520).

Pode-se ver, então, que o conceito de “posse”, ou propriedade privada individual, vai alimentar a concepção do território como espaço produzido para a exploração colonial e imperial europeia – o que demonstra nitidamente como a “legalidade” imposta pelo direito moderno hegemônico vai retirar o fundamento ético e intersubjetivo do Direito. No caso do continente africano, apesar de esse processo ter as suas raízes na primeira modernidade ibérica, a sua consolidação se situa a partir da Conferência de Berlim, em 1884-1885, mediante a instauração do *princípio da ocupação efetiva* que surge, bem a propósito, como o arauto da referida concepção. No panorama após a independência na África, principalmente a partir da década de 60 do século XX, a maioria dos Estados, para além de adotar o conceito de Estado-nação ocidental – que está na base das tentativas sanguinárias de homogeneização cultural (MAMDANI, 1999; BARROS-VARELA, 2011), ou nas atuais versões reacionárias de multiculturalismo na Europa (SANTOS, 2006) –, vai também incorporar o dito conceito, configurando-se no que Anibal Quijano apelidou de colonialidade do poder (QUIJANO, 1992).

Um dos grandes desafios dos tempos atuais passa, do nosso ponto de vista, por combater essa concepção dominante de território mediante um movimento de *descolonialidade* (BARROS-VARELA, 2011), no qual o território surge (ou ressurge) como espaço produzido e criado de forma endógena (autônoma) (HAESBAERT, 2005; CLAVAL, 1990). Nesta última concepção, defende-se a existência de uma pluralidade de ordens jurídicas¹⁸ que vão dar substrato a essas concepções alternativas de território e que resgatam o fundamento *intersubjetivo e ético* do Direito. Pugna-se, no fundo, por uma aproximação recíproca e emancipadora entre a legalidade contra-hegemônica (*interlegalidade*) e a interculturalidade¹⁹.

18 Seguimos aqui a teorização de Boaventura de Sousa Santos sobre o pluralismo jurídico, na qual este surge como a “[...] sobreposição, articulação e interpenetração de vários espaços jurídicos misturados, tanto nas nossas atitudes, como nos nossos comportamentos, quer em momentos de crise ou de transformação qualitativa nas trajetórias pessoais e sociais, quer na rotina morna do cotidiano sem história” (SANTOS, 2000, p. 205). Sobre a problemática da teorização do pluralismo jurídico cf., entre outros, Eugen Ehrlich (1979), Sally Falk Moore (1978), Herman Max Gluckman (1973), M. Barry Hooker (1975), Sally Engle Merry (1988), P. H. Gulliver (1997), John Griffiths (1986).

19 A nosso ver, duas perspectivas teóricas – o “perspectivismo hermenêutico” de Fidel Tubino Arias-

É possível apontar como exemplo os territórios (terras) que têm pertencido às comunidades locais em partes do continente africano durante séculos (antes do surgimento dos atuais Estados), onde os direitos adquiridos de gestão coletiva (históricos e consuetudinários) têm um caráter *intersubjetivo* e *ético*. Contudo, a soberania alimentar, a produção de alimentos em pequena escala (a agricultura camponesa), permitida por essa concepção integrada e emancipatória de território, tem sido grandemente ameaçada pelos Estados de origem e seus parceiros externos, como as grandes empresas multinacionais, com o beneplácito de organizações internacionais como o Banco Mundial, o Fundo Internacional de Desenvolvimento Agrícola (FIDA), a Organização das Nações Unidas para a Alimentação e Agricultura (FAO) e a Conferência da ONU sobre Comércio e Desenvolvimento, que seguem o modelo econômico ambientalmente destrutivo do capitalismo neoliberal.

A resistência e o combate ao domínio da agricultura industrial e aos seus efeitos negativos nas comunidades locais, como a expulsão das próprias terras coletivas, constituem uma das razões para as diversas lutas protagonizadas por movimentos sociais e comunidades locais tanto na África como em outras latitudes do Sul Global, como são os emblemáticos exemplos do movimento zapatista no México, do Movimento dos Sem Terra no Brasil e das comunidades negras no Pacífico colombiano (ESCOBAR; PARDO, 2005).

