

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL

INSTITUTO DE LETRAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

ESTUDOS DE LITERATURA

LITERATURAS PORTUGUESA E LUSO-AFRICANA

LIANA DEPIERI AMORIM

***PENSATEMPOS, COSMOPOLITISMO E AFROPOLITANISMO: perspectivas
híbridas do pensamento africano***

Porto Alegre

2015

LIANA DEPIERI AMORIM

***PENSATEMPOS, COSMOPOLITISMO E AFROPOLITANISMO: perspectivas
híbridas do pensamento africano***

Dissertação de Mestrado em Literaturas Portuguesa e Luso- Africana, apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientadora Prof^a. Dr^a. Ana Lúcia Liberato Tettamanzy

Linha de Pesquisa: Literaturas Portuguesas e Luso-Africanas

Porto Alegre

2015

CIP - Catalogação na Publicação

Amorim, Liana Depieri
Pensatempos, Cosmopolitismo e
Afropolitanismo: perspectivas híbridas do pensamento
africano / Liana Depieri Amorim. -- 2015.
126 f.

Orientador: Ana Lúcia Tettamanzy.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Instituto de Letras, Programa de
Pós-Graduação em Letras, Porto Alegre, BR-RS, 2015.

1. Pensamento africano. 2. Híbridismo . 3. Mia
Couto. 4. Achille Mbembe. 5. Kwame A. Appiah. I.
Tettamanzy, Ana Lúcia, orient. II. Título.

LIANA DEPIERI AMORIM

PENSATEMPOS, COSMOPOLITISMO E AFROPOLITANISMO: perspectivas híbridas do pensamento africano

Dissertação de Mestrado em Literaturas Portuguesa e Luso- Africana, apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientadora Prof^a. Dr^a. Ana Lúcia Liberato Tettamanzy

Aprovado em: 22 / 05 / 2015

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Ana Lúcia Liberato Tettamanzy
Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS

Prof^a. Dr^a. Cinara Ferreira Pavani
Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS

Prof^a. Dr^a. Eliana Inge Pritsch
Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS

Prof^o. Dr^o. José Rivair Macedo
Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS

RESUMO

Este trabalho propõe uma análise das ideias de três autores africanos: Mia Couto, Kwame Anthony Appiah e Achille Mbembe, utilizando suas obras ensaísticas para refletir sobre o pensamento africano e suas formas híbridas. Defino os conceitos de Cosmopolitismo, de Afropolitanismo e os *Pensatempos* – que trazem as perspectivas do autor moçambicano Mia Couto. Como metodologia, comparo os discursos destes autores para analisar os aspectos comuns. Como base teórica utilizo autores que debatem os processos de globalização e de mundialização. Ao refletir sobre o cosmopolitismo e sobre as perspectivas híbridas que se fortalecem, faz-se necessário repensar o valor que a cultura exerce dentro de territórios que, mesmo definidos geograficamente, encontram-se em profunda transformação, como é o caso do continente africano. A independência dos países deste continente ainda é bastante recente, a cultura ocidental do colonizador predomina como um paradigma, fazendo com que a cultura local perca espaço e valor. Para desenvolver esta análise, dá-se um panorama, com o intuito de contextualizar a discussão, das teorias e movimentos que influenciaram esse pensamento, trazendo as teorias afrocêntricas, as perspectivas de Frantz Fanon, e a crítica a respeito do afrocentrismo. Trago as teorias centrais a este trabalho que se compõem do Afropolitanismo – de Achille Mbembe, do Cosmopolitismo – de Kwame Anthony Appiah, e os *Pensatempos* de Mia Couto. Proponho um diálogo destes sobre as perspectivas híbridas que perpassam o pensamento africano. E, por fim, proponho uma análise comparativa dos aspectos considerados relevantes, pelos autores, na busca por um protagonismo efetivo no continente africano.

Palavras-chave: Pensamento africano. Hibridismo. Cosmopolitismo. Globalização. Ensaio. Escrita de si.

RESUMEN

Este trabajo propone un análisis de tres autores e ideas africanos: Mia Couto, Kwame Anthony Appiah y Achille Mbembe, usando sus obras ensayísticas para reflexionar sobre el pensamiento africano y sus formas híbridas. Defino los conceptos de cosmopolitismo, de Afropolitanismo y Pensatempos - que traen perspectivas del autor mozambiqueño Mia Couto. La metodología de comparar los discursos de estos autores para analizar los puntos en común. Como autores básicos teóricos utilizan debatir los procesos de globalización y la globalización. Reflexionando sobre el cosmopolitismo y sobre las perspectivas híbridas que se fortalecen, es necesario repensar el valor de la cultura en los territorios que aún definidos geográficamente, están en profunda transformación, como el continente africano. La independencia de los países de este continente es todavía bastante nuevo, la cultura occidental del colonizador prevalece como un paradigma, por lo que el espacio de la cultura local y pierda valor. Para desarrollar este análisis, da un panorama, con el fin de contextualizar la discusión de las teorías y movimientos que influyeron en el pensamiento, con lo que las teorías afrocéntricas, las perspectivas de Frantz Fanon, y la crítica sobre afrocentrismo. Traiga las teorías centrales en este trabajo están compuestas por Afropolitanismo - Achille Mbembe de, el cosmopolitismo - Kwame Anthony Appiah de, y Pensatempos Mia Couto. Propongo un diálogo sobre estas perspectivas híbridas que impregnan el pensamiento africano. Finalmente, propongo un análisis comparativo de los aspectos considerados relevantes por los autores en la búsqueda de un papel eficaz en el continente africano.

Palavras-chave: Pensamiento africano. La hibridación. El cosmopolitismo. Globalización. Ensayo. La escritura misma.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	6
2 BREVES PERCURSOS DO PENSAMENTO AFRICANO	9
2.1 TEORIAS AFROCÊNTRICAS: Pan-africanismo e Negritude.	9
2.2 FANON: uma mudança de perspectiva.....	16
2.3 CRÍTICAS AO AFROCENTRISMO E OS ESTUDOS AFRICANOS.....	21
3 GLOBAL E LOCAL: perspectivas de centro e de periferia	29
3.1 PROCESSOS DE GLOBALIZAÇÃO E DE MUNDIALIZAÇÃO.....	30
3.2. A FRAGMENTAÇÃO DA IDENTIDADE.....	36
3.3. DESOBEEDIÊNCIA EPISTÊMICA E A OPÇÃO DESCOLONIAL DE WALTER MIGNOLO: outro olhar sobre as culturas periféricas	39
3.4 COSMOPOLITISMO E HIBRIDISMO CULTURAL: uma tradução.....	41
3.4.1. Tradição e modernidade: divergências culturais e religiosas	43
4. A LITERATURA E O PÓS-COLONIAL: do ensaísmo à escrita de si	48
4.1. A ESCRITA DE SI	53
4.2. O ENSAÍSMO COMO FORMA DE ESCRITA	58
4.2.1. A originalidade de Montaigne	61
4.2.2. O Ensaio como um gênero híbrido	63
5. PROCESSOS HÍBRIDOS E COSMOPOLITAS: reflexões endógenas	66
5.1. OS “PENSATEMPOS” DE MIA COUTO	68
5.2. O CONCEITO DE COSMOPOLITISMO DE KWAME ANTHONY APPIAH	72
5.3. O CONCEITO DE AFROPOLITANISMO DE ACHILLE MBEMBE.....	75
5.4. O HIBRIDISMO CULTURAL E OS PROCESSOS DE GLOBALIZAÇÃO.....	79
6. DO EU AO NÓS: formas de pensar o protagonismo	88
6.1. DA ESCRITA DE SI PARA PENSAR O MUNDO.....	88

6.2. O PENSAMENTO AFRICANO – VITIMIZAÇÃO, RACIALIZAÇÃO E O CONTRADITÓRIO ESPAÇO DA TRADIÇÃO	91
6.3. A AUTENTICIDADE AFRICANA – CONSTRUÇÕES IDENTITÁRIAS.....	101
6.4. PROTAGONISMO – O OLHAR COMPOSTO DA MOSCA	104
7 CONSIDERAÇÕES FINAIS	109
REFERÊNCIAS	115

1 INTRODUÇÃO

Como definimos, hoje, o que é cultura? Quais as regras e os paradigmas que guiam o cânone cultural? As transformações tecnológicas, econômicas e sociais ocorridas no século XX mudaram a maneira de ver o mundo, as diferenças estão mais explícitas, as fronteiras estão mais invisíveis. Como definir o que caracteriza uma nação, quais critérios utilizar para a busca de uma unidade? É possível ainda pensar em uma unidade, que defina os povos, as culturas, as nações, ou o critério está somente no poder econômico exercido pelos Estados no âmbito mundial?

Tais definições conceituais estão um tanto confusas frente ao processo de globalização, o cidadão é ao mesmo tempo local e mundial, porém de maneira distinta do conceito de cosmopolitismo moderno. A pós-modernidade redefiniu tal conceito, já que a tecnologia e a afirmação das diferenças ampliaram o conceito de Centro, este já não é mais tão definido como antes. O acesso à informação, a facilidade de deslocamento e as vozes que antes eram silenciadas estão transfigurando os limites entre o Centro e a Periferia.

Ao refletir sobre o cosmopolitismo e sobre as perspectivas híbridas que se fortalecem, faz-se necessário repensar o valor que a cultura exerce dentro de territórios que, mesmo definidos geograficamente, encontram-se em profunda transformação, como é o caso do continente africano. A independência dos países deste continente ainda é bastante recente, a cultura ocidental do colonizador predomina como um paradigma, fazendo com que a cultura local perca espaço e valor.

Nas discussões atuais sobre fronteiras nacionais e culturais, em contextos transnacionais afetados pelo fenômeno da globalização, os conceitos de cosmopolitismo e de hibridismo cultural são importantes para a redefinição dos papéis culturais de grupos subalternos, como aqueles mantidos durante muito tempo nessa condição no continente africano. O papel da cultura no contexto mundial atual modificou-se com o uso massivo das tecnologias. Os conceitos de interculturalidade e de transculturação ampliaram as possibilidades dos grupos culturais periféricos

exporem-se mais, respeitando as diferenças. As trocas culturais se intensificaram e é a partir desta perspectiva que pensadores africanos como Mia Couto, Kwame Anthony Appiah e Achille Mbembe procuram dialogar com as culturas produzidas nos países africanos, buscando uma cultura das diferenças.

A literatura produzida na África dialoga com a condição social atual do continente, discutindo as novas formas de retomar o protagonismo intelectual que acabou sendo renegado frente à nova ordem mundial ditada pela globalização, em que observamos a imposição da cultura ocidental, gerando uma uniformização nos padrões culturais. Por esse motivo, é importante resgatar as ideias que foram e que estão sendo produzidas, para que se possa pensar um novo panorama da situação atual africana. No Brasil, em função das influências trazidas junto com os escravos africanos, é de suma importância que se discuta sobre essa cultura que tanto contribuiu para o crescimento do nosso país. A pretensão nesta dissertação é discutir sobre o cosmopolitismo africano, traçando um paralelo entre as principais ideias de pensadores africanos, tendo como ponto de partida os ensaios do escritor Mia Couto, que tratam de questões relacionadas com as noções de fronteira e identidade, valorizando a ideia de hibridização do povo moçambicano. A relação possível entre tradição e modernidade nos faz refletir sobre as influências recíprocas existentes nestas esferas, discutindo os desdobramentos, recomposições e adaptações das formas orais tradicionais em meio urbano – um fenômeno interessante na África contemporânea – que ocorrem nas formas de expressão modernas, como a literatura.

O principal objetivo aqui será analisar as ideias contidas nos ensaios do escritor Mia Couto, porque além de ser um literato, o autor pode ser considerado um pensador das principais questões africanas. Ao realizar tal análise, busco um diálogo entre o autor em questão e os pensadores africanos Kwame Anthony Appiah e Achille Mbembe. Este faz parte de um objetivo mais abrangente que é o de ampliar o repertório de estudos sobre o pensamento africano, possibilitando outro enfoque a respeito da produção intelectual existente em tal continente, que pensa e discute sobre seus problemas, mas que pouca voz tem fora de seu espaço geográfico, mesmo pensando pontos tão relevantes para países que, como o Brasil, ainda encontram-se na periferia.

Outro objetivo será pensar as fronteiras culturais consideradas hoje um entre-lugar que guiam as produções intelectuais em diálogo. Tais produções podem, a partir da sua condição periférica, compor o cânone cultural, no entanto, para que isso ocorra, é necessário que haja um maior protagonismo intelectual por parte dos cidadãos locais, reconfigurando novas fronteiras entre o centro e a periferia, revalorizando a cultura produzida que costuma ser considerada marginal.

A fortuna crítica não traz grandes análises sobre as obras ensaísticas de Mia Couto, visto que a maioria dos trabalhos elaborados versa sobre a produção ficcional do autor. Sobre o pensamento africano também não foram encontrados trabalhos produzidos no Brasil, que tratassem das questões cosmopolitas e híbridas deste pensamento.

Para desenvolver esta análise, produzi cinco capítulos, dividindo-os segundo a necessidade existente. No segundo capítulo *Breves percursos do pensamento africano*, dá-se um panorama, com o intuito de contextualizar a discussão, das teorias e movimentos que influenciaram esse pensamento, trazendo as teorias afrocêntricas, as perspectivas de Frantz Fanon, e a crítica a respeito do afrocentrismo.

No terceiro capítulo *Global e local: perspectivas de centro e de periferia*, exponho e discuto as teorias periféricas que analisam os processos de globalização e de mundialização. O quarto, *A literatura e o pós-colonial: do ensaísmo à escrita de si*, abordo questões que remetem à constituição da literatura dentro dos espaços periféricos, utilizando o gênero ensaio como forma híbrida, aliado à escrita de si, que permite a descolonização da palavra e rompe fronteiras ao se propor reflexiva.

Já no quinto capítulo *Processos híbridos e cosmopolitas: reflexões endógenas*, trago as teorias centrais deste trabalho que se compõem do Afropolitanismo – de Achille Mbembe, do Cosmopolitismo – de Kwame Anthony Appiah, e os *Pensatempos* de Mia Couto. Ainda neste capítulo, proponho um diálogo destes sobre as perspectivas híbridas que perpassam o pensamento africano. E, por fim, o sexto *Do eu ao nós: formas de pensar o protagonismo*, proponho uma análise comparativa dos aspectos considerados relevantes pelos autores, na busca por um protagonismo efetivo no continente africano.

2 BREVES PERCURSOS DO PENSAMENTO AFRICANO

Pensar em África, hoje, ainda é pensar em algo desconhecido, visto que pouco se produziu com uma visão local nas teorias historiográficas, pois somos levados a ter como parâmetros as perspectivas ocidentais. Os primeiros estudos elaborados a respeito do continente possuíam um olhar de fora, ou seja, europeus que teorizavam sobre uma cultura distinta da sua, sem a mínima compreensão dos funcionamentos e das dinâmicas internas existentes. Isso gerou, então, uma homogeneização em que culturas de origens diversas foram tratadas como partes de uma mesma história. As autonomias linguística, social e política não foram compreendidas em sua profundidade, fazendo dessas análises verdadeiros tratados sobre preconceito e exotismo.

Em oposição à visão eurocêntrica, podemos abordar a teoria afrocêntrica. Nesta ocorre um movimento interno, isto é, intelectuais africanos, na sua maioria, com o intuito de combate à visão do outro, revisaram a história do continente resgatando suas mitologias e tradições ancestrais. Outro componente importantíssimo foi agregado a essa visão: a valorização da raça negra. Para mapear esses percursos do pensamento africano, analiso as teorias afrocêntricas do pan-africanismo e da negritude, passando à perspectiva de Fanon e, por fim, aos Estudos Africanos.

2.1 TEORIAS AFROCÊNTRICAS: Pan-africanismo e Negritude

O movimento político e social do pan-africanismo surgiu nas ex-colônias inglesas caribenhas e nos Estados Unidos da América, no final do século XIX, como uma defesa de direitos dos negros diaspóricos e africanos. Nomes como Alexander Crummel (1819-1898) – padre cristão e afrodescendente americano que criou os primeiros ideais pan-africanistas, possuindo um cunho mais religioso – e Marcus Garvey (1887-1940) –

jornalista e ativista político, jamaicano, pioneiro na luta pela independência do continente africano – foram de suma importância na constituição do movimento. William Edward Burghardt Dubois, sociólogo americano afrodescendente, também um grande pensador deste, apresentou ideias de união e de solidariedade que influenciaram o desenvolvimento das teorias pan-africanistas, além de ter cooperado e organizado muitos dos congressos pan-africanistas realizados ao longo do século XX. Para o continente africano, o V Congresso Pan-Africano¹ realizado em Manchester, Grã-Bretanha, em 1945, tornou-se o mais relevante por contar com autoridades e pensadores africanos como Kwame Nkrumah, de Gana, e aprofundar e ampliar suas atividades, dando ao evento um caráter de movimento de libertação. Nele articularam-se as principais movimentações contra o colonialismo e o imperialismo, visando à busca pela independência dos países africanos ainda sob colonização europeia². Como reflexo político, o movimento influenciou a criação da OUA (Organização da Unidade Africana) no ano de 1963, em Addis-Abeba, Etiópia, para atuar junto à descolonização do continente.

Os movimentos do pan-africanismo e da negritude consistem, como diz Manuela Ribeiro Sanches, em teorias anticoloniais³ que alteraram a ordem mundial, pois, ao reivindicar a independência das colônias europeias, foi possível questionar as práticas

¹ “(...) o quinto Congresso tornou o pan-africanismo uma ideologia de massas, elaborada pelos africanos e em seu próprio favor. Inicialmente ideologia reformista e protestante em favor das populações de origem africana, habitantes na América, o pan-africanismo tornou-se uma ideologia nacionalista orientada para a libertação do continente africano. O pan-africanismo mundial de Du Bois, o combate de Garvey pela autodeterminação e autonomia, o regresso à cultura africana preconizada por Césaire, pertenciam, doravante, inteiramente ao nacionalismo africano” (KODJO, 2010, p.899).

² “(...) o ano de 1947 marcou o nascimento da *Présence africaine*, movimento cultural que retomava as grandes ideias dos apóstolos do pan-africanismo e do Primeiro Congresso Pan-africano. Os intelectuais negros e europeus reunidos, em torno de Alioune Diop, estiveram na origem de obras fundamentais, tal como *Nations nègres et cultures* de Cheik Anta Diop. Para os militantes da *Présence africaine*, tratava-se de provar que o florescimento da cultura negra era inconcebível em um contexto de dependência política e que os negros deveriam se unir e se mostrar solidários na luta. Eles deveriam, portanto, distinguir-se do outro, o colonizador, afirmando-se como negros” (ASANTE, 2010, p.874).

³ “Se há um momento que pode ser entendido como “fundador” do pensamento anticolonial, ele reside certamente na ideia de um retorno a África, mas com o objetivo da sua modernização e emancipação, de que o movimento encabeçado por Marcus Garvey (1887 – 1940) terá sido o mais emblemático. Este ideal emergiu significativamente no seio da diáspora africana, nas Américas e na Europa, entre todos aqueles que, de uma forma ou outra, viviam entre a assimilação forçada e a discriminação racial. Foi contra esta situação que se manifestaram, quer a consciência da diferença racial e, sobretudo, cultural – a negritude – quer um sentimento de pertença a um continente que durante séculos fora considerado o continente sem história, sinônimo das mais profundas trevas e povoado pelos habitantes mais afastados dos processos de civilização e da conquista da racionalidade: a África” (SANCHES, 2012, p.15).

coloniais e neocoloniais, possibilitando uma perspectiva pós-colonial com um traço nacionalista (SANCHES, 2012). Afirmar uma identidade negra e africana contestando o eurocentrismo universalista deu condições para que se pensasse além das fronteiras culturais ocidentais, em que outro ponto de vista pudesse ter lugar. Apesar de usar o advento da raça, estes movimentos cooperaram para um protagonismo intelectual africano.

A importância do pan-africanismo e da negritude ocorreu pelo olhar dado ao continente africano, em que o desenvolvimento da África e o apoio contra o colonialismo português e contra o *apartheid* deram embasamento político para a valorização de uma identidade africana. Nos anos 70, o movimento renovou-se e ganhou força, atuando na integração dos países africanos. A independência política destes países não significou a independência econômica, abrindo espaço a um neocolonialismo⁴ que faz do pan-africanismo, novamente, uma alternativa de fuga da crise. Contudo, alguns críticos, como Asante, ressaltam que o movimento não atingiu seus objetivos políticos e acabou defendendo, mais uma vez, os interesses dos organismos de ajuda estrangeiros e das empresas transnacionais (ASANTE, 2010). O pan-africanismo influenciou a criação de organizações e de grupos de apoio à questão negra – compostos pelos próprios negros – em países que antes não participavam de seus congressos, como o Brasil, ampliando mundialmente a sua atuação. Esta relação do Brasil é bem relevante, visto que nosso país comporta a maior comunidade diaspórica de origem africana⁵.

O conceito de Negritude⁶ foi um dos mais eficazes contra o racismo, tendo se materializado como teoria na Revolução Haitiana⁷, por ser uma resposta contundente à

⁴ “(...) a África é um terreno fértil para o que se convencionou chamar, desde então, neocolonialismo e dependência, os quais contribuíram, em larga medida, para mergulhar o continente em uma difícil situação. Ao final dos anos 1970, a África estava mais dependente dos países ocidentais, comparativamente a tempos passados. A maioria dos países africanos se haviam tornado ainda mais fortemente dependentes dos interesses, dos investimentos, da tecnologia e das capacidades estrangeiras, das teorias de desenvolvimento e de crescimento econômico elaboradas além de suas fronteiras e, sobretudo, da exportação de matérias-primas e de produtos agrícolas para os ricos países ocidentais” (ASANTE, 2010, p.884).

⁵ “Em Salvador, capital do estado da Bahia, onde vive a mais importante comunidade afro-brasileira, está instalado o Centro de Estudos Afro-Orientais que abriga o Museu Afro-Brasileiro” (JOSEPH, 2010, p.867).

⁶ “Cristalizou-se como movimento político e estético específico na década dos anos 1930, pela ação conjunta dos intelectuais Aimé Césaire, da Martinica, Léopold Sédar Senghor, do Senegal, e Léon-Gontran Damas, da Guiana” (MOORE, 2010, p.7).

discriminação e ao capitalismo (MOORE, 2010). A ideia nasce do encontro entre Aimé Césaire e Léopold Sédar Senghor na França, em 1931, em que Césaire, influenciado por Senghor, volta os olhos para o continente africano. Contudo, com o passar dos anos, o termo apresentou significados distintos para os dois pensadores, visto que Senghor possuía uma visão assimilacionista da negritude, acreditando na coexistência e na cooperação entre colonizadores e colonizados. Reconciliando-se com sua francofonia e defendendo uma mestiçagem, à qual levaria ao embranquecimento da raça negra, Senghor em seu texto *O contributo do homem negro* afirma que “a emoção é negra, como a razão é helena” (SENGHOR, 2012, p.75) e que a sociedade africana possui um senso de dignidade e de comunidade que poderia contribuir para a sociedade ocidental.

E o *indivíduo*? Perguntar-me-ão de novo. De novo respondo: o indivíduo é negligenciado, na medida em que é fundado numa falsa liberdade e numa distinção de interesses. Um caso completamente diferente é o da *pessoa*. Confesso que a sociedade negra não se preocupou muito em desenvolver a *razão*; e é uma lacuna. Mas a pessoa não deixou de ter por isso ocasião de se desenvolver e de se impor no seio das associações, corporações e assembleias deliberativas, nos conselhos locais. Não se disse o suficiente acerca da importância desses conselhos. A igualdade reinava aí, bem como o sentimento da *dignidade* do homem. Um sentimento semelhante animava o servo, o cativo. Conheci quem se suicidasse – gesto de homem livre – por ter sido acusado de mentir ou roubar (SENGHOR, 2012, p.85 – grifos do autor).

Enquanto Césaire acreditava na plena independência dos países africanos, mesmo lutando somente pela autonomia de sua própria pátria e das colônias caribenhas, discordava da mestiçagem almejada por Senghor. Ele afirmava ser necessário tomar partido, porque não há colonização esclarecida que respeite a cultura do colonizado: a história da colonização mostra que a técnica e a educação sempre ficaram à margem do colonizado, por conseguinte, através da manutenção do analfabetismo, o poder político nunca mudava de mãos. Por todos estes motivos, nunca existiria uma cultura franco-africana, por exemplo, pois uma sempre dominaria a outra, chamando de “mistura caótica” a cultura que poderia emergir dessa junção, a qual silenciaria a voz dos povos negros (CÉSAIRE, 2012).

⁷ Manuela Ribeiro Sanches afirma que a Revolução do Haiti foi o maior acontecimento do pan-africanismo.

Com a expansão do movimento pan-africanista, houve uma expressiva aproximação ao movimento literário e cultural francófono da negritude, auxiliando a ideologia política da luta dos negros contra a desvalorização da raça negra. No entanto, o radicalismo das ideias de homens como Aimé Césaire e Leopold Senghor⁸ acabou por levar os ideais de valorização da raça negra, incluindo o fator biológico, para um caminho de ódio e de inferiorização da raça branca. Mesmo assim, foi importante para a conquista de direitos para os negros diaspóricos⁹ que sofriam com o racismo nos seus respectivos países e na Europa.

Muitos estudantes, filhos da elite africana assimilada, que dispunham de uma educação mínima, católica e protestante, buscaram na metrópole a continuidade de seus estudos e, no caso dos países de colonização lusófona, os que foram para Portugal conheceram a oposição salazarista. Eles ficavam na Casa dos Estudantes do Império (CEI)¹⁰, que fora criada pelo ditador português Salazar para dar continuidade à política assimilacionista no continente africano, no entanto, estes estudantes entraram em contato com outros africanos que estavam em igual situação e, dentro da CEI, articularam o início dos principais movimentos de libertação das colônias portuguesas, além de terem sido influenciados por novas ideias e teorias libertárias. A literatura e a política desenvolvidas nos países africanos lusófonos tiveram muita influência deste período de encubação das ações de libertação.

Aimé Césaire, um dos idealizadores da negritude, em seu *Discurso sobre o colonialismo* – um texto a respeito da busca por uma nova identidade africana através do resgate da sua própria história – coloca no mesmo patamar o racismo, o colonialismo e o nazismo, utilizando a vitimização como forma de reelaborar o papel

⁸ “Ao longo de duas décadas de governo (1960-1980), a Negritude lue [Senghor] serviria como cortina de fumaça; por trás, seu governo escondia não somente seu rosto assimilacionista, seu hábil oportunismo político, mas também a sua proposta de cooperação submissa como o neocolonialismo imperial” (MOORE, 2010, p.30).

⁹ A maioria dos negros que compõem a diáspora são oriundos de processos de escravização. No entanto, a partir dos anos de 1930, há um movimento migratório de estudantes africanos em busca de educação superior, indo para as universidades da Europa e dos Estados Unidos.

¹⁰ Criada em 1944, para receber estudantes universitários vindos das colônias, influenciou a criação do Centro de Estudos Africanos, com sede em Lisboa. A CEI perde a sua importância com a fuga recorrente de seus estudantes, para lutar na independência de seus países a partir de 1961, sendo fechada pelo governo português em 1965.

dos negros africanos¹¹. Ao falar do colonialismo, ele exime os locais, passando toda a responsabilidade para o europeu, e analisa o sistema colonial como embrutecedor inclusive do colonizador¹², que coisifica o homem e a vida. Recusa, ainda, a hibridização no contexto colonial, visto que esta só levaria a uma homogeneização, pois somente após a conquista da liberdade será possível uma troca justa (SANCHES, 2012). Esta importante obra influenciou autores importantíssimos como Frantz Fanon¹³ e Cheikh Anta Diop¹⁴. Em seus estudos, Diop aponta como africana a origem da espécie humana, além de tomar para o continente a primeira grande civilização humana: a egípcia. No entanto, alguns historiadores marxistas não aceitaram os argumentos dele, que passou a sofrer retaliações até mesmo de Senghor. Aqui há outro ponto de divergência entre Senghor e Césaire, pois este empolga-se com *Nação Negra e Cultura*, de autoria de Diop, agregando às suas ideias as teorias de Diop (MOORE, 2010). É neste momento que Césaire rompe com a corrente marxista, desfilando-se, em 1956, do Partido Comunista Francês. Com os desmandos de Senghor, Césaire acabou anulando-se, bem como seu companheiro Damas, destacando-se somente o conceito de Negritude ditado por Senghor, sendo classificada como uma metafísica pequeno-burguesa por intelectuais diaspóricos como René Depestre, do Haiti (MOORE, 2010).

¹¹ “Mais uma vez, faço sistematicamente a apologia das nossas velhas civilizações negras: eram civilizações cortesias. Então – dir-me-ão – o verdadeiro problema é retornar a elas. Não, repito. Nós não somos os homens do “ou isto ou aquilo”. Para nós, o problema não é de uma utópica e estéril tentativa de reduplicação, mas de uma superação. Não é uma sociedade morta que queremos fazer reviver. Deixamos isso aos amadores do exotismo. (...) É uma sociedade nova que precisamos criar, com a ajuda de todos os nossos irmãos escravos, rica de toda a potência produtiva moderna, cálida de toda a fraternidade antiga” (CÉSAIRE, 1978, p.35-36).

¹² “Seria preciso estudar, primeiro, como a colonização se esmera em *descivilizar* o colonizador, em *embrutecê-lo*, na verdadeira acepção da palavra, em degradá-lo, em despertá-lo para os instintos ocultos, para a cobiça, para a violência, para o ódio racial, para o relativismo moral” (CÉSAIRE, 1978, p.3).

¹³ “Em 1956, Fanon uniu discurso e ação e se integrou no Exército de Libertação da Argélia (FNL), convertendo-se, rapidamente, no grande teórico das lutas revolucionárias do Terceiro Mundo contra os imperialismos do Ocidente. Ele traçou as grandes linhas da exigência emancipadora em *Os condenados da terra*, obra que o consagraria, definitivamente, como o maior teórico da descolonização do século XX. Este livro converteu-se em fonte de inspiração para todos os movimentos de luta no mundo negro da década de 1970 em diante” (MOORE, 2010, p.26).

¹⁴ “Cheikh Anta Diop, outro teórico de envergadura, redimensionaria também a Negritude, paralelamente a Fanon, ao lhe conferir uma sustentação histórica enraizada na investigação científica. Intelectual de formação múltipla (...) Diop abate, com um só golpe, as mais arraigadas teses de sustentação da supremacia do Ocidente e da raça branca. Concomitantemente, destruiu para sempre o mito da inferioridade a-histórica dos negros” (MOORE, 2010, p. 26).

Após anos de silêncio, Césaire, em 1987, foi convidado a dar um último discurso em prol do movimento da Negritude, sustentando suas opiniões distintas das de Senghor. Esta obra chamou-se *Discurso sobre a Negritude*. Nela, escrita para a Primeira Conferência Hemisférica de Povos Negros da Diáspora, ocorrida em Miami, EUA, Césaire afirmou nem sempre ter gostado do termo Negritude e que este não se refere à característica biológica, mas a algo mais profundo baseado nas experiências vividas, sendo uma maneira de “viver a história dentro da história” (CÉSAIRE, 2010, p.109), à qual abarca os deslocamentos do homem negro e aceita a universalidade hegeliana pela via da singularidade e não pela negação da diferença, propondo um protagonismo efetivo.

(...) a Negritude foi uma forma de revolta, em princípio contra o sistema mundial da cultura tal qual ele se constituiu durante os últimos séculos e que se caracteriza por um certo número de preconceitos, de pressupostos que resultaram em uma hierarquia muito rígida. Dito de outra forma, a Negritude foi uma revolta contra aquilo que eu chamaria de reducionismo europeu. (...) o essencial é que, com a Negritude, era iniciado um empreendimento de reabilitação dos nossos valores por nós mesmos, de aprofundamento sobre o nosso passado por nós mesmos, do re-enraizamento de nós mesmos em uma história, uma geografia, uma cultura. Tudo isso se traduzindo não por uma valorização arcaizante do passado, mas por uma reativação do passado, tendo em vista o seu próprio distanciamento (CÉSAIRE, 2010, p.110).

As questões relativas ao continente africano sempre foram pensadas ao longo da história, no entanto, elas só tiveram espaço a partir do momento em que houve a possibilidade de confrontar a hegemonia ocidental branca. Revoltas, movimentos independentistas, luta por direitos iguais e pelo respeito às comunidades negras do mundo, tudo isso gerou outro cenário que se caracterizou pela autodeterminação dos povos e pela voz que grita contra os desmandos do colonialismo. Claro que os ideais baseados na raça mostraram-se insuficientes para atingir a tão desejada autonomia, contudo, é possível perceber nos movimentos da negritude e do pan-africanismo um momento crucial para se questionar o lugar do negro dentro de uma sociedade marcada pela exclusão e pelo racismo. Césaire, Senghor e outros nomes tão relevantes nessa luta pela igualdade e por um protagonismo africano, tiveram um papel essencial para a realização de algo até então considerado utópico: a valorização do negro.

2.2 FANON: uma mudança de perspectiva

O papel de Frantz Fanon, psiquiatra martinicano, para o desenvolvimento de um protagonismo do pensamento africano foi definitivo. Por ser da Martinica, país localizado na América Central, Fanon surge como um precursor do pensamento e da discussão de raça dentro dos estudos africanos diaspóricos. Seu contato com a França e com a Argélia permitiu perceber e vivenciar as questões raciais no mundo ocidental, testemunhando, ainda, as consequências do colonialismo para os países do continente africano¹⁵.

Fanon deixou claro que qualquer atitude extrema deveria ser abandonada, o ódio do negro pelo branco é tão nocivo quanto o do branco pelo negro. Para denunciar o racismo, não se faz necessário afastar-se da sua francofonia, ou seja, regressar às tradições sem uma conexão com o presente apresenta riscos assim como a negação total do passado, ele questionou, então, alguns ideais da Negritude (SANCHES, 2012). A exaltação também deveria ser evitada, o propósito não era engrandecer uma raça ou

¹⁵ No prefácio da obra *Pele Negra, máscaras brancas*, Lewis R. Gordon aponta um tópico que poucas vezes é abordado dentro das teorias raciais, a do preconceito do negro contra o negro. A influência da cultura e da visão ocidental foram determinantes para que tal atitude se concretizasse, gerando uma forma narcísica, conforme diz Gordon:

“Fanon ressalta inicialmente que racismo e colonialismo deveriam ser entendidos como modos socialmente gerados de ver o mundo e viver nele. Isto significa, por exemplo, que os negros são construídos *como negros*. Em outras palavras, não haveria razão para as pessoas na África, na Austrália ou em outras áreas do Pacífico Sul pensarem sobre si mesmas em termos raciais. Para entender como tais construções ocorrem, o caminho lógico é examinar a linguagem, na medida em que é através dela que criamos e vivenciamos os significados. Na linguagem está a promessa do reconhecimento; dominar a linguagem, um certo idioma, é assumir a identidade da cultura. Esta promessa não se cumpre, todavia, quando vivenciada pelos negros. Mesmo quando o idioma é “dominado”, resulta ilegitimidade. Muitos negros acreditam neste fracasso de legitimidade e declaram uma guerra maciça contra a negritude. Este racismo dos negros contra o negro é um exemplo da forma de narcisismo no qual os negros buscam a ilusão dos espelhos que oferecem um reflexo branco. Eles literalmente tentam olhar sem ver, ou ver apenas o que querem ver. Este narcisismo funciona em muitos níveis. Muitos brancos, por exemplo, investem nele, já que teoricamente preferem uma imagem de si mesmos como não racistas, embora na prática ajam frequentemente de forma contrária” (GORDON, 2008, p. 15 – in: FANON, 2008).

outra, mas permitir ao homem, principalmente o de cor, que ele se liberte dos estereótipos e do esvaziamento do ser, o homem deve ser livre. “O branco está fechado na sua brancura. O negro na sua negrura” (FANON, 2008, p.27); a esta situação Fanon chama de *duplo narcisismo*, a qual gera o esvaziamento do ser, em que o negro deseja ser branco. Dominar uma linguagem não constitui apenas em apropriar-se de uma forma específica de expressão, mas adquirir e possuir tudo aquilo que este código traz consigo. Ao dominar a língua do outro, ou seja, a do branco, o negro adquire também a sua cultura, aproximando-se mais da brancura desejada por tantos negros.

