

MUNDIALIDADES E HUMANIDADES NEGRO-AFRICANAS: ALGUMAS NOTAS PARA RESISTIR ÀS POLÍTICAS DA INIMIZADE

GLOBALITIES AND NEGROAFRICANS HUMANITIES: SOME
NOTES TO RESIST THE POLICIES OF ENMITY

Sebastião Marques Cardoso

RESUMO: Vamos tratar, neste texto, da construção do discurso racista como uma das premissas da colonização europeia em África. Verificaremos como o discurso racializado do colonizador perturbou, segregou e traumatizou as culturas africanas na colonização, na mesma medida em que contribuiu para que os negros africanos tomassem consciência de uma identidade continental em África mais ou menos comum. Veremos, também, como esse discurso racista prosperou e se alargou na pós-colonialidade, através de um racismo notadamente global e econômico. E como, em contraposição a essa concepção geral do racismo, as diversas comunidades do mundo podem esboçar uma resistência. Para tanto, faremos comparações entre duas tragédias que ocorreram em 2019 (passagem do Ciclone Idai, em Moçambique, e do incêndio da Catedral de Notre Dame, na França) e, por fim, veremos mais de perto a situação colonial portuguesa, através do discurso da literatura pós-colonial guineense.

PALAVRAS-CHAVE: Teoria Literária; Estudos Pós-coloniais; Racismo e Identidade.

ABSTRACT: In this text we will deal with the construction of the racist discourse as one of the premises of European colonization in Africa. We will verify how the colonizer's racialized discourse disturbed, segregated and traumatized African cultures in colonization, in the same way that it led the negroafrican to be aware of a continental identity more in common in Africa. We will also see how this racist discourse prospered and widened in post-coloniality, through a remarkably global and economic racism, and how, as opposed to this general conception of racism, the various communities of the world can outline a resistance. To do so, we will make comparisons between two tragedies that occurred in 2019 (Passage of the Cyclone Idai in Mozambique, and the fire of the Cathedral of Notre-Dame, France) and finally we will see more closely the Portuguese colonial situation, through the discourse of the post-colonial Guinean literature.

EY WOARDS: Literary Theory; Post-colonial Studies; Racism and Identity.

Editor Geral

Ivaldo Marciano de França Lima
ivaldomarciano@gmail.com

MUNDIALIDADES E HUMANIDADES NEGRO-AFRICANAS: ALGUMAS NOTAS PARA RESISTIR ÀS POLÍTICAS DA INIMIZADE

Sebastião Marques Cardoso ¹

(...) não devemos jamais renunciar ao nosso direito de sermos tratados, de forma absoluta, como membros da família humana.

Chinua Achebe (in MAZRUI, 2010, p. 687)

Introdução

Começamos a falar de África, lembrando, entretanto, as conquistas dos europeus neste continente *negro*. Foram os europeus que fizeram triunfar a própria cartografia científica e intelectual sobre os africanos e, por extensão, no mundo. Os europeus deram nomes à maioria dos continentes e oceanos; estabeleceram os nomes dos países; desenharam a Europa acima no mapa *mundi* e a África logo abaixo; fixaram o *tempo* a partir do meridiano de Greenwich, assim como denominaram os trópicos de Câncer e de Capricórnio. Então, poderíamos imaginar que a maior contribuição dos europeus teria sido a globalização/mundialização da África, dado todo aparato que dominavam nas ciências, nas tecnologias, nas epistemologias e narrativas empregadas. Resumidamente, chamamos todas essas ações em conjunto dos europeus, com a finalidade de dominar os espaços africanos, de colonialismo.

Diante do quadro acima, somos persuadidos a pensar que a maior contribuição do colonialismo europeu em África foi a de ter levado a “civilização” aos africanos. Vemos aqui “civilizado” o sujeito que, não só tem garantidos seus direitos de forma igualitária e universal, bem como aquele que se comporta dentro dos padrões culturais ocidentais. Nesse quesito, o colonialismo europeu falhou e, paradoxalmente, contribuiu para que os africanos reconhecessem a sua “africanidade”, pois os africanos começaram a perceber, desde os primeiros contatos com os ocidentais, que o racismo era um componente constante e perturbador nas relações políticas, sociais, econômicas e culturais impostas por seus colonizadores: “A humilhação e o rebaixamento de que os africanos negros foram vítimas, por razões raciais, no curso dos séculos, contribuíram a levá-los a se reconhecerem mutuamente como ‘irmãos africanos’ [para o despertar de uma identidade pan-africana]”. (MAZRUI, 2010, p. 11).

O que ficou evidente, ao longo do tempo, é que o racismo esteve mais ligado intimamente aos pressupostos da colonização, bem como ao imperialismo, do que da tarefa de “civilizar”, bastante ambígua por sua vez. Desse modo, o imperialismo europeu acabou despertando, aos

poucos, uma consciência continental africana – a *Negritude*, por exemplo, um movimento intelectual e literário africano que melhor ilustra essa perspectiva –, chegando a seu ponto mais alto no período das independências, na segunda metade do século XX. Para Ali Mazrui (2010, p. 12), a *Negritude* foi o pano de fundo pelo qual a Europa “pan-africanizou” a África.

Outro fator que muito pesou na consciência dos negros africanos foi sua inserção nas Guerras Mundiais e, sobretudo, a decepção com as diretrizes da “Conferência Africana Francesa de Brazzaville”, em 1944, na Argélia. Na ocasião, o general De Gaulle nega a autodeterminação dos povos africanos, o que gerou nos africanos a constatação nítida e coletiva de que os europeus agiam com racismo independentemente da ideologia política adotada. Ou seja, mesmo tendo ajudado os europeus a se livrarem do fascismo, o colonialismo manteve-se imperialista e racista. O que vemos, em seguida, é a cristalização da resistência africana, através de movimentos políticos, culturais, religiosos, sindicais e do aparecimento do jornalismo político africano. (Cf. DIOP, 2010, p. 87).