África: o berço da modernidade

A necessidade de recontextualizar a modernidade leva diversos autores (QUIJANO, 1992; MIGNOLO, 2003; SANTOS, 2006), que se situam no espaço de luta pela descolonialidade, a proporem novas formulações conceituais para dar conta desse desiderato. Por exemplo, Enrique Dussel (2000, 2007) propõe o conceito de “transmodernidade”: esta coloca a possibilidade de existência de uma diversidade de modernidades, ou manifestações modernas subalternas por parte dos excluídos da modernidade eurocêntrica, que, ao serem elevados ao prestigioso ou positivo estatuto de “moderno”, deixam de ser inferiores ou subalternizados.

O conceito de transmodernidade de Dussel subsume, de certa forma, a noção de “modernidades alternativas” (HALL, 1996, 2000; BHABHA, 2007; CHABAL, 2006). Olhando para estas como processos que têm origem na época colonial e se “prolongam” no panorama após independência, John Comaroff nos diz o seguinte:

É esta última coisa, a produção de modernidades alternativas, que provavelmente será o legado final do Estado colonial em África, tendo em conta a maneira em que se condensou uma ordem específica de governamentalidade,

-Schoreiber (2001) e a “hermenêutica diatópica” de Boaventura de Sousa Santos (2006) – estão entre as que melhor nos possibilita vislumbrar as ferramentas epistemológicas que permitem a referida aproximação (BARROS-VARELA, 2011).

legalidade, materialidade e civilidade. Talvez também seja o seu mais terrível. As duas imagens da nacionalidade e da ordem política – uma baseada em direitos universais, cidadania livre e liberdade individual, a outra sobre o direito colectivo, a soberania étnica e afinidade cultural ‘primordial’ – são, mais do que nunca, utilizadas uns contra os outros em lutas para as determinações do presente e futuro de muitas ex-colónias. [...] Quase em lugar nenhum ainda se produziram híbridos facilmente coabitáveis, novas ordens políticas que abordam o problema da capacitação pós-colonial. Esta herança do Estado colonial, da sua imperiosa missão civilizadora, é o ‘fardo do homem negro’ sobre o qual escreve Basil Davidson (1992). É também o desafio que aguarda a África quando uma nova época, a época do capitalismo global, amanhece. E espalha novas sombras sobre velhos horizontes (COMAROFF, 2002, p. 131).

Já outros autores africanistas, como Peter Geschiere ou Frederick Cooper, mostram a sua desconfiança em relação à referida noção. Cooper (2005) considera-a problemática devido ao pouco poder explicativo que habita no seu pluralismo, na medida em que se qualquer inovação produz uma modernidade alternativa, então o termo tem pouco valor analítico e sugere uma curiosa e problemática distribuição dos atributos que a constituem por povos muito separados no tempo e no espaço. Já para Geschiere (1997), o conceito é perigoso, pois pode levar a uma hierarquização de modernidades, na qual a alternativa “modernidade africana” seguramente não será a dominante e sim uma “modernidade periférica”.

Contudo, nem todos sentem esse perigo. O autor moçambicano Elísio Macamo, por exemplo, defende que é mais apropriado pensar em termos de “múltiplas modernidades” do que numa única, hegemônica e ocidental, olhando-a “como um fenómeno imanente que pode ser, e de fato é, moldado de forma diferente em contextos específicos. De certa forma, então, o que é fundamental sobre a modernidade não é o que parece, ou deve parecer, mas sim como é diferentemente experienciada e as implicações disso para a teoria social” (MACAMO, 2005, p. 5).

Apesar de percebermos as preocupações “africanistas” nos argumentos dos primeiros, aproximamo-nos mais do argumento de Macamo, pois consideramos que o risco de uma concepção “neutra” de modernidade é incomparavelmente maior. À semelhança de outros conceitos, tais como democracia ou governação, é justamente a exportação de uma concepção neutral de modernidade, por parte da globalização neoliberal ou hegemônica, que tem permitido a reificação da arrogância “ocidental” como sendo o centro da modernidade, ou seja, permite que o Ocidente exporte a sua visão da modernidade. O grande desafio, neste contexto, das modernidades “subalternas” ou “periféricas” é, portanto, combater e superar essa visão hegemônica ocidental da modernidade.

Todavia, isso é apenas uma parte da história. Admitir a existência de “múltiplas modernidades” sugeria, à partida, o aceitar da necessidade da recontextualização histórica das origens da modernidade que, como já vimos, também podem ser “múltiplas”. O argumento de que esta discussão é inútil e infundável tem impedido o reconhecimento da contribuição daquilo que, a partir da colonização europeia passou a se chamar “África”, deu para a constituição da modernidade prematura e, por conseguinte, da modernidade madura; ou, de forma *dusseliana*, esconde a influência da 3ª fase dos “sistemas regionais”, em que se inclui o mundo egípcio, fenício, no advento da modernidade.