Por mais dolorosa que possa ser esta constatação, somos obrigados a fazê-la: para o negro, há apenas um destino. E ele é branco.

Antes de abrir o dossiê, queremos dizer certas coisas. A análise que empreendemos é psicológica. No entanto, permanece evidente que a verdadeira desalienação do negro implica uma súbita tomada de consciência das realidades econômicas e sociais. Só há complexo de inferioridade após um duplo processo:

- inicialmente econômico;

-em seguida pela interiorização, ou melhor, pela epidermização dessa inferioridade (FANON, 2008, p.28).

O autor demonstrou que o pensamento ocidental subjugou a forma de ver-se do antilhano, que se opõe a do africano. Ser negro não era visto como algo positivo, referindo-se não só à questão de cor, mas algo além, que remete às origens africanas às quais passam a ser negadas. Isso já aparecia na escola com as crianças antilhanas, pois o pensamento ocidental está presente desde a infância na vida destes negros que não se consideram desta forma, viam-se mais próximos dos franceses e da cultura europeia do que dos africanos.

Nas Antilhas, o jovem negro que, na escola, não para de repetir “nossos pais, os gauleses”, identifica-se com o explorador, com o civilizador, com o branco que traz a verdade aos selvagens, uma verdade toda branca. Há identificação, isto é, o jovem negro adota subjetivamente uma atitude de branco. Ele recarrega o herói, que é branco, com toda a sua agressividade – a qual, nessa idade, assemelha-se estreitamente a uma dádiva: uma dádiva carregada de sadismo. Uma criança de oito anos que oferece alguma coisa, mesmo a um adulto, não saberia tolerar uma recusa. Pouco a pouco se forma e se cristaliza no jovem antilhano uma atitude, um hábito de pensar e perceber, que são essencialmente brancos. Quando, na escola, acontece-lhe ler histórias de selvagens nas obras dos brancos, ele logo pensa nos senegaleses. Quando

éramos estudantes, discutíamos durante horas inteiras sobre os supostos costumes dos selvagens senegaleses. Havia, em nossos discursos, uma inconsciência pelo menos paradoxal. Mas é que o antilhano não se considera negro; ele se considera antilhano. O preto vive na África. Subjetivamente, intelectualmente, o antilhano se comporta como um branco. Ora, ele é um preto. E só o perceberá quando estiver na Europa; e quando por lá alguém falar de preto, ele saberá que está se referindo tanto a ele quanto ao senegalês (FANON, 2008, p.132).

A suposta superioridade da cultura do homem “branco”, que gera no colonizado a inveja e o desejo de obter o que possui o colonizador não aconteceu por acaso, contudo, para chegar a esse ponto, o colonizador utilizou de artifícios como a religião cristã para reforçar a ideia de inexistência cultural nestas sociedades ditas inferiores¹⁶.

Além de inculcar no colonizado a sua suposta incapacidade e inferioridade, após a descolonização, o colonizador ainda reforça que abrir mão das “conquistas” coloniais seria um retrocesso. Mesmo perdendo a posse da terra com as independências, o colonizador continua a manipular os ideais e a forma de pensar do colonizado.

O colono faz a história e sabe que a faz. E porque se refere constantemente à história de sua metrópole, indica de modo claro que ele é aqui o prolongamento dessa metrópole. A história que escreve não é portanto a história da região por ele saqueada, mas a história de sua nação no território explorado, violado e esfaimado. A imobilidade a que está condenado o colonizado só pode ter fim se o colonizado se dispuser a pôr termo à história da colonização, à história da pilhagem, para criar a história da nação, a história da descolonização (FANON, 1979, p. 38).

Ao analisar a violência produzida pelo colonialismo, Fanon ressaltou a necessidade de ver o colono morto, visto que não existia a possibilidade de refazer a vida, tendo este processo produzido o fim da sociedade autóctone e o apagamento cultural. Para que fosse possível mobilizar o povo a lutar pela independência, seria

¹⁶ “A discussão do mundo colonial pelo colonizado não é um confronto racional de pontos de vista. Não é um discurso sobre o universal, mas a afirmação desenfreada de uma singularidade admitida como absoluta. O mundo colonial é um mundo maniqueísta. Não basta ao colono limitar fisicamente, com o auxílio de sua polícia e de sua gendarmaria, o espaço do colonizado. Como que para ilustrar o caráter totalitário da exploração colonial, o colono faz do colonizado uma espécie de quintessência do mal. A sociedade colonizada não é apenas descrita como uma sociedade sem valores. Não basta ao colono afirmar que os valores desertaram, ou melhor jamais habitaram, o mundo colonizado. O indígena é declarado impermeável à ética, ausência de valores, como também negação de valores. Nesse sentido, é o mal absoluto” (FANON, 1979, p.30-31).

necessário ocorrer uma união, uma busca pela nação, acima de qualquer diferença existente entre as diversas etnias, pois o colonizador utilizou as rivalidades tribais como forma de desestruturar e evitar a mobilização popular, reforçando o regionalismo e aliando-se aos chefes tribais como garantia de manutenção da discórdia local. Após a independência, o quadro não se modificou, o nacionalismo desejado pelas elites intelectuais, que tomaram o poder, continuou impregnado pela ideia progressista do colonialismo, ou seja, manteve-se o mesmo sistema, dificultando um diálogo entre o novo governo e o povo. Essa situação leva às guerras civis, adiando cada vez mais a estruturação e o real desenvolvimento das novas nações independentes e fazendo elas recorrerem à ajuda de aliados, que fatalmente serão os ex-colonizadores, dando continuidade à dominação cultural e econômica ocidental em territórios africanos.

Os partidos políticos não chegam a implantar sua organização nos campos. Em vez de se voltarem para as estruturas existentes e lhes darem um conteúdo nacionalista ou progressista, pretendem, no arcabouço do sistema colonial, subverter a realidade tradicional. Imaginam-se capazes de impulsionar a nação enquanto as malhas do sistema colonial ainda são fortes. Não vão ao encontro das massas. Não põem seus conhecimentos teóricos a serviço do povo mas tentam enquadrar as massas de acordo com um esquema *a priori*. Desse modo, vão da capital para as vilas dirigentes desconhecidos ou jovens demais que, empossados pela autoridade central, querem dirigir o aduar ou o povoado como se fosse uma célula de empresa. Os chefes tradicionais são ignorados, às vezes desconsiderados. A história da futura nação espezinha com singular desenvoltura as pequenas histórias locais, isto é, a única atualidade nacional, quando seria necessário inserir harmoniosamente a história da vila, a história dos conflitos tradicionais dos clãs e das tribos na ação decisiva para a qual se convoca o povo (FANON, 1979, p.94).

Fanon expõe, ainda, muitos erros que foram e são cometidos pelas elites governantes nos países africanos. A forma de governo, os interesses individuais, a rejeição pelas populações rurais, tudo coopera para que o continente como um todo não cresça. No entanto, isso reflete a falta de confiança e de otimismo para retomar o protagonismo da sua história. Devido à situação atual não gerar um orgulho nacionalista, ocorre a tentativa de resgatar a história pré-colonial, como forma de recuperar esse sentimento perdido no período colonial¹⁷.

¹⁷ “(...) já foi dito inúmeras vezes, essa procura apaixonada de uma cultura nacional anterior à era colonial extrai sua legitimidade da preocupação partilhada pelos intelectuais colonizados de retroceder em face

A literatura, para ele, constitui em uma forma de manifestação dos intelectuais para falar de seu povo. Ele a separa em três momentos: no primeiro, em que os escritores utilizam a mesma fórmula europeia, podendo ser inclusive identificado com os movimentos literários como simbolismo, etc; no segundo, ele vai falar da sua infância, das recordações de seu povo, de seu tempo feliz; já no terceiro, a literatura passa a ser de combate, aqui o escritor vai incitar o povo a lutar pela libertação e vai refletir sobre suas experiências na prisão, na luta. Contudo, Fanon não concorda com essa apropriação da língua do colonizador, e o considera um estrangeiro ao utilizar as ferramentas que não são suas.

Enfim, num terceiro período, chamado de combate, o colonizado, depois de ter tentado perder-se no povo, perder-se com o povo, vai, ao contrário, sacudir o povo. Em vez de privilegiar a letargia do povo, transformar-se em despertador do povo. Literatura de combate, literatura revolucionária, literatura nacional. No curso dessa fase, um grande número de homens e mulheres que até então jamais haviam pensado em fazer obra literária, agora que se veem colocados em situações excepcionais, na prisão, nas matas ou aguardando a execução, sentem a necessidade de falar de sua nação, de compor a frase que exprime o povo, de se fazer porta-voz de uma nova realidade em atos. Cedo ou tarde, porém, o intelectual colonizado compreenderá que não se dá testemunho da nação a partir da cultura mas que se pode evidenciá-lo no combate que o povo conduz contra as forças de ocupação. Nenhum colonialismo tira sua legitimidade da inexistência cultural dos territórios sob seu domínio. Jamais alguém causará vergonha ao colonialismo exibindo diante dele tesouros culturais desconhecidos. No momento em que se dá o trabalho de fazer obra cultural, o intelectual colonizado não percebe que utiliza técnicas e uma língua emprestadas pelo ocupante. Contenta-se de revestir esses instrumentos de um

da cultura ocidental, na qual correm o risco de submergir. Porque se dão conta de que estão na iminência de naufragar, de perder-se portanto para seu povo, esses homens obstinam-se, com o coração cheio de fúria e o cérebro ardente, em retomar contacto com a seiva mais antiga, mais pré-colonial de seu povo. Vamos mais longe: talvez essas paixões e essa fúria sejam alimentadas ou pelo menos orientadas pela secreta esperança de descobrir, para além da miséria atual, do desprezo por nós mesmos, dessa demissão e dessa renúncia, uma era extraordinariamente bela e resplandecente que nos reabilite ao mesmo tempo aos nossos próprios olhos e aos olhos dos outros. Digo que estou decidido a ir mais longe. Inconscientemente talvez os intelectuais colonizados, não podendo enamorar-se da história atual de seu povo oprimido, não podendo admirar sua presente barbárie, deliberaram ir mais longe, mais fundo, e foi com alegria excepcional que descobriram que o passado não era de vergonha mas de dignidade, de glória e de solenidade. A reivindicação de uma cultura nacional passada não reabilita apenas; em verdade justifica uma cultura nacional futura. No plano do equilíbrio psico-afetivo provoca no colonizado uma mutação de importância fundamental. Talvez não tenha sido suficientemente demonstrado que o colonialismo não se contenta de impor sua lei ao presente e ao futuro do país dominado. Ao colonialismo não basta encerrar o povo em suas malhas, esvaziar o cérebro colonizado de toda forma e todo conteúdo. Por uma espécie de perversão da lógica, ele se orienta para o passado do povo oprimido, deforma-o, desfigura-o, aniquila-o. Essa tarefa de desvalorização da história do período anterior à colonização adquire hoje sua significação dialética” (FANON, 1979, p. 174-175).

cunho que pretende ser nacional mas que lembra estranhamente o exotismo. O intelectual colonizado que retorna a seu povo através das obras culturais comporta-se de fato como um estrangeiro. Por vezes não hesitará em valer-se dos dialetos para manifestar sua vontade de estar o mais perto possível do povo, mas as ideias que exprime, as preocupações que o habitam não têm nada em comum com a situação concreta que conhecem os homens e as mulheres de seu país. A cultura para a qual se inclina o intelectual não passa na maior parte das vezes de um estoque de particularismos. Querendo ajustar-se ao povo, ajusta-se ao revestimento visível. Ora, esse revestimento é apenas o reflexo de uma vida subterrânea, densa, em perpétua renovação (FANON, 1979, p. 185).

A perspectiva que o autor em questão traz refere-se à perturbação do discurso colonial tradicional, ele dispersa os conceitos raciais narcísicos através da evocação do “Eu” do ser marginalizado, que desordena a linearidade ocidental (BHABHA, 2013). Alienação e agressão geram uma imagem distorcida do Eu e do Outro, o desejo de ocupar lugares distintos dentro do sistema colonial transfiguram a percepção que o colonizado passa a ter de si, e essa alteridade colonial é o foco de discussão para Fanon, pois perturba a constituição de uma identidade já desmembrada pelo colonialismo. Ocorre, então, como afirma Bhabha, a duplicação da identidade – a identidade pessoal que revela a realidade em conflito com aquela que espelha o desejo do ser – que reflete o narcisismo, problematizando a questão da imagem a partir de uma perspectiva pós-colonial, visto que desloca o discurso de seu espaço de conforto, escrevendo a partir do “entretempo da diferença cultural” (BHABHA, 2013).

2.3 CRÍTICAS AO AFROCENTRISMO E OS ESTUDOS AFRICANOS

As perspectivas utilizadas nesta análise são as de Kwame Anthony Appiah e de Achille Mbembe. Enquanto aquele faz uma crítica baseada nas ideias desenvolvidas por afro-americanos que influenciaram o pan-africanismo, este volta seu olhar para as teorias endógenas. Ambos julgam os movimentos afrocentristas, mas cada um parte de um ângulo distinto.

As críticas de Appiah¹⁸ se voltam para Alexander Crummel e W. E. B. Du Bois. Este, para o autor, foi o grande articulador do conceito de raça, a qual não deveria estar preso ao conceito biológico, mas sim a um conceito sócio-histórico. Para Du Bois, cada raça teria uma mensagem para a humanidade e a negra ainda não tinha conseguido passá-la ao mundo, para isso seria preciso que os negros se unissem por uma causa maior. Seu conceito não inferioriza nenhuma raça, no entanto, Appiah não encontra uma razão que as distinga senão pela explicação biológica. Os argumentos de Du Bois apresentam-se inconsistentes para a ratificação de sua teoria baseada no critério sócio-histórico. A prova disso é que, com o passar dos anos, o próprio Du Bois modificou sua linha de raciocínio e não mais chamou de raça aquilo que deveria unir os homens negros, mas de civilização. Mesmo assim, Appiah discorda de sua lógica, visto que dentro do continente africano, com a diversidade cultural existente, seria difícil afirmar a existência de somente uma única civilização. Mesmo as intenções de Du Bois terem sido as de buscar um lar, ou seja, a África, seus ideais não ampliaram os conceitos raciais existentes na época e, não obstante, sua teoria continua influenciando muitos dos teóricos africanos contemporâneos (APPIAH, 2010).

A teoria desenvolvida por Crummel defendia o uso da língua inglesa nos países africanos, considerando-a uma benção de Deus aos povos do continente. Contudo, Appiah reforça que tal graça beneficia somente uma pequena parcela da população desses países, pois apenas a elite tem acesso à língua inglesa – isso acontece também nos países de colonização francesa. O uso das línguas europeias na literatura africana, defende Appiah, ocorre muito mais pelo alcance desta ser ampliado do que pela negação das línguas e dialetos africanos, desconstruindo a ideia crummeliana de benção. Ainda sobre a questão linguística, outro ponto deve ser levado em consideração: os estados africanos com suas atuais fronteiras abarcam uma enormidade de etnias e de línguas, harmonizar tal situação não se configura em uma tarefa fácil, visto que a escolha por uma ou outra língua como oficial poderia gerar conflitos internos de proporções bélicas ou, no mínimo, um desconforto entre a população. Essa aceitação da língua inglesa é contraditória no pensamento crummeliano, pois não há como conciliar a ideia nacionalista com a utilização de uma

¹⁸ Extraídas da obra *Na casa de meu pai* (2010).

língua de outrem, mas seu argumento será embasado no racismo intrínseco, explicitado a seguir, que pressupõe uma unidade ilusória existente no continente africano (APPIAH, 2010).

Outro ponto de discussão é a questão da raça. Crummel, ao referir-se aos povos da África, entendia-os como sendo uma única cultura, um só povo, influenciando diretamente o pan-africanismo com tal ideia simplista e desenvolvendo uma visão negativa dos povos da África, que ficou como legado para as populações negras do mundo. Assim como nas colônias portuguesas, estudantes de países africanos colonizados por ingleses também foram à metrópole e aos Estados Unidos em busca de estudo formal, lá entraram em contato com as teorias pan-africanas, aceitando a teoria crummeliana, pois esta era produto de homens negros. O racismo vivido por eles não era o mesmo em todos os lugares, aqueles que se encontravam nos EUA o sentiram de forma mais crua, convivendo com a segregação que, na Europa, mostrava-se mais velada.

Appiah discorda da total submissão dos africanos ao colonialismo e ressalta que os que viviam na África não deixaram sua vida e sua cultura de lado, continuaram orientando-se pela tradição e pelos costumes locais, desconstruindo, assim, o fatalismo de Crummel com relação ao paganismo existente no continente e ao desejo dos povos africanos em conhecer a verdade do cristianismo. Esta visão só modificou-se após a Segunda Guerra Mundial, o racismo intrínseco¹⁹ de Crummel intensificou-se e a noção de raça sofreu uma modificação, ocorreu uma espécie de protecionismo positivo, e não mais a negação da cultura originária tradicional advinda do continente africano. Mas essa solidariedade é muito mais do pertencimento a uma mesma raça do que da identificação de traços raciais em comum (APPIAH, 2010). A ideia de “vazio cultural” existente na África, como chama Appiah, perdeu força quando os africanos se apropriaram do pan-africanismo. O movimento da negritude permitiu que houvesse a

¹⁹ Appiah define o racismo intrínseco da seguinte forma:

“(...) muita gente presume que o simples fato de ser biologicamente aparentada com outra pessoa – um irmão, uma tia, um primo – lhe confere um interesse moral por essa pessoa, o racista intrínseco sustenta que o simples fato de ser de uma mesma raça é razão suficiente para preferir uma pessoa a outra. Para um racista intrínseco, nenhuma quantidade de provas de que um membro de outra raça é capaz de realizações morais, intelectuais ou culturais, ou de que tem características que, em membros de sua própria raça, haveriam de torná-lo admirável ou atraente, serve de base para tratar essa pessoa como ele trataria os membros similarmente dotados de sua própria raça” (APPIAH, 2010, p.35).

valorização da cultura local, contudo, ao permanecer preso no conceito de raça, ele não conseguiu dar conta da diversidade do continente, desenvolvendo a ideia contrária: de que existiam lógicas, conteúdos e formas de pensamento exclusivamente africanas, caindo no mesmo viés simplista pan-africanista. Criticar Crummel é o ponto de partida para pensar os caminhos do pan-africanismo, porque este herdou o racismo intrínseco crummeliano valorizando a raça negra como algo uno e indivisível e relegando as culturas locais a um segundo plano em nome de uma africanidade.

Uma das influências efetivamente frutíferas do pan-africanismo foi o apoio aos movimentos independentistas que se organizavam no continente africano, porém, o ideal conservadorista e a ratificação do caráter biológico das raças – os quais colocavam o homem africano como sensível frente à racionalização materialista do homem branco – produziram a alienação e fortaleceram as elites africanas que ocuparam o espaço do colonizador, mantendo a mesma lógica colonialista, não cooperando, então, para o desenvolvimento cultural e nem político do continente.

Achille Mbembe – um crítico do essencialismo, do Pan-africanismo e da Negritude, inserido na corrente filosófica dos Estudos Africanos²⁰ - discute questões internas da África que foram silenciadas pelo eurocentrismo e pelo pan-africanismo e aborda os impasses do pensamento africano²¹, caracterizando como fracas as teorias desenvolvidas no continente pela falta de reflexão filosófica e de uma sistematização mais profundas. O autor trata de duas tendências que, a seu ver, são fracassadas: o Economicismo e a Metafísica da diferença. A primeira sofreu influências marxistas e nacionalistas, ambicionando um discurso africano autêntico que se utiliza do oportunismo político baseado na vitimização do continente, além de possuir uma visão mecânica e reificada da história, em que o homem não tem poder sobre sua própria

²⁰ “O movimento em prol dos estudos sobre os negros deve o seu sucesso, em parte, aos professores e aos pesquisadores africanos do continente e da diáspora que abandonaram a Associação Americana de Estudos Africanos, por ocasião da sua reunião de 1969, no Canadá. Os dissidentes, formadores da African Heritage Studies Association (AHSA), buscaram promover, através das suas conferências e das suas publicações, uma reinterpretação da história das populações negras que traduzisse o ponto de vista dos próprios negros. A AHSA encorajou a difusão, em todas as escolas, de materiais relativos ao patrimônio africano, além de trabalhar pelo desenvolvimento de uma colaboração internacional entre os intelectuais negros. Ela conheceu seu apogeu em 1970, reunindo na Universidade Howard mais de 2000 delegados vindos da África e dos países da diáspora” (JOSEPH, E. Harris, 2010, p.861-862).

²¹ Em seu texto *As Formas Africanas de Auto-Inscrição*, de 2001, Mbembe traça um panorama crítico sobre as correntes de pensamento que moldaram as ideias dos intelectuais africanos, bem como as influências de teorias exógenas ao continente.

história²² (MBEMBE, 2001). A vitimização gera uma atitude ingênua e acrítica, os movimentos de libertação, ou seja, a violência, a desqualificação da democracia, o autoritarismo são vistos como o melhor caminho. A teoria economicista difundia um ódio, como diz Mbembe, pelo mundo, sentimento que almejava uma africanidade distante desse outro que tanto subjuguou e vitimou a população do continente. No entanto, ideias xenófobas e racistas acabaram desenvolvendo-se.

Estes estudos eurocêntricos e afrocêntricos podem ser considerados muito parciais, pois a preocupação extrema da exaltação racial e da busca por uma ancestralidade real, poderosa, composta de reis e rainhas, fez com que se criasse uma história fantasiosa, moldada por certa ingenuidade baseada no estereótipo e na valorização da negritude. Conforme Mbembe, aqui há uma influência do pan-africanismo.

O pan-africanismo, em particular, define o “nativo” e o “cidadão” a partir de sua identificação com o povo negro. Nesta mitologia, os negros tornam-se cidadãos não porque são seres humanos dotados de direitos políticos, mas por causa, tanto de sua cor, como do privilégio de sua autoctonia. As autenticidades territorial e racial confundem-se, e a África se torna a terra da gente negra. Já que a interpretação racial está na base de uma ligação cívica restrita, tudo o que não seja negro está fora de lugar, e, portanto, não pode reivindicar nenhuma forma de africanidade (MBEMBE, 2001, p.185).

Os Estados que estavam se formando a partir dos processos de independência não abandonaram as teorias baseadas na negritude e no pan-africanismo como forma de oposição à globalização e resgate da tradição, focando na africanidade (MBEMBE, 2001).

Ao analisar a teoria da Metafísica da diferença, Mbembe ressalta que esta enfatizava a “diferença e a especificidade, frisando não a originalidade, mas o princípio da repetição (a tradição) e os valores autóctones” (MBEMBE, 2001,p.182). A ênfase dada à condição nativa era legitimada por uma única identidade africana baseada no

²² “De acordo com esse ponto de vista, a história da África pode ser reduzida a uma série de fenômenos de sujeição interconectada em uma continuidade compacta. Considera-se que a experiência africana do mundo é determinada, *a priori*, por um conjunto de forças – sempre as mesmas, embora aparecendo de diferentes formas – cuja função é evitar o florescimento da singularidade africana, daquela parte do eu histórico africano que é irredutível a qualquer outro. Como resultado, afirma-se que a África não é responsável pelas catástrofes que sobre ela se abatem” (MBEMBE, 2001, p.175-176).

pertencimento à raça negra (MBEMBE, 2001). Insistir em uma versão africana do entendimento do mundo, acabou por distorcer alguns conceitos culturais como os de língua, democracia e ciência, tudo isso deveria ser essencialmente africano, deixando o papel de *alter ego* do outro para assumir sua própria alteridade (MBEMBE, 2001). A metafísica da diferença, portanto, combatia a ideia advinda da teoria racial do século XIX - em que havia a negação da humanidade ao africano – e considerava a raça negra como autêntica e possuidora de uma cultura distinta, logo, tornando-se igual ou superior à raça branca.

Estas duas formas de historicismo dificultaram a possibilidade de desenvolvimento de concepções mais autônomas, que permitissem uma maior subjetividade e a plena consciência do sujeito africano²³. Aliada às questões mais teóricas, houve a política da assimilação, a qual colocou em prática a forma eurocêntrica de pensar, exigindo uma padronização dos comportamentos e modos de vida, uma reprodução homogênea do sujeito metropolitano. O africano seria o *alter ego* do colonizador em função do apagamento da diferença. A chegada da modernidade levaria ao cidadão o gozo dos direitos civis, mas que, para isso, deveria abdicar de seu modo de vida tradicional, fazendo parte do Cristianismo e do Estado colonial²⁴, passando por um processo de domesticação (MBEMBE, 2001).

Essas duas correntes historiográficas não deram conta da história do continente, já que por um lado - o do eurocêntrico - temos uma visão barbarizada e, ao mesmo tempo, vitimizada sobre o continente, enquanto a corrente afrocêntrica ignora o papel daqueles que cooperaram dentro de sua terra com o sistema de exploração ocidental.

²³ “Vários fatores evitaram o desenvolvimento de concepções que poderiam ter explicado o significado do passado e do presente africanos através da referência ao futuro. O esforço de determinar as condições sob as quais o sujeito africano podia adquirir integralmente sua própria subjetividade, tornar-se consciente de si mesmo, sem ter que prestar contas a ninguém, cedo encontrou duas formas de historicismo que o liquidaram: primeiro o “economicismo”, com sua bagagem de instrumentalismo e oportunismo político; segundo, o fardo da metafísica da diferença” (MBEMBE, 2001, p.173).

²⁴ “Reconhecer esta individualidade, ou seja, esta habilidade em imaginar metas diferentes daquelas impostas pelos costumes, era se afastar da diferença. Esta deveria ser apagada e anulada se os africanos quisessem tornar-se iguais a nós e quisessem, assim, ser considerados como *alter ego*. Desta forma, a essência da política da assimilação consistia em des-substancializar e estetizar a diferença, ao menos para uma categoria de nativos (*les évolués*) cooptados para o espaço da modernidade por terem sido “convertidos” e “cultivados”, ou seja, tornados passíveis de se encaixarem na ideia de cidadania e do gozo dos direitos civis. Isso envolvia a passagem da tradição para a sociedade civil – mas, por meio da experiência do cristianismo e do estado colonial” (MBEMBE, 2001, p.180).

Ambas são olhares unilaterais sobre a história e elas interferiram no desenvolvimento de distorções e produziram uma falta de reais conhecimentos sobre os países africanos e suas culturas. Em função desta deficiência historiográfica, foi-se desenvolvendo estudos que entendessem as diversidades existentes na África. Os Estudos Africanos, então, compõem o campo acadêmico, tentando compreender as dinâmicas e as interfaces do continente africano com outros territórios.

O desenvolvimento do racismo ocorreu com o Iluminismo²⁵, levando à escravidão, ao Colonialismo e ao Apartheid, uma vez que o embasamento teórico propiciado pela teoria iluminista justificou a inferiorização dos povos negros – vistos como infantilizados, selvagens e sem alma. Estes três acontecimentos criaram, ao longo da história, o que Mbembe chama de divisão do *self*: uma objetificação, forma inanimada de identidade, “não apenas o eu não é mais reconhecido pelo Outro, como também não mais se reconhece a si próprio” (MBEMBE, 2001, p.174). Como resultado, ficou a ausência de bens, a expropriação material e a falsificação da história da África pelo Outro, uma humilhação do sujeito africano, o seu desenraizamento e a sua morte social²⁶ (MBEMBE, 2001). Mbembe enfatiza que os discursos sobre o *self* foram elaborados sobre um modelo racista de comparação entre negros e brancos e suas respectivas culturas. A escravidão e o *apartheid* provocaram, segundo Mbembe, a

²⁵ “(...) para o pensamento iluminista, a humanidade se define pela posse de uma identidade genérica que é universal em sua essência, e da qual derivam direitos e valores que podem ser partilhados por todos. Uma natureza comum une todos os seres humanos. Ela é idêntica a cada um deles, porque a razão está em seu centro. O exercício da razão leva não apenas à liberdade e à autonomia, mas também à habilidade de guiar a vida individual de acordo com princípios morais e com a ideia do bem. Fora deste círculo, não há lugar para uma política do universal. Durante a fase pós-abolição, a questão era se os africanos estavam fora ou dentro deste círculo, ou seja, *se eles eram seres humanos como todos os outros*. De acordo com este lado mais sombrio do Iluminismo, os africanos teriam desenvolvido concepções particulares sobre a sociedade, o mundo e o bem que eles não compartilhariam com outros povos. E ocorre que tais concepções de forma alguma manifestariam o poder da invenção e da universalidade peculiar à razão. Tampouco as representações, a vida, o trabalho, a língua, ou os atos referentes à morte realizados pelos africanos, obedecem a qualquer regra ou lei cujo significado eles possam, por sua própria conta, conceber ou justificar. Por causa desta diferença radical, seria legítimo excluí-los tanto *de facto* como *de jure*, da esfera da total e completa cidadania humana: eles nada têm que possam contribuir para o desenvolvimento do universal” (MBEMBE, 2001, p.177-178).

²⁶ “A escravidão, a colonização e o *apartheid* são considerados não só como tendo aprisionado o sujeito africano na humilhação, no desenraizamento e no sofrimento indizível, mas também em uma zona de não-ser e de morte social caracterizada pela negação da dignidade, pelo profundo dano psíquico e pelos tormentos do exílio” (MBEMBE, 2001, p.174).

“desarticulação do eu”, com danos psíquicos coletivos²⁷ pela “extrema desvalorização da vida” (MBEMBE, 2001).

Calcados em uma perspectiva antirracista, os Estudos Africanos analisam a diversidade étnica e a questão racial, almejando uma nova identidade, ainda em formação, fundada na diversidade. Achille Mbembe reconhece esta necessidade ao dizer que:

Antropologicamente, à obsessão com a *singularidade* e a *diferença*, devemos opor a temática da *igualdade*. Para nos afastarmos do ressentimento e da *lamentação sobre a perda de um nom propre*, deve-se abrir um espaço intelectual para repensarmos aquelas temporalidades que estão, sempre simultaneamente, se ramificando em diversos futuros diferentes, e ao fazerem isso abrem caminho para a *possibilidade de múltiplas ancestralidades*. Sociologicamente, deve ser dada atenção às práticas cotidianas através das quais os africanos reconhecem o mundo e mantêm com ele uma familiaridade sem precedentes, ao mesmo tempo em que eles inventam algo que pertence tanto a eles, quanto ao mundo em geral (MBEMBE, 2001, p. 187).

Pensar, então, em teorias que deem conta da diversidade existente faz-se imprescindível, pois é importante combater as visões preconceituosas que ainda hoje predominam e falam em nome de um outro considerado sem voz. Por essa razão, creio ser relevante abordar distintos olhares a respeito do continente, e Mia Couto traz essa reflexão em sua literatura, tornando possível o diálogo entre suas ideias e aqueles que estão pensando o continente por acreditar que, antes de dar voz a este silenciado, precisamos dar ouvidos ao que ele tem a dizer, respeitando e compreendendo o outro dentro de suas próprias especificidades.

²⁷ A violência da guerra, tanto civil como colonial, deixa marcas em vítimas e agressores, ao falar do agressor, Mbembe retoma a formação do eu também para os que praticam a violência: “(...) no ato que consiste em matar inumeráveis vítimas sacrificiais, o agente do massacre também busca transcender a si próprio e inventar um novo eu. Tremendo de embriaguez, ele ou ela se transforma em uma espécie de obra de arte formada e esculpida pela crueldade. É neste sentido que o estado de guerras se torna parte das novas práticas africanas em torno do eu” (MBEMBE, 2001, p.196).

3 GLOBAL E LOCAL: PERSPECTIVAS DE CENTRO E DE PERIFERIA

O foco principal deste capítulo pertence ao campo conceitual. As teorias aqui escolhidas e utilizadas para pensar as questões relevantes para este trabalho consistem, como diz Bhabha, naquelas que analisam os processos desenvolvidos nas diferenças culturais, nomeados pelo autor de “entre-lugares”, e que produzem experiências intersubjetivas advindas da soma de partes desta diferença. São as formas híbridas que articulam a perspectiva da minoria, principalmente em momentos de transformação – tanto social como histórica (BHABHA, 2013).

A partir dos anos de 1970, a globalização tornou-se mais ligada aos processos de riqueza e de poder que, mesmo sendo mais globais, ainda são irregulares na sua distribuição e no seu alcance. A inclusão de interesses de empresas transnacionais levou à desregulamentação do fluxo de capital, desestabilizando a estrutura do modelo de Estado-nação. “Essa nova fase ‘transnacional’, do sistema tem seu ‘centro’ cultural em todo lugar e em lugar nenhum” (HALL, 2003, p.36). Assim como na economia, a cultura também sofre o processo de desterritorialização, uma vez que subverte os modelos culturais tradicionais a partir de uma nova perspectiva diaspórica da cultura, pois os laços que ligam a cultura ao lugar enfraquecem pela inserção de novas tecnologias e “as culturas, é claro, têm seus ‘locais’. Porém, não é mais tão fácil dizer de onde elas se originam” (HALL, 2003, p.36).

Hoje em dia, o “meramente” local e o global estão atados um ao outro, não porque este último seja o manejo local dos efeitos essencialmente globais, mas porque cada um é a condição de existência do outro. Antes a “modernidade” era transmitida de um único centro. Hoje, ela não possui um tal centro. As “modernidades” estão por toda parte; mas assumiram uma ênfase vernácula. O destino e a sorte do mais simples e pobre agricultor no mais remoto canto do mundo depende dos deslocamentos não regulados do mercado global (...). Os políticos sabem que os pobres não serão excluídos dessa “modernidade” ou definidos fora dela. Estes não estão preparados para ficar cercados para sempre em uma tradição imutável. Estão determinados a construir seus próprios tipos de “modernidades vernáculas” e estas são representativas de um novo tipo de consciência transcultural, transnacional, até mesmo pós-colonial (HALL, 2003, p.45-46).

3.1 PROCESSOS DE GLOBALIZAÇÃO E DE MUNDIALIZAÇÃO

Serge Latouche, ao analisar o processo de ocidentalização do mundo, percebeu dois momentos importantes: o primeiro ocorreu com as cruzadas e a colonização; o segundo iniciou quando a forma colonial entrou em colapso, tendo a Primeira Guerra Mundial como marco decisivo para o fim deste processo²⁸. As fronteiras da sociedade moderna não são relevantes, pois esta baseia-se no indivíduo: a valorização da performance individual faz com que qualquer pessoa possa superar as dificuldades e atingir o topo. Mesmo sabendo que as chances são desiguais, a existência de inúmeras possibilidades de se tornar alguém na sociedade moderna faz do ideal ocidental algo que permite a emancipação, libertando o sujeito das sociedades não ocidentais das amarras da tradição. Contudo, paga-se o preço do enfraquecimento das sociedades baseadas no coletivo e da frustração do sujeito, visto que poucos conseguirão realizar o projeto individual proposto pelo Ocidente (LATOUCHE, 1994). O etnocídio consiste no “estágio supremo da desculturação”, em que os valores do Ocidente ligados à ciência, à economia e ao desenvolvimento formam as bases da desculturação e que “o subdesenvolvimento é, em sua essência, esse olhar, essa palavra do Ocidente, esse

²⁸ “A guerra de 1939-1945 não tem a mesma importância que a de 1914, porque o Branco já perdeu seu rosto há muito tempo. Como a ordem colonial se apoiava então apenas na fraqueza dos colonizados e era mantida apenas pela força, o esgotamento onde deságua a rivalidade belicosa das velhas potências coloniais tende, inevitavelmente, à descolonização. A nova potência hegemônica, os Estados Unidos, onde vai se encarnar de ora em diante um novo Ocidente rejuvenescido por esse banho de sangue, repudia a herança colonial. (...) Na verdade, num mundo que já está aceitando universalmente os valores da civilização e do progresso, a colonização não parece mais necessária à dominação ocidental. Os laços privilegiados entre as metrópoles e as antigas colônias são inclusive prejudiciais à expansão americana. Os impérios desmoronam. A derradeira tentativa, a de Mussolini com a invasão da Etiópia, foi a primeira a cair sumariamente no ridículo de uma farsa trágica e anacrônica. O último império ainda importante nos anos sessenta, o lusitano, é um negócio pouco rentável e não poupa sua metrópole do status degradante de país subdesenvolvido. A descolonização aparece como a última etapa e o desfecho da crise da ordem antiga. Esse desfecho é duplamente provisório: primeiro, porque a ordem antiga se perpetua, para além da descolonização, sob uma forma neocolonial; segundo porque a “base econômica” se transforma com a industrialização periférica conduzida sob a dupla bandeira dos desenvolvimentos nacionais e das empresas transnacionais” (LATOUCHE, 1994, p.26).

juízo sobre o Outro, decretado miserável antes de o ser, e assim se tornando porque assim foi irrevogavelmente julgado” (LATOUCHE, 1994, p.68).

