

ARTIGO

QUAL ÁFRICA ENSINAR NO BRASIL? TENDÊNCIAS E PERSPECTIVAS

WHICH AFRICA TO TEACH IN BRAZIL? TENDENCIES AND PERSPECTIVES

AMAILTON MAGNO AZEVEDO*

RESUMO

Desde os debates em torno dos estudos africanos sob a perspectiva da descolonização, às questões emergentes postas pela crítica pós-colonial, novos desafios teóricos se colocam para desconstruir os clichês sobre a África. Desse modo, o artigo pretende rastrear quais os caminhos traçados pelas teorias da descolonização, pós-independência e pós-colonialidade para refletir sobre qual África ensinar no Brasil.

PALAVRAS-CHAVE: História, ensino, memória e crítica pós-colonial.

ABSTRACT

Since the debates on African studies from the perspective of decolonization, the emerging issues raised by postcolonial criticism, new theoretical challenges are to deconstruct the clichés about Africa. Thus, this paper aims to track which the paths traced by the theories of decolonization, post-independence and post-coloniality Africa to reflect on what to teach in Brazil.

KEYWORDS: History, teaching, memory and postcolonial criticism.

A África pós-colonial é uma junção de formas, signos e linguagens que são a expressão do trabalho de um mundo que tenta existir por si.¹

A pergunta sobre “Qual África ensinar no Brasil” se tornou o eixo problematizador deste texto. Tal questão ocorre no momento em que o debate em torno do ensino de História da África no Brasil está relativamente avançado. Desde a promulgação da lei 10639, em 2003, se viu disparar uma intensa discussão sobre o tema, sobretudo, nas áreas de Educação e História, onde se encontram uma densa produção que tratou do assunto sob desafios pedagógicos e epistemológicos pós-eurocêntricos. Pode-se afirmar nesse momento, em 2015, que uma historiografia sobre o ensino de História da África no Brasil emergiu e se tornou uma realidade.

O enfoque dos principais trabalhos produzidos até aqui buscou problematizar temas relacionados: a) à superação do racismo em sala de aula por meio de prismas que valorizam a diversidade humana;² b) às imagens produzidas a respeito do negro e a África nos livros didáticos, onde se constata ainda uma ausência da memória;³ c) à formação de professores voltada ao ensino de História da África, quando se descobriu fragilidades de como abordar o tema, mesmo após o sancionamento da lei 10639, em 2003;⁴ d) à contribuição dos centros de estudos africanos no Brasil, que estiveram centrados na crítica da colonialidade do saber e no estímulo de pesquisas sobre África;⁵ e) ao papel dos movimentos negros brasileiros, que desde os anos 70, vem elaborando um olhar antirracista, de crítica à narrativa nacional ancorada na mestiçagem e na denúncia das desigualdades raciais no Brasil;⁶ f) ao estudo das Africanidades⁷ nos currículos escolares,

vislumbrando novos métodos e abordagens sobre os signos culturais africanos reelaborados no Brasil;⁸ g) ao impacto das LDB (leis de diretrizes e bases da educação nacional), de 1996, na reformulação de novos enfoques privilegiando a pluralidade e as especificidades culturais⁹; h) e a inflexão provocada pela lei 10639, de 2003, que tornou obrigatório o ensino de História e Cultura da África e Afro-brasileira em todos os níveis do ensino formal do país.¹⁰

Não é meu intuito discorrer sobre as particularidades de cada um dos textos e nem mesmo repetir as questões levantadas neles. Mas há algo que merece ser destacado nesses trabalhos no seu conjunto. Mesmo que se tratem de estudos com diferentes focos de abordagem, eles sugerem a urgência do ensino de História da África e Afro-brasileira nos bancos escolares; sobretudo em um país que tem estimado 60% de sua população com ascendência africana.¹¹ Não se trata apenas de ajuste de contas com a memória, mas se trata também do ajuste de contas com o direito humano de se ter uma memória, recontada sob outro prisma.

