

O intelectual acadêmico como sujeito de conhecimento e a razão do excluído. Resposta a Mahmood Mamdani.

Por Michael Neocosmos

Tradução: Coletivo Máquina Crítica – Antropologia Crítica (GEAC)

Citação do original, publicado em inglês: Michael Neocosmos (2020): The academic intellectual as knowing subject and the reason of the excluded: a response to Mahmood Mamdani, *Social Dynamics*, DOI: 10.1080/02533952.2020.1749434

A resposta para a pergunta "o que eu posso saber" pode ser estabelecida uma vez que a comunidade primária do sujeito cognoscitivo esteja nomeada, isto é, uma vez que ratifiquemos a afirmação "tu sabes de onde eu venho". Trata-se, de acordo com Alain Badiou, da redução da "questão da verdade" à identidade de um "subconjunto da humanidade" ao qual o sujeito cognoscitivo pertence ou ao "lugar" particular do qual provêm as proposições de dito sujeito.

"É especialmente irônico que os crítico não-ocidentais do pervertido universalismo sejam todos muito frequentemente incapazes de ouvir os idiomas da própria terra natal nos quais o universalismo é realizado enquanto trabalho de auto-superação da particularidade (...) Alguns críticos africanos e terceiro-mundistas do 'universalismo' (...) são (...) totalmente indiferentes ao que os seus avós fizeram com as palavras de julgamento avaliativo, as quais continham os universais inerentes aos seus respectivos predicados" (Ato Sekyi-Otu, *LeftUniversalism, AfricentricEssays*, 34–35)

A recente resenha elaborada por Mamdani (2019) a respeito do meu livro *Thinking Freedom in Africa: toward a theory of emancipatory politics* (Neocosmos, 2016) infelizmente erigiu um espantalho – uma simples e pura invenção – que, ato seguido, seu criador pretendeu demolir. O debate sério decorre de uma mínima familiarização com a posição do outro. Mamdani não fez isso. Ao contrário, lançou-se contra uma invenção que ele atribui a mim. Em particular, ele sustenta que a minha intenção consciente ou inconsciente é reintroduzir uma concepção eurocêntrica de universalidade no estudo da África e, portanto, recolonizar o pensamento africano que vinha progredindo até então graças à ênfase nas diferenças que pautam a vida social. Ao ler o relato de Mamdani, eu primeiramente estava convencido de que ele falava de outro texto, e não do meu livro em concreto. Num segundo momento, acabei chegando à conclusão de que Mamdani na verdade não leu *Thinking Freedom* (a partir de agora, TFA) ou, quando menos, debruçou-se

apenas sobre uma pequena fração da obra (provavelmente começando pelo índice e rastreando as menções ao seu nome), pinçando alguns termos que considerou muito ofensivos como, por exemplo, "universalismo", "pensamento", "razão" (este último, reescrito com "R" maiúsculo), "identidade", "filosofia francesa". Diante destes termos, ele esboça reações simplesmente automáticas e instintivas.¹

A narrativa de Mamdani é mais ou menos esta: eu insistiria num pensamento da universalidade mais além dos interesses particulares à hora de procurar um entendimento da política na África; além do mais, eu preconizaria um descolamento da universalidade em relação aos contextos de referência, por estar convencido de que "começar qualquer argumento a partir de uma evocação da cultura simplesmente impõe uma ênfase na diferença e não na humanidade universal". (Neocosmos 2016, xxi). Para Mamdani, eu dissocio a ideia de universal do contexto e da história e pretendo ignorar a cultura. Eu veria a "política como algo transcendente aos interesses e às posicionalidades" (Mamdani 2019, 446). Segundo o autor, "uma perspectiva política carente de localizações e história, que reivindica proceder de qualquer lugar, provém na verdade de lugar nenhum" (449). Supostamente, meu livro está destinado a "abraçar a espontaneidade" (450), mas seu maior pecado é apelar à razão humana, pelo fato de que eu insisto em que sempre devemos começar a partir do axioma segundo o qual todas as pessoas, sem exceção, pensam. Em outras palavras, as pessoas são capazes de razão. Esta postura, segundo Mamdani, termina por reduzir a razão ao Iluminismo. Daí que ele comece a empregar o "R" maiúsculo em sua resenha, em cujo ponto culminante, lê-se que minha "ambição é restaurar a hegemonia epistemológica europeia" em detrimento "do movimento intelectual que pretende descolonizar a produção do conhecimento" (453-454).

O resto da resenha é, em boa medida, uma reposição do argumento de Mamdani em *Citizen and Subject* ([1996] 2018, de agora em diante CS). Não irei discutir seu conteúdo, porque tal tarefa já tem sido feita e refeita até o cansaço. A partir de agora, irei, em primeiro lugar, colocar o livro em questão no seu contexto histórico, como sugere Mamdani e, como resultado, poderemos dimensionar a necessidade de seguir um novo caminho no pensamento intelectual e político. Em seguida, apresentarei um breve panorama sobre a distinção entre pensamento analítico e pensamento dialético, evidenciando por que o primeiro não nos ajuda a pensar a emancipação, ao passo que o segundo sim. É esta segunda perspectiva que TFA procura seguir, enquanto que Mamdani pensa exclusivamente em um mundo binário de ou/ou. Para finalizar, gostaria de dar alguns

¹ Esta interpretação é acompanhada por distorções ofensivas e citações seletivas como na ocasião em que ele afirma no seu resumo que eu exorto os "africanos a desvestir-se tanto do marxismo quanto do liberalismo e a 'tornar-se parte da humanidade universal antes que do mundo animal movido por interesses". TFA diz algo completamente distinto: "precisamos, portanto, ser capazes de pensar como as pessoas agem e pensam seus próprios deslocamentos; é isso que os torna parte de uma humanidade universal antes que de um mundo animal movido por interesses" (Neocosmos, 2016, xxii). Meu argumento em favor da necessidade de escutar o que as próprias pessoas têm a dizer foi transformado por Mamdani num comentário racista!

exemplos de como os próprios africanos – aqueles que Sekyi-Otu evoca como "nossos avós" – evidenciaram de que modo eles enfatizam a universalidade em seu pensamento e, portanto, de que forma é necessário remetermo-nos àqueles momentos em que as pessoas não só falam por si mesmas, mas também agem mais além de sua posicionalidade. Devemos estar atentos a esses parâmetros se estivermos querendo pensar um futuro emancipatório no continente. Claro, esta pode já não ser a preocupação de Mamdani, mas continua sendo a de quem sofre as depredações de um capitalismo enlouquecido.