Basicamente, a discussão sobre a modernidade na África tem incidido na influência do colonialismo europeu na difusão desse conceito no continente, em que, por um lado, se realça a “resistência” africana e, por outro, se elege a apropriação seletiva da modernidade (COMAROFF; COMAROFF, 1993;²⁰ BAYART, 2000). Macamo considera que apesar de o argumento da existência de um momento ambivalente na experiência africana da modernidade e do colonialismo não ser algo muito inovador, ele acaba por sugerir

um ângulo analiticamente útil a partir do qual se aborda o continente a partir da perspectiva científico social. Na verdade, essa ambivalência pode ser entendida como um quadro no qual os africanos negociam o seu caminho para um mundo de sua própria criação. Em outras palavras, os africanos produzem sua própria realidade social em diálogo com a modernidade, ao passarem do colonialismo para um mundo definido por si e pelo que fazem no seu cotidiano (MACAMO, 2005, p. 3).

Já anteriormente, Macamo (1999) tinha argumentado que a “África é uma construção moderna”. Na senda dos erroneamente apelidados “nativistas” – como Glissant (1989), Mamdani (1999), Diagne (2001), Majefe (2000) ou, mais recentemente, Murunga (2004) –, que demonstram que foi no processo de confrontação com a escravatura e o colonialismo que a identidade africana foi forjada –, o retorno dos escravizados e escravizadas dos Estados Unidos da América e, mais tarde, os ativistas pan-africanistas, nacionalistas e filósofos que lutaram com sua própria condição existencial constituem a base dessa ilustração –, este autor também se posiciona contra a forma como alguns “novos africanistas” como Appiah (1997) e Mudimbe (1988) criticam a influência europeia na África, não obstante terem mostrado “a presença dominadora da Europa nas condições de possibilidade tanto da realidade africana como da crítica da presença europeia” (ibidem, p. 6).

Macamo considera que os resultados dessa crítica acabam por ser destrutivos, pois retiram qualquer “ação” [agency]²¹ aos africanos em todo o processo. Destacando como exemplo a obra-prima de V.Y. Mudimbe, *A Invenção de África* (1988), o autor diz o seguinte:

Mudimbe argumentou que o poder europeu de representação levou à construção de uma noção de África que não corresponde necessariamente à realidade no terreno. De facto, o que as pessoas acabaram por fazer e pensar

20 Apesar do grande contributo de John Comaroff e Jean Comaroff em torno da discussão sobre a modernidade na África, os seus recentes trabalhos mostram ainda a não superação da versão dominante e ocidental da “modernidade” ao olhá-la somente como “um termo cultural europeu com uma valência ideológica específica e uma história muito particular” (COMAROFF, 2002, p. 130). Ao negar o seu caráter analítico, sob o argumento do perigo de se cair no eurocentrismo, não se dá conta que, simultaneamente, contribui para a cegueira em torno das raízes desta teleológica e hegeliana “história particular”, ou seja, deixa de fora, como já defendemos, o necessário re-rastreamento das fontes históricas do que mais tarde a Europa convencionou chamar de “sua” modernidade, apesar de esta não passar de uma versão dominante colonial e ocidental (DUSSEL, 2007; MIGNOLO, 2003; SANTOS, 2006).

21 No original.

na verdade perverteu aquela realidade dado que a realidade social africana transformou-se em função da busca europeia pelo poder. Compreendi que Mudimbe estava sugerindo que a nossa ideia de África era falsa porque era uma representação europeia e, mais importante ainda, a afirmar que, dada a natureza das relações de poder, pode ser difícil recuperar os discursos genuinamente africanos sobre a África (idem, p. 6-7).

Na sua leitura, para além de Mudimbe negar aos africanos qualquer papel original na constituição da sua realidade social, o mais significativo é que promove uma visão essencialista desta última. Defendendo a maior utilidade da assunção da ideia, dita “nativista”, de que “África” é o resultado real da ação, ou agência, tanto dos “africanos” como dos “não africanos”, durante o período colonial, Macamo vai afirmar de forma explícita que:

O colonialismo foi a forma histórica pela qual a modernidade se tornou um verdadeiro projecto social no continente africano. O colonialismo, no entanto, baseou-se na negação da modernidade, mesmo para os africanos. Desde o início do colonialismo, a experiência social africana foi estruturada pela ambivalência da promessa e negação, que é tão constitutivo do colonialismo e, de facto, à medida que avançamos no que alguns chamam de era global, da globalização. A minha tese é que para a teoria social ser relevante para a África deve ser capaz de oferecer conceitos que possam descrever e analisar essa ambivalência de forma adequada (ibidem, p. 6-7).