Desse modo, a pergunta Qual África ensinar no Brasil: tendências e perspectivas, pretende rastrear as questões de ordem teórica de como se inventou a África, bem como, perceber desde os debates em torno dos estudos africanos sob a perspectiva da descolonização, às questões emergentes postas pela crítica pós-colonial, quando novos desafios teóricos se colocam para desconstruir os clichês sobre a África.

A África sob o prisma dos estudos africanos e do sul

As novas tendências colocadas na historiografia africana e da

diáspora negra buscam desconstruir os clichês e os chavões sobre a África. Há uma significativa produção historiográfica que buscou abordar a África e a diáspora africana como temas imprescindíveis para a produção do conhecimento histórico na contemporaneidade. Autores como Elikia M'Bokolo, Jean Loup-Amselle, Anthony Appiah, Kabengele Munanga, Achile Mbembe, Carlos Serrano, Manthia Diawara, Stuart Hall, Joseph Ki-Zerbo, Boubakar Barry e outros sugerem novas perspectivas de abordagem. Em confronto com a episteme eurocêntrica, acenam para visões mais arejadas e sem os vícios das categorias ancoradas no paradigma do pensamento hegemônico. A base teórica desses autores está ancorada nos estudos que tratam da diversidade, pluralidade e diferença cultural, como questões emergentes nas epistemologias do Atlântico sul.

Ressalta-se a urgência dos estudos africanos entre nós, não só para desfazer estereótipos e classificações arbitrárias de todo tipo, mas para deslocar o olhar para novas formas de produção do conhecimento histórico: anti-eurocêntrico, policêntrico, dialógico e antirracista. Estamos em um momento de abertura epistemológica propensa à polissemia de narrativas históricas, menos cartesiana e mais ansiosa por abordagens ancoradas em tradições filosóficas do sul global. É preciso saber mais sobre o circuito sul, a ponte que liga o atlântico nas duas margens, das Áfricas que nos legou filosofias, que ontem e hoje continuam a nos pertencer. Os estudos históricos conectados ao sul global visam rastrear e confrontar as enunciações racistas sobre as culturas negras, buscando com isso experimentar conceitos deslocados dos cânones estabelecidos.

Um vasto campo de estudos e perspectivas pode ser classificado como Estudos Africanos. Paulin Hontoudji define os estudos africanos

como um "leque de disciplinas cujo objeto de estudo é a África. Entre estas se incluem, frequentemente, disciplinas como a "história africana", "antropologia e sociologia africanas, "linguística africana", "política africana" etc.¹²

Cabe mencionar o papel dos centros de estudos sobre África/Brasil e as suas contribuições, no sentido de estimular pesquisas ancoradas numa disjuntiva periférica em diálogo com os estudos africanos. A partir desses centros o Brasil ocupou um papel de destaque nos estudos sobre a África. Desde 1959, o centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia (CEAO-UFBA), por intermédio e desejo de Agostinho Silva privilegiou estudos centrados nas populações negras. Cabe citar o papel de Edison Carneiro, estudioso da cultura negra no Rio de Janeiro desde os anos 1940, que nutria o desejo de fundar centros de pesquisa sobre o negro. O Centro de Estudos Afro-Asiáticos da USP, fundado, em 1965, transformou-se em outro importante polo no sentido de desenvolver pesquisas, cursos, debates etc; bem como o centro de estudos Afro-Asiáticos da Universidade Candido Mendes fundado, em 1973.