Antes de começar, sinto-me tentado a referir ao leitor dois breves extratos do TFA. O primeiro é uma citação do Abahlali baseMjondolo, o movimento popular dos moradores de barracos da África do Sul em 2008: “Só existe uma raça humana. Nossa luta e toda luta real é para colocar o ser humano no centro da sociedade, começando pelos menos favorecidos” (Neocosmos2016, 21). Estas não são as minhas palavras. Elas provêm de um caso particular de organização do povo africano e afirmam a universalidade em um contexto particular. Na página 26 da Introdução ao TFA – se o leitor chegar tão longe, é claro – aparece a seguinte declaração: "O 'excessivo' e o 'expressivo' estão sempre relacionados de uma forma dialética à subjetividade política emancipatória, e é a relação dialética entre os dois que fornece o fio condutor deste livro (...) A dialética do excessivo e do expressivo é, portanto, o que estrutura o pensamento da emancipação". Por "excessivo", simplesmente quero indicar aquela subjetividade política que se refere à humanidade universal. Por "expressivo", eu me refiro àquela subjetividade política que é localizada e, portanto, esmagadoramente identitária. Na citação acima, o movimento Abahlali está revelando um pensamento mais além da identidade (“só existe uma raça humana”), mas combinando-a com um lugar social específico (“os menos favorecidos”). O livro preocupa-se em pensar uma política emancipatória, ou seja, uma política de igualdade universal. Mamdani está tão engeuecido pelo pensamento binário que acredita que recusar-se a tomar as posições sociais específicas como um ponto de partida do processo de pesquisa significa separar completamente o universal do contextual.

O contexto

Citizen and Subject, de autoria de Mamdani, foi publicado pela primeira vez em 1996. É útil tentar uma elucidação do contexto intelectual da época, a fim de contrastá-lo com a conjuntura introduzida pelo século XXI. Provavelmente, houve três processos principais que influenciaram o pensamento africano nas décadas de 1980 e 1990. Primeiro, o ataque sistemático ao estado pós-colonial nacionalista, principalmente pelos interesses financeiros ocidentais (o assim chamado "ajuste estrutural") juntamente com uma insistência sistemática na “democratização” do estado, pelo que se pretendia sua retirada do intervencionismo social-democrata (sua retirada do aprovisionamento social, em particular), a realização de eleições multipartidárias e a adesão ao fetichismo da sociedade civil. O segundo processo relaciona-se com elementos de resistência popular nos estados autoritários, mais notavelmente na Nigéria, na África do Sul e em Uganda. Finalmente,

uma tendência mundial, ainda que eurocentrada, cujo índice emblemático é o prefixo "pós" (pós-estruturalismo, pós-modernismo, etc.). Tal tendência rejeitou as chamadas "metanarrativas" em favor de um relativismo despolitizado. Nesse contexto, o termo "democracia" – que Mamdani chamou de “termo ausente da economia política” – constituiu o eixo central em torno do qual todos os debates orbitaram. Tudo isso era moeda corrente tanto em *Citizen and Subject* quanto na obra coletiva sobre *African Studies in Social Movements and Democracy*, editada por Mamdani, Wamba-dia-Wamba (2005) e muitos outros. A democracia, aqui, foi amplamente entendida como uma forma de estado (com exceção de Claude Ake) em que tanto as instituições representativas como os movimentos sociais precisavam desempenhar um papel.

Houve pouquíssimas tentativas de pensar o que a emancipação humana poderia significar nestas circunstâncias, ao contrário do que sucedia com os movimentos nacionalistas dos anos 1950 e 1960. Para Mamdani, em particular, o multipartidismo defendido pelos interesses ocidentais precisava ser complementado por uma reforma do poder rural e uma democratização das autoridades tradicionais, as quais foram criações historicamente coloniais. De forma mais geral, houve uma pequena crítica, porexemplo, aos processos eleitorais promovidos pelo Estado e ao descarte das constituições, nos casos em que estas estavam vigentes. O possível autoritarismo do estado foi entendido como algo a ser contrabalançado pelos movimentos sociais – “o fator subjetivo no Desenvolvimento Africano”² – que, no trabalho de Mamdani, foram encorajados a fazer alianças de modo a não "ênfatar a autonomia de um grupo limitado" ([1996] 2018, 298) e para, em última análise, cerrar fileiras em torno das formas de representação patrocinadas pelo estado, de modo que autonomia e representação entrassem em equilíbrio.

Deve ficar claro, então, que a democratização se refere de maneira geral – e no trabalho de Mamdani em particular – a uma nova forma de estado e não a uma forma de controle das pessoas sobre suas próprias vidas. No que diz respeito aos movimentos sociais – identidades organizadas –, Mamdani nos convida a ser “sensíveis à diferença” (2019, 449). Ele explica que:

"[a análise da] política do movimento social foi uma tentativa de ir além de uma compreensão materialista do interesse e da classe – mas sem repudiá-lo – com base em um reconhecimento de diferentes histórias, diversas tradições intelectuais e políticas e assim por diante. Ao mesmo tempo, foi uma tentativa de negociar a diferença para forjar uma política que não ignorasse a política e a identidade, mas que, ao mesmo tempo, não as tratasse como objetos imutáveis. Aqueles que pensavam em termos de diferença moveram-se em direção a uma política pluralista". (Mamdani 2019, 449)

Então, muito claramente, uma “política de pluralismo” foi o resultado desse pensamento. A classe tinha de ser complementada por uma compreensão da "etnia", da "raça", da "nação",

² Ver Mamdani, Mkandawire, e Wamba-dia-Wamba (1993, 112).

do "gênero" e outras tantas identidades consideradas relevantes, todas baseadas na compreensão de diferentes histórias. Academicamente, é claro, isso parecia sofisticado – uma taxonomia sofisticada, na verdade –, mas em termos de pensar uma política de emancipação, a suplementação da classe com outras identidades foi um fracasso completo, apesar de seu aparente "pluralismo". A razão é bem simples. Na visão de Marx, a classe trabalhadora, ou melhor, o proletariado, não era simplesmente uma identidade entre outras. Também foi teorizada como um sujeito da história, uma classe que, em virtude de sua exclusão política na sociedade capitalista, emanciparia a humanidade do sistema de classes como tal. Em outras palavras, era uma classe cuja revolução libertaria a humanidade como um todo (e não apenas a si mesma) ao instituir uma sociedade igualitária chamada comunismo. "Socialismo" era simplesmente um estado de transição para o comunismo.³ Independentemente do que pensemos a respeito dessa lógica argumentativa – e não há dúvida de que hoje não podemos pensar em termos de um sujeito da história –, deve-se admitir que ela constituiu uma teoria política da emancipação em geral. Já o esforço de apontar a complexa multiplicidade de identidades, todas "historicamente entendidas", não forneceu e não poderia fornecer uma teoria da emancipação política, simplesmente porque respondia a uma modificação do marxismo acadêmico privado de qualquer pensamento da política. Na ausência de uma maneira alternativa de teorizar a emancipação, tudo o que nos resta é "complexidade analítica" e pluralismo liberal. Na África, a democracia liberal – ou seja, neoliberalismo – foi incumbida de fornecer o pensamento dominante da emancipação; até mesmo o pluralismo foi rapidamente descartado pelos estados concretos, quando não pelos acadêmicos. O resultado tem sido a continuação das crises políticas tanto a nível mundial como no nosso continente.