O “pan-africanismo” foi importante para os africanos se unirem contra o opressor estrangeiro, e teve repercussões na política. Anos depois, a Organização para Unidade Africana (OUA), criada em 1963, em Adis-Abeba – Etiópia –, traduzia, certamente, os principais anseios de uma bandeira pan-africanista. A OUA passou por grandes perturbações, cujo principal desafio era o de estabelecer uma conjuntura política comum que englobasse tanto os Estados árabes quanto os negros do continente africano, numa frente contra o colonialismo e o neocolonialismo. Em 2002, a OUA foi sucedida pela União Africana (UA), mas manteve como um de seus objetivos a eliminação do (neo)colonialismo, no continente. Contudo, desde a sua fundação, a OUA conviveu com o “regicídio”. Seus principais líderes e chefes de Estado sofreram golpes militares ou foram assassinados.

Ainda com respeito ao papel e à influência que a UA exerce na regulamentação dos Estados nacionais africanos entre si e com outras nações do mundo, recentemente, a UA participou da criação da maior zona de livre comércio do mundo, a Área de Livre Comércio Continental Africana (AfCFTA). De acordo com as ambições de seus idealizadores, essa zona de livre comércio entre as nações africanas poderá beneficiar cerca de 1,2 bilhões de pessoas em África, supondo que o comércio regional do continente poderá crescer 50% em cinco anos. Além disso, os países-membros já discutem a possibilidade de implantarem, futuramente, uma moeda comum.

¹ Sebastião Marques Cardoso é doutor em Teoria e História Literária pela UNICAMP, e membro permanente do Programa de Pós Graduação em Letras da UERN sebastiaoamarques@uol.com.br

Contudo, voltando ao quadro anterior, na trajetória da OUA, momentos antes da UA, houve uma radicalização política dentro dessa organização, na qual muitos de seus membros passaram a abraçar as linhas do socialismo. Tanto Etiópia quanto Angola, na década de 70 do século XX, se colocaram ao lado do comunismo soviético. O que percebemos, nisso tudo, foi uma viragem africana, na pós-independência, à esquerda, tendo em vista que a URSS, ainda no período das independências, apoiou as lutas de libertação das colônias e que, agora no momento da pós-independência, era necessário manter a soberania desses novos Estados africanos em face das constantes ingerências ocidentais

Essas perturbações no seio da OUA são ainda reflexos e desdobramentos das tensões entre os ex-colonizadores e os ex-colonizados. Portugal sofreu um revés nas suas colônias e, de maneira mais surpreende, no seu próprio território. Os nacionalistas das colônias portuguesas de Angola, de Moçambique, de Guiné-Bissau, das Ilhas de Cabo Verde e das Ilhas de São Tomé e Príncipe enfraqueceram, através das resistências e das lutas anticoloniais, o regime de Salazar, levando-o a sofrer um golpe militar em abril de 1974, em Portugal. Desse modo, os africanos tiveram um papel ativo na transformação política de Portugal (sobretudo, os nacionalistas de Angola, de Moçambique e de Guiné-Bissau). Portugal abandonou, por fim, a política de orientação fascista e colonial, cultivada por um longo período no século XX, e buscou se reumanizar.

Embora a orientação política de Portugal tenha mudado de forma compulsória, a história da colonização portuguesa em África constituiu num problema na mentalidade dos portugueses com o 25 de Abril de 1974, que depôs o regime ditatorial do Estado Novo, no poder desde 1933. No livro **Os cus dos Judas** (primeira edição em 1979), do escritor e psiquiatra António Lobo Antunes, podemos vislumbrar através da linguagem sarcástica desse escritor português o relato da experiência de um jovem médico lusitano que serviu na guerra colonial em Angola por 25 meses.

A agonia da guerra, que parecia não fazer sentido, e a sensação de desterritorialização do narrador-personagem tecem uma crítica mordaz ao período da ditadura e sobretudo a uma cultura nacional feita à imagem do Estado Novo, que não consegue se reconhecer no novo contexto social e político.

Se a revolução acabou, percebe, e em certo sentido acabou de facto, é porque os mortos de África, de boca cheia de terra, não podem protestar, e hora a hora a direita os vai matando de novo, e nós, os sobreviventes, continuamos tão duvidosos de estar vivos que temos receio de, através da impossibilidade de um movimento qualquer, nos apercebermos de que não existe carne em nossos gestos nem som nas palavras que dizemos, nos apercebemos que estamos mortos como eles /.../. (ANTUNES, 2010, p. 59).

O narrador-personagem, num “entrelugar” (BHABHA, 2010), marcado por um monólogo em um bar de Lisboa, mostra como a sociedade lusitana resiste em se dissociar e se distanciar de uma imagem patriarcal, machista, racista, imperialista e narcisista construída ao longo do século XX, pela propaganda fascista de Salazar.

Para a portuguesa, escritora e psicóloga Grada Kilomba (BENTO, 2019; FERREIRA, 2016), os portugueses ainda não se desprenderam dos discursos coloniais e patriarcais. Para ela, a glorificação colonial e a demonização do feminismo já não é um discurso tão convincente nas gerações pós 25 de Abril. Contudo, Grada nota que os portugueses ainda não se sentem “culpados” ou “envergonhados” de seu passado colonial, o que os impede de se sentirem responsáveis pelo processo de violência simbólica e mesmo física ao qual submeteram os africanos. E no Brasil, esse colonialismo se manifesta, para ela (REZENDE, 2017) no racismo por meio de uma estrutura colonial arraigada. Na introdução do livro **Memórias da Plantação: Episódios de Racismo Quotidiano** (2019), recém publicado em Portugal pela editora Orfeu Negro (no Brasil, publicação pela editora Cobogó, lançado na FLIP, em julho deste mesmo ano), Grada adverte que o racismo, bem como os traumas advindos dele, permaneceram como um assunto em Portugal mal contado e mal compreendido:

Durante muito tempo, houve uma ausência de um discurso crítico e isso vê-se pelo facto de muitas obras como a minha estarem a ser agora publicadas pela primeira vez no país [o seu livro foi lançado na Alemanha há mais de dez anos]. Antes do meu livro, foi traduzido o de Bell Hooks [intelectual e ativista afro-americana, autora de “Não serei eu mulher?”, publicado em 2018] e o de Judith Butler [“Problemas de Género”, 2017], que trata das questões da branquitude, feminismo, sexualidade e queerness. E depois de mim virá Gayatri Chakravorty Spivak [“Pode a Subalterna Falar?”, considerado um marco teórico nos estudos pós-coloniais e com lançamento previsto para outubro]. Alguns destes livros foram escritos há 30 anos e estão a ser traduzidos pela primeira vez em português. É possível que haja agora um espaço para o discurso crítico que não havia antes. (KILOMBA, trecho de entrevista concedida a Helena Bento, em 2019).

Notamos, apesar do atraso crítico, que está havendo uma abertura maior na comunidade portuguesa, inclusive nos meios acadêmicos, para a reflexão sobre o colonialismo português e suas implicações nas subjetividades africanas e portuguesas, recortadas, sobretudo, pelo racismo. Ao entrevistar mulheres de diásporas diferentes africanas, Grada (in BENTO, 2019) conclui:

Há uma experiência coletiva, global, que é idêntica, uma experiência de opressão, assim como a branquitude tem uma experiência coletiva, que é a do privilégio, das políticas de ignorância, do não saber e não precisar de saber. Portanto, tanto aqui como na África do Sul, Brasil ou EUA, há uma violência

que é global. A escravatura foi o primeiro movimento de globalização em que pessoas foram escravizadas para serem levadas para outro continente para enriquecer um terceiro continente. É uma história global que une vários continentes (KILOMBA, trecho de entrevista concedida a Helena Bento, em 2019).

Na esteira de Grada (2019), a experiência sistêmica do racismo no quotidiano lança o sujeito para uma “intemporalidade”, ou seja, para uma alienação temporal, após ter vivenciado o “choque” e a “separação” como momentos constitutivos e graduais de uma violência que lhe retira a humanidade. O trauma, nesse sentido, é a percepção da humanidade negada e também a de pertencer a um tempo que não é mais o presente: “/.../ uma das funções do racismo diário é precisamente fazer prevalecer a supremacia branca, é colocar as pessoas do presente no passado, impedi-las de estar de facto no presente; há um ato de reencenação /.../”. (Cf. GRADA in BENTO, 2019). Em termos fanoniados (2008), poderíamos dizer que se trata do processo agônico de “cisão” do sujeito vivenciado diariamente, que poderia, no momento seguinte, ao concentrar essa energia negativa do racismo, explodir na forma de revolta contra o sujeito opressor ou o sistema racista. Na perspectiva de Bhabha (2010), a “cisão” levaria o sujeito à busca de uma “imagem autêntica” de si mesmo, como forma de rejeição à imagem estereotipada construída e repetida pelo racista.

O racismo, tomado como uma forma de poder nas relações cotidianas, pode também ser pensando numa conjectura maior, fazendo que seus sintomas sejam também percebidos não apenas nos indivíduos, mas em grupos coletivos ou em nações inteiras. No período da colonização, isso era bastante visível. Porém, hoje, é preciso ficarmos mais atentos a seus movimentos. Vivemos num “estado de luto colonial” (GRADA, 2019, p. 226), onde o *sujeito branco* não aceita a perda do passado, caracterizado pela escravidão e pelo colonialismo diante da suposta supremacia branca. Isso faz com que esse sujeito negue no presente a ideia de igualdade racial, mantendo uma fantasia de que o passado se reestabelecerá. Essa frustração e indisposição psíquica do *branco* pode ser sentida nas variadas relações internacionais entre instituições e países do espaço pós-colonial.

Não foi sem espanto e comoção que recebemos a notícia, sobretudo pelas redes sociais, de que o Ciclone Idai devastou a cidade de Beira, em Moçambique, no dia 15 de março do corrente ano. O ciclone, de acordo com os informes jornalísticos, matou mais de 700 pessoas e deixou milhares de famílias sem abrigo e sem comida. Então, imediatamente, a ONU fez uma campanha mundial para arrecadação de fundos para ajudar os mais afetados pela tragédia. Em seis dias, foram arrecadados cerca de 57 milhões de euros (incluindo também outros países atingidos pelo ciclone). No mês seguinte, houve o incêndio da Catedral de Notre Dame, em

Paris, sem deixar vítimas. Em dois dias (LOPES, 2019), são arrecadados cerca de 900 milhões de euros, ou seja, cerca de 16 vezes mais que o valor arrecadado para Moçambique em 6 dias.

Foram dois eventos trágicos: sendo que o primeiro aconteceu num país africano com herança colonial portuguesa, atingindo sobretudo pessoas negras e pobres; e um outro evento, que destruiu a infraestrutura de uma catedral, símbolo do poder ocidental no mundo durante séculos. Isso posto, devido a coincidência da proximidade de datas, do contraste entre as tragédias e sobretudo dos valores arrecadados, somos levados a questionar por que a tragédia humana teve menor repercussão entre os doadores financeiros (não apenas franceses), levando em conta que estes também se beneficiam com os negócios em África? A petroleira francesa Total doou, a título de exemplo, 100 milhões de euros para a campanha de Notre Dame. Essa empresa, como é sabido, tem muitos contratos de extração de petróleo, de refino e de distribuição combustíveis em África. De acordo com o site da empresa em Moçambique – *Total Moçambique* – há mais de 40 postos de combustíveis e de serviços espalhados pelo país. Por que, então, essa “diferença” em relação à tragédia africana? Até o presente momento, não tivemos notícias acerca da doação da Total aos flagelados de Moçambique.