Mais recentemente, tivemos, nas décadas de 1990 e 2000, o surgimento dos NEAB (Núcleo de Estudos Afro-brasileiros) em inúmeras Universidades públicas, como núcleos vitais no estímulo às pesquisas em torno das heranças africanas. Em São Paulo, em particular, o surgimento do espaço Casa das Áfricas, em 2003, estabeleceu novas formas de interlocução. Se organizara um centro voltado para "*pesquisa e de promoção de atividades culturais relacionadas ao continente africano*"; disponibilizando biblioteca, acervo audiovisual e palestras. O CECAFRO (Centro de Estudos Culturais Africanos e da Diáspora), fundado em 2006, na Pontifícia Universidade Católica de

São Paulo (PUC-SP), passou a estimular debates, palestras, conferências, pesquisas e publicações no sentido de estudos culturais. Esses centros se consolidaram no interior das comunidades acadêmicas constituindo um campo de estudos que retira, em parte, a África e suas relações com o Brasil, da invisibilidade política e epistemológica.

Outro fator motivador dos estudos africanos e afro-brasileiros no Brasil se deu com a organização do COPENE (Congresso de Pesquisadores Negros do Brasil), que desde 2000, quando ocorreu o 1º congresso na cidade de Recife, tem possibilitado amadurecer o debate e firmar o tema em questão. O COPENE se situa no contexto da reemergência dos movimentos sociais negros no Brasil dos anos 70. Como os movimentos negros no Brasil se multiplicaram em diferentes formas de atuação com desdobramentos no ativismo artístico, feminista, partidário etc, o COPENE pode ser concebido como um desdobramento alocado, sobretudo, no mundo acadêmico, quando intelectuais negros, conectados com as questões das desigualdades raciais no Brasil, passaram a propor abordagens da cultura negra a partir de uma epistemologia dissidente.

A “reemergência de movimentos sociais negros nos anos 1970 que, entre diversos objetivos centrados na luta pelo fim do racismo, buscou a revalorização da história e culturas africanas e afrobrasileiras como forma de construção de uma identidade positiva, que permitisse o reconhecimento deste segmento pela sociedade mais ampla e uma inclusão mais justa dos negros na sociedade brasileira. Esta luta pela inclusão (social, econômica, política e simbólica) dá grande peso à educação, tanto pela reivindicação do aumento do acesso da população negra ao ensino formal, em especial à universidade, como pela mudança das representações sobre o negro nos currículos

escolares do ensino básico, envolvendo a crítica e transformação das relações raciais na escola.¹³

O acúmulo de informações em torno dessas questões consolidou um conhecimento pautado em historicidades e saberes do circuito Atlântico Sul, permitindo uma interpretação descolonizada. Isto implicou em sair de zonas cinzentas e viciadas do pensamento pautadas no eurocentrismo. Contra o conhecimento de um passado morto, reprodutor de uma história em progresso, se procurou um outro lugar para enunciação. A História organizada sob visões e premissas que reforçavam paradigmas, a saber: Grécia, Roma, Cidades Industriais, Impérios Euro-americanos etc; e que sugeria uma zona de conforto para estudantes e pesquisadores da área, onde o passado servia apenas como um arquivo morto para consulta, passava a ser questionada.

Evidentemente que o ensino de História da África pressupõe o domínio de conteúdo e uma perspectiva sob um prisma dissonante. Os desafios epistemológicos buscavam subverter verdades mortas estabelecidas na historiografia e na filosofia da cultura quando se tratava das memórias das Áfricas, tendo como alvo a desconstrução do discurso colonial.

A narrativa colonial instituiu formas de olhar a África que a condenou à insignificância histórica. O repertório de afirmações, generalizações e imprecisões esbarram em grosseiras abordagens sobre a sua História. Praticou-se uma pilhagem da memória. Retirou-se da África o direito ao passado. Produziu-se um epistemicídio que além de descredibilizar a África, suprime os “conhecimentos locais perpetrados por um conhecimento alienígena”¹⁴.

Creio ter sido a Europa dos séculos XV e XVI a responsável pela invenção do selvagem como uma

representação do próprio duplo negado. Graças aos exploradores e aos seus escritos, um “acervo colonial” começa a ganhar forma no final do século XIX, representando um corpo de conhecimento construído como o objetivo explícito de traduzir e decifrar fielmente o objeto africano.¹⁵

O “acervo colonial” produziu representações sobre a África deslocada de sua historicidade, bem como elaborou sistemas de verdades esquemáticos centrados na perspectiva eurocêntrica do conhecimento. Desse modo, as imagens legadas pelo discurso colonial, encapsulou a África dentro de uma perspectiva que a condenou a ser o espaço sem História. O lugar ausente, vazio e prescindível. Sua salvação estaria fadada pelo crivo dos homens civilizados.