As consequências da ausência de uma alternativa emancipatória à democracia liberal viriam à tona no século XXI. O rápido aumento das desigualdades em todo o mundo e o domínio de uma oligarquia mundial (diz-se que a nível mundial cinco bilionários possuem até 50% de toda a riqueza); a ascensão gradual de fascismos ou ideologias etnofascistas tanto no Norte como no Sul global, com um saldo de violência xenófoba, violência interétnica (por exemplo, pastores x agricultores); aumento da pilhagem de matérias-primas no continente africano (incluindo, agora, a apropriação de terras por outros estados, como China e Índia), o aumento da capacidade de dominação colonial e as novas formas de racismo (neo-colonialismo); a competição entre as antigas potências imperialistas (os EUA e a Europa) e os recém-chegados (a China em particular, mas cada vez mais Rússia e Índia) pelas matérias-primas africanas; a destruição dos estados mais débeis (Líbia, Somália, para não mencionar o Iraque e a Síria, etc.); a tentativa atual de empurrar as fronteiras do sul da Europa ao sul do Saara; os níveis massivos de migração rumo a Europa e o consequente colapso das economias locais; a atração de segmentos da juventude ao etnonacionalismo niilista e ao fascismo religioso ou racista. Estes e outros fenômenos apontam para uma série

³ Em todos os sentidos do termo "estado". Discuto este ponto de maneira mais densa em TFA, capítulo 12.

de crises das quais o continente dificilmente se livrará nas próximas décadas. Subjacente a todos esses elementos está, naturalmente, uma forma de capitalismo que vai minando constantemente as conquistas populares das lutas pela independência e pela libertação nos anos 1960. Não houve democratização digna deste nome; isto porque uma democracia representacional não controlada por movimentos externos ao Estado só pode desembocar num sistema oligárquico de Estado. O que a academia (na África e em outros lugares) forneceu como uma visão alternativa para a juventude em particular? Muito simplesmente estudos de identidade e “pluralismo”, na melhor das hipóteses. Em suma, torna-se evidente que pensar em termos de democracia (apesar das frequentes e importantes críticas de pessoas como Issa Shivji) falhou abissalmente em abrir uma porta para o pensamento da emancipação. O acesso aos direitos democráticos é obviamente importante em comparação com o autoritarismo nu e cru. No entanto, os chamados estados democráticos africanos impostos pelo Ocidente, através do que Wamba-dia-Wamba justamente chamou de missão democratizante, tornaram-se adeptos de governar uma minoria de suas populações por meio de alguma forma mais ou menos efetiva de acesso a certos direitos enquanto, simultaneamente, controlam a maioria mediante violência sistêmica⁴. Uma pequena oligarquia em aliança com os interesses ocidentais estabeleceu claramente sua legitimidade aos olhos de seus patronos, organizando farsas eleitorais para as quais as missões africanas de observação têm contribuído avidamente, como ficou óbvio no caso recente do Malawi. Não houve nenhuma nova teoria do estado africano desde o CS de Mamdani, ou seja, por mais de 20 anos. E hoje em dia, tudo o que Mamdani continua a propor é "pluralismo". Há pouco esforço em explicar a tendência de controle total da humanidade esboçada por um capitalismo fanático por tecnologia, com cada vez menos amarras no tocante aos seus efeitos destrutivos sobre a vida humana. Este fracasso intelectual é, para dizer o mínimo, simplesmente assustador; na melhor das hipóteses, propõe apenas uma modificação da forma de estado liberal-democrática.

A fim de explicar melhor o que tentei fazer em TFA e para dar conta do fracasso de boa parte das ciências sociais e da história – e não simplesmente de Mamdani – à hora de fornecer-nos uma perspectiva alternativa que nos permitiria agir com um mínimo de clareza na conjuntura atual – perspectiva esta que só pode decorrer de uma visão emancipatória (lembremos que a clássica visão marxista estava centrada na luta de classes) –, eu gostaria de voltar a uma distinção importante, mas praticamente esquecida, entre pensamento analítico e dialético. A ausência de uma discussão a respeito da dialética está parcialmente ligada ao fato de que, durante a guerra fria, ela estava associada a Hegel e Marx, sendo, portanto, ignorada na academia, ao passo que o marxismo foi gradualmente reduzido à economia política, em si mesma um exemplo de pensamento analítico. Na verdade, o pensamento dialético tem uma história muito mais antiga, relacionada predominantemente aos diálogos de Platão e, diria eu, também a alguns antigos textos egípcios. Embora a

⁴ Analiso essas distintas formas de governo estatal com algum detalhe em TFA, capítulos 13 a 15. Mamdani não reconhece minha tentativa de, assim, desenvolver uma teoria do estado neocolonial na África.

perspectiva analítica seja uma invenção do Iluminismo, eu gostaria de insistir em que a razão definitivamente não é uma invenção iluminista. Todas as pessoas, incluindo antigos povos africanos, mostraram-se adeptas de desenvolver argumentos arrazoados em paralelo ao desdobramento de uma política que enfatizava a universalidade humana em momentos específicos da história.⁵ As rebeliões populares contra a opressão e a exploração são eminentemente racionais.

O analítico e o dialético

Em termos gerais, houve duas visões teóricas ou filosóficas do mundo humano: a analítica e a dialética. Enquanto que o pensamento analítico – a base do pensamento científico – é geralmente entendido como uma invenção do Iluminismo, há evidências da existência do pensamento dialético no antigo pensamento egípcio, na China antiga e possivelmente em outros lugares, sendo ele compatível com várias cosmologias endógenas.

Para a visão analítica atualmente em voga nas universidades em todo o mundo, qualquer pensamento é igualado ao conhecimento de um objeto. É assim que o pensamento científico é compreendido, sendo equiparado à produção de conhecimento, ela mesma sempre vista como um pensamento do objetivo, em outras palavras, daquilo que existe objetivamente. Claramente, os objetos da investigação científica acadêmica diferem de acordo com a disciplina em questão. Existem duas principais características do pensamento analítico que vale a pena ressaltar.