“O que se propõe às populações do Terceiro Mundo em substituição a sua identidade cultural perdida é uma identidade nacional absurda e uma participação falaciosa numa comunidade universal” (LATOUCHE, 1994, p.86). Os critérios ocidentais de universalidade não abarcam as diferenças, o que os une mostra-se ilusório pela falta de um aspecto verdadeiramente comum, como ocorreu no caso das fronteiras delimitadas no continente africano, no qual o povo foi excluído do processo, o que ocasionou uma falsa adesão ao projeto Ocidental.

Na África negra, em particular, a adesão ao sistema branco muitas vezes foi apenas aparente. Quando era indispensável “cair nas graças” e simular, adquirir a magia do Branco para lhe compezer e resistir, isto foi feito, mas de maneira *paralela* à conservação dos valores culturais tradicionais. Essas estratégias de jogo duplo que se desenvolveram durante o período colonial evidentemente não deixaram intata a cultura de origem. O poder colonial, a lógica técnico-econômica, exigia e exige um comprometimento de amplitude cada vez maior. Muitos perderam sua alma nesse processo, mas a quantidade dos que resistiram e resistem é ainda maior. A modernidade é aceita e parcialmente integrada ao pensamento mágico (LATOUCHE, 1994, p.109).

Adolfo Colombres (1997) nos alerta para o que ele chama de novo processo de colonização cultural, em que o pensamento e o sentimento estão dando lugar à falta de solidariedade e ao vazio produzido pelo consumismo excessivo. Está ocorrendo uma padronização cultural bastante perigosa, uma vez que ela apaga toda e qualquer diferença existente entre os homens, valorizando somente um tipo de pensamento e de comportamento, o que faz com que o diferente seja assimilado pela cultura massificadora ou excluído socialmente. E, dentro desta mesma linha de raciocínio, na qual o diferente não pode se manifestar, devemos buscar o peso do discurso e da palavra dita (e principalmente escrita). Foucault trata o discurso como detentor de um poder altamente importante, não podendo ser, por esse motivo, acessível a todos.

[...] procedimentos que permitem o controle dos discursos. Desta vez, não se trata de dominar os poderes que eles têm, nem de conjurar os acasos de sua aparição; trata-se de determinar as condições de seu funcionamento, de impor aos indivíduos que os pronunciam certo número de regras e assim de não

permitir que todo mundo tenha acesso a eles. Rarefação, desta vez, dos sujeitos que falam; ninguém entrará na ordem do discurso se não satisfizer a certas exigências ou se não for, de início, qualificado para fazê-lo (FOUCAULT, 1996, p.36-37).

Foucault está falando da situação da educação como um todo, seja para indígenas, seja para o restante da população que depende da escola (principalmente pública) e não tem o pleno acesso ao discurso como legitimação de sua voz. Contudo, se para os que já fazem parte da cultura ocidentalizada é difícil ter voz ativa, aumentam as dificuldades para aqueles que, além de não compartilharem os mesmos códigos da sociedade dominante, são postos mais à margem, como o caso dos índios hoje no Brasil.

As culturas subalternas não se deixam influenciar totalmente pela globalização, resistindo ao processo de homogeneização. Ao criar novos tipos de “localismos”, como nomeado por Hall, que não se mantêm presos ao passado, mas que criam uma nova forma de vida dentro do processo globalizante, aquilo que foi desconsiderado pela globalização continua a existir (HALL, 2003).

Segundo Milton Santos, a ocorrência de uma homogeneização, de uma internacionalização, é motivada pela mundialização do dinheiro, do produto, do consumo, da informação – uma impulsionando a outra – tendo como principal elo a mundialização da técnica. No entanto, quando se fala em informação, a situação não se mostra exatamente a de acesso a qualquer informação, mas sim àquelas veiculadas pela mídia, ou seja, elas são selecionadas e transmitidas da maneira que mais convém. O consumo deforma moralmente alguns conceitos ligados à individualidade e à personalidade, confundindo moralmente conceitos como o de consumidor e o de cidadão. “O consumo é o grande emoliente, produtor ou encorajador de imobilismos. Ele é, também, um veículo de narcisismos, por meio dos seus estímulos estéticos, morais, sociais; e aparece como o grande fundamentalismo do nosso tempo, porque alcança e envolve toda gente” (SANTOS, 2004, p.49). A globalização atinge o mundo todo de maneira distinta. Como ela está atrelada à técnica e ao consumo, logo, muitos locais do mundo não acompanham este ritmo, essencial para que ocorra uma homogeneização tanto cultural como social.

A combinação hegemônica de que resultam as formas econômicas modernas atinge diferentemente os diversos países, as diversas culturas, as diferentes áreas dentro de um mesmo país. A diversidade sociogeográfica atual o exemplifica. Sua realidade revela um movimento globalizador seletivo, com a maior parte da população do planeta sendo menos diretamente atingida – e em certos casos pouco atingida – pela globalização econômica vigente. Na Ásia, na África e mesmo na América Latina, a vida local se manifesta ao mesmo tempo como uma resposta e uma reação a essa globalização. Não podendo essas populações majoritárias consumir o Ocidente globalizado em suas formas puras (financeira, econômica e cultural), as respectivas áreas acabam por ser os lugares onde a globalização é relativizada ou recusada (SANTOS, 2004, p. 153).

Na introdução da obra *Mundialização e Cultura*, Renato Ortiz define o cidadão do mundo como todo e qualquer cidadão, visto que o “mundo” invadiu a vida de todos, não é necessário mais que haja deslocamento para que se possa considerar alguém um cidadão cosmopolita. Arrisco dizer que esta definição seria o conceito de cosmopolitismo pós-moderno²⁹. Hoje, a cultura dominante significa a cultura do consumo, que molda comportamentos e valores. No entanto, não se deve confundir a economia globalizada com a cultura global, são processos distintos que coexistem, mas que não caminham na mesma velocidade. A cultura dominante não apaga totalmente as outras culturas e a língua, um exemplo disso deixa claras essas trocas (ORTIZ, 1994). Para que haja mundialização cultural, precisa que ocorra uma homogeneização da cultura difundida, uma padronização de produtos como séries, filmes, etc. Entretanto, a ocorrência de tal fato não exclui a coexistência das culturas locais. Pensando nos processos de globalização aliados aos de nacionalização, o autor, ao explicar a relação entre nação e modernidade, nos diz o seguinte:

Nação e modernidade não são apenas “fatos sociais” correlatos; é preciso dizer mais: a nação se constitui historicamente através da modernidade. Porque a sociedade industrial inaugura um novo tipo de estrutura social ela pode ser

²⁹ “Na virada do século, percebemos que os homens encontram-se interligados, independentemente de suas vontades. Somos todos cidadãos do mundo, mas não no antigo sentido, de cosmopolita, de viagem. Cidadãos mundiais, mesmo quando não nos deslocamos, o que significa dizer que o mundo chegou até nós, penetrou nosso cotidiano. Curioso. Uma reflexão sobre a globalização, pela sua amplitude, sugere à primeira vista que ela se afaste das particularidades. Pois se o global envolve “tudo”, as especificidades se encontrariam perdidas na sua totalidade. Ocorre justamente o contrário. A mundialização da cultura se revela através do cotidiano” (ORTIZ, 1994, p. 7-8).

nacional. Por isso sugeri ser este um primeiro momento de desterritorialização das relações sociais. No entanto, o vínculo entre nação e modernidade deve ser considerado como historicamente conjuntural pois, na sua especificidade, os conceitos são inconfundíveis. A modernidade se associa à racionalização da sociedade, em seus diversos níveis, econômico, político e cultural. Ela revela um tipo de organização social “desencaixada”, privilegiando qualidades como, funcionalidade, mobilidade e racionalidade. Pensada desta forma, a sociedade é um conjunto desterritorializado de relações sociais articuladas entre si. Por isso os meios de comunicação desempenham um papel tão fundamental. Portanto, contrariamente ao que muitas vezes se supõe, a nação é uma primeira afirmação da mundialidade. Ela carrega em seu bojo uma modernidade-mundo. Porém, o que alguns pensadores percebiam como sendo uma forma completa e derradeira de organização social significava apenas sua transitoriedade; a modernidade encerra uma vocação mundial, e não pode ser contida no interior das fronteiras nacionais (ORTIZ, 1994, p. 49-50).

As diásporas foram alguns dos movimentos que cooperaram para a troca cultural ocorrida no mundo moderno, e as suas maneiras de lidar com a adversidade e a desterritorialização já pressupõem uma nova forma cosmopolita. Ao mesmo tempo em que ocorre o choque cultural, há também a assimilação de alguns aspectos culturais, todavia sem deixar de evocar a memória coletiva para a reconstrução do espaço cultural que fora deixado no território de origem. Essa memória, uma luta contra o esquecimento, transforma não só a própria cultura originária, mas também o novo espaço cultural e geográfico (ORTIZ, 1994).

O conceito [de difusão] pressupõe a existência de um centro difusor e um espaço comum partilhado pelas culturas que interagem entre si. Por isso o difusionismo se interessa tanto pela comparação entre as áreas da civilização, e pela migração dos traços culturais de uma área para outra. Isto fica claro quando abordamos os chamados fenômenos de aculturação. Nesse caso, supõe-se o contato de grupos provenientes de dois universos diferentes, e como resultado, mudanças nos padrões culturais de um ou de outro grupo. Um exemplo, o exílio dos deuses africanos na América Latina, dando origem ao candomblé brasileiro, ao *voodoo* haitiano, às *santerias* cubanas (ORTIZ, 1994, p. 74).

A relação entre imperialismo e globalização³⁰ é complementar. No entanto, tais conceitos não podem ser confundidos, pois a visão de um sem o entendimento do outro

³⁰ “Em nenhum momento a centralidade do imperialismo é colocada em dúvida, pelo contrário, ela se afirma por meio dos mecanismos de dominação. Isto significa que o embate cultural se realiza no contexto de um universo dual. A noção de “situação colonial” explicita bem este aspecto. No jogo da luta política, colonizador e colonizado se opõem como termos antitéticos. Por isso diversos autores dirão (como Frantz Fanon) que a situação colonial se funda no processo de “alienação”. (...) A proposta

pode gerar uma ideia utópica do processo de globalização, visto que o “relativismo cultural é uma maneira cômoda de se evitar o drama da desigualdade” (ORTIZ, 1994, p.97). As relações de poder não podem ser esquecidas dentro do contexto das diferenças e o processo imperialista as reforça ao delegar ao Estado-nação e às corporações transnacionais o poder de reprodução da ordem social globalizada (ORTIZ, 1994). A inadequação da classificação em primeiro e terceiro mundos se dá pelos critérios utilizados para classificá-los, ou seja, serão de terceiro mundo aqueles países que não preencherem completamente todos os critérios de base econômica e social, pressupondo uma insuficiência. Contudo, para que tal classificação explicita a realidade mundial, há necessidade de delimitar as fronteiras culturais e econômicas, desconsiderando as trocas e o processo de mundialização, o que nos dias atuais torna-se difícil, posto que esses limites fronteiriços já não estejam mais tão marcados, cultural e economicamente falando.

A discussão sobre o “fim” do Estado-nação, da arte e do espaço, tomada ao pé da letra, pode nos confundir. Entretanto, como a polêmica sobre a religião, ela é significativa, pois aponta para o rearranjo das relações sociais. Não é tanto o desaparecimento dessas instituições que conta, mas o fato de elas traduzirem uma transformação mais ampla. O “fim” é um sintoma das mudanças ocorridas em nível mundial. Dentro desta perspectiva, faz pouco sentido afirmar que “o espaço acabou”, ou “as fronteiras não existem mais”. Importa sublinhar, no seio das sociedades globalizadas, sua nova configuração. Uma primeira conclusão se impõe. Do ponto de vista de uma civilização mundial, as nações deixam de se constituir em espaços hegemônicos de coesão social. A mundialidade começa a superá-las. Por isso, a divisão entre “Primeiro” e “Terceiro” Mundo torna-se inadequada (ORTIZ, 1994, p.218-219).

Não estou afirmando a inexistência das fronteiras e das potências econômicas, não obstante, como alerta Ortiz, “a modernidade, ao romper com a geografia tradicional, cria novos limites” (ORTIZ, 1994, p.220), em que a separação entre “primeiro” e “terceiro” mundos dá lugar a novas distinções que, da mesma forma, acaba por causar a exclusão de alguns grupos do âmbito mundial das relações de poder. Agora não é mais o fato da real distância ou da proximidade do outro que assusta, mas a sua

antiimperialista (*sic*), à revelia de suas intenções políticas, reforça a perspectiva substancialista da existência de uma cultura norte-americana. Evidentemente, esta não se manifesta como afirmação do espírito humano, mas como “essência alienada”, negadora do outro” (ORTIZ, 1994, p. 92, 93 e 94).

simples existência, independente do local, pois o que vai de encontro aos ideais dessa nova configuração mundial afeta todos os espaços que sentem-se, de alguma maneira, ameaçados pelo distinto modo de vida do outro.

3.2 A FRAGMENTAÇÃO DA IDENTIDADE

A cultura pressupõe uma pureza inexistente quando se trata de definir uma identidade única e coesa. Tanto as nações europeias como as que se formaram a partir dos processos de independência almejam essa unidade e, a partir das literaturas produzidas durante o período de luta independentista, podemos identificar tal pretensão dentro destas nos países africanos, em que há o resgate de uma cultura pré-colonial que, na maioria das vezes, é tão fictícia quanto a literatura. As identidades estão passando por uma transformação gerada pela fragmentação do indivíduo³¹ moderno, e essa modificação constitui em algo mais amplo que configura a modernidade tardia. Agora elas apresentam-se múltiplas, ou seja, não existe uma única identidade, mas várias dentro de um mesmo sujeito que, muitas vezes, podem até ser contraditórias, sendo este um advento da pós-modernidade. O processo de globalização, caracterizado pela ruptura e pelo deslocamento (deslocando o centro) social e cultural, vai afetar esse *eu* moderno unificado, quanto mais a sociedade da modernidade tardia se coletiviza, mais o sujeito permanece isolado (HALL, 2006).

A crise na identidade pode ser inicialmente identificada na questão do indivíduo com relação ao nacionalismo, dito de outra maneira, o processo de globalização relativiza a identidade nacionalista, gerando um conflito no indivíduo que, até então, via-se inserido e identificado com sua nacionalidade – tanto política como cultural. Porém,

³¹ Hall define o sujeito fragmentado da seguinte forma:

“Um tipo diferente de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas no final do século XX. Isso está fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, nos tinha fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais. Estas transformações estão também mudando nossas identidades pessoais, abalando a ideia que temos de nós próprios como sujeitos integrados. Esta perda de um “sentido de si” estável é chamada, algumas vezes, de deslocamento ou descentração do sujeito” (HALL, 2006, p.9).

Hall lembra que nenhuma nação jamais foi fundada em uma só cultura ou etnia, mas todas consistem em frutos de dominações e subjugações de culturas em relação a outras, logo, esse sentimento de unidade sempre representou algo da imaginação, ou seja, todas as nações modernas são híbridas. Hall aponta a globalização como o processo que mais influenciou na modificação das identidades atuais pela sua capacidade de ultrapassar fronteiras nacionais e pela conexão intercultural que esta possibilita. Mas ressalta que a globalização não é um acontecimento da pós-modernidade, visto que com a ascensão do capitalismo, já se pressupunha uma economia mundial (HALL, 2006). Todavia, a partir dos anos de 1970, o alcance global explodiu em termos de fluxos e trocas.

As identidades nacionais estão se fragmentando principalmente pela homogeneização global³² do processo cultural pós-moderno, o que leva a reforçar identidades locais como forma de resistência à globalização, formando novas identidades que se caracterizam pelo hibridismo. A relação de tempo e espaço mudou, a velocidade dos acontecimentos afeta de maneira direta todas as partes do globo, e o consumismo coopera para que as distâncias diminuam. Contudo, é importante pensar sobre essa resistência do local frente ao global, que na verdade pode ser vista como a rearticulação entre esses conceitos, pois, como já foi dito por Milton Santos, a homogeneização não afeta todos os lugares da mesma maneira, atingindo mais o Ocidente do que as outras partes do mundo, mas influenciando de modo relevante a periferia, e uma das consequências está no crescimento do fluxo migratório de indivíduos que vão da periferia para o centro e pluralizam as culturas destes locais. Hall afirma que a globalização pode ser um caminho não planejado para a descentralização do Ocidente (HALL, 2006). Essa migração gera outro movimento importante dentro das culturas: ocorre o reforço das identidades locais que se sentem ameaçadas por estrangeiros, então, dentro do Ocidente, há o aumento do sentimento xenofóbico, do racismo e de fundamentalismos. A partir disso, desencadeia-se a reação: estrangeiros reforçam suas identidades de origem como forma de fortalecimento nesse espaço

³² “No interior do discurso do consumismo global, as diferenças e as distinções culturais, que até então definiam a *identidade*, ficam reduzidas a uma espécie de *língua franca* internacional ou de moeda global, em termos das quais todas as tradições específicas e todas as diferentes identidades podem ser traduzidas. Este fenômeno é concebido como ‘homogeneização global!’” (HALL, 2006, p.75-76).

hostil, as quais não serão as mesmas que possuíam em seu local originário, sendo uma Tradução³³ cultural (HALL, 2006), pois “não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos das nossas tradições. Paradoxalmente, nossas identidades culturais, em qualquer forma acabada, estão à nossa frente. Estamos sempre em processo de formação cultural” (HALL, 2003, p.44).

Este conceito de tradução cultural também pode ser utilizado para refletir sobre a condição pós-colonial, tanto colonizados como colonizadores sentiram profundamente as marcas deste processo doloroso, que acabaram por afastar ambos, mas pensar de maneira dicotômica esta relação pode fazer com que muitas análises relevantes se percam, como a troca cultural ocorrida de modo concomitante que, inclusive, influenciou muito na conjuntura política e histórica dos países e povos que se colocaram como anticoloniais em seus movimentos e suas lutas (HALL, 2003) . “Rever o problema do espaço global a partir da perspectiva pós-colonial é remover o local da diferença cultural do espaço da *pluralidade* demográfica para as negociações fronteiriças da tradução cultural” (BHABHA, 2013, p.352).

(...) o termo “pós-colonial” não se restringe a descrever uma determinada sociedade ou época. Ele relê a “colonização” como parte de um processo global essencialmente transnacional e transcultural – e produz uma reescrita descentrada, diaspórica ou “global” das grandes narrativas imperiais do passado, centradas na nação. Seu valor teórico, portanto, recai precisamente sobre sua recusa de uma perspectiva do “aqui” e “lá”, de um “então” e “agora”, de um “em casa” e “no estrangeiro”. “Global” neste sentido não significa universal, nem tampouco é algo específico a alguma sociedade (HALL, 2003, p.109).

³³ Hall define a Tradução cultural da seguinte maneira:

“Este conceito descreve aquelas formações de identidade que atravessam e intersectam as fronteiras naturais, compostas por pessoas que foram *dispersadas* para sempre de sua terra natal. Essas pessoas retêm fortes vínculos com seus lugares de origem e suas tradições, mas sem a ilusão de um retorno ao passado. Elas são obrigadas a negociar com as novas culturas em que vivem, sem simplesmente serem assimiladas por elas e sem perder completamente suas identidades. Elas carregam os traços das culturas, das tradições, das linguagens e das histórias particulares pelas quais foram marcadas. A diferença é que nunca serão *unificadas* no velho sentido, porque elas são, irrevogavelmente, o produto de várias histórias e culturas interconectadas, pertencem a uma e, ao mesmo tempo, a várias “casas” (e não a uma “casa” particular). As pessoas pertencentes a essas *culturas híbridas* têm sido obrigadas a renunciar ao sonho ou à ambição de redescobrir qualquer tipo de pureza cultural “perdida” ou de absolutismo étnico. Elas estão irrevogavelmente *traduzidas*” (HALL, 2006, p.88-89).

Edward Said aponta a nação como aquela que define o que será narrado, ou seja, ela detém o poder de contar, de ocultar e de impedir narrativas diversas que poderiam desestabilizar a hegemonia nacionalista. Tal cultura associada ao saber legítimo define a identidade das nações, impondo a cultura do outro sobre as minorias que irão lutar contra este processo esmagador (SAID,1995).

3.3. DESOBEDIÊNCIA EPISTÊMICA E A OPÇÃO DESCOLONIAL DE WALTER MIGNOLO: outro olhar sobre as culturas periféricas

O pensamento científico moderno por muito tempo trabalhou para neutralizar e, até mesmo, ocultar outros saberes que vão de encontro ao sistema capitalista. Novas epistemologias estão ganhando voz a partir de perspectivas interculturais, permitindo que pensemos nas relações tanto pessoais como de conhecimentos de paradigmas que emergem nos espaços subalternos e periféricos, visto que todo saber é local, inclusive o científico, pois cada um parte e se aplica a realidades particulares (SANTOS, 2008).

Walter Mignolo vai além das teorias pós (pós-colonial e pós-moderna) ao perceber uma lógica distinta em culturas que não fundam a genealogia de seu pensamento nas bases gregas e latinas, ou seja, são dialéticas encontradas nas sociedades indígenas da América e nas dos povos africanos. Elas diferem da ocidental principalmente em sua concepção de valorização da vida, isto é, a perspectiva decolonial não hierarquiza o valor das vidas, todas têm o mesmo peso dentro da sociedade, diferente da lógica ocidental que possui critérios que afetam a dignidade da maioria da população, tornando a vida de pessoas dispensáveis. Mignolo utiliza, inclusive, a denominação de Fanon: estas vidas dispensáveis seriam os *condenados*, uma vez que não só a morte transforma essas vidas em algo menor, mas também a exploração pelo trabalho escravo – entenda-se escravo não só ao regime de trabalho

forçado, mas também o trabalho assalariado – e a humilhação dispensada a essas pessoas que permanecem à margem do sistema capitalista (MIGNOLO, 2008).

A opção descolonial³⁴, diferente da perspectiva ocidental de homogeneidade, acredita na coexistência de vários mundos. São pensamentos de fronteira que revelam a verdadeira descolonialidade, baseados na aceitação do outro. Mignolo ressalta que não precisa ser um indígena sul-americano ou um negro do continente africano para ter o pensamento descolonial, visto que muitos destes renderam-se ao ocidental (poderíamos pensar nos assimilados). Suas ideias têm muita fundamentação na teoria de Gunther Rodolfo Kusch que, nos anos de 1950, desenvolveu o conceito de “consciência mestiça”, mas que, na época, não foi entendido e nem aceito pelos seus contemporâneos. É importante dizer que esta consciência mestiça não está relacionada à mistura de raças, ou seja, não releva o critério biológico, mas a condição de estar fora do lugar, uma filosofia que em nada se parece com a filosofia ocidental (MIGNOLO, 2008). A filosofia descolonial pensa a partir da interculturalidade e não do multiculturalismo, que foi desenvolvido pela teoria ocidental para colocar o diferente em seu devido lugar: de exótico; ser intercultural pressupõe não um olhar curioso para o outro, mas a possibilidade de diálogo entre culturas distintas.

Como alerta Shohat, a América Latina, bem como o continente africano, consiste em um local híbrido, pois em muitos momentos ela é excluída do Ocidente, mesmo que sua localização geográfica e suas línguas estejam inseridas no que seria denominado mundo ocidental (SHOHAT, 2006). Logo, teorias desenvolvidas tanto em África como na América Latina podem ter diálogos muito produtivos a partir do viés não-ocidental, principalmente pela existência do quarto mundo³⁵.

³⁴ “Descolonial significa pensar a partir da exterioridade e em uma posição epistêmica subalterna vis-à-vis à hegemonia epistêmica que cria, constrói, erege um exterior a fim de assegurar sua interioridade” (MIGNOLO, 2008, p.304).

³⁵ “O conceito de Terceiro Mundo também apaga a presença de um Quarto Mundo existente no interior de todos os outros mundos: são os povos chamados “nativos”, “tribais” ou “nações primitivas”, ou seja, descendentes dos habitantes originais dos territórios tomados pela conquista ou ocupação estrangeira. (...) Como suas comunidades não constituem estados-nações, esses povos raramente “aparecem” no mapa global e nem sequer são identificados com os nomes que eles próprios escolheram para si: são “rebeldes”, “guerrilheiros” ou “separatistas” envolvidos em “guerras civis”. (...) Ao contrário das culturas baseadas no consumo, na acumulação e na expansão, as sociedades do Quarto Mundo se voltam para suas necessidades de subsistência, utilizando uma variedade de mecanismos culturais para dividir as riquezas e limitar o acúmulo de aquisições materiais” (SHOHAT, 2006, p.65-66).

Nesse fluxo, “maiorias” e “minorias” podem trocar de lugar com frequência, especialmente porque as “minorias” internas são quase sempre os fragmentos dispersos do que havia sido a “maioria” em um outro contexto. O campo em expansão dos “estudos interculturais comparados” (estudos da fronteira norte/sul, estudos pan-americanos, estudos da diáspora africana, estudos pós-coloniais) reconhecem tais dispersões, movendo-se além da nação-estado para explorar os transnacionalismos palimpsésticos que foram resultado do colonialismo (SHOHAT, 2006, p.49).

Shohat identifica algumas dualidades existentes na teoria pós-colonial, pois, enquanto os povos do Quarto Mundo lutam pelos direitos territoriais, o pensamento pós-colonial desterritorializa, além de seu surgimento coincidir com o questionamento do paradigma de Terceiro Mundo, visto que cada experiência colonial é distinta uma da outra, sendo o pós-colonial um termo homogeneizante e globalizante por ignorar algumas multiplicidades de localização e por não dar conta do neocolonialismo. Não se está diminuindo tal teoria, mas alertando para uma possível reinterpretação e diálogo com outros estudos que possam compreender melhor esses espaços periféricos (SHOHAT, 2006), como o pensamento descolonial de Mignolo.

3.4 COSMOPOLITISMO E HIBRIDISMO CULTURAL: UMA TRADUÇÃO

Cultura e política confundem-se ao não serem partes isoladas de um povo, mesmo assim a cultura assume, no pensamento ocidentalizado, o valor de civilidade e isso foi a base para que a política colonizadora subjugasse aqueles considerados não-civilizados, ou seja, para se ter autonomia e independência política é necessário que se atinja um nível de civilidade definido pelo colonizador (EAGLETON, 2011). Contudo, o termo cultura possui um significado mais amplo que abarca as diferenças e não mais está conectado somente ao processo civilizatório iluminista. Claro que existem conotações baseadas no exotismo, porém, é importante entender a caminhada que o conceito percorre até os dias atuais para que se possa analisar de maneira mais crítica os processos culturais que definem a conjuntura mundial atual, isto é, a vida cotidiana e não só a produção erudita compõem o campo cultural. Todas as culturas possuem

traços de similaridade de alguma forma, o que as aproxima e permite as trocas culturais que diluem as fronteiras.

A pós-modernidade pressupõe uma nova configuração mundial em que o transnacional (tanto em termos de mercado como de difusão cultural) superou o capitalismo nacionalista, principalmente em termos de velocidade nas trocas de informações e no descentramento cultural. Essa outra situação gerou a necessidade de pensar alguns conceitos, por exemplo, o de cosmopolitismo. A descentralização dilui as fronteiras geográficas confundindo local e global que desestabiliza os centros, indo além das questões de mercado, atingindo a vida cultural cotidiana a partir do compartilhamento de novas experiências e dando espaço para as diferenças (PRYSTHON, 2002). O conceito de cosmopolitismo tradicional não tinha espaço na nova configuração mundial, principalmente na periferia. Para uma melhor adaptação e utilização deste conceito, Prysthon elenca alguns pontos que devem ser considerados para um novo olhar cosmopolita mais abrangente:

- 1) uma nova configuração urbana que torna caduca a noção da vivência da cidade como base do cosmopolitismo: algumas das maiores metrópoles do mundo não estão no centro, mas na periferia – Cidade do México, Jacarta, São Paulo, Istambul;
- 2) a dissolução do chamado Segundo Mundo;
- 3) a emergência dos países asiáticos como potências econômicas;
- 4) a hibridização cultural da maioria dos países periféricos e especialmente dos países centrais;
- 5) embora, simultaneamente, veja-se o crescente isolamento cultural de alguns países muçulmanos;
- 6) a diáspora dos intelectuais da periferia para o “Primeiro Mundo”;
- 7) o avanço gigantesco das redes de comunicação: canais de TV a cabo, conglomerados da imprensa abrangendo vários países e, fundamentalmente como maior revolução, a Web, a Internet.³⁶

³⁶ Utilizei na íntegra os pontos explicitados por Angela Prysthon por serem esclarecedores para a conceituação de Cosmopolitismo pós-moderno a ser aplicado nesta dissertação. Os pontos encontram-se em Prysthon, 2001, páginas 33 e 34.

Esse novo conceito abarca as experiências do cotidiano em qualquer lugar do mundo independente de ser uma região periférica ou não, visto que mesmo em países considerados de Primeiro Mundo ocorre a existência de espaços de terceiro e vice-versa. Prysthon ressalta que é nesse espaço fluido entre dois mundos que atua a teoria pós-colonial.

(...) o cosmopolitismo pós-moderno está sublinhado pela suposta globalização da economia mundial e pela série de remapeamentos culturais implicados nela. Uma das primeiras consequências da globalização é o enfraquecimento da noção de estado-nação, o que pode sugerir, de certa maneira, a gradual deshierarquização dos países europeus ou dos Estados Unidos como centros irradiadores de modismos culturais mundiais. Sem que isso chegue a significar o desaparecimento das grandes cidades como potências culturais. Nova York, Paris, Londres (...) essas metrópoles lançam o periférico como principal tendência das modas culturais (...), ou seja, o próprio centro desestabilizando a condição de centro (...) o que pode deixar dúvidas em relação a essa desestabilização (PRYSTHON, 2001, p.32).

A tradução cultural não é uma revisão da tradição ou simples transposição cultural, ela enfrenta as visões e questões da modernidade não para apagá-las, mas para introduzir neste espaço, nesta intermitência, o que Bhabha chama de “um outro lócus de inscrição e intervenção, um outro lugar de enunciação híbrido” (BHABHA, 2013, p.382).

Hibridismo não é uma referência à composição racial mista de uma população. É realmente outro termo para a lógica cultural da *tradução*. Essa lógica se torna cada vez mais evidente nas diásporas multiculturais e em outras comunidades minoritárias e mistas do mundo pós-colonial. (...) O hibridismo *não* se refere a indivíduos híbridos, que podem ser contrastados com os “tradicionais” e “modernos” como sujeitos plenamente formados. Trata-se de um processo de tradução cultural, agonístico uma vez que nunca se completa, mas que permanece em sua indecidibilidade (HALL, 2003, p.74).

3.4.1. Tradição e modernidade: divergências culturais e religiosas

As teorias pós-coloniais analisam as relações neocoloniais que se produziram a partir da nova configuração mundial de globalização, em que as histórias dos grupos

explorados e suas resistências passam a ter um lugar de destaque. Esses espaços de contramodernidade, conforme nomeou Bhabha, interagem de maneira distinta com a tecnologia e a cultura, ora agregando-as ao seu modo de vida ora rejeitando seu caráter assimilacionista, e essa atitude vai possibilitar que o pós-colonialismo pense as culturas de outra forma, visto que “elas também põem em campo o hibridismo cultural de suas condições fronteiriças para ‘traduzir’, e portanto reinscrever, o imaginário social tanto da metrópole como da modernidade” (BHABHA, 2013, p.28).

A cultura produzida nesse processo cosmopolita que parte do pós-colonialismo permite que se reinvente novas culturas, indo contra a homogeneização, tendo como base os discursos identitários (SANTOS, 2008). A elite que se modelou a partir dos paradigmas ocidentais afastou-se da fonte cultural de seus ancestrais, empobrecendo o florescimento da criatividade cultural. Eles negaram os conhecimentos que provinham do campo por serem relacionados a indivíduos iletrados e fiéis aos preceitos da tradição. Contudo, não se pode negar a sabedoria existente neste ambiente rural que perpassa as áreas da agricultura e da saúde adquirida através da experiência e da prática. Ela foi transmitida na formação de sacerdotes e feiticeiros por todo o continente (TSHIBANGU, 2010).

(...) quando na década de sessenta a maioria dos países africanos obtém as independências, inicia-se nas então colônias da Guiné, Angola e Moçambique a guerra colonial, e um processo de desenvolvimento e crescimento urbanos que não teve lugar na maioria dos outros países. Estes dois fenômenos contribuíram e afetaram, ainda mais, a já existente fronteira entre o mundo rural e a cidade, ou se quisermos, entre uma ‘modernização’ forçada e um enfraquecimento das ligações com o mundo tradicional rural. Se juntarmos a estas contingências históricas as guerras civis que tiveram lugar no pós-independência, verifica-se que a relação das cidades com o mundo clânico e do interior, onde as tradições orais mais vivamente se mantêm, foi sendo cada vez mais perturbada e alterada (LEITE, 1998, p. 31).

A religião tradicional representava, e ainda representa, não uma crença, mas um modo de viver, partilhando de uma visão de mundo bastante particular em que o sobrenatural, a compreensão da natureza e o papel do homem dentro do universo movem as ações e as ideologias do povo. Os espíritos possuem um lugar de destaque, os ancestrais são sempre tratados com respeito e distinção. Cada religião - visto que na

África não existe uma única, mas várias culturas e religiões – tem sua especificidade, no entanto elas compartilham destes conceitos em que a ancestralidade e a crença em vários deuses têm valor definitivo para seu cotidiano. O conceito de morte, por exemplo, difere muito do conceito cristão, pois existe uma continuidade, isto é, mortos e vivos compõem o mesmo ambiente.

A concepção geral do homem era que o ser humano compõe-se de substância material e de substância imaterial. A parte imaterial (a alma) sobrevive à morte e a parte material (o corpo) se desintegra. A morte, portanto, não significa o fim da vida: é antes a continuidade e a extensão da vida. Os mortos permanecem membros da sociedade e se acredita que exista, ao lado da comunidade dos vivos, uma comunidade dos mortos. Entre ambas ocorre uma relação simbiótica. A sociedade humana, portanto, é uma família unida, composta pelos mortos, pelos vivos e por aqueles que ainda não nasceram (OPOKU, 2010, p. 592).