Enfim, essa discussão sobre as diferenças entre essas duas tragédias pode nos levar para questionamentos diversos. Mas, em face da perspectiva que temos delineado neste texto, vamos procurar ver nesses eventos uma certa repetição daquilo que, no cotidiano das pessoas, bem como nas relações históricas coloniais, é algo recorrente: o racismo. O “choque”, a “separação” e a “intemporalidade” aparecem na tragédia de Moçambique em escala coletiva e mundial. As vítimas são expostas ao mundo como não-pessoas, ou seja, com sua humanidade reduzida, a partir do momento em que a ajuda financeira internacional é pífia em relação à gravidade do problema. Elas valem menos que uma viga da catedral de Notre Dame. Alguns escritores africanos, tais como o moçambicano Mia Couto e o angolano José Eduardo Agualusa (HYPENESS, 2019) chamaram a atenção pela indiferença dos países mais desenvolvidos, tímidos na espontaneidade do socorro às vítimas do grande ciclone. Essa lentidão na ajuda pode ter deixado claro aos moçambicanos de que eles são “menos gente”.

Por outro lado, através das redes sócias de todo planeta, outras comunidades também se reconheceram na tragédia de Moçambique. Parte do mundo viu, em tempo real, como os seres humanos, notadamente negros e africanos, são tratados internacionalmente. Isso pode ser estendido aos afrodescendentes, aos imigrantes e refugiados de todo lugar. Nota-se, portanto, uma evidente “separação”, seguida de “segregação”, entre indivíduos, grupos e países. Por fim, a tragédia de Moçambique é vista como algo fora da realidade do presente. Mantém-se, nesse caso, a ideia de que a África não participa do tempo presente. De que pessoas mortas no continente por

tragédias, ainda que pela fúria da natureza, é “normal”, em face do atraso material e da sua subalternidade na política do mundo. Assim, a recepção internacional de uma tragédia em África mostra, paradoxalmente, que o tempo da colonização das mentes não acabou, pois, a cartografia econômica do mundo praticamente não se alterou, e que o racismo, o seu velho aliado, permaneceu e está a dar novos frutos.

Quando pensamos sobretudo no contexto africano, devemos levar em conta também a naturalização do racismo, desde a época colonial, de que existe uma linha que separa o mundo ocidental, no qual “há lei”, e o mundo “abaixo”, no qual predominam a violência e o caos. Aquilo que Boaventura de Sousa Santos (2007) define como linha do “abissal”, Achille Mbembe toma como “zona de indistinção”: “um espaço fora da jurisdição humana, em que as fronteiras entre a regra da lei e o caos desaparecem, as decisões sobre a vida e a morte se tornam inteiramente arbitrárias e tudo se torna possível”. (MBEMBE, 2001, p. 194). Nesse mundo cuja regra é um sistema indistintivo entre coisas e seres, por exemplo, a vida humana não tem o mesmo valor atribuído quando diante da paisagem ocidental. Na paisagem africana, a vida é sempre menos.

Habitado a guerras contínuas, nas quais também colabora, o próprio africano se vê como vítima sacrificial. Nascido e crescido no “trauma” permanente, o homem africano, notadamente negro, vive num estado de guerra contínuo, e isso tem uma grande implicação na autoafirmação do seu “eu”, na sua subjetividade: “O trauma se tornou algo quase que permanente. A memória é fisicamente incorporada em corpos que permanentemente ostentam os sinais de sua própria destruição em uma paisagem geral de fragmentação e decadência econômica”. (MBEMBE, 2001, p. 195) Com isso, supomos que o estado de guerra no qual vive o africano acaba por moldar também a sua identidade, assim como a família, a escola, a religião e outras instituições. E esse estado de guerra é artificial, pois estimulado e administrado pela “linha de cima”. São sociedades democráticas seculares que apostam nessa separação geográfica do mundo.

Achille Mbembe, no livro **Políticas da inimizade** (2017), entende que o mundo colonial surge a partir da consolidação de uma democracia de fundamentação filosófica greco-judaica, na qual procurou reunir e empoderar uma cultura com as seguintes características: fixação pelas origens e tradição; tempo da História como uma sucessão linear e messiânica; aceleração do Tempo e Tempo Final (catástrofe); e adoção da “política da inimizade” ou “da relação sem desejo” (sem reciprocidade). Foi essa “democracia de semelhantes” que se consolidou no ocidente.

É provável que as democracias tenham sido comunidades de semelhantes e, portanto, (...) círculos de separação. É possível que as democracias sempre

tenham tido escravos – um conjunto de pessoas que, de alguma maneira ou de outra, sempre foram consideradas estrangeiras, um excedente populacional indesejável, do qual sonhamos desembaraçar-nos e, como tal, ‘total ou parcialmente privado de direitos.’ (MBEMBE, 2017, p. 71).

Como um duplo e não como uma antítese, essa mesma sociedade traz a noção de um Outro, ou seja, a ideia de que existe um próximo que no qual não se aplica a mesma jurisdição e que a existência de ambos depende da contínua “inimizade” alimentada, vista como instrumento de força e supremacia nas relações políticas sobre o Outro.

Nesse sentido, a colonização não foi uma anomalia ou descaminho diante das democracias consolidadas, mas uma busca constante:

Em larga medida, colonizar consistia num permanente trabalho de separação – de um lado, o meu corpo vivo, do outro, todos corpos-coisas que o envolvem; de um lado, a minha carne de homem, pela qual todas as outras carnes-coisas e carnes-viandas existem para mim; de um lado, eu, por excelência, tecido e ponto zero de orientação do mundo; do outro, os outros, com quem nunca poderei fundir-me totalmente, que posso trazer a mim, mas com quem não poderei verdadeiramente manter relação de reciprocidade ou de mútuo envolvimento. (MBEMBE, 2017, p. 77-78).