A primeira dessas características é classificatória ou taxonômica. Graças à classificação e à taxonomização, torna-se possível fundamentar qualquer análise rigorosa, inclusive as análises comparativas. As origens deste pensamento taxonômico são geralmente atribuídas ao pensador iluminista sueco Carl Linnaeus (1707–1778), um botânico. Extrapolando a partir destas coordenadas iniciais, a metodologia acadêmica viu o próprio mundo como dividido em segmentos a serem estudados por várias disciplinas, formadas por seus respectivos corpos profissionais. O caráter problemático deste procedimento é particularmente aparente nas ciências sociais, onde as tentativas de superar suas evidentes limitações tomaram a forma da multi ou interdisciplinaridade, que sempre terminou em fracasso por conta, precisamente, do caráter taxonômico do pensamento analítico. Além disso, o ponto de referência para qualquer taxonomia e comparação social tem sido o colonizador: o Ocidente e o homem branco. Não deve surpreender-nos, então, que as reações dos excluídos ou periféricos a dito ponto de referência – e às vezes também à ideia geral de cientificidade que o fundamenta – consistam em uma tentativa de destronar o próprio ponto de referência. Daí as muitas menções na literatura à “decolonialidade”, ao “pensamento negro”, ao “pensamento feminista” e assim por diante. O termo apropriado

⁵ O uso da matemática pelos antigos egípcios é um caso em questão, assim como seu surgimento na China antiga. Algo poderia estar mais próximo do pensamento universal que a matemática? Ver Robins e Shute (1987).

para este procedimento é, provavelmente, o "descentramento" do ponto de referência ou, numa expressão celebrizada por Chakrabarty (2000), a "provincialização" da Europa.

A segunda característica do pensamento analítico como atualmente existe na academia é notada com menos frequência. Trata-se da afirmação de que todo conhecimento é limitado pela experiência, isto é, todo pensamento deve ser verificável em referência a fatos empíricos.

Isso ocorre porque todo pensamento é conhecimento e todo conhecimento é um pensamento de um objeto, como resultado de que apenas aquilo que pode ser considerado como existente torna-se suscetível de ser pensado. O saldo final é um conservadorismo teórico que limita o conhecimento ao pensamento do existente. Aquilo que não existe empiricamente não pode ser concebido em pensamento porque simplesmente não é objetivo.

O pensamento dialético supera essa limitação ao combinar de forma contraditória o pensamento do existente com o pensamento do aparentemente impossível ou inexistente, que pode vir a existir por meio de um processo de devir. Aqui, portanto, o pensamento não é reduzido, em sua totalidade, ao conhecimento de um objeto. Alain Badiou nos ajuda a esclarecer as coisas:

“A natureza dialética da filosofia não deve ser redutível à questão do conhecimento de um objeto, mas sim à introdução da possibilidade do início de algo que não existe, que não está na forma de um objeto e que, entretanto, pode ser afirmado em sua presença, em seu estar fora da forma de conhecimento de um objeto”. (Badiou 2015a, 97)

Aqui, o conceito central é a ideia da "exceção imanente", que discuti com algum detalhe em outro lugar (Neocosmos, 2016, 37ss.). Resumidamente, acredito que Badiou é útil porque nos ajuda a pensar uma política emancipatória. Ele observa que "o pensamento dialético não parte da regra, mas da exceção", via interrupção da repetição, do hábito (Badiou 2018a, 93). Ao fazê-lo, tal pensamento permite compreender que um verdadeiro processo político emancipatório "não é a expressão singular da realidade objetiva; está, em certo sentido, separado desta realidade. É um processo não de expressão, mas de separação" (Badiou 2012, 60). O conceito de "exceção imanente" nos ajuda a explicar a política emancipatória. Tal política encapsula a ligação dialética entre, por um lado, o mundo vivido, com suas subjetividades expressivas da localização social, e, por outro lado, o pensamento a-social de igualdade universal que prevalece, em maior ou em menor grau, em qualquer política emancipatória. Uma maneira de entender essa ideia é apreender a política emancipatória como excepcional, ou seja, como "excessiva" sobre o social. Esse excesso sempre excede o pensamento da posicionalidade ou do lugar social e, portanto, só pode ser pensado a partir da localização particular que ele transborda. Como resultado, todas as experiências de

política emancipatória formam uma combinação dialética de pensamento expressivo e excessivo (Neocosmos 2016, 27-28).

Esta combinação dialética explica o caráter sequencial e, portanto, historicamente limitado de tais subjetividades e também a razão pela qual a subjetividade política dialética tende a chegar a um ponto em que encontra dificuldade para se sustentar e fornecer soluções coletivas para os muitos problemas que enfrenta. A prevalência de uma política emancipatória do universal tende, portanto, a ser limitada no tempo e a ser descontínua, pois existe na forma de sequências políticas discretas. Política, em seu verdadeiro sentido de universalismo emancipatório do comum – ou a "comuna" – é, portanto, não apenas um processo de auto-transformação, mas também uma sequência de duração limitada. O problema central para tal política é a questão de como sustentar seu processo, sua "dialecticidade". A política, entendida neste sentido fundamental, deve ser apreendida como um processo subjetivo real e experimentado dentro de um período de tempo limitado, com uma capacidade real de produção de efeitos subjetivos. Em breve, terei a oportunidade de me referir brevemente a uma série de expressões dessas políticas no continente africano.

Mamdani escreve com violência taxonômica. Ele diz: "a questão não é deixar de lado os dualismos que marcam a teoria social nem a troca de um conjunto por outro mais adequado para descrever a situação contemporânea. Pelo contrário, trata-se de problematizar ambos os lados de cada dualismo, historicando-os" (Mamdani [1996] 2018, 299). O problema é que o relato histórico enfatiza a *necessidade* de um resultado particular. No entanto, o que é requerido no momento de analisar qualquer movimento popular, por exemplo, não é tanto uma análise histórica de acordo com uma lógica da *necessidade* – seus efeitos e causas – mas sim uma abordagem em termos de *possibilidade*, de acordo com um resultado imprevisível. Desta forma, podemos revalorizar uma vez mais a importância das escolhas políticas (coletivas). Fica claro, então, que o trabalho de Mamdani está localizado exclusivamente dentro de uma perspectiva analítica, que se baseia em sua própria taxonomia dualística: rural/urbano, cidadão/sujeito, estado/movimentos sociais e assim por diante. Suas prescrições políticas são especificamente focadas em concepções de representação, como eu já havia sinalizado.