A sociedade, desta maneira, estava fundamentada no coletivo, em que cada um deveria passar por todos os ciclos (nascimento, casamento, procriação, morte e vida pós-morte) e estes possuíam seu ritual para facilitar a passagem de uma etapa à outra, garantindo a harmonia e a continuidade das relações familiares e coletivas. A importância dos rituais mostra que a religião possui ainda outro tempo, o qual não é linear como o ocidental, mas circular, e estes garantem essa circularidade temporal. “Os africanos empregavam a religião como arma para resistir ao domínio colonial e à ameaça que ele representava para seus valores. Muitas vezes, recorriam à magia, à intervenção dos antepassados e de seus deuses para combater a opressão colonial” (OPOKU, 2010, p. 598). Os mitos oferecem uma explicação do mundo e, por isso, os rituais fazem parte da vida dos homens que acreditam na ancestralidade, fazendo-os reviver, repetir o que seus ancestrais fizeram no tempo passado. O ritual marca o caráter cíclico do tempo, pois há uma repetição nas ações passadas, fazendo do tempo algo sagrado; quem participa de uma cerimônia passa a ser contemporâneo de seus ancestrais, caracterizando o tempo como recuperável (ELIADE, 1986).

Outro aspecto pode ser abordado: o valor da oralidade dentro das culturas que compõem o continente. Falar de tradição africana significa falar em oralidade, sua história está nas raízes deste conhecimento que pode ser considerado como uma das

suas maiores heranças. A oralidade engloba o espiritual e o material de maneira conjunta; suas temáticas dizem respeito a vários assuntos como religião, conhecimento, ciência natural, arte, história, sempre buscando resgatar os preceitos ancestrais. A fala é considerada como um dom de Deus, divina e sagrada, pois a Palavra tem o poder de criar a paz, assim como pode levar à destruição, configurando o principal instrumento de magia africana (BÂ, 2010).

De maneira geral, os tradicionalistas³⁷ foram postos de parte, senão perseguidos, pelo poder colonial que, naturalmente, procurava extirpar as tradições locais a fim de implantar suas próprias ideias (...). Por essa razão, a iniciação geralmente buscava refúgio na mata e deixava as grandes cidades (BÂ, 2010, p. 176).

A maneira como eles organizam os ensinamentos ocorre de acordo com as circunstâncias, pois a lição apresenta-se através da ocasião para que a criança memorize melhor a mensagem. O homem africano internaliza seu ofício ou atividade tradicional e essa constitui a maior distinção entre a educação moderna e a tradição oral: o que se aprende naquela nem sempre é vivido, enquanto o que se adquire nesta penetra a totalidade do ser (BÂ, 2010).

O africano da savana tinha o hábito de viajar, entrando em contato com outros conhecimentos e fazendo circular os seus. É por esse motivo que a memória histórica coletiva africana se espalhou por todo o continente. Este viajante descobriu e viveu outras culturas, fazendo com que sua compreensão de mundo ampliasse. Em cada local visitado, participa dos rituais tradicionais ou, pelo menos, ouve e acompanha os relatos, disseminando seus novos conhecimentos aos outros de sua comunidade (BÂ, 2010). Contudo, com o ritual de iniciação fugindo das cidades, ou seja, perdendo espaço para o ambiente urbano, os idosos encontravam cada vez menos ouvintes, levando ao prejuízo dessa herança oral. Na África eles consideram a morte de um ancião uma perda irreparável para cultura africana.

³⁷ “A tradição oral deixa como herança a palavra dos idosos e dos ancestrais, e os grandes possuidores desta herança eram chamados de ‘tradicionalistas’” (BÂ, 2010, p. 174).

Outra característica da tradição oral é o fato de as narrativas serem contadas sempre no tempo presente, com isso os ouvintes acabam acompanhando a história e, ao mesmo tempo, revivendo-a. A memória africana, bastante desenvolvida, permite que eles contem e perpetuem sua herança, sem deixar detalhes para trás, constituindo o contador de histórias (BÂ, 2010). A tradição oral influencia a literatura produzida nos países africanos colonizados por Portugal, como no caso de Moçambique. Ana Mafalda Leite diz que “a oralidade é também uma atitude perante a realidade e não a ausência de uma habilidade [a escrita], e a fronteira que separa a literatura da oralidade não é assim tão nítida” (LEITE, 1998, p.16). Os ocidentais viam a oralidade como sendo parte da infância de uma cultura, encarando-a como um aspecto que denota um caráter primitivo (LEITE, 1998).

Não será pois por acaso, que o fenômeno literário da obra de Luandino Vieira surgiu no contexto angolano, ou, mais recentemente, na literatura pós-colonial, o de Mia Couto no contexto moçambicano. Modelação da língua, instrumento privilegiado da contaminação, mestiçagem e entrosamento das culturas, orais e escritas (LEITE, 1998, p. 32).

Bâ considera que o maior problema hoje para a tradição oral africana é que seus governantes compõem uma minoria intelectual que não compreende mais o seu próprio continente, governando através de princípios que não convergem para a realidade, influenciados pelo pensamento ocidental. A população não entende suas leis, ou seja, não há um diálogo entre as culturas, permitindo que distorções e preconceitos dominem os políticos que se encontram no poder.

4. A LITERATURA E O PÓS-COLONIAL: DO ENSAÍSMO À ESCRITA DE SI

Analisar literatura não é uma tarefa fácil, principalmente quando nosso objeto de estudo representa o momento presente. Essa dificuldade advém da utilização do conceito de Pós-modernidade que ainda pode causar desconfiança em relação à superação de um antigo modelo, a Modernidade. Muitos autores questionam o término deste período que fora de extrema importância, inclusive no âmbito literário. Perrone-Moisés considera que o prefixo *pós* dá a ideia de algo que, além de vir após, se opõe a um modelo anterior, considerando esta uma contradição, pois a concepção histórica e dialética que o caracterizam são exatamente como a concepção moderna (PERRONE-MOISÉS, 1993). A autora ressalta, ainda, que a falta de um projeto efetivo faz da pós-modernidade mais uma fase moderna e não outro movimento estético.

Contudo, as opiniões a respeito do assunto dividem os estudiosos. Steven Connor, por exemplo, nos diz que parece não haver espaço para se discordar da permanência do pós-modernismo e da pós-modernidade (CONNOR, 2004). Este autor nos traz um importante ponto de divergência entre as duas concepções teóricas: a ironia moderna passa de disjuntiva, em que só há lugar para uma oposição, para a ironia suspensiva (pós-moderna) que aceita a incerteza e a coloca como possibilidade no mundo (CONNOR, 2004). A mudança de foco, então, amplia as possibilidades de olhares sobre este mundo, retirando do autor a verdade absoluta e acrescentando as perspectivas de diversas vozes dentro do objeto literário. A autocompletude que caracteriza a literatura moderna, distante do mundo real e voltada para o indivíduo e a sua própria consciência, valorizando ao extremo o papel do autor, é outro aspecto discordante entre estes dois momentos literários. Na pós-modernidade, a experiência passa a ter maior importância em detrimento da forma, resgatando a proximidade da arte com a vida. Teóricos como Perrone-Moisés acreditam não ser este outro movimento com rupturas, no entanto, com o passar do tempo, novas concepções e teorias surgiram e foram embasando de maneira mais concreta o conceito de pós-modernidade.

O modernismo deparou-se com a questão do tempo ao perceber que a obra de arte poderia perder a sua perenidade. Para resolver este problema, um dos caminhos encontrados consistiu em negar este tempo em busca de uma possível fidelidade a ele. No entanto, pensar em um fato histórico passado sem contextualizá-lo em seu próprio tempo, ou distorcer ou simplesmente ignorar os valores que tal fato possa ter no presente, já não basta para os autores considerados pós-modernos. A transparência da linguagem moderna – ligada ao conceito iluminista, o qual pressupõe que quanto mais claro mais esclarecido, a razão é o fator mobilizador, deixando de lado a subjetividade capaz de criar novos olhares sobre algo – não tem sentido diante da opacidade que a linguagem adquiriu na pós-modernidade. As múltiplas vozes e o reconhecimento da existência do outro (leitor) no processo de construção de sentidos não permitem que o texto, ou a obra, seja visto como uno e perfeito, capaz de produzir somente um único sentido. A leitura e a produção literária agora são vistas como um processo em que o leitor passa a exercer papel relevante para que se permita ao texto a produção de sentidos diversos. A pós-modernidade ampliou o conceito de literariedade, visto que incorporou novas formas do fazer poético, valorizando mais o conteúdo e a historicidade, reatando a relação entre a literatura e o mundo.

O conceito de pós-moderno ainda não abarcou as especificidades das culturas periféricas e, para dar conta de tais especificidades, as teorias pós-coloniais cresceram no campo acadêmico nos anos de 1980, ampliando as análises literárias e dos estudos culturais³⁸; foi necessário, então, compreender as culturas periféricas que não mais identificavam-se com o conceito de Terceiro Mundo – conforme alertado por Ortiz – já que este não respeitava as diversidades existentes, tratando as culturas e economias como um único bloco homogêneo, ignorando a alteridade (PRYSTHON, 2001). Dentro

³⁸ “(...) transformações inéditas ocorreram, principalmente no nível acadêmico dos Estudos Culturais, no sentido da des-centralização (*sic*) do cosmopolitismo, do redimensionamento do cânone cultural ocidental e estabelecimento de políticas internacionais da teoria. Os Estudos Culturais se estabelecem como o terreno por excelência tanto para o estudo como para o próprio desenrolar dessas transformações. É neles que se revela mais profundamente o grau de globalização cultural e como se está dando a penetração não só dos bens culturais periféricos, como também das teorias pós-coloniais na metrópole. Os Estudos Culturais (...) condensam um instrumental capaz de dar conta da contemporaneidade de maneira desmistificadora e des-hierarquizada (*sic*) e servem como ponto de partida para o estabelecimento de uma política da diferença que desafie a hegemonia nordocêntrica, redefina a modernidade a partir de novos termos, aponte alternativas para um padrão cultural baseado na cópia e na imitação e garanta voz a sujeitos que anteriormente não tiveram direito a voz” (PRYSTHON, 2001, p.32-33).

do capitalismo globalizante, essas culturas locais correm o risco de serem tratadas mais uma vez como exotismos de massa através do conceito de multiculturalismo que ultrapassa as barreiras de mercado e chega aos meios acadêmicos como um “fenômeno pós-moderno” pela sua suposta capacidade de descentralização, despertando o interesse dos estudos culturais pelo Outro e, principalmente, o Outro pós-colonial (PRYSTHON, 2001).

As fronteiras geográficas foram diluídas no contexto cultural, relegando o momento colonial a um passado já acabado. No entanto, existe o problema do neocolonialismo que é ignorado a partir deste ponto de vista. Mas a aceitação de estudiosos periféricos das teorias pós-coloniais mostra o valor delas, pois nesse sentido temos a voz do Outro, a história das culturas que estão à margem. Inicialmente utilizada por teóricos de língua inglesa, os estudos pós-coloniais ampliaram seu campo de atuação, hoje encontramos análises na América Latina e nos países africanos. A teoria pós-colonial oferece um olhar que desconstrói a hegemonia do Ocidente por trazer uma nova perspectiva da história da periferia, pois ao reavaliar o conceito de cosmopolitismo não almeja a “absolutização do relativismo”, mas sim uma descentralização do cânone cultural (PRYSTHON, 2001). Podemos vê-la, também, como inserida em um contexto pós-moderno que amplia as fronteiras periféricas ao mesmo tempo em que limita o etnocentrismo através dos deslocamentos, tanto de pessoas como de ideias (BHABHA, 2013). O diálogo e as articulações existentes entre centro e periferia, que não são locais definidos e fechados, mas tensos e híbridos, possibilita o real aparecimento da diferença, sem considerações subalternas, em que o sujeito apropria-se de seu discurso ao traçar um pensamento paralelo ao discurso hegemônico, o qual procura apagá-las (ABDALA, 2009).

O conceito de pós-colonial³⁹ possui duas acepções que se confundem na maioria das vezes, uma delas está clara no seu prefixo pós. Contudo, o significado de pós-colonial para a América Latina não corresponde ao mesmo período para o continente africano, o que gera muitas discussões, ou seja, se o conceito é temporal ou

³⁹ Hall define o conceito pós-colonial, utilizado como base para o desenvolvimento deste trabalho, da seguinte forma:

“O que o conceito *pode* nos ajudar a fazer é descrever ou caracterizar a mudança nas relações globais, que marca a transição (necessariamente irregular) da era dos Impérios para o momento da pós-independência ou da pós-descolonização” (HALL, 2003, p.107).

epistemológico. Stuart Hall caracteriza-o como possuindo uma “dupla inscrição”, estando o epistemológico inserido em um contexto globalizado em que houve a substituição do poder imperial pelo poder global, que seria pós-nacional. Este novo momento ainda carrega uma desigualdade estrutural que passa a ser regulado pelo livre mercado e pela injeção de capital estrangeiro nas novas nações independentes advindo dos países do Primeiro Mundo (HALL, 2003).

As perspectivas que guiam as teorias pós-coloniais, oriundas dos países subalternos terceiro-mundistas e das minorias que baseiam o seu discurso na sua própria visão da experiência colonial, questionam os discursos hegemônicos da modernidade através da diferença cultural⁴⁰, sendo a cultura algo incompleto em termos de sentido, por ser possível pensar a cultura como algo a ser traduzido constantemente, visto que sua dinamicidade torna a significação algo bastante complexo em termos culturais, principalmente se levarmos em conta os deslocamentos culturais e as trocas que ocorrem constantemente. Tanto a teoria literária como os estudos históricos pós-coloniais partem deste lugar híbrido da cultura (BHABHA, 2013). Os binarismos do pensamento moderno dão lugar ao dialogismo e à ressignificação do signo, contestando as ideologias e os símbolos impostos pela cultura ocidental hegemônica, este lugar que o discurso subalterno encontra, de diálogo, é o espaço que o hibridismo se coloca diante das imposições sociais e culturais do pensamento colonial (BHABHA, 2013).

A experiência da autoimagem que se dissemina vai além da representação como consciência antagônica de senhor e escravo, que possa ser sublimada e transcendida. O impasse ou aporia da consciência, que parece ser a experiência pós-moderna por excelência, é uma estratégia peculiar de duplicação. Cada vez que o encontro com a identidade ocorre no ponto em que algo extrapola o enquadramento da imagem, ele escapa à vista, esvazia o eu como lugar da identidade e da autonomia e (...) deixa um rastro resistente, uma mancha do sujeito, um signo de resistência. Já não estamos diante de um problema ontológico do ser, mas de uma estratégia discursiva do momento da interrogação, um momento em que a demanda pela identificação torna-se,

⁴⁰ Bhabha faz algumas reflexões sobre o conceito de diferença cultural:

“(...) a diferença cultural é o processo da *enunciação* da cultura como “*conhecível*”, legítimo, adequado à construção de sistemas de identificação cultural. Se a diversidade é uma categoria da ética, estética ou etnologia comparativas, a diferença cultural é um processo de significação através do qual afirmações *da* cultura ou *sobre* a cultura diferenciam, discriminam e autorizam a produção de campos de força, referência, aplicabilidade e capacidade” (BHABHA, 2013, p.69).

primariamente, uma reação a outras questões de significação e desejo, cultura e política (BHABHA, 2013, p.92).

As epistemologias modernas sempre tomaram a ciência e o pensamento científico como paradigma do conhecimento aliado ao universalismo, ignorando o processo de globalização presente na composição social e cultural. A perspectiva pós-colonial leva este processo em conta, considerando a pluralidade e a diversidade inclusive de outros saberes. A globalização é responsável pela mobilidade do conhecimento, bem como pela desigualdade entre eles, já que não ignora as relações de poder e de dominação existentes, mas permite, segundo Boaventura de Souza Santos, que haja uma contraposição a respeito destas posturas que levam à imposição de hierarquias dentro da diversidade (SANTOS, 2008).

O pós-colonial traz aos estudos literários novas epistemologias que analisam também as relações de poder, em que o conjunto cultural – no caso em questão o literário, periférico e subalterno – deixa a coadjuvância em direção a um efetivo protagonismo. Como forma de resistência ao eurocentrismo, o pós-colonialismo volta os olhos a essas relações de poder que influenciam na valorização estética literária periférica, inserida em seu tempo e espaço, nunca sendo parte de um momento histórico neutro (MATA, 2014).

Contudo, como nos diz Inocência Mata, é preciso ter cuidado com teorias que evoquem o conceito de periferia e seus complementares como hibridismo, mestiçagem, global e local, pós-colonial, etc., pois estes podem conter dentro de si traços eurocêntricos. Ao denominarmos a literatura produzida no continente africano ou a produzida por mulheres de literatura de gênero, podemos criar mais uma barreira para o reconhecimento desta produção, rotulando e diminuindo seu valor estético e cultural. Tal atitude reforçará o lugar subalterno que a hegemonia ocidental relegou a essas produções e isso acontece onde não deveria, ou seja, dentro dos espaços acadêmicos que as desvalorizam em nome de uma universalidade aparentemente não existente nas literaturas produzidas em espaços considerados periféricos (MATA, 2014).

O estudo da literatura mundial poderia ser o estudo do modo pela qual as culturas se reconhecem através de suas projeções de "alteridade". Talvez possamos agora sugerir que histórias transnacionais de migrantes, colonizados

ou refugiados políticos – essas condições de fronteira e divisas – possam ser o terreno da literatura mundial, em lugar da transmissão de tradições nacionais, antes o tema central da literatura mundial (BHABHA, 2013, p.36).

A literatura africana atual opta por estratégias contra-discursivas que consideram a diversidade cultural, tendo a alteridade como máxima e dando voz às memórias marginais que ampliam o conceito de nação, permitindo uma multiplicidade de cores e raças (MATA, 2003). Mia Couto é um exemplo claro desta nova literatura ao representar a dialogicidade dos saberes orais com a escrita, recriando sentidos e criando neologismos que expressam o pensamento e a lógica existentes na oralidade. Essa escrita híbrida que se baseia em matrizes culturais diversas, luta contra a colonização do pensamento da elite urbana que não se desprende do pensamento ocidental. (MATA, 2003). O autor transita em espaços urbanos e rurais e, para que essa memória não se perca, recria o mundo como um tradutor.

4.1. A ESCRITA DE SI

A narrativa contemporânea possui intensas marcas autobiográficas em que a escrita de si e a escrita do outro dialogam com o momento do “retorno do autor”. A escrita de si teve uma relevância inicial no processo de formação da busca por uma identidade nacional, em que o individual e o coletivo não eram indissociáveis. Todavia, após o período dos regimes totalitários e a conquista lenta da democracia, essa escrita muda o foco de análise, olhando agora não para o sonho utópico de uma sociedade igualitária, mas com os pés no chão refletindo através de suas próprias experiências sobre o resultado destes sonhos (KLINGER, 2012).

Nesta dissertação não analisarei a escrita ficcional de Mia Couto, nem de outros autores, no entanto, as ideias e reflexões que guiam o seu aparato ensaístico também são as que perpassam sua ficção. Quando em seus contos e romances ele se coloca como um tradutor entre mundos distintos, o da escrita e o da oralidade, em seus

ensaios a situação se perpetua. Ao pensar as relações e a sociedade moçambicanas, o autor também reflete, ao mesmo tempo, sobre suas questões e as do continente como um todo.

Na contemporaneidade, as artes em geral estão mais preocupadas com as representações da outridade. Esse novo espaço que se abre e que olha para outros mundos e para outras realidades insere-se numa tendência reconhecida, de acordo com Diana Klinger, como a virada etnográfica⁴¹ que leva à “‘transfronteirização’ do conhecimento a partir da problemática da cultura” (KLINGER, 2012, p.12).

No mesmo paradigma epistemológico da antropologia pós-moderna se inscreve certa crítica contemporânea, que valoriza a experiência da leitura e o ato da escrita. (...) A partir dos estudos culturais e dos estudos de gênero, a crítica cada vez mais tende a refletir sobre o próprio sujeito da escrita (...). No campo do ensaísmo autobiográfico (...) o “retorno do autor”, entendido tanto como marcas autobiográficas quanto como referências à situação de enunciação, é o ponto de confluência entre uma tendência literária e uma epistemológica (KLINGER, 2012, p.13).

A escrita de si, voltada para o indivíduo e para a sua própria experiência, surge com Montaigne. A literatura pensada a partir do sujeito que emerge de seus ensaios rompeu com a configuração cristã que até então dominava o campo literário. O ensaio autobiográfico remete ao retorno do autor, ou seja, ao retorno do real na literatura, em que o sujeito passa a se questionar sobre a sua identidade. Este sujeito não é uno e completo, mas fragmentado e diverso, e esse questionamento também existe na autoficção, pois a realidade também muda seu aspecto, sendo não só o real em relação aos fatos, mas também em relação às ausências existentes dentro desse *eu* fragmentado (KLINGER, 2012).

As nações periféricas podem ser consideradas extensões do pensamento Ocidental, contudo, a universalidade que surgiu a partir do modelo europeu não é o paradigma utilizado por estas vozes subalternas, visto que tanto a literatura, como a história, a antropologia e a filosofia estão voltadas para a descolonização do pensamento, o que gera uma “revisão radical dos seus cânones, tanto teóricos como

⁴¹ “Com a ampla difusão dos estudos culturais, as fronteiras entre as disciplinas humanísticas foram se enfraquecendo, de maneira que (...) aconteceu uma “antropologização” do campo intelectual” (KLINGER, 2012, p.12).

temáticos” (CARVALHO, 2001, p.111). As vozes subalternas, na tentativa de controlar a maneira como são representadas, buscam eliminar o mediador, pois sabem o risco de serem silenciadas e/ ou retratadas somente como mero objeto de análise, principalmente no mundo capitalista em que não há um controle da forma como o sujeito se faz representar no espaço público. (CARVALHO, 2001).

A relação do sujeito com a alteridade se dá pela negociação de significados, que dilata o poder do discurso do dominado, pois aquele que se utiliza dos significantes deste grupo necessita abarcar essas formas outras de discurso para atingir a real alteridade. Ao mesmo tempo em que ocorre a tentativa de silenciamento do subalterno, tal negociação abre um novo espaço que permite uma nova batalha pelo discurso da narrativa histórica, pois “são as tentativas do dominador de silenciar a versão do subalterno e as estratégias desse para desmascarar a versão dominante que se pretende fixar como verdadeira” (CARVALHO, 2001, p.126) que irão ditar a nova forma e este novo espaço de dialogicidade que o discurso anticolonial deseja. Aquele que escreve sem mediadores – a voz do próprio subalterno – busca devolver a imagem que tem do poder colonial a partir de sua experiência em um mundo neocolonial (ou mesmo colonial) através de suas escritas que inscrevem novos signos e desafiam o modo como foram representados nas narrativas históricas dos dominadores. As vozes calcadas no hibridismo, na descolonização, ao atribuírem um novo significado aos significantes dos dominadores, extravasam a tradição dominante discursiva, produzindo uma valorosa polissemia no texto representante de uma cultura, logo, coloca-se mais forte ao demonstrar e transgredir a apropriação do instrumento do outro, no caso, do dominador (CARVALHO, 2001).

Na perspectiva pós-colonial, a questão já não é apenas a voz nativa, como a do outro diferente, mas o reconhecimento das condições históricas e políticas de construção de alteridades submetidas a um regime colonial de subalternidade. Em outras palavras, trata-se de deslindar os mecanismos de articulação do nativo (o objeto etnográfico) junto com o etnógrafo (e sobretudo o etnógrafo do país periférico), ambos, na verdade, enquanto sujeitos coloniais (CARVALHO, 2001, p.128).

Após os anos de 1960, um outro *eu* passa a escrever sobre si, a voz daquele que antes era o outro surge como voz de si mesmo. Este movimento, aliado ao fato da

não existência de uma pureza cultural e a crescente facilidade nas comunicações interculturais, cria uma nova condição de escrita calcada na representação autoetnográfica. As vozes que estão falando de si, vozes subalternas, utilizam da escrita para registrar também suas oralidades, tão excluídas pelo modelo eurocêntrico de literatura (KLINGER, 2012). A mundialização da cultura, de acordo com Renato Ortiz, permitiu que essas vozes pudessem circular mais, mesmo sabendo que essa mundialização não atinge a todos da mesma maneira. Contudo, é importante ter em mente a existência deste processo, pois ele influenciou e ainda influencia a dispersão cultural.

Pelo menos nos últimos vinte anos, os estudos de literatura vêm adotando uma “atitude etnográfica”, ao se misturarem com estudos culturais e pós-coloniais, nos quais predomina não uma preocupação estética e sim “cultural”, focalizando nas particularidades de um determinado grupo e em suas diferenças de gênero, etnia ou condição social (KLINGER, 2012, p.78).

O *eu* que escreve sobre o outro também sofre uma mudança estrutural na medida em que passa a falar não em nome desse outro, mas da sua relação com o outro. A opacidade existente nessa escrita, em oposição à transparência do modelo moderno, permite que se questione o sujeito da escrita, que não representa mais o outro e sim pensa a partir de outra perspectiva, não sendo esta única⁴². A relação de poder entre representante e representado modificou-se, pois as vozes subalternas estão reivindicando seu espaço como sujeitos políticos, deixando o antigo papel de objeto para trás. A pluralização dos discursos vai ao encontro da luta das minorias por espaço, uma vez que o Estado-nação enfraqueceu por não dar conta das diversidades internas, o que fez com que elas se apropriassem de um novo lugar político e estético (KLINGER, 2012).

Os múltiplos discursos encontraram voz dentro da pós-modernidade que trouxe a “perda de certezas e fundamentos (da ciência, da filosofia, da arte, da política), o

⁴² “(...) a virada pós-moderna implicou um questionamento da autoridade do antropólogo para produzir representações sobre o outro. (...) algo semelhante ocorre na ficção contemporânea, na qual o narrador expõe permanentemente os artifícios da criação, de maneira que toda representação do “outro” não letrado também pressupõe o questionamento do sujeito da escrita. Sua autoridade para falar em nome do outro é posta em dúvida, e sua narrativa se apresenta como uma vivência subjetiva do choque cultural. A particularidade destes relatos está na coexistência da ficção e da não ficção, da observação do outro e da vivência autobiográfica” (KLINGER, 2012, p.156).

decisivo descentramento do sujeito e (...) a valorização dos ‘microrrelatos’, o deslocamento do ponto de mira onisciente e ordenador em benefício da pluralidade de vozes” (ARFUCH, 2010, p.17), além dos processos de hibridismo tanto de cânones como de estilos. Os microrrelatos, então, narravam a vida privada, as histórias locais e, conseqüentemente, as identidades subverteram o modelo burguês possibilitando o retorno do sujeito, e não mais da razão, ao mesmo tempo que enfraqueceram os sujeitos coletivos de classe e de partido (ARFUCH, 2010).

Foi precisamente a aposta ética da narrativa, levada a um grau máximo no registro biográfico, que permitiu encontrar umnexo inteligível para dar conta da “positividade” que assume, na reflexão contemporânea, a pluralidade das narrativas, enquanto possibilidade de afirmação de *vozes outras*, que abrem espaços novos para o social, para a busca de valores compartilhados e de novos sentidos de comunidade e democracia (ARFUCH, 2010, p.31).

Não somente no texto literário ficcional⁴³ o sujeito se apresenta, mas em textos intelectuais, acadêmicos, e aqueles que refletem sobre a história também trazem a escrita de si ancorados na memória e nos relatos testemunhais, que servem de base também aos estudos culturais (ARFUCH, 2010). No caso dos ensaios temos o *eu* do autor como forma tanto de perceber a individualidade deste quanto de analisar a sua percepção do outro e da relação coletiva em que está inserido.

As formas não canônicas de narrativas vivenciais e autobiográficas baseadas na outridade cultural e nas vozes marginais ou subalternas – que nunca conseguiram se fazer escutar, como aquelas que se definem pela oralidade – trazem para o âmbito da cultura e da história uma nova perspectiva que permite dar visibilidade ao mundo popular. Assim, com a democratização da palavra, aliada à recuperação memorial do silenciado – aquele que fora excluído do processo de produção histórica – cria-se condições para que esta voz possa entrar no campo da história dita oficial (ARFUCH, 2010).

⁴³ “Vários apontamentos poderiam ser feitos a respeito da pertinência dessa conceituação [gêneros primários, baseados na oralidade, e gêneros secundários, que abarcam a comunicação escrita] para pensar o espaço biográfico. Em primeiro lugar, a heterogeneidade constitutiva dos gêneros, sua estabilidade apenas relativa, o fato de não existirem formas “puras”, mas *constantes misturas e hibridizações*, em que a tradição se equipara à abertura à mudança e à novidade” (ARFUCH, 2010, p.66).

O *eu* como narrador do sujeito relata a experiência de si, que não apresenta-se linear e nem mais real do que a narração fictícia, pois a subjetividade se dá através do discurso, lugar onde o *eu* se realiza. Pelas palavras e pela construção imagética o narrador cria universos e novas significações, baseados na sua subjetividade, visto que “a linguagem não só ajuda a organizar o tumultuado fluir da própria experiência e a dar sentido ao mundo, mas também estabiliza o espaço e ordena o tempo” (SIBILIA, 2008, p.31), e isso ocorre sempre em diálogo com outras vozes que modelam esse *eu*. Contudo, a narrativa do *eu* não é onisciente, uma vez que os relatos também originam-se fora do eu, naqueles outros que são como espelhos e afetam a subjetividade do narrador. “Porque tanto o *eu* quanto seus enunciados são heterogêneos: para além de qualquer ilusão de identidade, eles sempre estarão habitados pela alteridade” (SIBILIA, 2008, p.32). Essa invasão do outro faz do discurso sempre dialógico e polifônico por ser produzido a partir da intersubjetividade.

4.2. O ENSAÍSMO COMO FORMA DE ESCRITA

Bakhtin estabelece importantes definições a respeito dos gêneros do discurso, que ele define como sendo tipos relativamente estáveis de enunciados, os quais são postos em ação nas distintas situações sociais. Os gêneros possuem, ainda, alguns componentes essenciais para a sua estruturação como conteúdo temático, estilo e construção composicional, eles determinam-se através das especificidades de cada esfera de comunicação. Com isso, o enunciado, concreto e único, reflete as mesmas condições estruturais, pois tais esferas possuem uma estabilidade nos discursos dentro da língua que configuram os *gêneros do discurso*. Estes são heterogêneos – mesmo com uma grande variedade de tipos, pode-se dizer que existem normas para cada gênero, no entanto, a linguística ignora essa característica e os desconsidera nos estudos linguísticos – e podem ser simples diálogos ou obras literárias já que ambos compartilham a natureza verbal humana. É claro que existem diferenças entre estes

dois tipos discursivos, Bakhtin os define como *primário* (simples) e *secundário* (complexo). O gênero secundário absorve e modifica o primário, por isso é importante que não sejam excluídos os gêneros mais simples, pois são a base dos complexos (BAKHTIN, 2011).

A língua, ao olharmos para os enunciados, só necessita do locutor e de seu objeto de discurso, podendo ser utilizada para a comunicação. Contudo, tal função não seria a única, visto que, antes mesmo de falar, o homem precisou pensar para se reconhecer como sujeito. Não podemos deixar de lado o papel do outro dentro do discurso, porque esse outro irá assumir uma atitude que deve ser responsiva para que o enunciado atinja o seu objetivo, sendo este o elo de uma cadeia complexa formada por diversos enunciados. O autor define o enunciado como a unidade real da comunicação verbal, o discurso será, então, moldado por este que sempre pertence a um sujeito falante. O enunciado tem início e fim, sendo o início na fala de um locutor e terminando quando iniciar a fala de outro locutor, Bakhtin chama tal característica de fronteiras do enunciado (BAKHTIN, 2011).

A subjetividade é, segundo Boaventura de Souza Santos, o primeiro nome moderno da identidade, em que a individualidade vira um paradigma do humanismo renascentista. Montaigne foi pioneiro neste sentido ao entender e externar que a única subjetividade possível seria partindo da escrita de si, por ser esta uma escrita do concreto e não a abstração da teoria universal que combatia (SANTOS, 1994). A aceitação do ensaio como gênero⁴⁴ demorou muito a acontecer dentro da teoria literária, pois a forma Ensaio, como expressão de opinião, sempre foi considerada menor diante de estudos científicos ou de obras literárias com alto valor estético. O principal argumento para este ter sido visto como um gênero inferior ocorreu em função da linguagem que, por aproximar-se da prosa poética ou da coloquialidade, acabava sendo analisada como pouco erudita.

⁴⁴ “A imensa diversidade de gêneros forma a língua. Apesar de sua relativa estabilidade, os gêneros não são entidades fixas que permanecem estáticas, independentemente do tempo e das mudanças ocorridas na sociedade. Ao contrário, há gêneros que desaparecem e outros que nascem, dependendo das necessidades dos falantes que os utiliza” (DELL’ISOLA, 2006, p.68).

Inaugurado por Montaigne⁴⁵ no século XVI, o gênero ganhou prestígio em meados do século XX com estudiosos como Lukács e Adorno. Definir suas características não consiste em uma tarefa fácil em razão de sua composição ampla na questão temática e do seu vínculo com a prosa. No entanto, é possível tratar o ensaio como um gênero que traz a perspectiva pessoal do autor a respeito de alguma temática, já que está permeado pela subjetividade. A estrutura não ficcional e a concisão não significam a falta de estilo estético, pois seu caráter mais aberto permite que exista espaço para a escrita científica e a escrita poética, fazendo deste um gênero híbrido pela sua liberdade de composição. Adorno deixa claro que a autonomia estética do ensaio não o transforma em arte simplesmente, visto que este se embasa e desenvolve conceitos, além de se propor a uma “verdade desprovida de aparência estética” (ADORNO, 2003). Essa verdade ansiada pelo gênero traz outro olhar sobre o elemento de análise, distinto do olhar puramente científico, mas sem a ficcionalidade característica das obras de arte.

Kant transforma o gênero ao abandonar o experimentalismo, ampliando o caráter racionalista de seus ensaios. Tal modificação, de acordo com Adorno, é o que possibilita que este seja um gênero em que se expõe o pensamento de forma mais aberta, pois ocorre sempre uma análise de teorias, contudo estas nunca são acabadas ou dogmáticas, mas ideias a serem discutidas e refletidas (PAVIANI, 2009). Esta liberdade de que nos fala Paviani constitui o elemento que permite a dialogicidade do gênero, pois sua temática não se esgota nele mesmo, permitindo a reflexão contínua a partir dos questionamentos ou pontos abordados pelo autor.

O ensaio é, ao mesmo tempo, mais aberto e mais fechado do que agradaria ao pensamento tradicional. Mais aberto na medida em que, por sua disposição, ele nega qualquer sistemática, satisfazendo a si mesmo quanto mais rigorosamente sustenta essa negação; os resíduos sistemáticos nos ensaios, como por exemplo a infiltração, nos estudos literários, de filosofemas já acabados e de uso disseminado, que deveriam conferir respeitabilidade aos textos, valem tão pouco quanto as trivialidades psicológicas. Mas o ensaio é também mais fechado, porque trabalha enfaticamente na forma da exposição. A consciência

⁴⁵“(…) nem todos os escritores europeus são eurocêtricos: muitos levantaram suas vozes contra o racismo do sistema colonial. No século XVI o filósofo francês Montaigne defendeu o relativismo cultural em “Des Cannibales”, argumentando que os europeus civilizados eram mais bárbaros que os canibais, que comiam a carne dos mortos apenas para se apropriar da força do inimigo, ao passo que os europeus torturavam e matavam em nome de uma religião de amor” (SHOHAT, 2006, p.124).

da não-identidade entre o modo de exposição e a coisa impõe à exposição um esforço sem limites. Apenas nisso o ensaio é semelhante à arte; no resto, ele necessariamente se aproxima da teoria, em razão dos conceitos que nela aparecem, trazendo de fora não só seus significados, mas também seus referenciais teóricos (ADORNO, 2003, p. 37).

O ensaio, segundo Adorno, é uma forma mais próxima da retórica, que foi diminuída com o desenvolvimento do pensamento racional de Descartes e Bacon, pelo fato de estar mais voltada à comunicação do que à ciência. O ensaio conserva também os traços comunicativos da retórica por sua autonomia expositiva, ou seja, o fato de possuir um elemento mais comunicativo do que o método científico, faz com que tanto a retórica, como o ensaio sejam deixados de lado pela ciência (ADORNO, 2003).