Esgotado o tempo da colonização, na pós-colonialidade, o racismo advindo do mundo ocidental não adormeceu. Ele enraizou-se nos povos das “linhas de baixo” e passou a flertar com os próprios governos nacionais. Suas características são visíveis. A “democracia de semelhantes”, que poderíamos de, talvez, apelidar também de “democracia de privilégios”, procura hoje, para manter sua hegemonia, atuar nas seguintes situações: na esfera geográfica: impedir migrações e êxodos; na esfera da luta de classes: não dar suporte para que os menos favorecidos disputem profissões ou cargos antes exclusivos da elite econômica; na esfera do conhecimento: barrar o ingresso em massa de indivíduos às universidades públicas de excelência; e na esfera da representação: difundir a construção estereotipada de narrativas nas quais a cultura dos “não-semelhantes” é sempre inferiorizada. Notamos, assim, uma progressão do racismo para o mundo pós-colonial, e não o seu retrocesso.

Contudo, a quem interessa discutir o racismo, tendo como pano de fundo a colonização e, recentemente, o contexto pós-colonial? E como curar-se do racismo? A colonização atingiu cerca de 3/4 do planeta com sua política de “não semelhantes”. E mesmo após esse período, que durou mais de quatro séculos, as estruturas de poder, as epistemologias e as narrativas do mundo ocidental continuam a exercer forte pressão nessas áreas do mundo. (SAID, 2007). Para Édouard Glissant (1997), a globalização se realizou no mundo todo. Contudo, para esse pensador pós-colonial, há espaço para aquilo que ele chama de “mundialidade”:

Para mim, a melhor maneira de lutar contra a globalização será ter uma poética da mundialidade, ou seja, dizer e saber que na colocação em comum dos imaginários do mundo inteiro, pode-se lutar contra os rebaixamentos e a igualizações para baixo da globalização. A mundialidade é portanto o sentimento de que meu imaginário e o imaginário do vizinho se tocam, se completam e se transformam mutuamente, e é nessa mudança, nessa completude mútua que nós podemos encontrar os espaços para viver realmente nossas diversidades, convenientemente umas com as outras. A poética da mundialidade é contrária à globalização” (GLISSANT in CARDOSO, 2014, p. 130).

Levando em conta a reflexão acima de Glissant, ou seja, de que existe uma globalização que impõe um pensamento único “para baixo”, bem como uma mesma forma de organização social e econômica a todos os povos, a “mundialidade” é, entretanto, a percepção relativa, e poética, de que a “diferença” em relação ao “mesmo”, em qualquer canto do mundo, é, além de uma forma de resistência à globalização, algo que também reforça em mim a consciência sobre a minha localidade. As formas do “diverso” no planeta se tocam e se transformam, operando redes rizomáticas inesperadas no imaginário. Toda vez que o pensamento do “diverso” se manifesta, percebemos que sofremos as mesmas pressões da globalização (econômica, cultural, política, religiosa e outras). E então, o horizonte dos povos subalternizados no mundo se alarga, se mistura e se enriquece ao se reconhecerem, permitindo assim uma contraofensiva aos ímpetus do pensamento único.

Glissant chega a falar de uma “consciência da consciência”, quando permitirmos nosso imaginário chegar ao imaginário do Outro, daí, então, poderemos pensar essa relação como uma relação poética também, como uma literatura que pode ser desenvolvida e ampliada através de todas as formas e direções (em novas epistemologias, nas artes e em outros âmbitos). Ademais, quando nos interagimos com o imaginário do Outro, ainda de acordo com Glissant, nos permitimos tomar distância da gruta na qual estamos presos, que consiste na ideia de que nossa identidade está finalizada e isolada no mundo.

Isso posto, voltamos ao ciclone Idai e ao incêndio da Catedral de Notre Dame. Temos duas territorialidades distintas, uma catástrofe humana de grande escala em África e uma tragédia em um monumento religioso e cultural na Europa. Os agentes da globalização espontaneamente destinam muito mais recursos à restauração do monumento europeu, enquanto a ONU, bem como muitas *ongs* também, apelam ao capital internacional para um pouco de solidariedade aos moçambicanos. Vimos, nessa discrepância no tratamento dado aos eventos, a confirmação de que não só a mentalidade ainda colonial prevalece na elite financeira internacional, como também há um racismo econômico disfarçado (*pero no mucho*), pois essa mesma elite decide quais pessoas

no mundo devem ser ajudadas ou socorridas. No caso, os negros africanos não merecem um socorro digno. Assim, fica claro na imagem que a humanidade dos negros africanos continua sendo reduzida na contemporaneidade.

Por outro lado, vimos a “mundialidade” se fazendo, através das redes sociais. Muitos internautas brasileiros relacionaram os episódios, chamando atenção ao desprezo da comunidade internacional às vítimas do ciclone, em contraste com o entusiasmo na ajuda financeira à catedral francesa. Houve, além da comoção social, uma aproximação dos brasileiros aos africanos em face da tragédia. E isso não ficou apenas no nível superficial. Muitos se reconheceram no modo em que os moçambicanos foram tratados. Em um *post* de minha rede, por exemplo, um internauta, que vamos aqui mantê-lo no anonimato, fez o seguinte comentário:

Notre Dame:

Símbolo do cristianismo e da imponência europeia, do mito da superioridade cultural do branco, em detrimento das civilizações africanas colonizadas e saqueadas pelo colonizador. Símbolo do humanismo que desumanizou o africano e justifica genocídios.

Como disse Aimé Césaire " A Europa é indefensável". (16/042019)

Esse *post*, tendo como pano de fundo a passagem do ciclone momentos antes em Moçambique, lembra uma acusação dos africanos ao ocidente de forma bastante crítica. É possível que os imaginários africano e brasileiro tenham se conectado de forma horizontal, rizomática e imprevisível, alargando a “consciência” sobre a consciência de si e do Outro. Esse é o princípio da “poética da relação” de Édouard Glissant. Citado acima, o martinicano Aimé Césaire pode muito bem servir de guia e elo para entrarmos um pouco na literatura pós-colonial africana.