O problema da representação

O problema da representação é o obstáculo central para pensar uma política de emancipação. A representação é um procedimento fundamental tanto na aquisição de conhecimento científico-social quanto no desenvolvimento da política estatal. A representação é fundamental para o pensamento do Estado, pois nega a capacidade de as pessoas pensarem por si mesmas. O sociólogo, o historiador e o político falam pelas pessoas e isso depende da redução das subjetividades coletivas às posicionalidades sociais prescritas por cada disciplina. Os trabalhadores pensam em termos de sua localização na produção e, para Mamdani, em um ambiente urbano; os camponeses pensam sobre a terra e

a tradição; as mulheres sobre as famílias; o pensamento dos trabalhadores migrantes reflete “o rural no urbano” e assim por diante. Pensar a política exclusivamente em termos da representação ou expressão de uma posicionalidade social deu margem a uma concepção estatista da política e à consequente obstrução de um pensamento de emancipação e igualdade.

Dedico um capítulo inteiro de TFA (cap. 3) à abordagem da seguinte pergunta: os que não contam poderiam ter razão? Em outras palavras, os excluídos são capazes de pensar fora da camisa de força do "seu" lugar social? Argumentei que, obviamente, as concepções eurocêntricas tinham não apenas concebido as formas populares de resistência no Sul Global como "religiosas", "tribais" “étnicas”, “tradicionalistas” ou “pré-capitalistas” em suas ideologias, mas também distinguiram tais formas de consciência daquelas da "modernidade", precisamente por reduzi-las às suas respectivas localizações ou posicionalidades. No entanto, também argumentei que este problema era sintomático de uma falha mais geral, “em grande parte inerente ao que, seguindo Foucault, poderia ser chamado de 'razão epistêmica' das ciências humanas tal e como se constituem atualmente”(Neocosmos 2016, 97). Estas ciências não fornecem uma proposta conceitual alternativa coerente que permitiria ao subalterno falar em suas próprias categorias. Usei alguns dos debates mais interessantes em *Selected Subaltern Studies* (1989) para mostrar que, apesar da observação válida de Ranajit Guha de que na historiografia indiana “o rebelde não tem lugar como sujeito de rebelião”, os Estudos Subalternos foram incapazes de superar o problema colocado. Embora reconheçam que a política popular pode assumir aspectos culturais e expressões idiomáticas religiosas geralmente não vistas como "políticas", eu argumentei que "os Estudos Subalternos como um todo, porque suas análises estão firmemente situadas dentro da disciplina da história, foram incapazes de mover-se para uma análise irredutível do politicamente subjetivo”(Neocosmos 2016, 106). Mamdani tem uma abordagem muito mais bruta do que essas que eu acabo de evocar. Ele nos diz que "as formas participativas (...) que enfatizam a autonomia de um grupo limitado – apenas para minar qualquer possibilidade de uma representação baseada em maiorias e na construção de alianças – podem justificar e defender as modalidades mais antidemocráticas de poder central. Basta olhar para a experiência de favelas autoconstruídas na África do Sul: muitas começaram com uma ênfase na participação e acabaram com um senhor da guerra" (Mamdani [1996] 2018, 298–299).

Para Mamdani, as massas populares não podem pensar por si mesmas; elas se deixam liderar por senhores da guerra, pois são incapazes de práticas democráticas. Elas têm que ser representadas por quem sabe do assunto. Mamdani pode ficar surpreso ao saber que o mais duradouro, maior e indiscutivelmente mais eficaz movimento popular na África do Sul pós-apartheid – Abahlali baseMjondolo – é um movimento autônomo de moradores de barracos que começou em 2005 e que, segundo a última contagem (2020), tem a adesão de

75.000 pessoas em 77 seções.⁶ Existem dois indícios bastante evidentes do problema da representação que investem forte relevância no presente argumento. O primeiro é que, sob o império da representação, a subjetividade popular coletiva é reduzida a um lugar social, o que dilui a possibilidade de pensarmos uma subjetividade excessiva. Claro, na maioria dos casos, a localização social influencia na resistência à opressão ou, como diz Mamdani, "a forma da regra molda a forma da revolta contra ela" (2019, 444). No entanto, existem casos raros – particularmente, mas não exclusivamente durante períodos de sublevação popular em massa – nos quais apresenta-se a possibilidade de aparecimento de uma subjetividade política emancipatória excessiva. Essas raras ocorrências são centrais para o pensamento e a compreensão da emancipação. Elas tornam visível o caráter opressor do que é habitual ao desnaturalizá-lo, ao mesmo tempo em que apresentam a possibilidade de uma alternativa antes pensada como impossível. Em segundo lugar, a representação política significa que as partes falam em nome daqueles que consideram representar. Aqui, as pessoas não falam por si mesmas. Aqueles que estão no poder falam por elas. Portanto, não podemos falar de democracia em tais casos, mas apenas de oligarquia. No entanto, as pessoas são bastante capazes de pensar por si próprias. Dizer que "as pessoas pensam" é se referir a uma capacidade, e não necessariamente postular que as pessoas pensam o tempo todo. Particularmente, estou interessado no pensamento coletivo porque a política sempre envolve um processo plural de subjetivação.

As pessoas pensam: experiência popular da dialética

As restrições de espaço não me permitem detalhar os vários exemplos de subjetividade popular emancipatória que apareceram historicamente no continente africano. Atualmente, estou trabalhando na elucidação do raciocínio dialético incorporado no Conto do Camponês Eloquente, um texto que data de 4000 a.C. Já apresentei algumas conclusões preliminares a respeito.⁷ Ao longo de TFA, apresento uma série de exemplos da dialética entre expressividade/excessividade política. Por exemplo, o caso da Liga de Caçadores no Reino de Manden que, em 1222, afirmava que "toda vida (humana) é uma vida" e, portanto, que "a essência da escravidão está hoje extinta (...) de um extremo a outro do Manden". Também me refiro ao provérbio político haitiano "tout moun se moun" (cada pessoa é uma pessoa) que data de antes da revolução de 1791 e que é de origem africana. Este provérbio foi ativado politicamente pelos pobres do Haiti durante certo tempo, restringindo, assim, o processo de diferenciação entre os proprietários de parcelas camponesas. Também encontramos uma formulação muito semelhante no movimento Abahlali, que vê este slogan como guia para sua política anti-xenofóbica na África do Sul (Neocosmos 2016, 21, 92, 164, 238, 429, 521). No entanto, é em períodos de emergência popular em massa que podem ser encontrados exemplos da transcendência coletiva dos interesses da identidade

⁶ Ver <http://www.abahlali.org>.