4.2.1. A originalidade de Montaigne

O tempo de Michel Eyquem de Montaigne foi uma época de mudança, presenciando a transição do mundo medieval para o mundo moderno. Sua escrita vai de encontro ao pensamento dogmático predominante da época, pois busca através da experiência uma nova forma de conhecer o homem e a si mesmo. Ele parte sempre das suas próprias vivências para expor seu pensamento e discutir uma temática mais ampla. Era um homem que apreciava conhecer novas culturas e viajava com frequência para lugares desconhecidos. O próprio nome *Ensaaios* já remete a essas experiências, escrevendo apenas seus pensamentos, sem um propósito ou um fim claro. No ensaio *Da loucura de opinar acerca do verdadeiro e do falso unicamente de acordo com a razão* é possível perceber a maneira de pensar e de expressar esses pensamentos.

(...) é tola presunção desdenhar ou condenar como falso tudo o que não nos parece verossímil, defeito comum aos que estimam ser mais dotados de razão que o homem normal. Esse defeito, eu o tive outrora. Se ouvia falar de almas do outro mundo, presságios, encantamentos, feitiçaria, ou de outra coisa em que não acreditasse (...), sentia pena desse pobre povo, de que abusavam com tais fantasias. Acho agora que eu também merecia piedade. (...) Quantas coisas pouco verossímeis são afirmadas por gente digna de fé! Se seus testemunhos

não bastam para nos convencer, sejamos, ao menos, prudentes em nosso julgamento, pois considerá-las impossíveis é vangloriar-se de saber até onde vão a possibilidade e a impossibilidade, o que, sem dúvida, é presunção exagerada (MONTAIGNE, 1987, v.1, p. 239-240).

Ao longo da leitura dos ensaios, percebe-se a mudança que ocorre em seus textos, que passam de formais, recheados de citações e de menções a autores consagrados, a um texto mais voltado para o *eu*, em que Montaigne passa a expor o seu pensamento de forma mais livre e subjetiva. Conforme nos diz Pierre Villey, a respeito dos ensaios desse autor: “Compreendemos agora por que Montaigne tende mais do que antes a evitar na sua pintura os traços demasiado pessoais: senhor de seu método, é o homem em geral que, em se pintando, ele pinta” (MONTAIGNE, 1987, v.2, p. 53). Essa pintura do *eu* é a originalidade que confere ao gênero seu valor estético e filosófico, pois o autor liberta sua escrita e compromete-se somente com sua obra, refletindo sobre os comportamentos humanos sem julgamentos prévios, uma vez que procura entender, a partir de suas ações, o homem em geral e sua forma de enxergar e pensar o mundo, permitindo-se, inclusive, a criação de neologismos. Retomando, ainda, as palavras de Pierre Villey, consegue-se compreender este percurso que o autor faz do texto formal, ancorado por fontes confiáveis, à reflexão particular sobre o mundo, já que em seus ensaios arte e pensamento andam juntos. A reflexão sobre língua, arte e a própria composição da obra ultrapassam o modelo vigente na época, trazendo a originalidade da composição do autor (VILLEY, 1987).

O gênero ensaio, a partir desta pintura do *eu*, caracteriza-se não somente pela forma mais livre de expor pensamentos, mas por sua temática ampla a respeito do homem e da sociedade. Esse ponto não pode ser ignorado, visto que o gênero surge com esse intuito: discutir a sociedade e o comportamento do homem sem julgamentos prévios, partindo do particular ao geral. Em um tempo em que falar a verdade sobre os problemas sociais era um imenso tabu, isso não impediu Montaigne de escrever sobre aquilo que achava relevante sem meias verdades. Com certeza esse foi um dos motivos para que os *Ensaíos* fossem considerados uma obra proibida, indo parar na lista do *Índex* em 1676, e, de acordo com Maurice Weiler, uma das lições do autor, pois a sinceridade era crucial na sua obra (WEILER, 1987).

No ensaio *Da fisionomia*, Montaigne expõe mais uma vez a função de seu gênero, ou seja, utilizando Sócrates como exemplo ele argumenta a favor da simplicidade da linguagem e da exposição clara das ideias para que o homem possa realmente pensar e refletir sobre o mundo. Ludibriar as pessoas com uma linguagem erudita e inteligível não traz benefícios filosóficos para a sociedade como um todo.

Sócrates exprimia-se de um modo natural e simples; assim fala um campônio, assim fala uma mulher. Refere-se continuamente a cocheiros, carpinteiros, sapateiros e pedreiros; suas induções e suas analogias são tiradas das ações mais vulgares do homem; todos entendem o quem ele diz. Sob tão pobre roupagem não teríamos jamais compreendido a nobreza e o esplendor de suas admiráveis concepções, pois julgamos mesquinhas as que a erudição não realça e só percebemos a riqueza pelo aparato. Nosso mundo é feito de ostentação; os homens incham-se de vento e andam aos saltos como os balões. (...) Sócrates, ao contrário, não se afasta do chão, nem apressa excepcionalmente o passo; e assim discorre, como aliás se conduz nos momentos mais difíceis da vida, e nos mais cotidianos (MONTAIGNE, 1987, vol. 3, p.328).

4.2.2. O Ensaio como um gênero híbrido

O ensaio, por ser uma expressão do pensamento, permite a defesa de uma ideia sem a necessidade do rigor e da comprovação científicos. Contudo, a coerência e a lógica fazem parte de sua estrutura, pois o ensaísta necessita ser claro na sua argumentação, defendendo seu ponto de vista sem engessar as possibilidades distintas que podem surgir a partir da reflexão sobre algum assunto. A criticidade está presente, bem como a busca por outra linguagem que permita cultivar o novo e estabelecer uma discussão produtiva em termos de ideias, fugindo do comum e do tradicional (PAVIANI, 2009). Conforme Adorno, o ensaio “leva em conta a consciência da não-identidade”, visto que não reduz o objeto ao seu princípio, mas sim busca tratá-lo a partir do seu fragmento, em que o parcial se coloca diante do total. O próprio criador do gênero, Montaigne, no ensaio *Do arrependimento*, exalta tal característica na composição de sua obra.

O mundo é movimento; tudo nele muda continuamente; a terra, as montanhas do Cáucaso, as pirâmides do Egito, tudo participa do movimento geral e do seu próprio; e a imobilidade mesma não passa de um movimento acentuado. Não posso fixar o objeto que quero representar: move-se e titubeia como sob o efeito de uma embriaguez natural. Pinto-o como aparece em dado instante, apreendo-o em suas transformações sucessivas, não de sete em sete anos, como diz o povo que mudam as coisas, mas dia por dia, minuto por minuto. É, pois, no momento mesmo em que o contemplo que devo terminar a descrição; um instante mais tarde não somente poderia encontrar-me diante de uma fisionomia mudada, como também minhas próprias ideias possivelmente já não seriam as mesmas. (...) Apresento uma vida das mais vulgares, que nada tem de especial. A vida íntima do homem do povo é, de resto, um assunto filosófico e moral tão interessante quanto a do indivíduo mais brilhante; deparamos em qualquer homem com o Homem. Tratam os escritores, em geral, de assuntos estranhos à sua personalidade; fugindo à regra – e é a primeira vez que isso se verifica – falo de mim mesmo, de Michel de Montaigne, e não do gramático, poeta ou jurisconsulto, mas do homem (MONTAIGNE, 1987, vol. 3, p. 152-153).

O ensaio não tenta atingir a completude de seu objeto, muito menos eliminar as lacunas que possam existir a respeito deste. O gênero foge da construção fechada e resgata o valor do transitório, menosprezado pelo pensamento científico platônico em que “o mutável e o efêmero não seriam dignos da filosofia” (ADORNO, 2003). Contudo, não se pode confundir o valor que este transitório adquire para o gênero, visto que não é a consolidação do eterno no transitório, mas a fixação deste na eternidade. Essa não-identidade, que revela a fragmentação do objeto, vai compor junto à experiência a forma do gênero ensaio, abstendo-se de qualquer pretensão enfática e definitiva sobre o pensamento desenvolvido a respeito do conteúdo. Este gênero não busca mostrar somente a perspectiva do autor, pelo contrário, ele rebate o simples e o primordial, polemizando sempre o pensamento do ponto de vista. Assim, ele utiliza as teorias existentes para discutir opiniões, mesmo aquelas que o próprio autor utiliza em seu texto, abrindo espaço ao contraditório. Adorno considera o ensaio como “a forma crítica *par excellence*”, em que se critica as ideologias dominantes (ADORNO, 2003).

A exposição, ou seja, o relato do experienciado, tem maior importância para o ensaio do que a simples delimitação de seu objeto, em que a capacidade de interação entre diferentes conceitos pode acontecer de maneira mais verdadeira e produtiva. A dialogicidade do gênero, que pode ser também entendida como a interatividade de que nos fala Adorno, relaciona-se com a possibilidade de não haver um único sentido na

forma de pensar. O autor pode, ao longo de sua exposição, contradizer-se sem que isto prejudique o andamento e a continuidade de seu pensamento. Conforme Adorno, o pensamento se dá como a tessitura de um tapete, uma vez que há o entrelaçamento de várias ideias que se complementam até mesmo quando há contradição. O autor, que é um pensador, utiliza da própria experiência como ponto de partida, sendo esta a singularidade do gênero por sentirmos a presença do autor sem o rigor do método existente na composição estritamente científica do pensamento tradicional, no qual elimina-se o *eu* (ADORNO, 2003).

5. PROCESSOS HÍBRIDOS E COSMOPOLITAS: REFLEXÕES ENDÓGENAS

Esta dissertação pretende, então, analisar alguns aspectos do pensamento africano no período pós-colonial partindo das perspectivas do escritor Mia Couto, que vão ao encontro dos Estudos Africanos. Tais ideias, que serão o fio condutor da discussão em pauta, estão contidas nas obras ensaísticas *Pensatempos* (2005) e *E se Obama fosse africano? E outras interinvenções* (2009), tendo como foco as formulações do autor em relação à concomitância da tradição com a modernidade. Para isso, foram abordados alguns aspectos a respeito da reconstrução ocorrida após a independência – considerando o momento histórico enfrentado pelo continente – em diálogo com Achille Mbembe⁴⁶ e Kwame Anthony Appiah⁴⁷.

Muitos escritores africanos se utilizam da literatura para pensar e expor os conflitos existentes em seu mundo. Os três autores em questão utilizaram o gênero Ensaio para discutir a situação atual do continente africano. Essa reflexão, que parte dos intelectuais, retoma a noção de dignidade e de respeito para com a cultura e a história, algo que fora esquecido pelos governos que tomaram o poder e continuaram a agir sob a lógica colonialista. Como recorte, selecionei algumas ideias em comum entre os autores, cada um na sua área aborda elementos que influenciaram e ainda influenciam o pensamento e a cultura africanos. Mbembe e Appiah são africanos que estão no centro, este nos Estados Unidos da América e aquele na África do Sul, já Mia Couto permanece em Moçambique, local que podemos considerar periférico dentro do próprio continente. Contudo, eles retratam a situação a partir de uma perspectiva endógena, como africanos.

O cosmopolitismo de Appiah, o afropolitanismo de Mbembe e o uso do hibridismo cultural por Mia Couto, essa forma de “pensatempos”, dialogam por serem visões endógenas semelhantes sobre a África. Cada autor parte da sua própria experiência pessoal: Appiah retrata a realidade de seu país, Gana – de colonização inglesa – Mbembe, do Camarões – de colonização francesa – e Mia Couto, de

⁴⁶ A obra utilizada para esta discussão será *Sair da grande noite* (2014).

⁴⁷ No caso do autor, a obra será *Na casa de meu pai* (2010).

Moçambique – país de colonização portuguesa. O sistema colonial como um todo foi marcado pela violência, pela subjugação e pelo apagamento do outro, sem distinções de colonizador, não existe colonização boa, todas, de uma maneira ou de outra, acabam por explorar e sucatear a colônia, deixando um rastro de pobreza e de subdesenvolvimento. Sabemos que cada colonizador possuía suas características particulares, ou seja, a colonização não foi a mesma nas colônias francesa e portuguesa, por exemplo, Boaventura de Souza Santos coloca que “a norma é dada pelo colonialismo britânico e é em relação a ele que se define o perfil do colonialismo português, enquanto colonialismo periférico, isto é, enquanto colonialismo subalterno em relação ao colonialismo hegemônico da Inglaterra” (2008, p.30). E isso reflete a situação da metrópole dentro de sua realidade europeia, em que Portugal, apesar de ser centro para suas colônias, durante a colonização do continente africano, fez o papel de periferia europeia, situação que prolonga-se na atualidade. Tal situação legou aos países de língua portuguesa uma posição semelhante, visto que, dentro do continente africano, se analisarmos as teorias e os intelectuais que mais possuem espaço e voz dentro e fora do continente, continuam sendo os de língua inglesa e francesa, relegando aos países que foram colonizados por Portugal o papel de periferia dentro do continente. “Os autores africanos que não escrevem em inglês (e em especial os que escrevem em língua portuguesa) moram na periferia da periferia, lá onde a palavra tem de lutar para não ser silêncio” (COUTO, 2009, p.15).

Ao constatar esta realidade, Mia Couto, que pensa o continente, surge como uma voz periférica dentro dos Estudos Africanos, bem como outros intelectuais de língua portuguesa. Com isso, proponho que há uma relação entre as ideias de *Pensatempos*, de Cosmopolitismo e de Afropolitanismo, que abordam as perspectivas híbridas que constituem a cultura atual existente nas sociedades, inclusive africana, assim como a construção de seu pensamento.

5.1. OS “PENSATEMPOS” DE MIA COUTO⁴⁸

Mia Couto, em muitos momentos de suas obras, afirma não ver a verdade somente no pensamento científico. Para ele, a ciência é somente uma das formas de saber que pode agregar-se a outras fontes, como a oralidade. Desconsiderar os outros conhecimentos enfraquece a cultura e dogmatiza uma única forma de saber, causando exclusões e preconceitos que se espalham e criam oposições entre caminhos que podem se cruzar.

Sou biólogo e viajo muito pela savana do meu país. Nessas regiões encontro gente que não sabe ler livros. Mas que sabe ler o seu mundo. Nesse universo de outros saberes, sou eu o analfabeto. Não sei ler sinais da terra, das árvores e dos bichos. Não sei ler nuvens, nem o prenúncio das chuvas. Não sei falar com os mortos, perdi o contacto com os antepassados que nos concedem o sentido da eternidade. Nessas visitas que faço à savana, vou aprendendo sensibilidades que me ajudam a sair de mim e a afastar-me das minhas certezas. (COUTO,2009, p. 17)⁴⁹.

Mia Couto encontra na biologia outra linguagem, uma fonte alternativa de conhecimento de mundo, e é nesse campo de atuação que ele percebe os saberes, aliando a tradição – que possui uma filosofia totalmente distinta – ao conhecimento científico. A contribuição possível entre esses permite que a cultura oral adquira um espaço protagônico mais efetivo.

A terra onde nasci e onde vivo – Moçambique – é um país pobre e apenas um pequeno grupo tem acesso àquilo a que chamamos ciência. Mas existem nas zonas rurais gente que, sendo analfabeta, é sábia. Eu aprendo muito com esses homens e mulheres que têm conhecimentos de outra natureza e que são capazes de resolver problemas usando uma outra lógica para a qual o meu cérebro não foi ensinado. Este mundo rural, distante dos compêndios científicos, não tem menos sabedoria que o mundo urbano onde vivemos. Estar

⁴⁸ O termo *Pensatempos*, retirado do título de uma de suas obras, foi escolhido por refletir a produção de pensamento da literatura ensaística do autor, em que o hibridismo cultural propõe outra perspectiva de olhar para a mestiçagem existente tanto em Moçambique como na África.

⁴⁹ Creio ser relevante informar que muitas das edições aqui utilizadas são portuguesas. Desta forma, nas citações de tais obras, respeitei a grafia original dos textos.

disponível para escutar nessa linha de fronteira: essa pode ser uma grande fonte de prazer (COUTO, 2005, p.48).

Mia conta uma história no ensaio *Línguas que não sabemos que sabíamos*⁵⁰ em que atuou como tradutor em uma reunião na Ilha da Inhaca com membros das Nações Unidas, que desembarcavam para trabalhar a educação ambiental na região. Os cientistas falavam inglês, que Mia traduzia para o português e um pescador traduzia do português para a língua local, chidindinhe. Os problemas enfrentados pelo autor e pelo pescador eram imensos, visto que muitos dos termos que os técnicos utilizavam eram intraduzíveis, pelo simples fato de não existirem tais palavras equivalentes na língua local e, às vezes, no próprio português. Expressões como Meio Ambiente e Cientista foram motivo de equívocos de tradução, pois, sem muitas opções linguísticas, acabaram sendo traduzidas como “Ntumbuluku” e “inguetlha”. Para a população local, então, pelo significado de tais palavras, ao invés de cientistas que falariam sobre meio ambiente eram feiticeiros que falariam sobre o momento da criação da humanidade, fazendo a população sentir-se orgulhosa de ter sido escolhida para discutir um assunto de tamanha importância.

Contudo, não foi somente a barreira linguística que impediu o diálogo, mas a forma de pensar. Nesta mesma época em que os técnicos estavam na ilha, as terras estavam sendo invadidas por porcos do mato, ou seja, as machambas (terras agrícolas) foram tomadas pelos “tinguluve”, que não significa somente porco do mato, mas “espíritos dos falecidos que adoecem depois de terem deixado de viver” (COUTO, 2009, p.20). Para os cientistas a resolução do problema era simples: abater os tais animais que eles ainda não haviam entendido bem o que eram. No entanto, a reunião não teve continuidade, pois a população jamais aceitaria o fato de se abater espíritos.

A invasão continuou e os cientistas foram novamente solicitados, mostraram a foto de um porco do mato para os agricultores que assinalaram ser o animal que criava tais problemas. “Os cientistas sorriram satisfeitos, mas o sabor de vitória foi breve, pois um dos nhacas acrescentou: ‘sim, o animal é esse, mas só de noite’” (COUTO, 2009, p.21), causando desconfiança nos cientistas a respeito da tradução que Mia Couto fazia

⁵⁰ Ensaio que compõe a obra *E se Obama fosse africano? E outras interinvenções*.

para eles. Estes entraves culturais geram mais distanciamento, pois a falta de compreensão entre as culturas impediu um diálogo produtivo, que realmente beneficiasse a região com as tecnologias utilizadas pelos cientistas. Estes, por sua vez, não compreenderam a lógica local, aplicando métodos que, na sua visão, seriam aplicáveis em qualquer lugar do mundo, desconsiderando os valores e as distinções culturais existentes. Contudo, tais discrepâncias não significam que a população da Ilha de Inhaca não se modernizou. Mia Couto relata que hoje os chefes locais utilizam das tecnologias para gerir suas comunidades e que, inclusive, já apropriaram-se de palavras como cultura e natureza.

Estes episódios pretendem sublinhar aquilo que já sabemos: os sistemas de pensamento da ruralidade africana não são facilmente redutíveis às lógicas dominantes da Europa. Alguns pretendem entender África e mergulham em análises dos fenômenos políticos, sociais e culturais. Para entender a diversidade africana, porém, é preciso conhecer os sistemas de pensamento e os universos religiosos que frequentemente nem sequer têm nomes. Esses sistemas são curiosos porque, muitas vezes, eles se fundamentam na própria negação dos deuses que invocam. (COUTO, 2009, p.23).

A biologia tem papel de “indisciplina científica” na vida do autor, que permite a ele estar mais “próximo das perguntas do que das respostas” (COUTO, 2005, p.113). A ciência, para Mia Couto, é somente mais um dos caminhos dentre muitos outros, pois outras sabedorias foram ganhando espaço na relação do autor com o mundo. Em um de seus ensaios⁵¹, ele relata uma experiência como biólogo em que deveria atuar junto a comunidades que possuíam o hábito de incendiar o caminho por onde passavam, chamadas de queimadas descontroladas. Contudo, a relação que deveria ser pensada não era somente a do meio ambiente, mas a do homem e o papel que tal prática possuía dentro da cultura da savana.

Ao pesquisar e conhecer melhor os fatores que levavam estes homens a praticarem as queimadas, Mia Couto descobriu um papel social que ele nomeou de “homem visitante”. Nas famílias rurais da savana as mulheres têm um lugar dentro da sociedade que abarca a maioria das tarefas importantes do cotidiano, enquanto o

⁵¹ *O incendiador de caminhos*, que compõe a obra *E se Obama fosse africano? E outras interinvenções*, de 2009.

homem exerce outro tipo de tarefa. Este “homem visitador”, então, tem a função de visitar vizinhos e familiares que estão distantes, com o intuito de estabelecer laços e fortalecer as relações sociais, evitando futuros conflitos e garantindo mais estabilidade e harmonia ao convívio. Tais viagens são realizadas a pé, estes homens percorrem longas distâncias, passando meses fora de casa. Conforme vão avançando, vão ateando fogo por onde passam. “Esse incêndio tem serviços e vantagens diversas que se manifestam claramente no regresso: define um mapa de referência, afasta as cobras e os perigos de emboscadas, facilita o piso e torna o retorno mais fácil e seguro” (COUTO, 2009, p.75). Nunca nenhum destes praticantes deu ouvidos aos apelos dos que tentavam dissuadi-los a não mais praticar tal queimada, e Mia Couto não se sentia com propriedade para tal incumbência, pois não eram elementos somente vinculados à natureza, havia razões ocultas que fugiam da lógica científica.

O nosso incendiador de caminhos deve ser visto num universo onde a estrada é um luxo e o transporte uma raridade. Esta é a realidade da savana que sou obrigado a percorrer na minha profissão de biólogo. (...) Para além da simplicidade prática do fenómeno, a verdade é que o incendiador de caminhos é um cartógrafo e está desenhando na paisagem a marca da sua presença. Escreve com fogo essa narrativa que é o seu itinerário. Não porque tenha medo de se perder. Mas porque ele quer que a geografia venha beber na sua mão. Eis o que o incendiador de caminhos diz: “Eu sou dono do fogo. O meu gesto faz e desfaz paisagens. Não existe horizonte onde me possa perder. Porque eu sou um criador de caminhos. Eu sou o dono do fogo e sou o dono deste mundo que faço arder. O meu reino são fumos e cinzas. Nesse instante em que as chamas tudo consomem, apenas nesse breve instante, eu sou divino” (COUTO, 2009, p.79-80).

O que distingue e causa uma divisão em Moçambique não é a fronteira entre analfabetos e alfabetizados, mas a relação existente – ou inexistente – entre as lógicas da escrita e da oralidade. “A absoluta maioria dos 20 milhões de moçambicanos vive e funciona num tipo de racionalidade que tem pouco a ver com o universo urbano” (COUTO, 2009, p.108), o que não significa dizer que a escrita não exerça aí sua hegemonia. Contudo, a falta de diálogo entre as dialéticas pode acabar causando a exclusão, ou até a extinção, dos pressupostos filosóficos do mundo rural. Este mundo deve sim enfrentar a realidade da modernidade, ocorrendo de maneira a não eliminar um conhecimento em detrimento de outro. “O desafio seria alfabetizar sem que a

riqueza da oralidade fosse eliminada. O desafio seria ensinar a escrita a conversar com a oralidade” (COUTO, 2009, p.108-109).

Este ser híbrido que faço por ser – biólogo e escritor – me tem trazido pouco rendimento em termos de currículo acadêmico e científico (sou hoje, por desejo assumido, uma verdadeira desautoridade científica). Essa condição, porém, me tem trazido outras gratificações. O ser de um continente que ainda escuta (África está disponível para conversar até com os mortos) me trouxe um estar mais atento a essas outras coisas que parecem estar para além da ciência. Não temos que acreditar nessas “outras coisas”. Temos apenas que estar disponíveis. (...) me entristece o quanto fomos deixando de escutar. Deixámos de escutar as vozes que são diferentes, os silêncios que são diversos. E deixámos de escutar não porque nos rodeasse o silêncio. Ficámos surdos pelo excesso de palavras, ficámos autistas pelo excesso de informação. A natureza converteu-se em retórica, num emblema, num anúncio de televisão. Falamos dela, não a vivemos. A natureza, ela própria, tem que voltar a nascer. E quando voltar a nascer teremos que aceitar que a nossa natureza humana é não ter natureza nenhuma. Ou, se calhar, fomos feitos para ter todas as naturezas (COUTO, 2005, p.123).

A realidade em que Mia Couto se encontra não é, na visão dele, algo que traga prejuízo, pelo contrário, a literatura e a biologia são saberes distintos que se complementam, poesia e saber científico. Através da biologia ele estabelece uma relação mais profunda com seu país e com povo moçambicano, conhecendo as realidades rurais e as relações que se estabelecem entre o homem e a natureza, lógica muitas vezes oposta à relação que a população urbana possui com o ambiente. Esse papel de tradutor de universos, que transita por diversos saberes, demonstra que, para o autor, a tradição e a modernidade não precisam ser excludentes.

5.2. O CONCEITO DE COSMOPOLITISMO DE KWAME ANTHONY APPIAH⁵²

Filho de mãe inglesa e pai ganês, o filósofo Kwame Anthony Appiah, nascido em Gana, foi criado entre duas culturas distintas e com religiões diferentes, sua educação recebeu influências tanto ocidental quanto africana, mesmo seu pai sendo membro da

⁵² Este conceito foi retirado da obra *Mi Cosmopolitismo* (2008).

igreja metodista e amante da língua latina. Foi a partir deste conhecimento que o pai de Appiah passou alguns ideais Greco-latinos aos filhos, sendo o mais importante o fato de que deveriam entender que eram cidadãos do mundo.

Este ensinamento marcou a vida do autor, pois ele diz ter aprendido com seus pais essa abertura para o outro, a qual deveria ser mais exercitada no mundo todo. Em seu livro *Meu cosmopolitismo*, Appiah explica algumas de suas formas de pensar o cosmopolitismo que aprendeu inicialmente com seus pais. Ele utiliza alguns conceitos desenvolvidos pelo filósofo Diógenes, fundador do movimento filosófico Cinismo e uma figura polêmica de sua época, sendo o primeiro homem a considerar-se e a dizer a expressão “cidadão do mundo”. Appiah aponta três noções a respeito do conceito de cidadania global importantes nessa filosofia: não pressupõe a existência de um governo mundial único, mas entende que todos somos parte de uma comunidade global, independente da comunidade política – um governo único acabaria com as diferenças entre os povos – sendo isso o que enriquece a vida humana; devemos nos importar com todas as comunidades e não somente com a nossa própria, pois o bem estar dos seres humanos é um problema de todos, por isso devemos aprender com outras comunidades distintas da nossa, ou seja, podemos utilizar o conhecimento de outras sociedades, não precisamos seguir somente as ideias da nossa própria comunidade; o valor do diálogo: com ele, o aprendizado se torna mais dinâmico, a troca se constitui mais intensa quando há o diálogo (a conversa), pois a escrita limita a resposta, a interação.

Ser cosmopolita é, então, ter a possibilidade de conhecer e de influenciar outra cultura ou comunidade seja com ideias ou com ações. Torna-se possível fazer o bem, como enviar remédios a uma comunidade necessitada, ou fazer o mal, disponibilizando armas para dizimar uma nação. Todavia, não é necessário mais que se viaje pelo mundo todo para adquirir conhecimento sobre outras culturas, visto que os meios de comunicação hoje nos permitem entrar em contato e sermos influenciados por outras ideias e outras sociedades. Podemos tanto aprender como ensinar através da internet, televisão ou rádio.

O desafio, para Appiah, consiste em harmonizar esta nova comunidade global com a diferença, quer dizer, precisa-se ter cuidado para respeitar a diversidade, a

alteridade. Ele afirma, então, que o cosmopolita valoriza a diversidade cultural, sendo este o verdadeiro espírito cosmopolita. Mas existe um limite, pois não se deve tolerar atos que prejudiquem o indivíduo ou uma comunidade, como a ditadura, a exploração do homem, a violência, nada disso justifica-se em nome da diversidade, já que todos os homens têm a mesma importância, todas as vidas possuem o mesmo valor – lembrando a perspectiva descolonial de Mignolo. Esse é o limite que o espírito cosmopolita deve ter, a tolerância deve ser limitada. O ser humano é falho, logo, devemos entender que nosso saber, nosso conhecimento imperfeito e provisório, sempre pode ser renovado a partir de outro ponto de vista.

Os cosmopolitas possuem inimigos: os que negam a universalidade, que usam o argumento nacionalista para recusar o direito à universalidade a outras nações e culturas, como os direitos humanos, por exemplo; e os que negam a diferença, como os fundamentalistas, que desejam converter todo o mundo a sua fé, uma vez que o universalismo, para eles, significa uniformidade. Mas nem todos os religiosos pensam desta forma, muitos acreditam que a diversidade foi criada por Deus e que Ele possuía um motivo para isso, ou seja, a tolerância pode ser exercitada independente da crença política ou religiosa que se escolha.

Sin embargo, como dije ya, no hay razón para pensar que el impulso hacia el cosmopolitismo sólo proviene del mundo helénico o de Occidente (...) Em mi opinión, el cosmopolitismo es un temperamento que puede encontrarse en todos los continentes: no lo aprendí en Inglaterra ni en Estados Unidos, sino en Ghana, mi tierra natal (APPIAH, 2008, p.41).⁵³

Debater a relação religiosa tornou-se central na filosofia africana, pois o seu entendimento está diretamente ligado às questões relativas à modernidade “e a urgência e relevância dessa questão para os problemas cruciais da política pública constituem uma das razões por que se verifica ser mais instigante a discussão filosófica da religião na África do que na filosofia da religião do Ocidente” (APPIAH, 2010, p.156). Ignorar essa perspectiva deturpa o efetivo entendimento daquela filosofia.

⁵³ No entanto, como já disse, não há nenhuma razão para pensar que a dinâmica no sentido do cosmopolitismo vem apenas do mundo helênico ou do Ocidente. Em minha opinião, o cosmopolitismo é um temperamento que pode ser encontrado em todos os continentes: eu não o aprendi na Inglaterra ou nos Estados Unidos, mas em Gana, minha terra natal (tradução minha).

Da última vez que o encontrei ainda vivo, meu pai pediu-me que o ajudasse a redigir um codicilo a seu testamento, descrevendo seus desejos para seu funeral. Na ocasião, não me dei conta de que, ao registrar esses pedidos em seu leito de morte e lhes conferir força de lei, ele nos estava deixando, a nós, seus filhos, uma missão quase impossível. É que, em nosso esforço de conduzir o funeral de acordo com os desejos de meu pai – expressos no codicilo – tivemos de contestar, primeiro, a autoridade do clã materno – a *abusua* – do qual meu pai antes fora chefe, e, no fim, a vontade do rei de Achanti, meu tio. E, em meio a tudo isso – quando nossos partidários foram surrados na igreja de meu pai, quando se sacrificaram cordeiros para lançar feitiços poderosos contra nós, e quando as pessoas de nossa casa se convenceram de que a comida que minha tia me mandara estava envenenada – era como se todas as tentativas de compreender o que estava acontecendo me fizessem recuar cada vez mais na história da família na história de Achanti; afastar-me ainda mais das abstrações (“tradição” e “modernidade”, “Estado” e “sociedade”, “clã materno” e “clã paterno”) e me aprofundar mais no que, para um europeu ou um norte-americano, provavelmente pareceria um mundo quase fantástico de feitiçaria e tias malvadas e velhas feiticeiras e magos (APPIAH, 2010, p.254).

A situação que Appiah expõe a respeito da experiência vivida em função do funeral de seu pai retrata o quanto a religiosidade guia as ações, tratando-se de questões que transcendem o limite entre a tradição e a modernidade. Por isso ele afirma que, para que se entenda de fato o valor e o papel da tradição dentro de uma sociedade exposta ao pensamento moderno e industrializado – em que a crença, os hábitos e os comportamentos diferem muito do modo de vida ocidental –, é preciso antes haver uma compreensão mútua, ressaltando a importância de discutir e de entender o verdadeiro significado destas crenças tradicionais que regem o funcionamento das sociedades africanas.

5.3. O CONCEITO DE AFROPOLITANISMO DE ACHILLE MBEMBE⁵⁴

O discurso africano composto pelas artes, literatura, música e filosofia, por muito tempo esteve sob o domínio de três paradigmas: algumas variantes do nacionalismo

⁵⁴ O conceito aqui desenvolvido foi retirado da obra *Sair da grande noite* (2014).

anticolonial; releituras marxistas que influenciaram diretamente o socialismo africano; e um impulso pan-africanista, como nomeia Mbembe, em que o ideal de raça predominou juntamente com uma postura anti-imperialista. Este discurso teve, em meados dos anos de 1970, uma significativa mudança em sua postura, visto que o desejo de independência estava próximo de se realizar para muitos dos países africanos que ainda encontravam-se na condição de colônia. É a partir deste momento que o conceito de afropolitanismo passa a realmente se desenvolver para Mbembe.

O autor cita dois momentos que foram de suma importância para o afropolitanismo, o qual ele destaca, num primeiro, dois autores e suas produções: Ahmadou Kourouma, cuja obra do início da década de 1970 chama-se *O sol das independências*⁵⁵, e Yambo Ouologuem que escreveu *Devoir de violence*. O que estas obras trazem de relevante consiste no fato de tratarem da escrita de si que, diferentemente do processo de escrita da negritude, almejava a busca de um nome perdido, são escritas que se baseiam numa relação com o tempo, ou seja, experiências que tratam da devoração do tempo, uma espécie de cronofagia. Essa escrita de si pós-colonial afasta-se da escrita da negritude ao questionar muitos dos fundamentos do pensamento desenvolvido por tal movimento. A questão da origem, para a escrita pós-colonial, não constitui em um ponto central como no discurso da negritude, pelo contrário, a origem é abandonada, sendo importante a autocriação gerada a partir da tensão entre o si e o Outro que leva à problemática da autoexplicação, que consiste não em narrar histórias, mas em refletir e defrontar-se com seu próprio eu.

Outra questão relevante que distingue o discurso pós-colonial do discurso da negritude é a relativização do conceito de realidade, que passa a ser interrogado. Para a negritude, existia um discurso sobre a diferença em que a comunidade, que tinha sido objeto de perda e encontrava-se em luto⁵⁶, deveria unir-se a partir deste passado. E esse sentimento de luto se modifica na escrita pós-colonial que a substitui pelo excesso e pelo descomedimento, onde há o desperdício. O conceito de comunidade modifica-se e passa a ser questionado pela produção de resíduos culturais, culturas essas que foram devoradas pela comunidade, para que esta se constituísse com tal. A

⁵⁵ O nome original da obra é *Le Soleil des indépendances*, possuindo tradução para a língua portuguesa.

⁵⁶ O luto representa o “significado derradeiro da verdade do sujeito”. (MBEMBE, 2014, p.179).

comunidade, então, não representa somente aquilo que existe, mas também aquilo tudo que foi ocultado e que envolve e “excede o existente”. Ocorre, então, uma sobreposição do que existe e de seu excedente, em que a realidade somente poderia ser dita em espiral, configurando-se a escrita pós-colonial em uma escrita semelhante a um turbilhão.

O cuidado de si da negritude converte-se em um cuidado com o outro mundo, o do excedente, que o autor compara à noite. A tentativa de conhecer os segredos e os mistérios constitui em uma investigação do noturno, que é o local da soberania. As falhas do momento anterior passam a ser pensados a partir da violência estatal e do consequente sofrimento humano de um novo tempo que se molda pela crueldade. A escrita turbilhonar seria a escrita de si somada à escrita do outro mundo que se transforma em uma escrita de fusão, que compõe a escrita do abuso e da violação.