Césaire, autor do **Discurso sobre o colonialismo** (1955, primeira edição) faz a seguinte observação: “Entre colonizador e colonizado, só há lugar para o trabalho forçado, a intimidação, a pressão, a polícia, o imposto, o roubo, a violação, as culturas obrigatórias, o desprezo, a desconfiança, a arrogância, a suficiência, a grosseria, as elites descerebradas, as massas aviltadas”. (CÉSAIRE, 1978, p. 25). Ora, é nesse ou desse local de fala que o escritor africano elabora o seu discurso. Para Bhabha (2010), a literatura, elaborada nos contextos pós-coloniais, constitui um processo de significação que veicula em si mesmo conflitos e acirramentos de sentido. Será através da obra literária que o escritor africano, na pós-colonialidade, irá propor narrativas contingenciadas pela realidade.

A literatura de Abdulai Sila, escritor guineense, parece ilustrar muito bem as contradições e anseios de uma sociedade marcada pela colonização portuguesa, pela guerra colonial e, depois, pelo desejo em consolidar uma democracia no país. O livro **A última tragédia** (2006),

originalmente publicado em 1994, mostra de modo dramático como a “democracia dos semelhantes”, levada a cabo pelos portugueses no tempo colonial, feriu, traumatizou e levou as comunidades guineenses a mimetizarem a violência racial. Vamos aqui, rapidamente, lembrar alguns momentos da narrativa que expõem o racismo europeu de maneira visceral, e de como esse racismo fez escola na psicologia das elites pós-coloniais da Guiné-Bissau.

O livro abre com Ndani, uma das personagens principais, procurando emprego em casas dos brancos em Bissau. Ndani deixa a tabanca (espécie de aldeia, mas na qual os familiares compartilham a moradia e trabalho juntos), por um vaticínio dado por um dos feiticeiros. Para o feiticeiro, Ndani portava um espírito mau, o que, supostamente, atraía ao redor de si tragédias. A personagem, depois da revelação pública do feiticeiro, sente-se marginalizada no grupo e, ainda, revoltada com o líder religioso da tabanca. Por isso, decide fugir para a capital. É na cidade que, pela primeira vez, a personagem terá contato com brancos. Sila não romantiza a tradição cultural guineense, mostra também a contradição do misticismo religioso-cultural, que pode, por vezes, desagregar os sujeitos nas comunidades.

O que nos chama bastante a atenção, quando estamos acompanhando o percurso de Ndani é a focalização do narrador dado a ela. Sentimo-nos como Ndani, ou seja, uma moça do interior que não estabeleceu ainda na sua subjetividade uma percepção racista entre ela, negra, pobre e do interior, e o branco, visto como rico, “civilizado” e poderoso. Para ela, essa “diferença” não era racial, mas apenas “cultural”, e que, por isso, estava ansiosa para conhecer os brancos, para poder então se vingar de sua comunidade, tendo o feiticeiro como seu principal inimigo. Para Ndani, sua identidade se realizava em função de sua luta contra a maldição do feiticeiro, e não em oposição ao branco. Contudo, a partir dos primeiros contados com os brancos, Ndani começa a perceber que a “diferença” entre ela e o branco é algo que fere também a sua humanidade.

No primeiro contato com os colonos portugueses, Ndani está a pedir emprego de casa em casa na cidade de Bissau. Uma senhora branca, antes de oferecer o emprego, a humilha logo no primeiro contato. Ao portão da casa, vendo uma senhora portuguesa a regar as flores, Ndani pede emprego, porém a senhora não responde: “Olhou para a senhora branca que, com a mangueira na mão, continuava regando as flores que plantara no espaço que separava a casa do muro”. (SILA, 2006, p. 23). Pela segunda vez, pede emprego:

A senhora virou-se para ela e os seus olhares se cruzaram por um instante. Lembrou-se naquele momento de um dos ensinamentos da madrastra, que tinha dito que o criado nunca deve olhar o patrão no rosto quando este olha para o criado. Por isso ela baixou rapidamente o olhar, ampliando inocentemente a expressão de alegria. Mas esta não durou muito. Foi repentinamente substituída

por uma outra, fruto de uma mistura de surpresa e indignação. O jacto de água que a apanhou na altura do peito provocou uma reacção inesperada na rapariga que, colada ao portão, esperava tudo menos aquela atitude de mulher branca /.../ (SILA, 2006, p. 23).

Esse episódio e muitos outros vão aos poucos quebrando o encantamento que Ndani tinha pelos brancos quando vivia na tabanca. No decorrer da narrativa, Ndani sofre muitas outras humilhações da patroa e também do patrão, que a viola, sexualmente. Ao fim da narrativa, será também por consequência da arrogância dos brancos que perderá o marido, condenado à extradição para São Tomé e Príncipe. Isso posto, ficamos com a impressão de que as tragédias na vida de Ndani decorrem de seu desamparo na comunidade e sobretudo por uma série de episódios racistas que condicionaram a sua vida depois de sua saída da tabanca. A última tragédia ocorre quando novamente o feiticeiro aparece para a personagem no cais de Bissau, em substituição à imagem do marido condenado ao desterro, informando, assim, a sua morte. Esse recurso ao fantástico ocorre também em **Kikia Macho** (1997), de Filinto de Barros, outro autor guineense, quando o piar de uma coruja, anuncia a morte de um ex-combatente de guerra.

O professor, marido da Ndani, também passará pela violência colonial racista, do mesmo modo que seus pais no passado. O professor, assim como é denominado na maioria das vezes no livro, é um sujeito destribalizado. Após uma discussão numa partida de futebol, ele revida a um tapa de um Administrador. Dias depois, o Administrador morre na banheira da própria casa. Então, como forma de vingança, a polícia o acusa de ter invadido a casa do Administrador e de o ter matado ali na banheira. Um falso processo de acusação é instaurado e, em seguida, vai a júri, com testemunhas inclusive negras falsas. Ao final, o professor é condenado.