Apesar de, como se pode depreender, subscrevermos a crítica de Macamo, por outro lado, consideramos a sua proposta manifestamente insuficiente pelo seguinte: ao não incluir a re-contextualização histórica da modernidade, acaba por sufragar de forma acrítica a ideia ocidental de que a modernidade chega à “África” apenas com o colonialismo europeu, atirando para fora o contributo, ou raízes, “afro-asiático”. Desta forma, apesar de defender a existência de modernidades múltiplas, esta alegação perde o seu alcance crítico e emancipatório ao atrelar a modernidade africana à ocidental ou por esta surgir somente como tributária e subordinada à modernidade colonial.

Na sequência do que temos defendido, é preciso ver que o carácter distintivo da modernidade ocidental “exportada” para o mundo colonial, do qual é constitutivo, reside nas suas fases prematura e madura, liderada pelo Sul (ibérico) e que depois chega ao Norte da Europa. Por outras palavras, o que distingue esse “tipo” de modernidade é o colonialismo europeu e a forma como este vai radicalizar a exterioridade em relação ao africano, eliminando a sua alteridade, visando concebê-lo apenas como produto de exploração. Portanto, a nova concepção da escravatura que emerge, como foi dito, com a primeira modernidade prematura hispano-americana e legitimada pelos trabalhos dos filósofos europeus como Locke (2006) e Hegel (2001), é intrínseca a esta modernidade e se distingue, nomeadamente, da concepção de “dominação” presente nos sistemas regionais anteriores (DUSSEL, 2007).

Ao terminar este ensaio, o que, no âmago, queremos afirmar é que antes de ser negociador, ou um consumidor, seletivo da modernidade, o que veio, com o colonialismo, a ser chamado de “África” faz parte do elenco dos produtores principais da modernidade!

Referências

- APPIAH, A. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- ARIAS-SCHOREIBER, F. Pluralismo jurídico, relativismo e perspectivismo moral. *In: Boletín del Instituto Riva-Agüero*, Lima, n. 28, p. 323-332, 2001.
- ARRUDA, J. O Egito antigo: organização social, religiosa e cultural. *In: História integrada: da pré-história ao fim do império romano*. São Paulo: Ática, 1996. p. 40-47.
- BARROS-VARELA, O. **Mestiçagem jurídica?** O estado e a participação local na justiça em Cabo Verde: uma análise pós-colonial. Coimbra: Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra. TD, 2011.
- BARROS-VARELA, O. Cabo Verde: a máquina burocrática estatal da modernidade (1614-1990). *In: SARMENTO, C.; COSTA, S. (org.). Entre África e a Europa: nação, estado e democracia em Cabo Verde*. Coimbra: Almedina, 2013.
- BAUMAN, Z. **Liquid modernity**. Cambridge: Polity Press, 2000.
- BAYART, J-F. Africa in the world: the history of transversion. *In: African affairs*, n. 99, p. 217-267, 2000. (Consultado também na versão francesa. BAYARTE, J-F. L' Afrique dans le monde: une histoire d'extraversion. *In: Critique Internationale*, D'ailleurs, n. 5, p. 97-120. 1999)
- BERNAL, M. **Black Athena: the afroasiatic roots of classical civilization: the fabrication of Ancient Greece 1789-1985**. Nova Jersey: Rutgers University Press, 1987. v. 1.
- BERNAL, M. **Black Athena: afroasiatic roots of classical civilization: the archaeological and documentary evidence**. Nova Jersey: Rutgers University Press, 1991. v. 2.
- BERNAL, M. **Black Athena: the afroasiatic roots of classical civilization: the linguistic evidence**. Nova Jersey: Rutgers University Press, 2006. v. 3.
- BHABHA, H. **O local da cultura**. Belo Horizonte: EdUFMG, 2007.
- BOXER, C. **The Portuguese Seaborne Empire 1415-1825**. Londres: Hutchinson, 1969.
- CHABAL, P.; DALOZ, J-P. **Culture troubles: politics and the interpretation of meaning**. Londres: Hurst & Company, 2006.