Essa escrita turbilhonar é dominada por uma estética da transgressão. A escrita de si, a escrita do mundo e do outro mundo é, acima de tudo, uma *escrita de fusão*, uma escrita do abuso e da violação. (...) Três instâncias desempenham essa função tripla (escrever, gritar, obrigar o mundo a vir ao mundo) – a religião, a literatura e a música (sendo que a última engloba a dança e o teatro). É através dessas três disciplinas que se manifesta, em toda a sua clareza, o discurso africano acerca do homem em sofrimento, confrontado consigo mesmo e com o seu demônio e obrigado a criar o novo. Opera-se assim uma reduplicação nessas disciplinas, através da qual a imagem de si se apresenta simultaneamente como representação e força de apresentação. Em muitos aspectos, a religião, a literatura e a música também constituem instâncias através das quais se desenvolve a prática analítica, independentemente de a última se prender à manifestação do inconsciente, às dinâmicas do recalçamento e da catarse, ou à experiência da própria cura (interpretação dos sonhos, sessões de desenfeitiçamento, tratamento dos possuídos, e mesmo a luta contra aquilo que se designa de “demônios” e as outras forças oriundas do “mundo da noite” e do “invisível”). (MBEMBE, 2014, p.180-181).

Até agora descrevi o momento da escrita de si pós-colonial que configura a primeira fase do afropolitanismo. O segundo momento está ligado “à entrada de África na nova era de dispersão e circulação” (MBEMBE, 2014, p.181), em que as migrações e as novas diásporas africanas pelo mundo estão dispersando o pensamento e o conhecimento africanos. A África não está mais centrada em si mesma, mas em polos de passagem e de circulação, com diversas formas de expressão cultural. A busca por uma nova estética pode ser verificada tanto na literatura como na música e nas artes

em geral, contudo não se tenta mais representar a realidade de maneira mimética, e sim produzir algo novo a partir de montagens e de discordâncias, sem resgatar a origem nem a reconstituição do passado, o que há é a recriação que almeja o protagonismo intelectual.

O objeto da criação artística já não consiste em descrever uma situação na qual alguém se torna espectador ambulante da sua própria vida porque se viu reduzido à impotência por conta dos acidentes históricos. Pelo contrário, trata-se de manifestar que o homem despedaçado ergue-se lentamente, libertando-se das suas origens. Durante muito tempo, a criação africana preocupou-se com a questão das suas origens, dissociando-a do movimento. O seu objecto central consistia na primeiridade: um sujeito que só remete para si mesmo, um sujeito na sua pura possibilidade. Na era da dispersão e da circulação, essa mesma criação já não se preocupa tanto com a relação com o si mesmo, mas com um intervalo. África é agora imaginada como um imenso intervalo, uma citação inesgotável passível de inúmeras formas de combinação e composição. O retorno já não se processa em relação a uma singularidade essencial, mas a uma capacidade renovada de bifurcação. (MBEMBE, 2014, p.181).

A questão do ser “africano” é bastante complexa, visto que exige-se uma marca que diga explicitamente a sua africanidade, e isto sempre recai na questão da raça. Devido à grande mistura existente no continente composto pelo processo de migração por asiáticos, árabes e europeus – seja através do processo de colonização, seja por outros motivos – estes também tornam-se parte da história e do povo africanos. E não há problema em essas pessoas considerarem-se, além de sua origem ou descendência, africanos, o que de fato são. O contrário também ocorreu e ainda ocorre, muitos africanos estão, por diversos motivos, percorrendo o globo e, consigo, carregando suas culturas e seus modos de pensar, que também influenciam outros lugares e pessoas, ou seja, as trocas culturais constituem-se em relações dinâmicas e relevantes para analisar a nova realidade mundial. Mesmo no passado pré-colonial, não se pode esquecer que o continente africano também passou por muitos momentos de dispersão e de movimentação, que produziram o excedente, anteriormente citado, a partir da apropriação de povos e de técnicas de outras culturas, o que se costuma esquecer ao analisar o passado do continente africano, quando se deseja buscar uma África pura e soberana.

Essa mistura cultural constitui o processo de desenvolvimento do continente, porém, para Mbembe, não é somente essa característica que define o conceito de

afropolitanismo, mas se parece em muito com o cosmopolitismo de Appiah, visto que se volta para os fenômenos de circulação e a sua conseqüente ressignificação, que seria um modo de pensar e de viver comuns a todo o continente africano e que se diferenciam das outras culturas, principalmente da ocidental. O afropolitanismo parte, então, de dentro do próprio continente, apresentando uma maneira endógena de perceber o mundo através da sua expressão artística, política e social, o que o autor chama de “sensibilidade cultural”⁵⁷.

5.4. O HIBRIDISMO CULTURAL E OS PROCESSOS DE GLOBALIZAÇÃO

A cultura nem sempre é vista com o real valor que possui, principalmente em ambientes que já são previamente definidos como periféricos. A língua, a localização, o passado, tudo trabalha muitas vezes para dificultar o protagonismo cultural dentro do continente africano. O mundo olha para a África e enxerga somente pobreza humana e diversidade natural, ou seja, um grande espaço em que a natureza bravia está acima do valor humano.

Falamos da erosão dos solos, da desflorestação, mas a erosão das nossas culturas é ainda mais preocupante. A secundarização das línguas moçambicanas (incluindo da língua portuguesa) e a ideia de que só temos identidade naquilo que é folclórico são modos de nos soprarem ao ouvido a

⁵⁷ Mbembe define o conceito de Afropolitanismo da seguinte forma:

“(...) a questão não reside unicamente no facto de que existe uma parte da história africana alhures, fora de África: existe também uma história do resto do mundo da qual os negros são, pela força das circunstâncias, os agentes e os depositários. De resto, o seu modo de estar no mundo sempre se pautou sob a marca, se não da miscigenação cultural, pelo menos, da imbricação dos mundos, numa lenta e, por vezes, incoerente dança com os signos que não dispuseram, de todo, do privilégio de escolher livremente, mas que conseguiram, tanto quanto possível, domesticar e fazer uso deles. A consciência dessa imbricação do aqui e do alhures, a presença do alhures no aqui e vice-versa, essa relativização das raízes e as filiações primárias e essa maneira de acolher, com pleno conhecimento de causa, o estranho, o estrangeiro e o longínquo, essa capacidade de reconhecer a sua face no rosto do estrangeiro e de valorizar os traços do longínquo no propínquo, de domesticar o in-familiar, de trabalhar aquilo que se aparenta inteiramente a uma ambivalência – é essa sensibilidade cultural, histórica e estética que assinala adequadamente o termo “afropolitanismo” (MBEMBE, 2014, p.184).

seguinte mensagem: só somos modernos se formos americanos (COUTO, 2009, p.45).

Outro fator que impede o desenvolvimento do continente é a crença de que a mistura cultural deve ser combatida. Muitos buscam uma cultura “pura” com o intuito de resgatar aquele elo perdido com seus antepassados. Mas essa pode ser uma falsa tradição, pois Mia Couto acredita que a mestiçagem consiste no fator que mais gera riqueza ao povo africano, em termos culturais. Renegar esse aspecto, para o autor, significa continuar com o mesmo pensamento do colonizador, que desejava apagar a cultura ali existente para disseminar a sua própria cultura, considerada superior. Ele salienta que o continente africano está “perante uma estratégia de fabricação da ‘tradição’ (daquilo que é construído como sendo a tradição) como a única representação genuína e verdadeira da cultura nacional” (COUTO, 2009, p.173). Quando somente uma parte da cultura torna-se eleita como aquela que representa a sociedade como um todo, se acaba por produzir o apagamento das outras identidades que se constituíram ao longo do processo de formação identitária de uma nação, eliminando as diversidades e as influências de outros povos e outras culturas que também contribuíram para o crescimento e o desenvolvimento cultural.

As culturas produtivas sobrevivem dentro da mobilidade social, enquanto houver o diálogo e a representação dos sujeitos a cultura estará em movimento e este ocorre justamente a partir da mestiçagem, que permite a troca e a dialogicidade dos diversos discursos existentes dentro de um território culturalmente diversificado. A partir dos excertos abaixo, podemos perceber que este pensamento não é somente de Mia Couto, mas compartilhado também por Achille Mbembe e Kwame Anthony Appiah, visto que ambos possuem um discurso bastante semelhante na questão da hibridização cultural.

África não pode ser reduzida a uma entidade simples, fácil de entender. O nosso continente é feito de profunda diversidade e de complexas mestiçagens. Longas e irreversíveis misturas de culturas moldaram um mosaico de diferenças que são um dos mais valiosos patrimônios do nosso continente. Quando mencionamos essas mestiçagens falamos com algum receio, como se o produto híbrido fosse qualquer coisa menos pura. Mas não existe pureza quando se fala da espécie humana. Não há economia actual que não se

alicerce em trocas. Pois não há cultura humana que não se fundamente em profundas trocas de alma (COUTO, 2005, p.19).

É, aliás, essa cultura da mobilidade que, por seu turno, a colonização tentou cristalizar através da instituição moderna de fronteira. Relembrar essa história da itinerância e das mobilidades equivale a falar de mesclas, amálgamas, sobreposições – uma *estética do entrelaçamento* (...). Quer se trate do islamismo, do cristianismo, de modos de vestuário, de formas de negociação, de falar e mesmo de hábitos alimentares, nenhum desses aspectos sobreviveu ao rolo compressor da mestiçagem e da *vernaculização*. Facto que já se verificava muito antes da colonização. (MBEMBE, 2014, p.183).

E, quando já tinha idade suficiente para ser *a favor* da democracia, eu sabia que éramos também *favoráveis* ao desenvolvimento e à modernização; (...) Não considerávamos, é claro, que isso excluísse a oferta apropriada de libações aos ancestrais, nem as práticas complexas e multifacetadas dos funerais achantis. Se era preciso usar um jaleco branco para ser médico, nem por isso tinha-se que abandonar o *ntoma*, o pano em estilo de toga que meu pai usava quase sempre no mundo externo ao hospital. Para dizê-lo num lema: cresci acreditando no desenvolvimento e na preservação do que havia de melhor em nossa herança cultural (...) talvez o pós-modernismo no campo da cultura expressiva nos dê motivos de ceticismo acerca da modernização e do desenvolvimento, concebidos como incompatíveis com os costumes populares mais antigos. Mas, no Ocidente industrializado, penso eu, poucos hão de ter conseguido prosseguir, tão jovialmente quanto o fizemos nós, na ignorância daquilo que, no mínimo, deve ser admitido como as tensões existentes aqui, mesmo que elas não equivalham a francas contradições. (APPIAH, 2010, p.222).

Mia Couto ressalta a criação de diversas cidadanias dentro do seu país, pois existem os cidadãos moradores da cidade divididos entre os habitantes da parte alta e da parte baixa (que seria a periferia), marcadas pela distinção socioeconômica, e os que moram nas áreas rurais “que são uma espécie de imagem desfocada do retrato nacional” (COUTO, 2005, p.10), os quais não possuem espaço nem representação dentro do território moçambicano. Contudo, tais diferenças poderiam ser produtivas se houvesse um diálogo entre as diversas camadas sociais, pois, para o autor, “a nossa riqueza provém da nossa disponibilidade de efectuarmos trocas culturais com os outros. (...) Essa magia nasce da habilidade em trocarmos cultura e produzirmos mestiçagens” (COUTO, 2005, p.10). A possibilidade de trocas constitui na “capacidade de sermos nós, sendo outros” (COUTO, 2005, p.10). Esta capacidade de que o autor fala, ou seja, de hibridismo cultural, traduz o que Mbembe chama de afropolitanismo.

A apropriação, a absorção daquilo que passa a compor a cultura africana é um indício claro do hibridismo cultural – bem como do afropolitanismo de Mbembe e do cosmopolitismo de Appiah – visto que, a partir das trocas culturais, podemos perceber a dinâmica da cultura existente no continente, uma dinâmica que pode ser ampliada para o restante do mundo. O direito de ser universal, de libertar-se do exotismo e do essencialismo não devem ser um privilégio do Ocidente, mas de todos, inclusive do continente africano. Nos excertos a seguir, Mia Couto e Appiah discutem essa apropriação: este relata a escolha de peças para uma exposição nos Estados Unidos da América, em que os curadores deveriam escolher dez objetos que expressassem a cultura africana, mas somente um deles retratava a África inserida na modernidade; aquele discute a relação entre os símbolos moçambicanos e suas origens.

As pessoas acreditam que são originariamente africanos: o caju, a manga, a goiaba, a papaia. E por aí fora. Ora nenhum desses frutos é nosso, no sentido de ser natural do continente. Outras vezes, sugere-se que a nossa afirmação se faça na base de vegetais usados na nossa culinária. O emblema do tipicamente nacional passa agora para o coco, a mandioca, a batata-doce, o amendoim. Tudo produtos que foram introduzidos em Moçambique e em África. Mas aqui se coloca a questão: essas coisas acabam sendo nossas porque, para além da sua origem, lhes demos a volta e refabricámos à nossa maneira. A capulana pode ter origem exterior mas é moçambicana pelo modo como a amarramos. E pelo modo como este pano passou a falar conosco (COUTO, 2005, p.15).

Mas o co-curador cuja escolha nos porá a caminho é James Baldwin – o único a escolher uma peça que não estava nos moldes da África do “primitivismo”, uma escultura que será minha pedra angular, uma peça rotulada pelo museu como “Iorubano com bicicleta” (APPIAH, 2010, p.195). Sou grato a James Baldwin por sua introdução ao “Homem com bicicleta”: uma figura que, como viu Baldwin com tanto acerto, é poliglota – falando ioruba e inglês, provavelmente um pouco de haussá e um pouquinho de francês para suas viagens a Cotonou ou Camarões, e alguém cujas “roupas não lhe assentam muito bem”. Ele e outros homens e mulheres, entre os quais vive quase todo o tempo, sugerem-me que o lugar onde buscar a esperança não é apenas o romance pós-colonial – que lutou por alcançar o discernimento de um Ouologuem ou um Mudimbe – mas, a visão exaustiva dessa criatividade menos angustiada. Pouco importa *para quem* ela foi feita; aquilo com que devemos aprender é a imaginação que a produziu. O “Homem com bicicleta” foi produzido por alguém que não se importa com o fato de a bicicleta ter sido uma invenção de Homem Branco – ela não está ali para ser o Outro do Eu iorubano; está ali porque alguém se importou com sua solidez; está ali porque nos levará mais longe do que nossos pés; está ali porque as máquinas são agora tão africanas quanto os romancistas (APPIAH, 2010, p.219).

Mbembe traz outro aspecto desse cosmopolitismo, embora ainda refira-se ao continente africano. Ele fala de Joanesburgo, na África do Sul, um lugar de ascendência econômica muito promissora, em que pessoas de diversos espaços do continente estão buscando uma realidade distinta, uma nova possibilidade de vida. Contudo, Mia Couto já encontra essa mistura em Moçambique, no meio urbano, e uma ampliação deste movimento no meio rural. Mbembe parece deslumbrado com a modernidade, na medida em que em muitos momentos considera os espaços não urbanos como provincianos, vendo-os de maneira negativa. Seu afropolitanismo, visto com essa configuração, a meu ver, é menos inovador do que o conceito de hibridismo cultural de Mia Couto, e menos abrangente do que o conceito de cosmopolitismo de Appiah, mas importante por pensar o espaço urbano globalizado dentro do continente.

(...) a África do Sul por mim descortinada era também um país de múltiplos enclaves: o país da concatenação dos mundos, das nações e dos sistemas. (...) É aí que se situa Joanesburgo, a metrópole africana de maior modernidade, poderio e miscigenação. (...) Ao longo do último quartel do séc. XX, e graças ao desmoronamento do apartheid e à transição para a democracia, novas ondas migratórias provenientes dos restantes países de África juntaram-se a esse complexo social e urbano já fortemente pintalgado. Nessa Nova Iorque, São Paulo e Los Angeles em miniatura à escala africana, encontramos actualmente quase todas as nacionalidades do mundo. (...) Enquanto alguns procuram refúgio, outros são movidos pela esperança de fugir a situações de miséria crónica e de corrupção endêmica. Ao entrarem no país ilegalmente, muitos levam uma existência precária e quase clandestina, sendo alvo de uma perseguição constante por parte das autoridades sul-africanas e de ameaças contínuas de detenção e deportação. Paralelamente a essa “imigração na base da hierarquia”, assistiu-se ao florescimento de uma segunda, constituída por quadros africanos altamente qualificados e elites existentes em domínios tão diversos quanto as finanças, os meios de comunicação, as telecomunicações, as novas tecnologias, as universidades, os gabinetes internacionais de peritos e as grandes empresas comerciais. Limitando-nos ao exterior, tudo parece apontar, pela primeira vez, para o surgimento de uma forma de fusão cultural inédita em Joanesburgo, que constitui a base de uma modernidade afropolitana (MBEMBE, 2014, p.44-45).

O cosmopolitismo debatido por Mia Couto não consiste naquele referente ao cidadão do mundo, ao viajante, remete antes ao cosmopolitismo de Appiah, em que as diversidades devem dialogar, o que já acontece. Para Mia, como no trecho que segue, surgem horizontes positivos dos “mundos diversos” e das várias nações e possibilidades de ser do contexto moçambicano. Da mesma forma, Appiah destaca a

múltipla herança do moderno escritor africano. Já Mbembe traz outra perspectiva, pois enxerga nos processos históricos fatores importantes na inserção do continente na era da globalização, que refletem na cultura e nas configurações sociais.

O debate da dupla nacionalidade em Moçambique sempre ficou muito contaminado pelo facto de se pensar que se está a debater a acumulação da nacionalidade portuguesa e moçambicana. Na realidade, porém, o assunto é muito mais amplo que isso. Não podemos esquecer a história ambivalente e arbitrária das nossas fronteiras. Quantos milhares de moçambicanos têm a sua história dividida entre o serem moçambicanos e zimbabwianos, sul-africanos, malawianos, tanzanianos, zambianos, swazis? E mais ainda: se considerarmos que existiam não etnias mas nações historicamente definidas, então é perfeitamente natural que um cidadão moçambicano se sinta pertença da nação moçambicana moderna e da nação shona. Ele terá para sempre fidelidades “divididas”. O que não quer dizer que seja menos moçambicano ou que se sinta menos moçambicano que qualquer outro cidadão nacional. (...). Não há nenhum de nós que seja cidadão de uma só nação. Repartimo-nos por universos vários. Somos cidadãos da oralidade mas também da escrita. Somos urbanos e rurais. Somos da nação da tradição e da modernidade. Sentamo-nos ao computador e na esteira, sem nos sentirmos estranhos em nenhum dos assentos. E é assim que terá que ser: partilharmos mundos diversos sem que nenhum desses universos conquiste hegemonia sobre os outros (COUTO, 2005, p.93).

A transição para a independência e a soberania nacional (ou seja, para a forma de Estado-nação) seria assim inevitável dado que não conseguiu abolir a submissão económica, política e ideológica das antigas colónias. Nesse aspecto, a descolonização constituiria certamente uma cisão e, apesar disso, um *não-acontecimento*. De qualquer forma, teria preparado sobretudo o terreno para o neocolonialismo, uma modalidade das relações de força internacionais que amalgama rendas e coerção, a violência, a destruição e a brutalidade são acompanhadas de uma nova forma de acumulação através da extorsão. (...) A colonização e a descolonização constituem parte integrante dessa nova era da mundialização (MBEMBE, 2014, p.51-52).

Uma dificuldade *dessa* lógica do nativismo, entretanto, é justamente que ela desconhece como é múltipla a herança do moderno escritor africano. Insistir no nativismo com base nisso seria ignorar fatos patentes: ignorar o fato inegável de que as referências de Soyinka a Eurípedes são tão reais quanto seu recurso a Ogum (e também às combinações brasileiras das religiões iorubana e cristã); ou desconhecer a certeza de que, sejam quais forem suas relações éticas ou legais, *Le Devoir de violence* [O dever de violência] de Oulougem está intimamente ligado ao *It's a Battlefield* [É um campo de batalha] de Graham Greene, ou ignorar o relato de Achebe a propósito de suas leituras, quando menino, de que “as coisas principais eram a Bíblia, o *Book of Common Prayer* [Livro do ritual e das orações da Igreja Anglicana] e o Livro [inglês] dos Hinos (APPIAH, 2010, p.101-102).

Os processos de globalização em África são pensados somente a partir das influências externas, daquilo que entra no continente modificando a cultura, porém existe o processo inverso. “Hoje, (...) a maior fadista portuguesa vem de Moçambique e uma das maiores cantoras de flamenco espanhol é uma negra da Guiné Equatorial” (COUTO, 2009, p.176). Ao mesmo tempo em que as atrocidades que estão ligadas à globalização já ocorrem dentro do continente mesmo em locais que não estão inseridos na modernidade, “não é preciso globalização para que comece a ocorrer a violação de menores. Não é preciso globalização para que ocorram violência doméstica e a agressão contra mulheres” (COUTO, 2009, p.181). A modernidade já faz parte da vida do continente que, seja pela capacidade de adaptar-se a outras realidades, seja pelo viés das línguas europeias que agora compõem a cultura dos países africanos, as comunidades tradicionais também estão se inserindo neste processo, como vemos a seguir.

As práticas de feitiçaria são profundamente modernas, estão nascendo e sendo refeitas na actualidade dos nossos centros urbanos. Um bom exemplo dessa habilidade de incorporação do moderno é o anúncio que eu recortei da nossa imprensa em que um destes curandeiros anunciava textualmente: “Curamos asma, diabetes (...); tratamos doenças sexuais e dores de cabeça; afastamos má sorte e... tiramos fotocópias” (COUTO, 2009, p.91).

Ainda mais importante, no âmbito da transnacionalização das sociedades africanas, o domínio dos recursos locais revelou-se um factor crucial de acesso aos recursos internacionais. Considerando que a mobilização dos recursos locais é indispensável na negociação com o plano internacional, verificou-se claramente que, longe de se oporem, as lógicas da localidade e as lógicas da globalização se reforçavam mutuamente (MBEMBE, 2014, p.170-171).

(...) certamente existem, como já afirmei, vigorosas práticas vivas de cultura oral – religiosas, mitológicas, poéticas e narrativas – na maioria das mil e tantas línguas da África ao sul do Saara; e não há dúvida quanto à importância das poucas línguas que já estavam (como se diz) reduzidas à escrita antes da era colonial. Mas, não devemos deixar-nos levar pela ideia sentimentalista de que o “povo” se agarrou a uma tradição nacional nativa, e de que apenas a burguesia instruída é composta de “filhos de dois mundos”. Também no plano da cultura popular, a moeda corrente não é um remanescente de um fluxo contínuo de tradições; na verdade, como a maioria das culturas populares na era da produção em massa, ela dificilmente chega a ser nacional. A cultura popular da África abrange (os norte-americanos) Michael Jackson e Jim Reeves; e, quando colhe produções culturais cujas fontes são geograficamente africanas, o que ela colhe não costuma ser tradicional em nenhum sentido plausível. A música da alta sociedade tanto é reconhecivelmente africana ocidental quanto nitidamente não pré-colonial; e os sons de Fela Kuti teriam estarecido os músicos da última

geração de músicos palacianos loruba. À medida que desenvolveram novas formas de música, recorrendo a repertórios instrumentais e ideias musicais de estonteante ecletismo, os músicos da África também fizeram coisas assombrosas com uma língua que costumava ser o inglês. Mas é *como* inglês que essa língua é acessível a milhões em todo o continente (e em todo o mundo) (APPIAH, 2010, p.92).

Acreditar que os africanos não estão prontos para esta troca com a modernidade constitui um erro, pois as condições já existem desde os tempos da colonização. O processo colonial obrigou os africanos a terem que se adaptar à presença e à cultura do outro, algo que poderia ter produzido somente heranças negativas. No entanto, isso gerou novas capacidades que foram e são aproveitadas pelos africanos, como a da linguística que, se comparada com o restante do mundo, está bem além de muitas nações ditas desenvolvidas.

(...) os africanos – secularmente apontados como os não-civilizados – poderão estar mais disponíveis para a modernidade do que eles próprios pensam. Grande parte dos africanos domina mais do que uma língua africana e, além disso, fala uma língua europeia. Aquilo que é geralmente tido como problemático pode ser, afinal, uma potencialidade para o futuro. Porque a nossa habilidade de políglotas nos pode conferir, a nós africanos, um passaporte para algo que hoje se tornou perigosamente raro: a viagem entre identidades diversas e a possibilidade de visitar a intimidade dos outros (COUTO, 2009, p.26).

Logo, é preciso passar a outra coisa caso se pretenda reacender o espírito em África, revigorando também as possibilidades de uma arte, de uma filosofia e de uma estética que possam transmitir algo inovador e significativo para o mundo em geral. Actualmente, inúmeros africanos vivem fora de África e outros optaram livremente por viver no continente, embora não necessariamente nos países que os viram nascer. Além do mais, muitos deles tiveram oportunidade de experimentar vários mundos e, na realidade, foram indo e voltando incessantemente, acumulando assim uma riqueza incalculável a nível de perspectivas e sensibilidade. São geralmente indivíduos que falam mais de uma língua e que se dedicam, por vezes involuntariamente, ao desenvolvimento de uma cultura transnacional que se designa “afropolitana” (MBEMBE, 2014, p.187).

Não faz muito tempo que ouvi o escritor congolês Sony Labou Tansi discutir sua relação ambivalente com a língua francesa. Inicialmente criado por sua parentela zairense no Congo (belga), e depois mandado para a escola no Congo-Brazaville (francês), ele chegou à sua escolarização formal sem estar familiarizado com sua língua (francesa) de instrução. Com estranha brandura, relatou a maneira como seus professores coloniais o besuntavam com fezes humanas como punição por seus solecismos gramaticais iniciais; e então, um momento depois, passou a falar de sua própria obra notável como romancista e

dramaturgo em francês. Labou Tansi inventou, a partir de uma experiência de primórdios tão pouco promissores, um uso para a língua que ele certamente deveria odiar – uma língua literalmente suja de cocô em sua infância – um uso no projeto do nacionalismo literário pós-colonial (APPIAH, 2010, p.85).

A relação contraditória e conflituosa que se criou da apropriação da língua do outro permitiu que os africanos tivessem acesso a um mundo que lhes fora negado anteriormente, mas que, na atual conjuntura global, já não se consegue manter. Reverter uma situação de opressão e de imposição em instrumento de inserção e de conquista de espaço, faz com que os africanos consigam se colocar de maneira protagonística nesse espaço em que sua voz fora silenciada.

6. DO EU AO NÓS: FORMAS DE PENSAR O PROTAGONISMO

Este capítulo compõe-se de uma análise comparativa dos discursos de Mia Couto, Kwame Anthony Appiah e Achille Mbembe, dispostos a partir de temáticas em comum, buscando um diálogo entre as formas de pensamento de cada autor. Para realizar com maior eficácia tal análise, optei por utilizar excertos – muitas vezes extensos – dos ensaios destes autores para intensificar a relação possível entre as obras.

6.1. DA ESCRITA DE SI PARA PENSAR O MUNDO

Mia Couto enxerga a si mesmo como um ser de fronteira pela sua relação com a biologia e a literatura, bem como pela sua experiência dentro do continente por ter vivido diferentes momentos históricos, ao mesmo tempo em que construía a sua própria história. Ao entrar em contato com realidades distintas dentro de seu próprio país, ele percebeu que seu papel seria o de um tradutor de mundos, em que poderia passar para a escrita um pouco de sua experiência com a oralidade e as culturas que se organizam a partir dela.

O processo simbólico baseado na lembrança da experiência individual compõe a identidade narrativa do sujeito (CANDAU, 2012). Os três autores vivenciaram – como é possível perceber a partir dos excertos a seguir – as mudanças políticas que ocorreram em seus países. Assim como Mia Couto, Achille Mbembe e Kwame Anthony Appiah também se colocam em seus ensaios ao falar deste passado que ainda está presente em suas memórias e suas escritas. Essa escrita de si, presente em todos os autores aqui analisados, ajuda a pensar a realidade destes intelectuais que, utilizando suas experiências – distintas entre si, mas igualmente vividas em um ambiente de transformações e de trocas culturais – refletem a realidade do continente africano e as

possibilidades de futuro e de inserção deste na atual conjuntura mundial, como podemos perceber a partir dos seguintes fragmentos.

O meu país tem países diversos dentro, profundamente dividido entre universos culturais e sociais variados. Sou moçambicano, filho de portugueses, vivi o sistema colonial, combati pela Independência, vivi mudanças radicais do socialismo ao capitalismo, da revolução à guerra civil. Nasci num tempo de charneira, entre um mundo que nascia e outro que morria. Entre uma pátria que nunca houve e outra que ainda está nascendo. Essa condição de um ser de fronteira marcou-me para sempre. As duas partes de mim exigiam um médium, um tradutor. A poesia veio em meu socorro para criar essa ponte entre dois mundos distantes (COUTO, 2005, p.106).

Uma vez que nasci no rescaldo das independências, fui, em larga medida, fruto da primeira idade do pós-colonialismo – da sua infância e da sua adolescência. Cresci em África à sombra dos nacionalismos triunfantes. Nessa época, a dívida, o ajustamento estrutural, o desemprego em massa, a grande corrupção e a grande criminalidade, as rapinas e mesmo as guerras depredatórias praticamente não faziam parte da vida quotidiana – ou, pelo menos, o seu grau de intensidade não era igual ao dos dias de hoje. Mais concretamente, no meu país natal, tratava-se do combate contra o que se designava na época de “rebelião” e de “terrorismo”. Só depois da Segunda Guerra Mundial, surgiu um movimento anticolonialista em Douala, a principal cidade do país, cuja independência imediata constituía uma das principais reivindicações políticas. A ideia de liberdade, de auto-constituição e auto-governança tomou forma rapidamente, propagando-se por todas as camadas sociais, pelo menos no sul do país. No ano de 1955, em virtude do agravamento da repressão colonial, o movimento de independência viu-se encurralado numa luta armada para a qual não estava preparado. Sofreu uma derrota militar contra a França que, aquando da descolonização, aproveitou o ensejo para legar o poder aos seus colaboradores nativos. Os dirigentes nacionalistas que andavam a monte foram executados (MBEMBE, 2014, p.35).

Quando eu era menino em Achanti, havia, suponho, apenas cerca de um milhão de nós, e logo haveria dez milhões de ganeses; mas sabíamos que Koumassi, a segunda maior cidade do país (...), tinha uma história mais longa e mais nobre que a da capital, Acra. Koumassi era um lugar orgulhoso, movimentado e atarefado, uma cidade de parques deslumbrantes e arredores floridos; as pessoas de toda a Costa Ocidental a conheciam como a capital de nosso famoso reino, como a “cidade-jardim da África Ocidental”. Cresci sabendo que eu morava em Achanti e que Asantehene era nosso rei. Também cresci cantando entusiasticamente o hino nacional ganês – “Erguei bem alto a bandeira de Gana” – e sabendo que Nkrumah era, de início, nosso primeiro-ministro, e depois, nosso presidente. Quando menino, não me ocorria que o “nós”, do qual esse “nosso” era o possessivo, era fluido, ambíguo e obscuro. Eu sabia que meu pai era e fazia questão de ser um achanti, e que era e fazia questão de ser um nacionalista ganês; orgulhoso de seu papel na luta por nossa independência da Grã-Bretanha, mas empenhado, não obstante, em que aprendêssemos inglês – não como o idioma do colonizador, mas como a língua unificadora de nossa nação nova e poliglota (APPIAH, 2010, p.221).

Não foi somente a partir de sua experiência como biólogo que Mia Couto reconheceu esta outra lógica, na sua infância ela já fazia parte de sua vida, pois o local em que ele cresceu era dividido pela dialética colonialista e pela local, oral. Seu encanto com esta outra forma de pensar influenciou muito sua literatura atual, bem como a maneira de refletir a situação de Moçambique e do continente africano. E o elemento do passado, do tempo da infância, também aparece na escrita de Mbembe e de Appiah de forma semelhante, em que o espaço da tradição, do sagrado e da oralidade surgem como um elemento importante dentro da vivência e da formação pessoal de ambos, conforme os excertos.

E eu cresci nesse ambiente de mestiçagem, escutando os velhos contadores de histórias. Eles me traziam o encantamento de um momento sagrado. Aquela era a minha missa. Eu queria saber quem eram os autores daquelas histórias e a resposta era sempre a mesma: ninguém. Quem criara aqueles contos haviam sido os antepassados, e as histórias ficavam como herança divina. Naquele mesmo chão estavam sepultados os mais velhos, conferindo história e religiosidade àquela relação. Nessa moradia, os antepassados se convertem em deuses. Por aquela razão, aquele momento agia em mim de maneira contraditória: por um lado, me aconchegava, por outro me excluía. Eu não podia partilhar por inteiro daquela conversa entre deuses e homens (COUTO, 2009, p.123).

Nasci afortunadamente num dia de Julho, já o mês se aproximava do fim, numa região africana à qual foi atribuído, tardiamente, o nome de “Camarões”, em homenagem à admiração que se apoderou dos navegadores portugueses do século XV quando, ao subirem o rio nas cercanias de Douala, se depararam com a presença de uma multiplicidade de crustáceos e baptizaram o local de “Rio dos Camarões”. Cresci à sombra dessa região desprovida de nome próprio pois, em certo sentido, o nome que ostenta é fruto do espanto de um outro (...) Na cercadura de uma das várias florestas do sul, passei muito tempo à sombra de uma aldeia cujo nome não tem nome – muito tempo à sombra das suas histórias e da sua gente da qual ainda preservo a memória, assim como de quem faleceu durante a minha adolescência ou pereceu posteriormente na minha ausência, dada a minha partida. Ainda sei os seus nomes e consigo ver os seus rostos. Ainda ouço o rufar dos tambores anunciando a passagem deste ou daquele deste mundo para o outro. Trata-se da palavra certa, “passagem”, pois era essa que a minha mãe utilizava para evitar pronunciar a terrível Outra, a “morte”. Tudo isso vivenciei nessa aldeia (MBEMBE, 2014, p.32). Deixei o país muito cedo e nunca mais regresssei – pelo menos, para viver ou trabalhar. Iniciei os meus estudos universitários no meu país e concluí-os em Paris, à semelhança de outros que rumaram para Londres ou Oxford. Desde a época dos Fanon, Césaire e Senghor, sempre foi assim. (...). Graças aos meus anos parisienses, também compreendi que a vetustez, por si só, não torna necessariamente os povos e os Estados sensatos, e muito menos virtuosos. Cada cultura antiga – e nomeadamente as antigas culturas colonizadoras – oculta um lado negro sob a máscara da razão e da civilidade (MBEMBE, 2014, p.41).

Minhas primeiras lembranças são de um lugar chamado “Mbrom”, um pequeno povoado de Koumassi, capital de Achanti, quando esse reino deixou de ser parte da colônia britânica da Costa do Ouro e se transformou numa região da República de Gana. (APPIAH, 2010, p.9). Mas, de tempos em tempos, também íamos à terra natal de minha mãe, a Inglaterra, para temporadas com minha avó no West Country rural, retribuindo as visitas que ela nos fazia. E, ao menos agora – talvez apenas porque isso também faz parte de minhas mais antigas lembranças – parece-me que a vida por lá não era muito diferente, de modo geral. (...) Se minhas irmãs e eu éramos “filhos de dois mundos”, ninguém se dava ao trabalho de nos dizer isso; vivíamos num único mundo, em duas famílias “extensas”, divididas por vários milhares de milhas e por uma distância cultural supostamente insuperável, que nunca, ao que eu me lembro, nos intrigou ou assombrou muito. Quando cresci um pouco e fui para um colégio interno inglês, fiquei sabendo que nem todo mundo tinha familiares na África e na Europa; nem todos tinham um tio libanês e primos americanos, franceses, quenianos e thais. E hoje, depois que minhas irmãs se casaram com um norueguês, um nigeriano e um ganês, agora que vivo nos Estados Unidos, estou acostumado a ver o mundo como uma rede de pontos de parentesco (APPIAH, 2010, p. 10-11).

Ao falar do tempo presente, todos se dizem pertencentes a diversos mundos, independente de estes serem dentro ou fora do continente, aliando suas experiências à visão de mundo que foram construindo para si ao longo do tempo. O entendimento que adquiriram a respeito das questões culturais e das diferenças presentes entre o mundo da tradição e o da modernidade, permitiram que estes intelectuais compreendessem o valor da diversidade, refletindo através de suas próprias experiências, nessa escrita de si, as formas possíveis de estar e de se colocar no mundo.