Outra figura importante na narrativa de Sila, que mostra muito bem como as relações racistas acabaram por contaminar o tecido social guineense, é a figura do Régulo. Este personagem de Sila é o representante do poder local, que compartilha o poder, numa escala mais abaixo, com o Administrador. O Régulo questiona no livro a subordinação cada vez maior do poder local aos portugueses, lembrando que no início da colonização, eram os portugueses que pagavam impostos aos locais, e não o contrário. Já ancião resolve então buscar uma estratégia para mostrar que ainda tem algum poder na comunidade. Para isso, decide construir uma casa tão grande quanto a do Administrador e se casar com uma esposa bem jovem, na tentativa de enviar tanto ao Administrador quanto aos guineenses um sinal de que ele detinha ainda algum poder. O Régulo se casa com Ndani. Só depois é que ela conhece o Professor. Após a morte do Régulo, Ndani e o Professor se casam.

Durante os últimos dias de vida, o Régulo pede ao professor para verter para a escrita o seu testamento e um plano para a retirada dos portugueses do país sem derramamento de sangue.

O Régulo precisa do Professor, pois não sabia escrever, ele ditaria tudo. O ancião percebe que a presença portuguesa na Guiné Bissau era ruim aos guineenses e sobretudo ao poder dos régulos, uma espécie de elite local negra que ficava cada vez mais sem prestígio. Porém, antes de ditar o plano para a saída dos portugueses, o Régulo morre. A morte do Régulo é também uma das tragédias na narrativa, pois fica assim pressuposto que, para se livrar da opressão instaurada pela administração colonial, a guerra colonial era o único meio, o que os levaria a colônia a estado de guerra permanente e, como consequência, a uma brutal desumanização dos guineenses por meio da guerra.

As obras seguintes de Sila, como **Eterna paixão** (1994) – lembrando que **A última tragédia** (1995) foi redigida antes que **Eterna paixão**, mas por escolha do escritor, foi publicada depois–, **Mistida** (1997), **Orações de Mansata** (2007), **Dois tiros e uma gargalhada** (2013) e **Memórias Somânticas** (2016) mostram os desdobramentos dos efeitos da guerra guineense de independência. Sila lembra nas suas obras a necessidade de se curar dos traumas da colonização e da violência da luta armada. E nessa operação, ele tenta desenraizar o racismo que os colonizadores impuseram aos guineenses e desarmar, ao mesmo tempo, o estado de guerra em que vivem, mesmo com a passagem do poder colonial aos representantes políticos da nação.

Finalizando, vimos nesse texto os avanços conjuntos das nações africanas no sentido de resistirem aos apetites neocoloniais das nações ocidentais e à necessidade de se criar um mercado comum de bens e serviços em África. Esse esforço, como também notamos, decorre da percepção dos africanos do emprego pelos colonizadores, e que ainda se manifesta hoje nas relações diplomáticas, de uma tática de dominação política sem reciprocidade nos territórios ocupados ou que depois se tornaram libertos. A “política da inimizade” pautou as relações entre os colonizadores e colonizados, tendo o racismo a sua principal marca. Mesmo com a saída dos colonizadores dos territórios africanos, muitas nações permaneceram em estado de guerra, pois o racismo reduziu a humanidade dos africanos ao levar a política local a disputas de poder sangrentas e fratricidas.

Essa relação de segregação entre o ocidente e os negros africanos pode ser flagrada inclusive no cotidiano do noticiário internacional, no tratamento dos eventos que acontecem nessas geografias distintas. Para tanto, ilustramos com uma tragédia na África e uma no coração da Europa. As duas tragédias são sentidas de modos diferentes pela elite financeira do ocidente. Na tragédia africana, os recursos são bem menores em relação aos recursos atribuídos à tragédia francesa. A diferença entre os eventos trágicos é que na passagem do tufão Idai por Moçambique houve centenas de mortos, enquanto que no incêndio da Catedral de Notre Dame, ninguém perdeu a vida. Isso nos levou a deduzir que existe um racismo econômico no mundo, e que está

bastante atuante. Por outro lado, vimos também que muitas comunidades hoje se inter-relacionam e se reconhecem. Através da “mundialidade” pode ser possível resistir e também redesenhar o mapa *mundi* da cultura, acelerando cada vez mais a solidariedade e os cruzamentos entre as comunidades subalternizadas do mundo.

Na última etapa da discussão, trouxemos a literatura negra de língua portuguesa do africano Abdulai Sila. Através da representação literária da colonização portuguesa em Guiné-Bissau, vimos como o racismo foi um elemento desagregador da cultura e da identidade guineense e de como a violência contra o colonizador foi uma medida reativa em face da opressão e da humilhação que os guineenses sofriam no seu próprio território. Contudo, suspeitamos, em seguida, que os guineenses herdaram parte do racismo europeu, perpetuando no pós-independência uma elite no poder que se manifesta de forma ambígua e contraditória, nacionalista, mas racista, massacrando os próprios cidadãos e interessada em manter a nação em estado permanente de guerra. Essa medida beneficia novamente as “democracias dos semelhantes”, através de grandes somas em armamento e de contratos intergovernamentais econômicos escusos, e mantém os negros africanos rebaixados na sua humanidade como se ainda estivessem no tempo da colonização.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ANTUNES, António Lobo. **Os cus de Judas**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.

BARROS, Filinto de. **Kikia Matcho**. Bissau: Instituto Camões/Centro Cultural Português de Bissau, 1997.