⁷ Este material será incluído no meu próximo livro "The dialectics of Emancipation and Africa", a ser publicado pela Daraja Press em 2021.

em favor de concepções universalistas de política. Por exemplo, durante o período de lutas populares de massa no final dos anos 70 e 80 na África do Sul, os trabalhadores "de cor" conseguiram entrar em greve em solidariedade com seus camaradas "africanos" na Cidade do Cabo, que recebiam menos, para alcançar objetivos comuns. Além disso, a superação da "política de cor" na Cidade do Cabo, da "Política de Indígenas" em Durban e da política étnica (pseudo-tradicionista) no Cabo Oriental foi alcançada em favor de uma política popular unificada de libertação. Claro, o sucesso dessas novas políticas não era uniforme e nem sempre sustentava ao longo do tempo. Nunca se tratou, contudo, de uma questão de alianças entre identidades existentes que simplesmente se mantinham inalteradas.⁸

Mesmo durante o genocídio de Ruanda de 1994, tudo indica que as políticas estatistas de identidade, que levaram a massivos massacres étnicos, não eram as únicas disponíveis. Parece que os muçulmanos "eram mais ativos em sua resistência" aos pogroms. Eles não fugiam, mas, ao contrário, ficavam para ajudar as vítimas. Eles afirmaram o slogan político "Não há hutu, sem tutsi. Somos todos simplesmente seres humanos" e, muitas vezes, pagaram com a vida por seus compromissos políticos com o humanismo (ver Anderson e Wallace 2013, 157-168). Talvez o exemplo mais famoso de tal processo de transcendência política seja fornecido por Frantz Fanon na avaliação da luta popular argelina. O dualismo subjetivo organizado em torno da dicotomia colonizador-colonizado é transformado em luta. "A clareza idílica e irreal do início é seguida por uma penumbra que desloca a consciência (...) As pessoas descobrem que o fato iníquo da exploração pode assumir um rosto negro, ou árabe" e que "muitos membros da massa de colonialistas revelam-se muito, muito mais próximos da luta nacional do que certos filhos da nação" (Fanon 1990, 116, tradução modificada). O resultado do processo dialético – dialético porque, embora socialmente localizado, produz uma nova universalidade incorporada na nação – é, portanto, a ascensão de uma consciência nacional puramente política. Este é, realmente, um verdadeiro processo de transformação. Fanon afirma a realidade da auto-formação da nação de forma absolutamente inequívoca: "esta nova realidade que o colonizado virá a conhecer *existe apenas em ação*" (117, tradução modificada). Por ser um processo político dialético, sua realidade só pode ser vivenciada como prática. Talvez devamos lembrar que a narrativa de Fanon não se deu após os fatos: é uma descrição do real da política emancipatória. Para Fanon, lutar contra o colonialismo é lutar por uma nova humanidade e isso pode ser realizado imergindo-se (como intelectual) nas lutas organizadas de massas ou, como disse Amílcar Cabral, "voltando à fonte" (Cabral 1973). Há razão na rebelião popular, mas o pensamento só existe quando a subjetividade presta atenção à humanidade universal.

Sobre Alain Badiou

⁸ Sobre a experiência dos sindicatos na Cidade do Cabo, ver, por exemplo, Theron (2016); sobre a política da UDF, ver Boesak (2009).

Em sua resenha, Mamdani nos deixa a impressão de que meu livro é sobre ele próprio, dada a quantidade de espaço que dedica a defender seu trabalho. Na verdade, das 550 páginas que compõem a obra, apenas doze estão dedicadas ao trabalho de Mamdani. Obviamente, sua vaidade não conhece limites, algo que é complementado por uma arrogância extraordinária, a qual podemos adivinhar em sua pretensão de comentar um texto sem tê-lo lido. Então, não é surpreendente quando ele nos diz que não leu Badiou, mas sabe exatamente do que este último está falando. “Eu não o tinha lido e ainda não o fiz”, declara com orgulho. Ele é capaz de compreender a essência do trabalho de Badiou (seu “alvo é o estruturalismo althusseriano”, afirma Mamdani – um absurdo para qualquer pessoa que realmente se deu ao trabalho de lê-lo) após uma única palestra e uma conversa amigável durante o jantar. “Eu disse a Badiou que o máximo que podemos esperar em relação aos universalismos múltiplos concorrentes não é um novo universalismo, mas um pluralismo inclusivo” (Mamdani 2019, 452). Mamdani simplesmente emplaca seu velho refrão. Mas, afinal, como Mamdani pode afirmar com tal arrogância que conhece o conteúdo do trabalho de um grande filósofo sem tê-lo lido? Obviamente, ele não tem medo de fazer papel de bobo. Como lhe ocorre fazer esse tipo de declaração? A resposta certamente deve ter algo a ver com o fato de que Mamdani fala de um lugar social específico – um lugar de poder: o topo da cadeia alimentar da academia estadunidense – que lhe permite declarar a suposta verdade sem nunca precisar fornecer qualquer evidência. Ele não precisa ler um autor para descartar seu trabalho: simplesmente proclama suas opiniões, situado nas alturas. Paul Biya, “Presidente vitalício” de Camarões, teria dito em certa época que “*laverité vient d'enhaut, les rumeurs viennent d'enbas*” (“a verdade vem de cima, os rumores vêm de baixo”). Devemos, portanto, esperar as palavras de sabedoria dos poderosos, não há necessidade de pensarmos; na verdade, não somos capazes disso, devemos “conhecer o nosso lugar”.

Tentei fornecer uma breve introdução ao trabalho de Badiou em TFA porque, embora ele seja lido na América Latina e na Ásia, este não é o caso na África, com apenas um punhado de exceções (Depelchin, Wamba-dia-Wamba, Sekyi-Otu vêm à mente). De particular interesse para nós, parecia-me, era seu argumento de que a política deve ser entendida principalmente como uma prática de pensamento e não exatamente como poder, pois entendê-la desta segunda forma é permanecer prisioneiro do pensamento do Estado. Para Badiou, é o pensamento estatal que fornece a causa fundamental para os fracassos passados da ideia emancipatória contida na “hipótese comunista”. A emancipação não pode ser alcançada por meio do Estado porque as subjetividades deste último não podem transcender o mundo das identidades. A função do Estado é, precisamente, sustentar as diferenças e suas hierarquias. Este argumento pode ser facilmente transferido para a corrupção do estado pós-independência na África, observada tanto por Fanon como por Cabral.

Aqui, limitei-me a oferecer algumas breves indicações quanto à utilidade da obra de Badiou para o pensamento da emancipação humana.⁹ As pessoas deveriam lê-lo por si mesmas e não confiar nas palavras preconceituosas de Mamdani. No que diz respeito a Mamdani, lembrei-me dos comentários de Karl Marx com relação a Proudhon: “são (...) os homens doutos que fazem a história, os homens que sabem como roubar os pensamentos secretos de Deus. As pessoas comuns só precisam aplicar suas revelações”(carta a P.V. Annenkov, 28 de dezembro de 1846).