6.2. O PENSAMENTO AFRICANO: VITIMIZAÇÃO, RACIALIZAÇÃO E O CONTRADITÓRIO ESPAÇO DA TRADIÇÃO

O pensamento colonial de inferioridade da cultura africana gerou uma crise identitária dentro do continente, levando à idealização do outro, o ocidental, e à vergonha de sua própria cultura, ou seja, desvalorização da oralidade e dos conhecimentos que se moldam a partir dela. A idealização desse outro distorce a visão

que o continente possui de si e do restante do mundo, produzindo inseguranças e preconceitos.

Nós já conhecemos este discurso. A culpa já foi da guerra, do colonialismo, do imperialismo, do *apartheid*, enfim, de tudo e de todos. Menos nossa. É verdade que os outros tiveram a sua dose de culpa no nosso sofrimento. Mas parte da responsabilidade sempre morou dentro de casa. Estamos sendo vítimas de um longo processo de desresponsabilização. Esta lavagem de mãos tem sido estimulada por algumas elites africanas que querem permanecer na impunidade. Os culpados estão, à partida, encontrados: são os outros, os da outra etnia, ou da outra raça, os da outra geografia (COUTO, 2009, p.32).

Mbembe e Appiah também abordam o papel das elites na perpetuação do poder, que utilizam os mesmos pressupostos do tempo colonial.

(...) a descolonização designa, simplesmente, a transferência de poder da Metrópole para as antigas colônias, aquando da independência. Tendo sido esboçada no início da década de 1940, essa transferência de poder é geralmente o fruto de negociações pacíficas e compromissos assumidos entre as elites políticas dos novos países independentes e as antigas potências coloniais, ou uma consequência de uma luta armada para abolir a ascendência estrangeira, resultando na derrota, ou mesmo na evicção dos colonos e na reapropriação do território nacional pelo novo poder autóctone (MBEMBE, 2014, p.49).

Em vista das metas restritas do sistema de governo colonial, talvez não surpreenda saber quão poucos foram os administradores estrangeiros, os colonialistas, necessários para manter essa hegemonia colonial de curta duração. Assim como os britânicos haviam “governado” o subcontinente indiano através de um Indian Civil Service [instituição formada por funcionários ingleses que serviam na Índia] com menos de mil funcionários britânicos, também os servidores públicos coloniais britânicos, franceses e portugueses eram maciçamente superados em número pelas populações de que supostamente deveriam encarregar-se. Os exércitos e as forças policiais que mantinham a paz nas colônias tinham um oficialato europeu, mas seu efetivo compunha-se de súditos africanos. A aparente simplicidade da administração colonial gerou nos herdeiros das nações pós-coloniais a ilusão de que o controle do Estado lhes permitiria, com a mesma facilidade, lograr seus objetivos muito mais ambiciosos. (APPIAH, 2010, p.230).

Quando Mia Couto analisa o fato da vitimização, percebe nesta postura um dos principais fatores que dificultam o protagonismo africano. “A atitude de nos fabricarmos

a nós mesmos como simples vítimas é uma das principais razões para os problemas de África e dos africanos. Todo o nosso discurso continua centrado na culpabilização do passado colonial e da dominação estrangeira” (COUTO, 2009, p.147). Aos olhos do autor, a África enfrenta problemas que não pertencem somente ao campo econômico, a pior pobreza de seu continente é a ideia de ver sua cultura como inferior à ocidental, perdendo o elo com sua tradição e com seus antepassados. Ele acredita que um dos aspectos que mais atrapalham essa libertação consiste no fato de os africanos sentirem-se vítimas, que necessitam de ajuda e que não conseguem superar o que aconteceu no passado. Esse passado ainda está muito presente na vida do continente, causando atrasos culturais e econômicos, uma herança que reflete a visão eurocêntrica. Mbembe aborda a questão ao pensar as ações possíveis dentro do continente, em que as lógicas coloniais ainda dominam a maneira de encarar o espaço dos recursos e da população, perpetuando a visão vitimizada de incapacidade de se autogerir.

Por um lado, é preciso contemplar o factor objectivo da multiplicidade social – multiplicidade das identidades, dependências, autoridades e normas – e, a partir daí, imaginar novas formas de luta, mobilização e liderança. Por outro lado, a necessidade da criação de uma mais-valia intelectual nunca tinha sido tão premente. Essa mais-valia deve ser reinvestida num projecto de transformação radical do continente. A sua criação não será uma iniciativa exclusiva do Estado, será a nova missão das sociedades civis africanas. Para concretizá-la, será necessário abandonar a lógica do humanitarismo a todo custo – ou seja, da urgência e das necessidades imediatas – que, até ao momento, colonizou o debate em torno de África. Enquanto não tiver sido abolida a lógica da extracção e da predação que caracteriza a economia política das matérias-primas em África – e, com ela, os modos existentes de exploração das riquezas do subsolo africano – poucos progressos se registarão (MBEMBE, 2014, p.29).

Essa deturpação do passado cria a ideia de que a escravidão fora criada pelos europeus, o que não é a realidade. No entanto, o fato da coisificação do homem e o tráfico globalizado que enriqueceram o centro, Europa e, posteriormente, América do Norte, são consequências realmente ocidentais, mas que aconteceram com a participação daqueles que detinham poder no continente africano (COUTO, 2005).

O colonialismo foi outro desastre cuja dimensão humana não pode ser aligeirada. Mas tal como a escravatura, também na dominação colonial houve mão de dentro. Diversas elites africanas foram coniventes e beneficiárias desse fenómeno histórico. (...) a História oficial do nosso continente foi sujeita a várias falsificações. A primeira e mais grosseira destinou-se a justificar a exploração que fez enriquecer a Europa. Mas outras falsificações se seguiram e parte delas destinaram-se a ocultar responsabilidades internas, a lavar a má consciência de grupos sociais africanos que participaram desde sempre na opressão dos povos e nações de África. Esta leitura deturpada do passado não é apenas um desvio teórico. Ela acaba por fomentar uma atitude de eterna vítima, sugere falsos inimigos e alianças sem princípios (COUTO, 2005, p.13-14).

A falta de conhecimento das lógicas locais atrapalha o crescimento e o desenvolvimento do continente, pois o pensamento científico dominante não dá conta das singularidades do espaço africano, assim, a separação entre o homem e a natureza existente neste modelo não beneficia as questões ambientais nem a vida das populações que vivem em meios rurais. “Grande parte dos nossos quadros não está preparada para entender os mecanismos naturais e sociais da savana” (COUTO, 2005, p.136). A falta de conhecimento efetivamente qualificado que entenda o funcionamento das sociedades e do modo de vida das comunidades trava o avanço da qualidade de vida destas populações. “Os nossos engenheiros florestais olham para a árvore como madeira. (...) temos poucos [veterinários] que saibam gerir fauna bravia” (COUTO, 2005, p.136), ou seja, não se estabelece uma relação de troca de conhecimentos que possibilite o diálogo entre a população e os que ali trabalham nas questões ambientais “Faltam-nos ecologistas, sociólogos, antropólogos que conheçam os mecanismos e as dinâmicas do nosso mundo rural” (COUTO, 2005, p.136).

Na maior parte das nossas línguas bantus, não há tradução para dizer “cultura”, como não há tradução para dizer “natureza”, para dizer “sociedade”. Esta ausência de equivalência não deriva de alguma menoridade das nossas línguas. Resulta, sim de um outro ponto de partida filosófico, de uma outra visão do mundo. Para a maioria dos moçambicanos rurais não existe essa fronteira entre aquilo que é “cultural” e “natural”. Existe, sim, um mundo interligado, que só pode ser entendido e designado de uma forma única (COUTO, 2005, p.128).

(...) o pensamento pós-colonial não é um pensamento anti-europeu. Pelo contrário, nasce do cruzamento entre a Europa e os mundos que outrora fizeram parte dos seus territórios longínquos. Ao evidenciar como a experiência colonial e imperial foi codificada em representações, divisões disciplinares, as suas metodologias e os seus objectos, propõe uma leitura alternativa da nossa modernidade global. Apela à Europa para que viva responsabilmente aquilo

que afirma serem as suas origens, o seu futuro e a sua promessa. Se, tal como a Europa sempre almejou o objectivo dessa promessa consistir verdadeiramente no futuro da humanidade no seu todo, então o pensamento pós-colonial apela à abertura da Europa e ao relançamento incessável desse futuro, de modo singular, responsável perante si mesma, pelo Outro e perante o Outro. Como tal, a Europa já não é o centro do mundo. A sua soberania tornou-se ancilar. O mundo contemporâneo é definitivamente heterogéneo, ou seja, constituído por uma multiplicidade de enredos governados pela lógica dúplice do entrelaçamento e do desprendimento. Essa heterogeneidade implica a existência de outras formas de vida e de outros modos de pensar, outras possibilidades da vida. Actualmente, o Outro já não é aquele que produz e inventa a Europa quando a mesma toma a seu cargo pensar-se sob o signo do universal (MBEMBE, 2014, p.72).

Creio – e essa é uma das metas centrais do mundo académico, que é minha vocação – que devemos refletir criteriosamente sobre as questões que mais nos importam. Quando afirmo que a descolonização ideológica está destinada a fracassar, se negligenciar a “tradição” endógena ou as ideias “ocidentais” exógenas, e que muitos intelectuais africanos (e afro-americanos) não conseguiram encontrar um meio-termo negociável, estou falando de amigos e vizinhos, e falo de como *nós* devemos lidar com *nostra* situação comum. Seria temerário supor e pouco convincente afirmar que, nessa situação, é sempre a razão desapaixonada que triunfa, que é possível examinar as questões com a imparcialidade dos desinteressados (APPIAH, 2010, p.13).

As análises que se tenta realizar para pensar o continente ainda estão distantes da realidade, dificultando a dialogicidade possível entre a tradição e a modernidade. A busca pela africanidade faz as teorias precipitarem-se em resultados ilusórios e ineficazes, perpetuando a distorção e o olhar calcado no exotismo que sempre guiou os estudos a respeito do continente africano.

Já vimos que os mal-entendidos são muitos em todas as áreas. Mas quando se fala em comunidades então é que existe uma colecção inestimável de equívocos e ingenuidades. As comunidades de que tanto se fala só se tornam visíveis numa visão étnica e antropológica. Com mais sorte, elas não passam de entidades fantasmagóricas, desfocadas pelo somatório de estereótipos e ideias feitas. (...) Ninguém sabe exactamente o que é uma comunidade. Ninguém sabe quem faz parte dessa colectividade, que redes familiares ou de linhagem se incluem em cada caso particular. Estamos lidando com um estereótipo que não respeita a diversidade, a especificidade e a complexidade das dinâmicas sociais. Precisamos de reconhecer isto: as comunidades não são homogéneas nem igualitárias. Estão marcadas por conflitos sociais, de poder, de género. (...) Existe a ideia de que as comunidades apenas desenvolvem relações de harmonia e equilíbrio com o ambiente. Não é verdade. Há muitos séculos que muitas das práticas chamadas tradicionais entraram em conflito com o ambiente e se converteram em fontes de agressão e de desequilíbrio (COUTO, 2005, p.139-140).

Fanon não descarta os produtos do trabalhador cultural moderno da era colonial ou pós-colonial, mas insiste em que o poeta nativo que tenha tomado seu povo como tema “não pode avançar resolutamente sem se aperceber, primeiro, de como é grande seu alheamento dele”. Os intelectuais deixam transparecer esse alheamento por uma atitude fetichista para com os costumes, o folclore e as tradições vernaculares de sua gente, uma atitude que, como diz Fanon, acaba por jogá-los contra o povo em seu momento de luta. Um foco desse alheamento, que talvez não tenha sido suficientemente apreciado, é a própria concepção de identidade africana. Embora a maior parte do discurso sobre a literatura africana tenha ultrapassado as noções monolíticas de *negritude* ou de “personalidade africana”, a natureza arquitetada da moderna identidade africana (como todas as identidades) não é compreendida com amplitude suficiente (APPIAH, 2010, p.95).

A tradição presente no pensamento africano traz as marcas da oralidade, um conhecimento que engloba o espiritual e o material de forma conjunta (BÂ, 2010), essa tradição oralizada reflete na produção literária dos países do continente. A elite que dominou o poder utiliza paradigmas ocidentais que a afastaram da cultura de seus ancestrais, negando conhecimentos que provinham do campo justamente por não ligarem-se à escrita, mas sim à oralidade. Isso gerou um empobrecimento cultural e a desvalorização de conhecimentos que foram transmitidos por sacerdotes e por feiticeiros em todo o continente, conhecimentos estes que abrangem tanto a área da agricultura como a da saúde, conhecimentos adquiridos através da prática e que de fato possuem uma relevância importante (TSHIBANGU, 2010).

Um dos motivos que Mía Couto percebe para que esta situação se instaure dentro de seu país é o fato de Moçambique possuir muitas nações dentro de si, contudo, somente aquela nação lusófona e urbana possui voz dentro dos processos políticos, “sendo minoritário e circunscrito às cidades, esse grupo ocupa lugares-chave nos destinos políticos e na definição daquilo que se entende por moçambicanidade. Esse é o Moçambique lusófono” (COUTO, 2009, p.187), causando a exclusão das outras que acabam afastadas dos processos de modernidade.

Outro problema a ser enfrentado é a visão equivocada que sem tem do passado, construída pelos pressupostos coloniais, que foi invertida de maneira a transformar o que antes era um fator negativo em algo positivo, ou seja, o período pré-colonial, antes visto como um tempo sem história, passou a ser visto como um momento intemporal em que não havia conflitos nem disputas, prevalecendo a utopia de um passado

calcado na harmonia paradisíaca, alimentando a ideia simplista de que, se não fosse a presença do outro no continente, tudo seria perfeito (COUTO, 2005). A referência a um tempo passado, essa nostalgia de um tempo idealizado, está presente em todas as sociedades e remete a uma crise identitária (CANDAUI, 2012), pois o retorno a esse passado surge como uma forma de resgatar o valor de uma sociedade desgastada e sem elementos do presente que possibilitem uma postura de orgulho.

Com relação à tradição em si, tê-la como único princípio formador da identidade é tão prejudicial quanto o seu desprezo. Isso engessa a cultura de tal maneira que impossibilita as trocas culturais, bem como cria uma identidade ilusória, baseada no forjamento de uma cultura pré-colonial, que se pressupõe superior à cultura europeia.

Também Moçambique vive a lógica de um Estado, centralizador, de processos de uniformização linguística e cultural. A negação dessa globalização doméstica é, muitas vezes, feita por via da sacralização daquilo que se chama tradição. África profunda e outras entidades folclorizadas surgem como espaço privilegiado da tradição, lugar congelado no tempo, uma espécie de nação que só vive estando morta (COUTO, 2009, p.118).

No mundo real da prática política, das alianças cotidianas e das mobilizações populares, uma rejeição das raças e nações, na teoria, só pode fazer parte do projeto de uma prática política coerente se pudermos mostrar mais do que o fato de que a raça negra – ou a tribo chona, ou qualquer dos outros modos de autoinvenção que a África tenha herdado – enquadra-se no padrão comum de se basear em algo menor do que a verdade literal. Precisáramos mostrar, não que a raça e a história nacional são falsidades, mas que elas são, na melhor das hipóteses, falsidades inúteis, ou – na pior – perigosas: que um outro conjunto de histórias nos construirá identidades através das quais possamos fazer alianças mais produtivas (APPIAH, 2010, p.244).

Não só a ideia de uma cultura forjada influenciou o pensamento africano, mas as questões do pan-africanismo e da negritude geraram uma busca identitária calcada na raça. Tais percursos deformam a constituição atual do continente ao excluírem de sua formação aqueles sujeitos africanos oriundos de outras etnias, além de negar a influência cultural de outros povos que se instalaram na África como os indianos, europeus e asiáticos. A miscigenação provoca uma dinâmica cultural muito mais rica e, ignorar tais influências, é o mesmo que expatriar esses sujeitos, que não pertencem aos locais de onde são originários, mas sim consideram-se africanos como todos que nesta terra nasceram.

A nossa própria ideia sobre quem somos foi sendo alterada. Nas décadas de 70 e 80 a nossa identidade era simples e homogênea: éramos moçambicanos. E ponto final. Não era pensável, nesse momento, concebermo-nos como macuas, macondes, pretos, mulatos, brancos. De um modo geral, para todos nós, a primeira coisa da nossa identidade é ainda o sermos moçambicanos. Hoje em dia, porém, outras formas de pertença estão-se esboçando. Para muitos de nós estão nascendo outras primeiras identidades. Pode ser uma identidade racial, tribal, religiosa. Esse sentimento de pertença pode colidir com isso que chamamos de “moçambicanidade”. Pensar que me alio a alguém porque somos da mesma raça não é apenas errado mas é historicamente pouco produtivo (COUTO, 2005, p.87).

(...) o afropolitanismo não é igual ao pan-africanismo ou à Negritude. O afropolitanismo é uma estilística e uma política, uma estética e uma certa poética do mundo. É uma forma de estar no mundo que recusa, por norma, qualquer forma de identidade vitimária – o que não significa que não tenha consciência das injustiças e da violência que a lei do mundo infligiu a esse continente e a essa gente. É igualmente uma tomada de posição política e cultural em relação à nação, à raça e à questão da diferença em geral. Na medida em que os nossos Estados são puras invenções (além disso, recentes), em rigor, nada têm na sua essência que nos obrigue a dedicar-lhes um culto – o que não significa que o seu destino nos seja indiferente. No que concerne o “nacionalismo africano”, este representa, na sua origem, uma utopia portentosa cujo poder insurreccional foi ilimitado – a tentação de nos compreendermos a nós mesmos, de nos erguermos perante o mundo, com dignidade, enquanto seres dotados de um rosto humano, simplesmente. (...). A solidariedade racial preconizada pelo pan-africanismo não é imune a esses dilemas. A partir do momento em que a África contemporânea desperta para as figuras do múltiplo (incluindo o múltiplo racial) que são constitutivas das suas histórias particulares, reduzir o continente apenas à forma da solidariedade negra torna-se insustentável. (MBEMBE, 2014, p.187).

(...) penso ser bastante claro que uma concepção da raça enraizada na biologia é perigosa na prática e enganosa na teoria: a unidade africana e a identidade africana precisam de bases mais seguras do que a raça. (...) A “raça” nos incapacita porque propõe como base para a ação comum a ilusão de que as pessoas negras (e brancas e amarelas) são fundamentalmente aliadas por natureza e, portanto, sem esforço; ela nos deixa despreparados, por conseguinte, para lidar com os conflitos “intra-raciais” que nascem das situações muito diferentes dos negros (e brancos e amarelos) nas diversas partes da economia e do mundo. E os egipcianistas – como todos os que optaram por radicar a identidade moderna da África numa história imaginária – pleiteiam que encaremos o passado como o momento de completude e unidade; ligam-nos aos valores e crenças de outrora; desse modo, desviam-nos dos problemas do presente e das esperanças do futuro (...). Para que uma identidade africana nos confira poder, o que se faz necessário, eu creio, não é tanto jogarmos fora a falsidade, mas reconhecermos, antes de mais nada, que a raça, a história e a metafísica não impõem uma identidade: que podemos escolher, dentro dos limites amplos instaurados pelas realidades ecológicas, políticas e econômicas, o que significará ser africano nos anos vindouros (APPIAH, 2010, p.245).

A invenção da África como algo além da sua geografia deu-se a partir do racialismo imposto pelo pensamento europeu, visto que o pan-africanismo – que reposicionou o negro na sociedade – utilizou o conceito de “negro” definido pela cultura ocidental e não, o que seria mais sensato, na cultura existente no continente. Ao se recorrer à oposição racial – entre negros e brancos – as identidades constituídas desta forma ideológica acabam sendo ainda produtos da visão europeia exótica e preconceituosa (APPIAH, 2010).

“Todavia, não há dúvida de que agora, um século depois, começa a existir uma identidade africana. Afirmei (...) que tal identidade é uma coisa nova; que é produto de uma história (...); e que as bases em que tem sido predominantemente teorizada até hoje – a raça, uma experiência histórica comum, uma metafísica compartilhada – pressupõem falsidades sérias demais para que as ignoremos (APPIAH, 2010, p.243).

A construção da nação moçambicana é visualizada por Mia Couto como algo que parte do esquecimento, pois se necessita esquecer para continuar a viver. Ele aborda esta questão para falar das guerras que ocorreram em seu país ao longo do processo de independência, “esquecemos as nossas guerras porque, em todos esses conflitos, não tivemos todos do mesmo lado” (COUTO, 2009, p.203). A identidade moçambicana ainda não havia sido forjada e, para que isso ocorresse, tornou-se importante pensar na existência de um nós “esta entidade colectiva que nasceu de guerras que se esquecem de si mesmas” (COUTO, 2009, p.203). Appiah aborda o esquecimento que reflete na literatura e na constituição da nação ao forjar e reinventar um novo passado. Já Mbembe, retoma a postura de alienação e de negação dos brancos na África do Sul, que passaram pelo mesmo processo de esquecimento ao depararem-se com a perda do poder.

Com demasiada frequência, as tentativas de análise cultural são abreviadas pela incapacidade de recordar as histórias dos termos analíticos – “cultural”, “literatura”, “nação” – através dos quais passamos a falar do mundo pós-colonial. Assim, é bom nos lembrarmos do pareamento da literatura com o nacionalismo (...). Estamos familiarizados (...) com a lembrança e o esquecimento seletivos do passado, que dão sustento à identidade grupal. E a historiografia recente enfatizou reiteradamente os modos como a “herança nacional” é construída pela invenção das tradições, pela criteriosa filtração da torrente impetuosa dos acontecimentos históricos no curso suave de uma

narrativa oficial, e pela criação de um legado homogêneo de valores e experiências. (...) “literatura” e “nação” dificilmente poderiam deixar de se encaixar: desde o começo, elas foram feitas uma para a outra. Depois que o conceito de literatura foi adotado pelos intelectuais africanos, o debate africano sobre o nacionalismo literário era inevitável (APPIAH, 2010, p.93).

Cheguei à África do Sul no último ano do séc. XX. Deparei-me literalmente com um país fracturado (...). Muitos brancos já não sabiam onde haviam estado durante todos esses anos torpes. Tudo se passava como se tivessem saído directamente do asilo. Outros não queriam saber de nada. Nem mesmo do nome do seu país de residência onde, teoricamente, gozavam de cidadania. Tratava-se de expatriados mentais que contavam histórias ininterruptamente. Embora vivessem nesse país, na realidade, pertenciam a um “alhares”, à Europa, vendo-se forçados a reproduzi-la em termos quase exactos, (...). Com o poder político a escapular-se-lhes das mãos, a maioria procurava esquecer tudo o mais rapidamente possível, refazendo, melhor ou pior, um arremedo de vida. Queriam, de facto, olhar para o futuro, mas muitas vezes sem saber como se posicionar relativamente ao presente e ao passado. Outros, por sua vez, queriam agir como se nada tivesse mudado, como se tudo estivesse na mesma ou como se tudo tivesse mudado demasiado rápido. Esforçavam-se por se convencer de que continuavam iguais. Apenas o tempo havia fugido, passando sobre as suas cabeças, quase despercebido (MBEMBE, 2014, p.43).

O esquecimento também constitui-se em um importante fator para a construção da nação, permitindo o surgimento de uma nova identidade (CANDAU, 2012). Descolonizar era o mesmo que lutar pela liberdade, reconquistar o protagonismo de suas próprias vidas, e para isso a nação deveria erguer-se sobre novos alicerces, reabilitando as relações entre o mundo e o sujeito. “Todavia, muito rapidamente se percebeu que a reconstituição de um sujeito dotado de rosto, voz e nome próprios não consistia numa mera incumbência prático-filosófica” (MBEMBE, 2014, p.49). Era necessário ir além, mobilizando novas epistemologias que possibilitassem o conhecimento de si, em que esse novo *eu* estaria distanciado das representações ocidentais que aniquilaram o futuro do colonizado.

O único caminho a permitir reinventar esse futuro seria a descolonização, cimentando elos com as formas endógenas do pensamento que representariam a realidade do sujeito; aliado a esse novo caminho, deveria ser feita a ligação desse sujeito ao mundo e, através da crítica pós-colonial, que age em uma zona imersa na opacidade, na obscuridade, nos “confins do porão ao qual a humanidade negra esteve confinada anteriormente no discurso ocidental” (MBEMBE, 2014, p.67), criam-se alternativas na história do pensamento africano dignas de recolocar o sujeito como

produtor histórico; são processos que se materializam na literatura, na música, na religião, pois eles “oferecem respostas a essa exclusão, ao indeferimento e à denegação que revelam o nascimento de África ao mundo” (MBEMBE, 2014, p.67).

6.3. A AUTENTICIDADE AFRICANA: CONSTRUÇÕES IDENTITÁRIAS

Dentro do pensamento africano, existe ainda a questão muito presente do que significa ser africano, principalmente quando se fala em literatura. Artistas e intelectuais europeus dificilmente pensam a sua identidade europeia e quase nunca são solicitados a dar satisfação a respeito de tal fato; contudo, africanos e latino-americanos são constantemente obrigados a pensar e discutir a questão identitária quando encontram-se na Europa (SANTOS, 1994). O retrato do africano feito pelos outros, desenhado baseado em estereótipos, que se globalizou, representou uma máscara que não condiz com a realidade (COUTO, 2005). Nos fragmentos a seguir, Mbembe e Mia Couto abordam a questão da essencialização africana e da cobrança por uma resposta sobre o que é ser africano, bem como Appiah reflete sobre o valor do “universal” dentro do campo da literatura.

Numa conferência em que este ano participei na Europa, alguém me perguntou: *o que é, para si, ser africano?* E eu lhe perguntei, de volta: *E para si, o que é ser europeu?* Ele não sabia responder. Também ninguém sabe exatamente o que é africanidade. Neste domínio há muita bugiganga, muito folclore. Há alguns que dizem que o “tipicamente africano” é aquele ou aquilo que tem um peso espiritual maior. Ouvi alguém dizer que nós, africanos, somos diferentes dos outros porque damos muito valor à nossa cultura. Ora todos estes pressupostos me parecem vagos e difusos, tudo isto surge porque se toma como substância aquilo que é histórico. As definições apressadas da africanidade assentam numa base exótica, como se os africanos fossem particularmente diferentes dos outros, ou como se as suas diferenças fossem o resultado de um dado de essência (COUTO, 2005, p.19).

No limiar do século, operam-se então reconfigurações culturais importantes, não obstante a existência de um afastamento entre a vida real da cultura, por um lado, e os instrumentos intelectuais através dos quais as sociedades apreendem o seu destino, por outro. De entre todas as reconfigurações em

curso, duas em especial correm o risco de exercer uma influência singular na vida cultural e na criatividade estética e política dos anos futuros. Em primeiro lugar, existem aquelas que dizem respeito às novas respostas à questão de saber quem é “africano” e quem não é. Com efeito, são muitos aqueles para os quais é “africano” aquele que é “negro” e, logo, não é “branco”, sendo que o grau de autenticidade é avaliado com base na escala da diferença racial bruta. (...) Naturalmente que existem aqueles que se designam por “negros”, que nascem e vivem nos Estados africanos, dos quais são nacionais. Mas, apesar de os negros-africanos formarem a maioria da população do continente, não são os únicos habitantes e não são os únicos que aí produzem arte e cultura. (MBEMBE, 2014, p.182).

Ora, devemos reconhecer desde logo que essas polémicas podem ser um corretivo salutar para uma porção de absurdos que foram escritos sobre a literatura africana, por críticos para quem o mérito literário é aquilatado pelo fato de uma obra poder inserir-se numa Grande Tradição Branca de obras-primas. É difícil não ficarmos irritados com os pronunciamentos arrogantes de críticos para quem a descrição detalhada do panorama local equivale a uma mera palestra ilustrada sobre viagens, a menos, digamos, que o cenário seja “Wessex” e o autor seja Thomas Hardy; para quem a evocação dos costumes locais reduz-se à mera etnografia, a menos, digamos, que se trate dos costumes de uma cidade mineradora do Norte da Inglaterra e que o autor seja D.H. Lawrence; e para quem a narrativa de acontecimentos históricos reduz-se a um simples jornalismo, a menos que o acontecimento seja a Guerra Civil Espanhola e o autor seja Hemingway (APPIAH, 2010, p.91).

A essencialização e a folclorização estão dominando a visão que o mundo possui do continente. Isso leva à busca pelo autenticamente africano, que nada mais é do que construções feitas fora (COUTO, 2009). No caso da literatura africana, existe uma cobrança em retratar o tipicamente africano, diminuindo a produção literária a meros registros etnográficos ou a rotulando, o que causa a perda do seu valor estético por tirar desta a capacidade de universalidade que caracteriza qualquer produção poética. “Os jovens autores africanos estão se libertando da ‘africanidade’. Eles são o que são sem que necessitem de proclamação. Os escritores africanos desejam ser tão universais como qualquer outro escritor do mundo” (COUTO, 2009, p.24).

A busca por classificar o essencialmente africano iniciou no continente europeu através de estudos etnográficos e antropológicos que analisavam essências e não processos. Ao invés de valorizar a produção cultural africana e olhar o livro como um produto cultural, pensa-se antes o quanto de africano pode ser o autor da obra, exigindo uma prova de identidade (COUTO, 2005).

Entre o pessimismo absoluto e o otimismo cauteloso os retratos do continente se avolumam. Publicações diversas e extensos relatórios são produzidos para responder a qualquer coisa que, afinal, é irrespondível: “o que é África?”. A imagem do continente africano escapa em mil fragmentos. Quando se pensa ter entendido, acaba-se vacilando: a chamada “realidade africana” está viajando por múltiplas transições, ocultando-se em sucessivas máscaras. Este continente é, ao mesmo tempo, muitos continentes. Os africanos são um entrançar de muitos povos. A cultura africana não é uma única mas uma rede multicultural em contínua construção. Os teóricos e analistas afligem-se com esta indefinição. Estão apressados em balizar a africanidade. Habitados ao retrato fácil, à revelação instantânea do discurso mais ideológico do que científico, eles acabam frustrados (COUTO, 2005, p.79).

(...) aí está o ponto crucial, esses outros que definem o problema, para os escritores europeus, são “o meu povo”, e eles sentem que sabem quem são essas pessoas e o que elas valem. Para os escritores africanos, a resposta não é tão simples. Eles são achantis, iorubas, kikuyus, mas, que significa isso? São ganeses, nigerianos ou quenianos, mas, será que isso quer dizer alguma coisa? São negros, e qual é o valor da pessoa negra? (...) Assim, embora o europeu possa sentir que o problema de quem ele ou ela é constitui um problema particular, o africano sempre pergunta, não “quem sou eu?”, mas “quem somos nós?”. “Meu” problema não é apenas meu, mas “nosso”. Essa constelação particular de problemas e projetos não é encontrada com frequência fora da África: uma história colonial recente, uma multiplicidade de variadas tradições locais subnacionais, uma língua estrangeira cuja cultura metropolitana tradicionalmente definiu os “nativos” como inferiores, por sua raça, e uma cultura literária ainda basicamente em processo de formação. É por eles compartilharem esse conjunto de problemas que faz sentido falar de um escritor africano (APPIAH, 2010, p.115-116).

Assim como a cultura e a produção literária sofrem uma constante provação externa sobre a suposta africanidade, há uma pressão interna que anseia por encontrar uma raiz para orgulharem-se dessa. Contudo, essa busca é a mesma que o pensamento colonial impôs e continua reiterando, pois “África não pode ser reduzida a uma entidade simples, fácil de entender e de caber nos compêndios de africanistas. O nosso continente é o resultado de diversidades e de mestiçagens” (COUTO, 2005, p.60). Ao tratar da cultura como um produto híbrido, o pensamento de desvalorização emerge, já que somente a pureza é tida como valiosa, e não se ressalta, ainda, o fato de que no processo de trocas culturais não foi somente o continente africano que absorveu aspectos de outras culturas, mas também contribuiu muito para a formação de outras identidades que se espalharam pelo mundo.

O passado é o local onde mais se busca a essência e a africanidade, sendo o meio rural também outro espaço de essencialização e de folclorização. A modernidade

que se está construindo nas zonas urbanas pelos próprios africanos, por exemplo, não é considerada dentro deste processo e isso reflete na maneira como se enxerga a produção literária africana dentro e fora do continente. “A literatura está do lado da modernidade. E nós perdemos “identidade” se atravessamos a fronteira do tradicional: é isso que dizem os preconceitos dos caçadores da virgindade étnica e racial (COUTO, 2005, p.60).

6.4. PROTAGONISMO: O OLHAR COMPOSTO DA MOSCA⁵⁸

A questão do protagonismo é colocada por Mia Couto como o caminho para modificar a atual situação do continente africano. E, a partir da capacidade de produzir diversidade, os africanos atingirão no âmbito da cultura os meios para encontrar soluções que possibilitem construir uma nova realidade. Essa nova atitude deve ser plural para evitar posturas que levem ao preconceito, pois o fator que mais dificulta o protagonismo e causa estagnação em Moçambique não se encontra na questão econômica, mas sim na incapacidade de produzir pensamentos inovadores que não resultem de fórmulas criadas pelos outros. “Às vezes pergunto-me: de onde vem a dificuldade em nos pensarmos como sujeitos da História? Vem sobretudo de termos legado sempre aos outros o desenho da nossa própria identidade” (COUTO, 2009, p.32).

Os africanos estão nessa situação de fronteira: ao aceitarem a sua identidade como sendo múltipla, mestiça e dinâmica eles tem a possibilidade de se reinventarem e não se perderem em ilusórias viagens à “essência” da sua identidade. Afinal, os próprios africanos se desconhecem mutuamente. Comunidades inteiras vivem há séculos sem abrirem as portas de suas almas e trocarem segredos. A visão que tem uma das outras é dominada por

⁵⁸ “Essa habilidade em produzir diversidade, esse é o segredo da nossa vitalidade e das nossas artes de sobrevivência. Temos que saber manter essa capacidade – agora no plano cultural e civilizacional – para respondermos às novas ameaças que sobre todos nós pesam. As saídas que nos restam pedem-nos não o olhar do lince mas o olho composto da mosca” (COUTO, 2005, p.157).

estereótipos e generalizações criadas em outros territórios: “as tribos guerreiras”, “os zulus orgulhosos”, “os swahilis hospitaleiros”. Os que pensam África oscilam entre visões puristas de retorno às origens e propostas que pretendem romper com o peso do passado. Os primeiros perdem-se na procura daquilo a que eles chamam “autenticidade africana”. Para estes a visão do próprio umbigo e a viagem para o passado irão resgatar esse “tudo” que nos falta. Os problemas de África derivam de África ser “pouco” africana. Os outros entretêm-se a coleccionar análises e estatísticas “provando” que o nosso continente não possui capacidades materiais nem humanas para se sustentar ou para sobreviver. África tem problemas porque é “demasiado” africana. (...) Aqui estamos, definitivamente, a sós com a nossa própria responsabilidade histórica de criar uma outra História (COUTO, 2005, p.80).

No pensamento da descolonização, a humanidade não existe *a priori*. Deve *fazer-se surgir* pelo processo através do qual o colonizado desperta para a consciência de si, apropriando-se subjectivamente do seu eu, desmonta a sua cerca e permite-se falar na primeira pessoa. Em contrapartida, o despertar para a consciência de si ou ainda a apropriação de si não visam unicamente a realização do eu, mas também – e ainda mais significativamente – a ascensão em humanidade, um recomeço da criação, a abertura do mundo (MBEMBE, 2014, p.59).