CLAVAL, P. O território na transição da pós-modernidade. *In: Géographies et cultures*, Paris, n. 20, 1990.

COMAROFF, Jo.; COMAROFF, Je. **Modernity and its malcontents**: ritual and power in postcolonial Africa. Chicago: University of Chicago Press, 1993.

COMAROFF, Jo. Governmentality, Materiality, Legality, Modernity. *In: DEUTSCH, J. et al. (ed.). African modernities*. Londres: Heinemann, 2002. p. 107-134.

COOPER, F. **Colonialism in question**: theory, knowledge, history. Berkeley: University of California Press, 2005.

DIAGNE, S. Africanity as open question. *In: DIAGNE, S. et al. Identity and beyond: rethinking africanity*. Upsala: Nordiska Afrikainstitutet, 2001. p. 19-24.

DIOP, C. **Nations nègres et culture**. Paris: Présence Africaine, 1954.

DIOP, C. **Antériorité des civilisations nègres**: mythe ou vérité historique? Paris: Présence Africaine, 1967.

DUSSEL, E. Europa, modernidad y eurocentrismo. *In: LANDER, E. (org.). La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 41-54.

DUSSEL, E. **Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión**. Madri: Editorial Trotta, 2002.

DUSSEL, E. **Política de la liberación**: historia mundial y crítica. Madri: Editorial Trotta, 2007.

EHRLICH, E. Living Law. *In: CAMPBELL, C.; WILLES, P. (ed.). Law and society: readings in the sociology of law*. Oxford: Martin Robertson & Co. Ltd, 1979. p. 112-120.

ESCOBAR, A.; PARDO, M. Movimentos sociais e biodiversidade no Pacífico Colombiano. *In: SANTOS, B. (org.). Semear outras soluções*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p. 343-374.

GESCHIERE, P. **The modernity of witchcraft**: politics and the occult in postcolonial Africa. Charlottesville: University of Virginia Press, 1997.

GLISSANT, E. **Caribbean discourse**: selected essays. Charlottesville; Londres: University Press of Virginia, 1989.

GLUCKMAN, M. Limitations of the case method in the study of tribal law. *In: Law and Society Review*, [S. l.], v. 7, p. 611-641, 1973.

GRIFFITHS, J. What is legal pluralism? *In: Journal of Legal Pluralism*, [S. l.], v. 24, p. 1-55, 1986.

GULLIVER, P. [1969]. Case studies of law in non-western societies: introduction. *In: NADER, L. (org.). Law in culture and society*. Berkeley: University of California Press, 1997. p. 11-23.

HABERMAS, J. [1981]. Modernity: an unfinished project. *In: D'ENTRÈVES, M.; BENHABIB, S. (ed.). Habermas and the unfinished project of modernity*. Cambridge: Polity Press, 1999. p. 38-56.

HAESBAERT, R. Da desterritorialização à multiterritorialidade. Encontro de Geógrafos da América Latina, 10., 2005. *Anais...* São Paulo: USP, 2005.

HALL, S. The multi-cultural question. *In: HESSE, B. (org.). Un/settled multiculturalisms*. Londres: Zed Books, 2000. p. 49-94.

HALL, S. When was 'the post-colonial'? thinking at the limit". *In: CHAMBERS, I.; CURTI, L. (ed.). The post-colonial question, common skies, divided horizons*. Londres: Routledge, 1996. p. 95-120.

HEGEL, G. **The philosophy of history**. Kitchener: Batoche Books, 2001.

HOOVER, M. B. **Legal pluralism**. Oxford: Clarendon Express, 1975.

JAMES, G. **Stolen legacy**: greek philosophy is stolen egyptian philosophy. Nova York: Philosophical Library, 1954.

JAMESON, F. **Postmodernism or the cultural logic of late capitalism**. Durham: Duke University Press, 1991.

KUNKEL, W. **An introduction to roman legal and constitutional history**. Oxford: Clarendon Press, 1966.

LIPOVETSKY, G.; CHARLES, S. **Le temps hypermodernes**. Paris: Editions Grasset, 2004.

LOCKE, J. **Dois tratados do governo civil**. Lisboa: Edições 70, 2006.

LYOTARD, J-F. [1979]. **The postmodern condition**. Minnesota: Minnesota University Press, 1984.