Palavras finais

O que significa dizer que existem "vários universalismos de vários pontos de vista" (Mamdani 2019, 452)? Significa, claramente, que há várias maneiras de compreender a humanidade universal a partir do pensamento, dependendo do contexto cultural. Mas isso não quer dizer que todas essas concepções tenham o mesmo valor. Algumas – e em particular a concepção liberal ocidental de Homem – são simplesmente falsas porque excluem as "raças" colonizadas, supostamente inferiores: em síntese, o Outro não europeu. Pode haver outras concepções de humanidade que também sejam excludentes, mas considerar todas elas como universalismos é ceder às suas próprias visões de si mesmas e, assim, dar-lhes legitimidade sob uma crua posição relativista. Além disso, seguir este procedimento implica priorizar as diferenças culturais. A questão é que há características da humanidade como um todo que existem independentemente da cultura. As principais são a linguagem, o pensamento e a razão. A negação liberal racista europeia do "outro racional" é puramente uma marca de sua superioridade imputada; não pode ser tomada como legítima indicação de seu humanismo. Reitero: a razão não foi uma invenção do Iluminismo. Para falar do ponto de vista da razão, não do ponto de "outra razão" – na verdade, há apenas uma razão, sem a qual não seríamos capazes de compreender o que Khun-Anup (o camponês egípcio eloquente) está dizendo no ano de 4000 AC – eu acredito, exatamente, que é fundamental pensar a partir dos excluídos e oprimidos.

Para fazer isso, eles devem ter permissão de falar em seu próprio nome, coisa de que são totalmente capazes. Tal capacidade é o que eu pretendo frisar quando repito, insistentemente, que "as pessoas pensam". Os oprimidos são capazes de pensar a igualdade humana universal precisamente porque são excluídos dela: os opressores que operam a exclusão se equiparam à humanidade. Como Lewis Gordon coloca em sua famosa expressão, a questão é "mudar a geografia da razão". Ele continua: “ao mudar a geografia da razão, a própria razão deixa de ser um compromisso fechado para tornar-se um compromisso aberto e relacional”¹⁰. Para mim, a igualdade humana é o fundamento da razão; o capitalismo é irracional. “Igualdade significa que qualquer pessoa está vinculada às

⁹ Ver, em particular, de Alain Badiou: "Can politics be taught?" (2018a) [disponível em espanhol "Se puede pensar la política?", Nueva Visión, 1991]; "The Communist Hypothesis" (2015b) [disponível em português "A hipótese comunista", Boitempo Editorial, 2009]; "We are at a New Beginning of Marxist Thought" (2018b).

¹⁰ Entrevista com Lewis Gordon: <https://www.newframe.com/shifting-geography-reason>.

suas escolhas, e não à sua posição” (Badiou 2009, 26). Mamdani fez a sua escolha: ele agora é um intelectual orgânico do estado.

O universalismo que proponho é o universalismo de Fanon, entre outros. Está localizado obviamente em uma dialética com o pensamento do que existe, mas não é redutível a ele, nem é redutível a um universalismo abstrato. Mamdani está preso à analítica ocidental liberal e, por isso, confere elevado valor ao pluralismo. “Devemos abraçar a pluralidade”, diz ele, embora não fique evidente quem é o “nós”. Claro, ninguém poderia discordar da necessidade de uma política progressista que leve em consideração muitos interesses e identidades cambiantes. Mas para que isso seja mais do que apenas um exercício acadêmico – “um exercício que nos ensina a ter cuidado com uma ênfase unilateral em qualquer identidade” (Mamdani 2019, 449) – deve, necessariamente, haver uma norma predominante frente à qual todos concordem em subordinar seus interesses, ainda que historicamente determinados. No passado recente, essa norma era conhecida como “o bem público” e foi conscientemente concebida e defendida pelo estado, de modo a levar em consideração os interesses dos grupos menos poderosos. Hoje, essa noção não faz mais parte do discurso público, seja na África ou no resto do mundo. Atualmente, tal concepção deve estar necessariamente subordinada ao bem-estar da humanidade como um todo, que corre sério risco de ser permanentemente prejudicada no curso do que tem sido chamado de “Antropoceno”. Isso sugere a centralidade da humanidade universal no pensamento político emancipatório. O pensamento das pessoas excluídas e colonizadas é, portanto, de grande importância aqui. Não é mais suficiente se referir exclusivamente a interesses parciais. Na verdade, é o futuro da humanidade como um todo que se encontra em jogo hoje, ameaçado como está pela crescente possibilidade de guerras, a pilhagem contínua dos recursos naturais do planeta e a destruição ou desmembramento dos estados nacionais por um capitalismo totalmente desenfreado. Opino que apenas uma ideia de igualdade humana pode sustentar consistentemente tal universalismo. A igualdade humana, é claro, não pode ter sentido se presumirmos por decreto que todos são iguais ou se encobrimos as diferenças. As diferenças são aquilo que torna a ideia da igualdade humana possível. O reconhecimento das diferenças, cuja centralidade é necessário afirmar, de modo a evitarmos a criação estatal de uma uniformidade coercitiva espúria, não pode ser confundido com o exclusivismo das políticas de identidade.

Infelizmente, essa visão que articula diferença e identidade sem nenhum resto é esmagadoramente dominante no pensamento social hoje, inclusive na concepção dominante de “política”. O surgimento de novas formas de fascismo em todo o mundo (erroneamente chamadas de “populismo” na mídia internacional) é um exemplo típico dessa tendência. Reduzir toda a política à política da diferença é substituir a emancipação humana pela suposta liberdade de um grupo às custas de outros. O Império Britânico costumava insistir no slogan “Imperium et libertas ” (“Império e Liberdade”, escrito em inúmeras estátuas coloniais) que, do ponto de vista do colonizado, era um oxímoro óbvio, ao passo que, para

os britânicos, significava que eles só poderiam ser livres dominando os outros. Essa é a ideia central de todas as políticas de identidade. Insistir nas identidades como a base da política, por mais que seja em articulação com os outros e por mais que estes outros sejam concebidos em sua mutabilidade, é contribuir para ativar as condições necessárias ao incremento da coerção e das guerras. Deve ficar claro que as políticas de identidade são estatistas em essência, o que não significa que apenas os agentes do Estado queiram implantá-las. As vítimas só puderam se tornar assassinos em Ruanda precisamente porque conceberam seus interesses em termos estatistas. Isto fica claro no livro de Mamdani.