Naturalmente, onde as crenças são as de *nossas* culturas, não podemos dar essa resposta. Não se pode dizer, inteligivelmente: “Acreditamos nisso tudo; e daí? Estamos errados, não estamos?” Mas, a verdade é que os filósofos da África estão destinados, por sua situação de intelectuais educados à sombra do Ocidente, a adotar uma perspectiva essencialmente comparativa. Mesmo que estejam analisando suas próprias tradições, é fatal que eles as vejam no contexto das culturas europeias (e amiúde islâmicas), bem como de outras culturas africanas. Não há quem se satisfaça em celebrar sua própria tradição, sabendo que ela faz afirmações incompatíveis com outros sistemas, sem começar a se indagar qual dos sistemas está certo sobre quais questões. A cômoda celebração dos recursos conceituais e teóricos de que se dispõe é uma simples impossibilidade, pois o sujeito tem que levar sua vida através de conceitos; e, apesar de as pessoas por toda parte constantemente abrigarem pressupostos incoerentes, às vezes só há espaço, numa só vida e numa só época, para um único sistema. Esse sistema não tem que ser “ocidental” nem “tradicional”: pode extrair elementos de ambos e criar novos elementos próprios. Mas, a vida da razão exige a integração dos elementos: quando os elementos de diferentes sistemas ou dentro de um mesmo sistema são incompatíveis, alguma coisa tem que ser abandonada (APPIAH, 2010, p.139).

Mia Couto inicia a obra *E se Obama fosse africano e outras interinvenções* ressaltando o papel do escritor como cidadão que pensa e intervém socialmente, já Appiah traz a literatura e os seus escritores como protagonistas nessa busca pela voz própria, não uma voz do *eu*, mas a voz do *nós*, que é capaz de refletir e produzir novas formas de pensamento.

O nosso papel é o de criarmos os pressupostos de um pensamento mais nosso, para que a avaliação do nosso lugar e do nosso tempo deixe de ser feita a partir de categorias criadas pelos outros. E passarmos a interrogar aquilo que nos parece natural e inquestionável: conceitos como os direitos humanos, a democracia, a africanidade. É esta nossa relação com África que eu gostaria de aqui interrogar. Porque essa “africanidade” erguida como uma identidade tem sido objecto de sucessivas mistificações (COUTO, 2005, p.60).

(...) apesar de formados na Europa ou em escolas e universidades dominadas pela cultura europeia, os escritores africanos não têm seu interesse voltado para a descoberta de um eu que seja objeto de uma viagem interior de descobrimento. Seu problema – embora não seu tema, é claro – consiste em descobrir um papel público, não um eu particular. Se os intelectuais europeus, apesar de comodamente instalados em sua cultura e suas tradições, têm uma imagem de si como marginais, os intelectuais africanos são marginais mal acomodados, que buscam desenvolver suas culturas em direções que lhes confiram um papel (APPIAH, 2010, p.114-115).

A herança cultural que a sociedade rural legou aos africanos não encoraja o espírito crítico, principalmente da juventude, pois a autoridade está ligada à idade e a visibilidade ocorre somente para aqueles homens que constituem uma família; a situação da mulher agrava-se ainda mais pela sua marginalização dentro da sociedade. Todos estes fatores somados dificultam uma discussão efetiva (COUTO, 2009). Outro ponto que impede o pleno desenvolvimento é a maneira de os africanos enxergarem-se sempre como consumidores e não como produtores. “A ideia de que África pode produzir arte, ciência e pensamento é estranha mesmo para muitos africanos. Até aqui o continente produziu recursos naturais e força laboral” (COUTO, 2009, p.36), a capacidade de produzir ideias e a sua própria modernidade deve ser encarada como algo possível pelos próprios africanos, sem, como nos dizem Appiah e Achille Mbembe, apelar aos conceitos pré-formulados pelos outros.

Falei da carga de que devemos desembaraçar para entrarmos a corpo inteiro na modernidade. Mas a modernidade não é uma porta apenas feita pelos outros. Nós somos também carpinteiros dessa construção e só nos interessa entrar numa modernidade de que sejamos também construtores (COUTO, 2009, p.46).

Desracializar o poder e a propriedade em prol dos africanos constituiu, desde sempre, a força motriz dos nacionalismos anticoloniais na África Austral. (...) Quer se trate da colonização ou do apartheid, a experiência dos “poderes brancos” em África foi desastrosa, o que se explica largamente pelo facto de que esses poderes eram animados pela lógica das raças. Infelizmente, os

nacionalismos africanos do séc. XX limitaram-se a recuperar, em seu próprio benefício, essa política das raças e o espírito de violência que constituía o seu corolário. Em vez de aderir à democracia, submeteram essa lógica e esse espírito a um projecto de perpetuação do seu próprio poder. É esse projecto que, hoje em dia, se depara com os seus próprios limites. Mas se o sonho da emancipação africana não passou de um simples exercício mimético da violência das raças, iniciado pela colonização, então deve conceber-se uma saída do nacionalismo que lance as bases de uma concepção pós-racial da cidadania, sem a qual os africanos de origem europeia não terão qualquer futuro em África (MBEMBE, 2014, p.186).

Aquilo para o que nós do mundo acadêmico *podemos* contribuir – ainda que apenas lenta e marginalmente – é a desarticulação do discurso das diferenças “raciais” e “tribais”. Pois, em minha opinião perfeitamente não original, a realidade dessas muitas identidades rivais da África de hoje faz o jogo, justamente, dos exploradores de cujos grilhões estamos tentando escapar. A “raça”, na Europa, e a “tribo”, na África, são centrais para o modo como se distorcem os interesses objetivos daqueles que estão em pior situação (APPIAH, 2010, p.249).

A imagem do continente africano foi construída a partir de preconceitos e de ignorância, gerando uma onda interna e externa de pessimismo. Ser como o outro (ocidental) não transformará a África em um local inserido na modernidade, o continente precisa encarar esta inserção de maneira a pensar o seu lugar nesse universo sem esquecer sua oralidade, “caso não venhamos a exercer alguma soberania em actos que, afinal, são de cultura, entramos nesse universo a que chamamos sociedade digital como um mercado menor, um pequeno parceiro da periferia” (COUTO, 2005, p.66). A alma coletiva que foi moldada pelo tempo apresenta um passado deformado pelos preconceitos, um presente calcado em empréstimos de outras culturas, produzindo um futuro voltado para os interesses alheios, que empobrecem a criatividade moçambicana e africana (COUTO, 2005).

O inimigo, o pior dos inimigos, sempre esteve dentro de nós. Descobrimos esta verdade tão simples e ficamos a sós com os nossos próprios fantasmas. E isso nunca nos aconteceu antes. Este é um momento de abismos e desesperanças. Mas pode ser, ao mesmo tempo, um momento de crescimento. Confrontados com as nossas mais fundas fragilidades, cabe-nos criar um novo olhar, inventar outras falas, ensaiar outras escritas. Vamos ficando, cada vez mais, a sós com a nossa própria responsabilidade histórica de criar uma outra História. Nós não podemos mendigar ao mundo uma outra imagem. Não podemos insistir numa atitude apelativa. A única saída é continuar o difícil e longo caminho de

conquistar um lugar digno para nós e para a nossa pátria. E esse lugar só pode resultar da nossa própria criação (COUTO, 2005, p.22).

Para que a democracia se enraíze em África, deve ser apoiada por forças sociais e culturais organizadas; instituições e redes resultantes da genialidade, da criatividade e, sobretudo, das lutas diárias das próprias pessoas e das suas próprias tradições de solidariedade. Mas isso não é suficiente. Também é preciso uma ideia, da qual África seria a metáfora viva. Por isso, rearticulando, por exemplo, a política e o poder à volta da crítica das formas de morte ou, mais precisamente, do imperativo de alimentar as “reservas de vida”, poder-se-ia abrir caminho onde o poder de matar permanece mais ou menos ilimitado, e onde a pobreza, a doença e os perigos de todos os tipos tornam a existência incerta e precária. No fundo, tal pensamento deveria ser uma conjugação de utopia e pragmatismo. Por necessidade, deveria ser um pensamento do que está para vir, da emergência e da insurreição. Mas essa insurreição deveria ir muito além da herança das lutas anticolonialistas e anti-imperialistas cujos limites são agora evidentes, no âmbito da mundialização e atendendo ao que se passou desde as independências (MBEMBE, 2014, p.25).

Precisamos transcender as banalidades do nativismo – suas imagens de purgação, suas declarações, frente ao capital internacional, de uma “autonomia” ilusória, e suas topologias simplistas. A linguagem do imperialismo – de centro e periferia, identidade e diferença, sujeito soberano e suas colônias – continua a estruturar a crítica e a aceitação da literatura africana, *tanto na África* quanto em outros lugares. E isso torna a conquista do equilíbrio crítico especialmente difícil de sustentar. Por um lado, encontramos teóricos que enfatizam os processos de demonização e sujeição, as maneiras com a “margem” é produzida pela “dominante cultural”, com a Europa definindo sua soberania pela insistência na alteridade de suas colônias. Por outro – Outro? – lado, falar da produção da marginalidade pela cultura do centro é, em si, totalmente inadequado, pois ignora a natureza recíproca das relações de poder, despreza as variedades multiformes da ação individual e coletiva acessível ao sujeito africano, e diminui as realizações e as possibilidades da literatura da África (APPIAH, 2010, p.110).

A África vive hoje no quintal da história, pois seu passado é marcado pela negação dos africanos como sujeitos, em que a ausência era a palavra que definia o território africano (COUTO, 2009). Pensar a partir da sua cultura e dialogar com outras formas de estar no mundo também são visões compartilhadas por Appiah e Mbembe, a construção de novas bases para o real desenvolvimento do continente africano deve realizar-se sob as formas híbridas e não sob o jugo dos essencialismos da tradição e da raça. Assumir uma postura voltada para o *eu*, ao mesmo tempo em que se articula essa individualidade ao *nós*, consiste em um caminho possível proposto pelos três autores aqui analisados.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Falar de algo distante, no meu caso outro continente, é uma situação bastante delicada, pois não possuo a vivência que poderia me permitir abordar a questão com a mesma propriedade que um africano. Contudo, pelo caráter teórico desta dissertação, busquei fazer escolhas que me embasassem da melhor forma, utilizando autores com reconhecimento dentro e fora de África. Ao mesmo tempo em que sinto a insegurança de discutir algo aparentemente afastado da minha realidade, percebo as demandas pertinentes aos estudos do continente africano ainda muito aquém do que deveriam para um país como o Brasil, o qual tanto deve a este espaço que compartilhou pessoas e saberes, infelizmente através da pior maneira, mas que se formou também a partir das influências culturais africanas. Estar em um país que ainda propaga preconceitos a respeito do negro, onde políticas sociais implementadas para diminuir o abismo social, tão presente em nossa realidade, ainda são questionadas e vistas como protecionistas me entristece, fazendo perceber que temos um longo caminho a percorrer para atingir um estado de respeito e igualdade.

Quando conheci a literatura produzida nos países africanos, me perguntei o motivo de tais textos nunca terem sido estudados nas escolas brasileiras, por que tive que esperar a experiência acadêmica para conhecê-la, pois eles têm muito a nos dizer, tanto em estética como em reflexão. A nossa Universidade, por exemplo, ainda não incorporou ao seu aporte literário norteador dos vestibulares as literaturas africanas produzidas nos países lusófonos, persistindo em escolhas baseadas no cânone ocidental. Não estou dizendo que Mia Couto é mais importante do que Camões, mas que ambos deveriam ter valor dentro do espaço escolar e acadêmico. O papel das universidades apresenta-se de suma importância para ampliar o pensamento e o conhecimento que compõem o ambiente formal escolar. Se a própria academia olha para os estudos do continente africano com desdém, como poderemos cobrar, mesmo através de leis, que as escolas produzam tal mudança? E isso não ocorre somente no campo literário, a própria história do continente ainda está por ser efetivamente articulada aos currículos dos ensinos Superior e Básico.

Esses e outros tantos questionamentos guiaram a minha escolha, visto que os estudos sobre África continuam insuficientes em termos quantitativos para um país que tanto tem em comum com o continente. Não falo somente pela influência cultural, mas também do espaço periférico e subalterno que a América Latina e a África ocupam. As minhas escolhas teóricas foram pensadas a partir desta semelhança, pois tentei me distanciar do olhar hegemônico ditado pelas tendências eurocêntricas e busquei autores que dialogassem com o espaço periférico, que discutissem esse “outro” que ainda somos dentro da conjuntura mundial.

O Brasil vive um momento bastante pertinente para se questionar o lugar desse outro que somos nós, pois as questões indígenas estão aí, no fervor da luta e da disputa por espaços que ainda estão sendo negados. Isso me faz aproximar a forma de pensar dos autores aqui analisados à nossa realidade, pois eles trazem problemáticas que se assemelham às discrepâncias existentes entre as diversidades que compõem o nosso país. Espero ter, de alguma forma, contribuído para ampliar o repertório de estudos relativos ao continente africano, trazendo uma perspectiva que, para mim, pode fazer refletir a nossa própria realidade. Olhar para essa história sem esquecer a conjuntura colonial, que não considerou as questões internas do continente ao delimitar novas fronteiras, considerando as perspectivas endógenas como fonte para tal estudo é outro cuidado que se deve ter para não perpetuar a visão eurocêntrica dada à história da África.

O intelectual africano precisa pensar em como as culturas do continente podem se tornar modernas, sendo esta modernidade a mesma que vigora no espaço ocidental, que pode tanto ser produtiva como excludente e alienante. Contudo, o que realmente significa ser moderno? Esta é “uma pergunta que africanos e ocidentais podem formular juntos. E, como pretendo sugerir, nenhum de nós compreenderá o que é a modernidade enquanto não compreendermos uns aos outros” (APPIAH, 2010, p.155). Escutar as diversas vozes, centrais e periféricas, partindo de uma horizontalidade que afronte a globalização desumana, pode ser um caminho eficaz, buscando “uma outra globalização, feita à nossa maneira e com os nossos propósitos. Não tanto para contrapor. Mas para criar um mundo plural em que todos possam mundializar e ser mundializados” (COUTO, 2005, p.155).

Se não há saída para o intelectual pós-colonial dos romances de Mudimbe, é porque, desconfio, *como* intelectuais – uma categoria instituída na África negra pelo colonialismo – estamos sempre em perigo de nos tornarmos máquinas de alteridade. É o que corre o risco de se transformar em nosso papel principal. (...) O papel que a África – como o resto do Terceiro Mundo – desempenha para o pós-modernismo euro-americano (tal como sua importância mais bem comprovada para a arte modernista) deve ser distinguido do papel que o pós-modernismo poderia desempenhar no Terceiro Mundo; qual seria este, a meu ver, ainda é cedo demais para dizer. E o que acontecer acontecerá, não por nos pronunciarmos sobre o assunto na teoria, mas pelas práticas cotidianas mutáveis da vida cultural africana. É que, durante todo esse tempo, nas culturas da África, existem aqueles que se recusam a ver-se como o Outro. Apesar da realidade esmagadora do declínio econômico, apesar da pobreza inimaginável, apesar das guerras, da desnutrição, da doença e da instabilidade política, a produtividade cultural africana cresce a olhos vistos: as literaturas populares, a narrativa oral e a poesia, a dança, o teatro, a música e as artes visuais, todos vicejam. A produção cultural contemporânea de muitas sociedades africanas – e as muitas tradições cujos testemunhos persistem de modo muito vigoroso – são um antídoto contra a visão sombria do romancista pós-colonial (APPIAH, 2010, p.218-219).

Ouvir de fato esta voz que tanto tem a dizer torna-se essencial para que se possa conquistar um entendimento mais efetivo da essência e da cultura deste outro, mas que em muitas narrativas, de produção coletiva por exemplo, ainda permanece no âmbito do exótico. É preciso que haja uma modificação na forma de ver e de ser visto como pertencente a uma cultura que não se constitui dominante, ou seja, que precisa lutar para se manter viva e conquistar o seu espaço de maneira mais sólida, por isso a importância de ter sua própria voz dentro de um contexto em que a fala fora banalizada em detrimento da palavra escrita.

Contudo, quando se trata de assuntos relativos à diferença, deve-se cuidar para não cair na armadilha epistemológica da utopia e, principalmente, atuar somente no campo teórico, ignorando o político (HALL, 2003). A crítica e a teoria constituem um espaço de tradução, um lugar de hibridismo em que ocorre a construção de um novo objeto político, “este é um sinal de que a história está *acontecendo* – no interior das páginas da teoria, no interior dos sistemas e estruturas que construímos para figurar a passagem do histórico” (BHABHA, 2013, p.56).

O que tentei fazer nesta dissertação foi um diálogo entre pensadores –seja pela literatura, pela filosofia ou pela história – que estão discutindo a situação atual do

continente africano e propondo alternativas que possam influenciar as gerações seguintes a efetivamente olhar para o quadro geral cultural e político do continente com olhos mais apurados e, ao mesmo tempo, menos enviesados. Existem muitas formas de pensar e de agir a respeito da situação não só do continente africano, mas do mundo, visto que o todo está cada vez mais coeso, e a forma que eu escolhi foi através da linguagem, dos discursos que se propõem estar fora do lugar, que buscam novas epistemologias e que possuem olhares distintos entre si, mas principalmente distintos do senso comum eurocêntrico. Muitas pessoas acreditam que não existe outra forma de viver no mundo que não seja a baseada no capitalismo neoliberal em que vivemos hoje. Conhecer novas possibilidades de pensar, novas lógicas atuantes em culturas que não são totalmente guiadas pelo pensamento ocidentalizado, aceitando que existem muitas maneiras de se viver no mundo, e que não somos obrigados a escolher somente uma, faz parte dessa procura por outra alternativa de ver as dinâmicas sociais e as diversidades que compõem as sociedades.

Outras alternativas de retomar o protagonismo intelectual frente à atual ordem mundial ditada pela globalização estão sendo pensadas por muitos intelectuais que falam da periferia: por isso a importância de refletir sobre as ideias que foram e que estão sendo produzidas. O afropolitanismo, o hibridismo cultural, refletido nos *pensamentos* de Mia Couto, e o cosmopolitismo reforçam o papel das dinâmicas sociais e das diversidades culturais, propondo que estes podem criar condições para um efetivo protagonismo. Mbembe expõe esse lugar que o continente africano deve ocupar como protagonista no espaço mundial, crendo nessas novas formas de inserir-se no mundo como um caminho produtivo para as relações que podem se estabelecer a partir de uma nova postura.

Esse *novo-mundo-africano*, cuja trama, complexa e móbil, oscila incessantemente de uma forma para outra e afasta todas as línguas e sonoridades dado que já não se prende a qualquer língua, nem na sua forma mais pura; esse corpo em movimento, que nunca está no devido lugar, cujo centro se desloca por toda parte; este corpo que se move na grande máquina do mundo recebeu um nome – afropolitanismo (MBEMBE, 2014, p.16).

Partindo, então, da ideia de que o autor do ensaio não é somente um mero escritor de seus devaneios, mas sim um pensador de seu tempo e da sociedade em que vive, a intenção de analisar as obra ensaísticas destes três autores foi exatamente esta: mostrar as ideias e as análises como sendo uma visão endógena sobre a sociedade e os desafios e as contradições desta. Os autores utilizam das suas próprias experiências e demarcam como recorte seus países de origem. No entanto, suas análises podem ser expandidas também para a realidade da maioria dos países africanos que viveram a experiência da colonização, seguida de um doloroso processo de luta por independência e que, hoje, buscam maneiras de lidar com as diferenças culturais e com a construção identitária que abarquem os vários *eus* existentes dentro do continente. A importância de abordar os problemas existentes está na condição de pensar a inferioridade racial, a passividade do africano frente ao processo histórico e o essencialismo como elementos que mascaram a realidade da África (KI-ZERBO, 2010).

Explicitando os seus papéis de cidadãos, mesmo referindo-se a uma realidade específica, os ensaios de Mia Couto, Kwame Anthony Appiah e Achille Mbembe podem ser considerados universais, pois eles tratam do Homem que Montaigne tanto ressalta, fazendo em seus textos o que Adorno enfatiza na sua teorização sobre o gênero. Uma vez que não há uma dedução do objeto em que eles se esgotam, e sim uma reflexão a respeito do sujeito, ressaltam relativização que pode levar à ruptura do pensamento – o qual se fragmenta bem como a realidade. Esta descontinuidade é o que torna o texto um verdadeiro ensaio, propondo soluções e não uma resolução fechada e definitiva (ADORNO, 2003).

A ideia aqui presente não se compreende conclusa, logo, o ponto de vista exposto pode ser considerado apenas uma das diversas leituras possíveis a respeito da relação existente entre os autores analisados. A riqueza presente na reflexão que compõe os ensaios destes permite que pensemos em outras possibilidades e abordagens, trazendo novos olhares sobre o pensamento africano. Ampliar os diálogos e as aproximações entre as formas outras de refletir sobre o mundo consiste em um campo bastante fértil, em que podemos aproximar as perspectivas africanas às ameríndias, aproximando as relações periféricas e descoloniais existentes nelas, bem como repensar o lugar da lusofonia dentro dos estudos anticoloniais.

Ao escolher o termo *pensatemplos* para explicitar as ideias de Mia Couto, quis expor a forma ensaística de sua escrita, que possui a capacidade de unir o cientista e o poeta, a savana e a cidade de modo complementar. Desconfiar da ciência sem os saberes locais, da escrita sem a oralidade, propõe uma nova maneira de refletir sobre a perspectiva africana de pensar. Suas *interinvenções* unem o político da intervenção à criação, fazendo deste um produtor de novos *pensatemplos*.

REFERÊNCIAS

ABDALA Jr., Benjamin. Notas históricas: solidariedade e relações comunitárias nas literaturas dos países africanos de língua portuguesa. In: **Gragoatá**, Niterói, n.24, p.31-44, 1.sem., 2008.

_____. A literatura, a diferença e a condição intelectual. In: REMÉDIOS, Maria Luíza (Org.). **Redes & Capulanas**: identidade, cultura e história nas literaturas lusófonas. Porto Alegre: Ed. UniRitter, 2009.

ADORNO, Theodor. O ensaio como forma. In: **Notas de literatura I**. São Paulo: Editora 34, 2003.

ANDRADE, Mário Pinto. Prefácio à antologia temática de poesia africana. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (Org.). **As malhas que os impérios tecem**: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais. Lisboa: Edições 70, 2012.

APPIAH, Kwame Anthony. **Mi Cosmopolitismo**. Madrid: Katz, 2008.

_____. **Na casa de meu pai**: a África na filosofia da cultura. Rio de Janeiro: Contraponto, 2010.

ARAÚJO, Cicero Romão. Cosmopolitismo, ceticismo e civilização. In.: **Sképsis**, ano 2, n. 3-4, p. 67-93, 2008.

ARFUCH, Leonor. **O espaço biográfico: dilemas da subjetividade contemporânea**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010.

ASANTE, S. K. B. Colab. CHANAIWA, David. O Pan-africanismo e a Integração Regional. In: **História geral da África, VIII: África desde 1935** / editado por Ali A. Mazrui e Christophe Wondji. Brasília : UNESCO, 2010.

BÂ, Amadou Hampaté. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (edit.). **História Geral da África, I: Metodologia e pré-história da África**. Brasília: UNESCO, 2ª, 2010.

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovitch. Os gêneros do discurso. In: **Estética da criação verbal**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 6ª ed., 2011.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2ª ed., 2013.

CAMPOS, Josilene Silva. A reconfiguração da identidade nacional moçambicana representada nos romances de Mia Couto. In: **Revista África e Africanidades**. Ano 3, n. 11, novembro, 2010.

CANDAU, Joël. Pensar, classificar: memória e ordenação do mundo. In: **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2012.

_____. O jogo social da memória e da identidade (1): transmitir, receber. In: **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2012.

CARVALHO, José Jorge. **Metamorfoses das Tradições performáticas afro-brasileiras**: de patrimônio cultural a indústria de entretenimento. Série Antropologia n.354. Brasília: DAN/UnB, 2004.

_____. O olhar etnográfico e a voz subalterna. In: **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, ano 7, n.15, p. 107-147, julho de 2001.

CESAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa: Sá da Costa, 1978.

_____. **Discurso sobre a Negritude**. In: CÉSAIRE, Aimé. Org. Carlos Moore. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

_____. Cultura e colonização. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (Org.). **As malhas que os impérios tecem**: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais. Lisboa: Edições 70, 2012.

CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (org.). **Deslocalizar a Europa**: antropologia, arte, literatura e história na pós-colonialidade. Lisboa: Edições Cotovia, 2005.

COLOMBRES, Adolfo. **Celebración del lenguaje**: hacia uma teoria intercultural de la literatura. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1997.

CONNOR, Steven. Pós-modernismo e academia. In: **Cultura pós-moderna**: introdução às teorias do contemporâneo. 5ª ed. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. Pós-modernidades. In: **Cultura pós-moderna**: introdução às teorias do contemporâneo. 5ª ed. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. Pós-modernismo e literatura. In: **Cultura pós-moderna**: introdução às teorias do contemporâneo. 5ª ed. São Paulo: Loyola, 2004.

COUTO, Mia. **Pensatempos** : Textos de opinião. Lisboa: Caminho, 3ª ed., 2005.

_____. **E se Obama fosse africano? E outras interinvenções**. Lisboa: Caminho, 2009.

_____. **Cada homem é uma raça**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

DELL'ISOLA, Regina L. Péret. Gêneros híbridos: contornos difusos? In: **Anais do Evento PG Letras 30 anos**, vol. I, UFPE, dez/2006, p.66-80.

DU BOIS, W. E. B. Do nosso esforço espiritual. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (Org.). **As malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais**. Lisboa: Edições 70, 2012.

EAGLETON, Terry. **A ideia de cultura**. São Paulo: Editora Unesp, 2ª ed., 2011.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2ª ed., 1986.

FABIAN, Johannes. O tempo e a escrita sobre o outro. In.: SANCHES, Manuela Ribeiro (Org.). **Deslocalizar a Europa**: antropologia, arte, literatura e história na pós-colonialidade. Lisboa: Edições Cotovia, 2005.

FANON, Frantz. Racismo e cultura. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (Org.). **As malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais**. Lisboa: Edições 70, 2012.

_____. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: Ed. UFBA, 2008.

_____. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: civilização Brasileira, 1979.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. 3ª ed.. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

GORDON, Lewis R. Prefácio. In: FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: Ed. UFBA, 2008.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A editora, 11ª ed., 2006.

_____. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HAMILTON, Russell. A literatura dos PALOP e a Teoria Pós-colonial. In: **Via Atlântica**, n.3, dez, 1999, p.13-22, São Paulo.

JAMES, C. L. R. De Toussaint L'Ouverture a Fidel Castro. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (Org.). **As malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais**. Lisboa: Edições 70, 2012.

JOSEPH, E. Harris. Colab. ZEGHIDOUR, Slimane. A África e a diáspora negra. In: **História geral da África, VIII: África desde 1935** / editado por Ali A. Mazrui e Christophe Wondji. Brasília : UNESCO, 2010.

KERN, Daniela. O conceito de hibridismo ontem e hoje: ruptura e contato. In: **Métis: história & cultura**, v.3, n.6, p.53-70, jul/dez. 2004.

KI-ZERBO, Joseph. Introdução Geral In: KI-ZERBO, Joseph (edit.). **História Geral da África, I: Metodologia e pré-história da África**. Brasília: UNESCO, 2ª ed., 2010.

KLINGER, Diana. **Escrita de si, escrita do outro: o retorno do autor e a virada etnográfica.** Rio de Janeiro: 7 Letras, 2ª ed., 2012.

KODJO, Edem. & CHANAIWA, David. Pan-africanismo e libertação. In: **História geral da África, VIII: África desde 1935** / editado por Ali A. Mazrui e Christophe Wondji. Brasília : UNESCO, 2010.

KOUROUMA, Ahmadou. **O sol das independências.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1970.

LASCH, Christopher. **O mínimo eu: sobrevivência psíquica em tempos difíceis.** São Paulo: Brasiliense, 3ª ed., 1986.

LATOUCHE, S. **A ocidentalização do mundo: ensaio sobre a significação, o alcance e os limites da uniformização planetária.** Tradução de Celso Mauro Paciornik. Petrópolis: Vozes, 1994.

LEIRIS, Michel. O etnógrafo perante o colonialismo. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (Org.). **As malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais.** Lisboa: Edições 70, 2012.

LEITE, Ana Mafalda. **Oralidades e Escritas nas Literaturas Africanas.** Lisboa: Edições Colibri, 1998.

LOCKE, Alain. O novo negro. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (Org.). **As malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais.** Lisboa: Edições 70, 2012.

MACEDO. José Rivair. **História da África.** São Paulo: Contexto, 2013.

MALDONADO-TORRES, Nelson. **Pensamento crítico desde a subalteridade: os estudos étnicos com ciências descoloniais ou para a transformação das humanidades e das Ciências Sociais no século XXI.** In.: Afro-Ásia, n.34, p.105-129, UFBA, 2006.

MATA, Inocência. **Estudos pós-coloniais**: desconstruindo genealogias eurocêntricas. In: Dossiê Diálogos do Sul, Revista Civitas, Porto Alegre, v.14, n.1, p. 27-42, jan/abr 2014.

_____. **A crítica literária africana e a teoria pós-colonial**: um modismo ou uma exigência? In.: O Marraré, Rio de Janeiro, n.8, p.20-34, Jan./Jun., 2008.

_____. A condição pós-colonial das literaturas africanas de língua portuguesa: algumas diferenças e convergências e muitos lugares-comuns. In: LEÃO, Ângela Vaz (Org.). **Contatos e ressonâncias**: literaturas africanas de língua portuguesa. Belo Horizonte: PUC Minas, 2003.

MBEMBE, Achille. **“As formas africanas de auto-inscrição”**. Estudos afro-asiáticos (Rio de Janeiro), vol. 23 nº 1, 2001, pp. 171-209.

_____. **Sair da grande noite**: ensaio sobre a África descolonizada. Angola: Edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Agostinho Neto, 2014.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. In: **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê**: Literatura. Língua e identidade, n.34, p.287-324, 2008.

_____. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. Colección Sur Sur, Glacso, Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Setembro, 2005, p.71-103.

MONTAIGNE, Michel Eyquem de. **Ensaaios**. Trad. de Sergio Milliet, precedido de Montaigne – o homem e a obra, de Pierre Moreau. 2ª ed.. Brasília: Editora Universidade de Brasília: Hucitec, 1987. 3v.

MOORE, Carlos. Da África mítica à África real: para ua cooperação estratégica entre a África e suas diásporas. In: **A África que incomoda**: sobre a problematização do legado africano no cotidiano. Belo Horizonte: Nandyala, 2009.

_____. Negro sou, negro ficarei. In: CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre a Negritude**. Org. Carlos Moore. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

OLMOS, Ana Cecília. **Transgredir o gênero**: políticas da escritura na literatura hispano-americana atual. Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea, n.38, Brasília, julho-dezembro de 2011, p. 11-21.

OPOKU, Kofi Asare. A religião na África durante a época colonial. In: BOAHEN, Albert Adu (edit.). **História Geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935**. Brasília: UNESCO, 2ª ed., 2010.

ORTIZ, Renato. **Mundialização e cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

PADILHA, Laura Cavalcanti. Um extraordinário tradutor e seus trânsitos textuais. In: **Revista IPOTESI**. Juiz de Fora, v.14, n.2, p.115-122, jul./dez., 2010.

PAVIANI, Jayme. O ensaio como gênero textual. In: **V SIGET**. Caxias do Sul, agosto de 2009.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. Modernidade em ruínas. In: **Atlas literaturas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

PINTO, António Costa. **O fim do Império Português**. Lisboa: Livros Horizontes, 2001.

PINTO, Silvia Regina. Agruras da ficção contemporânea. In: **Gragoatá**. Niterói, n.24, 1º sem., p.165-178, 2008.

PORTO, Ana Paula Teixeira; PORTO, Luana Teixeira. **Práticas discursivas híbridas**: reflexões sobre a prosa brasileira contemporânea. **Nonada** Letras em Revista. Porto Alegre, ano 14, n.16, p. 149-161, 2011.

PRATT, Mary Louise. Transculturação e autoetnografia: Peru 1615/1980. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (Org.). **Deslocalizar a Europa**: antropologia, arte, literatura e história na pós-colonialidade. Lisboa: Edições Cotovia, 2005.

PRYSTHON, Angela. Mapeando o pós-colonialismo e os estudos culturais na América Latina. In: **Revista ANPOLL**, n.10, p.23-46, jan/jun. 2001.

_____. Cosmopolitismo, identidade e tecnologia: embates culturais no contemporâneo. In: **Semiosfera**. Revista de comunicação e cultura. Rio de Janeiro, v.2, n.1, 2002, p. 1-14.

REIS, Eliana Lourenço de Lima. **Pós-colonialismo, identidade e mestiçagem cultural**. Belo Horizonte, MG: Editora UFMG, 2011.

RIBEIRO, Luiz Dario Teixeira. Da conquista europeia à descolonização. In: **História da África e dos africanos**. 2ª ed.. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

SAID, Edward W. Reconsiderando a teoria itinerante. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (Org.). **Deslocalizar a Europa**: antropologia, arte, literatura e história na pós-colonialidade. Lisboa: Edições Cotovia, 2005.

_____. **Cultura e imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SANCHES, Manuela Ribeiro. Viagens da teoria antes do pós-colonial. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (Org.). **As malhas que os impérios tecem**: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais. Lisboa: Edições 70, 2012.

SANSONE, Livio. Da África ao afro: uso e abuso da África entre os intelectuais e na cultura popular brasileira durante o século XX. In: **Afro-Ásia**, n.27, p.249-269, 2002.

SANTIAGO, Silviano. **O cosmopolitismo do pobre: crítica literária e crítica cultural**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

SANTOS, Boaventura de Sousa. A ecologia dos saberes. In: **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. 2ª ed.. São Paulo: Cortez, 2008.

_____. O fim das descobertas imperiais. In: **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. 2ª ed.. São Paulo: Cortez, 2008.

_____. Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade. In: **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. 2ª. São Paulo: Cortez, 2008.

_____. Modernidade, identidade e a cultura de fronteira. In: **Tempo Social; Rev. Sociol.** USP, São Paulo, 5 (1-2); p. 31-52, 1993 (editado em Nov. 1994).

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. Rio de Janeiro: Record, 2004.

SENGHOR, Léopold Sédar. O contributo do homem negro. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (Org.). **As malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais**. Lisboa: Edições 70, 2012.

SHOHAT, Ella & STAM, Robert. Do eurocentrismo ao policentrismo. In: **Crítica da imagem eurocêntrica**. Trad. Marcos Soares. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

_____. Formações do discurso colonialista. In: **Crítica da imagem eurocêntrica**. Trad. Marcos Soares. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

SIBILIA, Paula. **O show do eu: a intimidade como espetáculo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

TEIXEIRA, Felipe Charbel. Narrativa e fronteira cultural. In: **Fênix: Revista de História e Estudos Culturais**. V.2, Ano 2, n.2, abril/maio/junho, 2005.

TORRES, Nelson Maldonado. Pensamento crítico desde a subalternidade: os estudos étnicos como ciências descoloniais ou para a transformação das humanidades e das Ciências Sociais no século XXI. In: **Afro-Ásia**, num. 34, 2006, pp. 105-129, Universidade Federal da Bahia.

TSHIBANGU, Tshishiku. Religião e evolução social. In: MAZRUI, Ali A. & WONDJI, Christophe (edit.). **História Geral da África, VIII: África desde 1935**. Brasília: UNESCO, 2010.

VANSINA, J. A Tradição Oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, Joseph (edit.). **História Geral da África, I: Metodologia e pré-história da África**. Brasília: UNESCO, 2ª ed., 2010.

VILLEY, Pierre. Os ensaios de Montaigne. In: MONTAIGNE, Michel Eyquem de. **Ensaio**. Trad. de Sergio Milliet, precedido de Montaigne – o homem e a obra, de Pierre Moreau. 2ª. Brasília: Editora Universidade de Brasília: Hucitec, 1987. 3v.

WEILER, Maurice. Para conhecer o pensamento de Montaigne. In: MONTAIGNE, Michel Eyquem de. **Ensaio**. Trad. de Sergio Milliet, precedido de Montaigne – o homem e a obra, de Pierre Moreau. 2ªed. Brasília: Editora Universidade de Brasília: Hucitec, 1987. 3v.