BENTO, Helena. “O colonialismo é uma ferida que nunca foi tratada. Dói sempre, por vezes infeta, e outras vezes sangra”. Matéria de 03/06/2019. <https://ceert.org.br/noticias/genero-mulher/24931/o-colonialismo-e-uma-ferida-que-nunca-foi-tratada-doi-sempre-por-vezes-infeta-e-outras-vezes-sangra> Acesso: 17/06/2019.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

CARDOSO, Sebastião Marques. **Poéticas da mestiçagem**. Textos sobre culturas e crítica cultural. Curitiba: CRV Editora, 2014.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Trad.: Noémia de Sousa. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.

DIOP, Majhemout. “A África tropical e a África equatorial sob domínio francês, espanhol e português”. In MAZRUI, Ali A; WONDJI, Christophe (orgs). **História geral da África, VIII: África desde 1935**. Brasília: UNESCO, 2010.

FANON, Franz. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad.: Renato da Silveira. Salvador: Editora EDUFBA, 2008.

FERREIRA, Hélder. “Grada Kilomba: ‘O racismo está sempre se adaptando ao contemporâneo’”. Matéria de 07/04/2016. https://revistacult.uol.com.br/home/grada-kilomba/?fbclid=IwAR3SRdO9Li7NFUnCH_niAPj4VPXfnovWHXUiNrKUyNr5_wX7j3-9tzAToM Acesso: 17/06/2019.

GLISSANT, Édouard. **Traité du Tout-Monde**. Paris: Gallimard, 1997.

GRADA, Kilomba. **Memórias da plantação. Episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

HYPENESS. “Por que o ciclone de Moçambique não despertou a comoção da imprensa internacional?” Matéria de abril, 2019. https://www.hypeness.com.br/2019/03/por-que-o-ciclone-de-mocambique-nao-despertou-a-comocao-da-imprensa-internacional/?fbclid=IwAR2J6hxnIA_XQzR65shf9aNF9dGuUoUiRYc4IPEE5petesmN1fEDEg6s7I0 Acesso 19/06/2019.

LOPES, Gonçalo. “Notre-Dame já mobiliza 16 vezes mais doações do que ajuda inicial a Moçambique”. Matéria de 17/04/2019. <https://www.plataformamedia.com/pt-pt/noticias/sociedade/interior/notre-dame-ja-mobiliza-14-vezes-mais-donativos-do-que-vitimas-do-ciclone-em-mocambique-10806698.html?fbclid=IwAR3KYuwWJm9GMqrr1SUAtUW7e4OQuGkNjFEN7mNo2AYeUSnvyFXxZ2YgNI> Acesso: 19/06/2019.

MAZRUI, Ali A. “Introdução”. In MAZRUI, Ali A; WONDJI, Christophe (orgs). **História geral da África, VIII: África desde 1935**. Brasília: UNESCO, 2010.

_____. “O desenvolvimento da literatura moderna”. In MAZRUI, Ali A; WONDJI, Christophe (orgs). **História geral da África, VIII: África desde 1935**. Brasília: UNESCO, 2010.

MBEMBE, Achille. “As formas africanas de auto-inscrição”. **Estudos Afro-Asiáticos**, Ano 23, nº 1, 2001.

_____. **Políticas da inimizade**. Trad. Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017.

REZENDE, Eron. "O Brasil ainda é extremamente colonial". Matéria de 12/01/2017. http://atarde.uol.com.br/muito/noticias/1829494-o-brasil-ainda-e-extremamente-colonial?fbclid=IwAR0WM6XXXJ7NZWcoiZH_-7GcrbR17JE4PbeLZsV-qegG_DXF66RiUeI4HU Acesso 17/06/2019.

SAID, Edward W. **Cultura e imperialismo**. Trad.: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SILA, Abdulai. **A última tragédia**. Bissau: Ku Si Mon Editora, 1995.

_____. **A última tragédia**. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2006.

_____. **Dois tiros e uma gargalhada**. Bissau: Ku Si Mon Editora, 2013.

_____. **Eterna paixão**. Bissau: Ku Si Mon Editora, 1994.

____. **Memórias somânticas**. Bissau: Ku Si Mon Editora, 2016.

____. **Mistida**. Bissau: Ku Si Mon Editora, 1997. O autor publica novamente o livro, sob o mesmo título, juntamente com seus dois romances, numa edição portuguesa: SILVA, A. **Mistida** (Trilogia). Praia- Mindelo: Centro Cultural Português, 2002.

____. **Orações de Mansata**. Bissau: Ku Si Mon Editora, 2007.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 78, Out., 2007.

Sites de informações visitados

Globo. “Flip 2019 anuncia Grada Kilomba, autora de 'Memórias da plantação: Episódios do racismo cotidiano’”. https://g1.globo.com/pop-arte/noticia/2019/04/01/flip-2019-anuncia-grada-kilomba-autora-de-memorias-da-plantacao-episodios-do-racismo-cotidiano.ghtml?fbclid=IwAR0Qw488I_xCOqw4HFcpkLqX-CJZAZB-zwJVLHisjOletokEJzDZ9FRJbKI Acesso 17/06/2019.

Sputnik Brasil. “Maior zona de comércio livre do mundo está prestes a entrar em vigor na África” https://br.sputniknews.com/oriente_medio_africa/2019052713958338-maior-zona-de-comercio-livre-mundo-esta-prestes-entrar-vigor-africa/?fbclid=IwAR0ViWFFXwyjE4J5jAIBJAvrherIzM5Z0Wa7o4pT5aRfaVEjU_qmYDqTDXc Acesso 18/06/2019.

Total Moçambique. <https://www.total.co.mz/pt/descubra-total/total-mocambique?fbclid=IwAR01duTiGOW5LFPfIz8TRmxDgxRWog3mC8-wWNIc1Jef3H2gqu2UT1m3124> Acesso 18/06/2019.

União Africana. “Zone continentale africaine de libre-échange” <https://au.int/fr/videos/20190101/zone-continentale-africaine-de-libre-echange> Acesso 18/06/2019.

Recebido em: 18/01/2020
Aprovado em: 09/11/2020