Eu defendo que o pensamento de uma política emancipatória pode começar a superar este problema e, além disso, diria que tais políticas já existem de forma latente em muitas culturas africanas, circulando em provérbios e ditados. Estes últimos fornecem o potencial para uma nova dialética subjetiva da emancipação. Contudo, devemos compreender que os potenciais em questão precisam ser ativados coletivamente na prática política. A África pode realmente mostrar o caminho a seguir para o resto do mundo. Preocupa-me, no entanto, que seus intelectuais nem sempre têm sido capazes de assumir o desafio (exceto alguns casos excepcionais). Modos alternativos de política estão potencialmente disponíveis em meio às pessoas, mas na ausência da ativação de políticas coletivas, eles permanecerão peças de museu de culturas africanas (Wamba-dia-Wamba 1994). Eu concordo fundamentalmente com Ato Sekyi-Otu, o filósofo ganense cujo pensamento eu evoquei neste texto, quando ele diz que "acima de tudo, a 'virada ética' é o argumento em prol do comunismo, isto é, o comunismo, antes de mais nada, como um imperativo ético, em vez de uma consequência indesejada da história: a ideia do comunismo como a encarnação quintessencial da "normatividade radical" (...) comunismo como *eidós* e ideal" (Sekyi-Otu 2018, 19).

Não é tanto uma questão de "andar sobre as duas pernas" – uso infeliz da metáfora de Mao sobre a necessidade de um desenvolvimento concomitante e combinado da agricultura e da indústria. É mais uma questão de pensar dialeticamente junto com as pessoas organizadas, pois elas podem prestar enormes contribuições à teoria¹¹ e, assim, transcender as categorias do estado tanto no pensamento quanto na prática. O certo é que clamar por democracia e pluralismo não é mais suficiente, pois a democracia em sua forma de estado (liberal) é precisamente um dos principais facilitadores – o outro é o próprio capitalismo colonial, ao qual ela sempre esteve intimamente associada – dessa versão contemporânea do capitalismo desenfreado e assassino conhecida como neoliberalismo.

Uma alternativa para esta doença desastrosa só pode ser alcançada gradualmente através do pensamento de uma política emancipatória para toda a humanidade. E não podemos encarar

¹¹ Por exemplo, "Para enfrentar o desafio de um novo estágio de cognição, é preciso ter plena confiança nas massas, não apenas como força mas como Razão - isto é, confiança de que seu movimento a partir da prática como forma de teoria, de fato, significa que eles podem participar na elaboração de uma nova teoria" (Dunayevskaya, 1984, 5).

tal desafio através do encorajamento dos particularismos essencializados. “Se quisermos que a humanidade dê um passo adiante, se quisermos elevá-la a um nível diferente daquele que a Europa foi capaz de indicar, então devemos inventar e fazer descobertas” (Fanon 1990, 254).

Sobre o autor

Michael Neocosmos é Professor Emérito em Humanidades na Universidade de Rhodes na África do Sul e professor visitante no Instituto de Humanidades da Universidade de Connecticut, nos Estados Unidos. Além disso, é um simpático interlocutor do coletivo Máquina Crítica no continente africano. Escreveu vários artigos e alguns livros, incluindo "From Foreign Natives to Native foreigners: explaining xenophobia in South Africa" (2010, Dakar: Codesria) e "Thinking Freedom in Africa: toward a theory of emancipatory politics" (2016). Este último livro foi premiado com o Prêmio Frantz Fanon da Associação Filosófica do Caribe em 2017. Michael está atualmente trabalhando em duas obras: uma delas provisoriamente intitulada "The Dialectics of Emancipation and Africa", a ser publicada pela Daraja Press; a outra intitulada "An Anthology of African Political Thought from Ancient Egypt to the Present" e financiada pela Codesria.

Bibliografia

Anderson, M. B., and M. Wallace. 2013. *Opting Out of War: Strategies to Prevent Violent Conflict*. Boulder Colorado: Lynne Rienner Publishers.

Badiou, A. 2009. *Logics of Worlds*. London: Continuum.

Badiou, A. 2012. "Politics: A Non-expressive Dialectics." In *Philosophy for Militants*, 59–72. London: Verso.

Badiou, A. 2015a. *What Is Philosophy?* New York, Dresden: Atropos Press.

Badiou, A. 2015b. *The Communist Hypothesis*. London: Verso.

Badiou, A. 2018a. *Can Politics Be Thought*, Translated by B. Bosteels. Durham, and London: Duke University Press.

Badiou, A. 2018b. "We are at a New Beginning of Marxist Thought." Verso Blog

Boesak, A. 2009. *Running with Horses*. Cape Town: Joho Press.

Cabral, A. 1973. *Return to the Source*. New York: Monthly Review.

Chakrabarty, D. 2000. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.

Dunayevskaya, R. 1984. *Nationalism, Communism, Marxist Humanism and the Afro-Asian Revolutions*. Chicago: News & Letters.

Fanon, F. 1990. *The Wretched of the Earth*. Harmondsworth: Penguin Books.

Guha, R. 1989. *Selected Subaltern Studies*. New York: Oxford University Press.

Mamdani, M. 2019. "Place, Interest and Political Agency: Some Questions for Michael Neocosmos." *Social Dynamics* 45 (3): 442–454. doi:10.1080/02533952.2019.1690755.

Mamdani, M. [1996] 2018. *Citizen and Subject: Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton: Princeton University Press, and Johannesburg: Wits University Press.

Mamdani, M., T. Mkandawire, and E. Wamba-dia-Wamba. 1993. "Social Movements and Democracy in Africa." In *New Social Movements in the South: Empowering the People*, edited by P. Wignaraja, 100–118. London: Zed Books.

Mamdani, M., and E. Wamba-dia-Wamba, eds. 2005. *African Studies in Social Movements and Democracy*. Dakar, Senegal: CODESRIA.

Neocosmos, M. 2016. *Thinking Freedom in Africa: Toward a Theory of Emancipatory Politics*. Johannesburg: Wits University Press.

Robins, G., and C. Shute. 1987. *The Rhind Mathematical Papyrus: An Ancient Egyptian Text*. London: British Museum Publications.

Sekyi-Otu, A. 2018. *Left Universalism, Africentric Essays*. London: Routledge.

Theron, J. 2016. *Solidarity Road*. Johannesburg: Jacana.

Wamba-dia-Wamba, E. 1994. "Africa in Search of a New Mode of Politics." In *African Perspectives on Development*, edited by H. Himmelstrand, K. Kinyanjui, and E. Mburugu, 249–261. London: James Currey.