Disposta a desfazer esses estereótipos, a perspectiva nacionalista negra africana, que emerge no contexto da luta pelas independências, buscou sugerir outras representações, assentadas em historicidades, contextos e conjunturas locais. Apesar da ruptura e deslocamento do olhar, a perspectiva nacionalista esbarrou em outro clichê, qual seja: projetou outra meta-narrativa. Uma postura autocentrada carregada de carga ideológica.

Se, por um lado, a perspectiva do nacionalismo africano representou um dia a esperança utópica de reerguimento, renascimento e dignidade, por outro, quando se transformou em ideologia estatal, se converteu numa experiência amarga.¹⁶ Do ponto de vista teórico, um “Africanismo militante”, impregnado pelo marxismo, emergiu após a década de 1950, influenciando os estudos africanos.¹⁷ Esse “Africanismo militante” questionou os dogmatismos do colonialismo, mas se afundou numa perspectiva demasiadamente engessada de tempo histórico, ao propor modelos de análise pautados nos “modos de

produção”¹⁸. Um paradigma impregnado por uma tendência positivista e estruturalista. Concebia-se a História como palco dos grandes eventos, acontecimentos, homens e monumentos.

A geração pós-nacionalista, buscou desfazer os estereótipos coloniais, bem como superar as idealizações, a carga emocional e ideológica. Incorporou o que era possível e avançou naquilo que era preciso; sobretudo no que tangia à crítica ao “Africanismo militante” que se transformou em ideologia oficial do Estado que, para essa geração, se revelava esgotado epistemologicamente.¹⁹

A perspectiva pós-independência continua buscando formas de demolir o “acervo colonial” do Ocidente; bem como as consequências violentas deste discurso. Desse modo, se preocupa em desconstruir o dogmatismo das ciências coloniais ancoradas no discurso racista que inventou o inferior, o selvagem, o primitivo e a tribo.

Crítica o “Africanismo marxista” que procurou enjaular a História em modos de produção e circunscreveu os estudos africanos dentro de “palavras-chave” como “negritude, personalidade negra, autenticidade, etc”²⁰. Seja os discursos coloniais e racistas, ou os discursos, com ares de elogio, como o “Africanismo militante”, há imprecisões epistemológicas que ainda ocultam as memórias da África.

Esse debate, no entanto, não está encerrado. A tendência da afrocentricidade, estabeleceu outros parâmetros para a questão historiográfica. Desde a tradição de Cheik Anta Diop a Theophile Obenga, a História da África foi concebida sob o prisma da unidade e da renascença africana. Para além de uma luta teórica, a afrocentricidade indicava um posicionamento político radical ao afirmar um passado negro para o continente. Tal postura significava estabelecer prismas em que a História da África não podia ser concebida apenas como um

debate acadêmico e tampouco seu passado como algo fossilizado. Para Theophile Obenga, esse debate incidia no futuro africano ao conceber a África sob a perspectiva da afrocentricidade onde o que estava em disputa era a consciência histórica africana e seu futuro cultural e político. A postura de Obenga filia-se à tradição do pan-africanismo em que a África e sua História pertence aos africanos.²¹

A África não é um objeto

Algumas questões privilegiadas em torno do estudo sobre a África vêm sendo desconstruída pela historiografia nas últimas décadas. A primeira a destacar diz respeito ao campo dos estudos étnicos. Figuras como Elikia M'Bokolo e Jean-Loup Amselle, avançaram na demolição de visões rasas e racistas de pensar a África como o continente dotado de etnias fechadas.²² Argumentam que o desafio que se põe é o de superação desse objeto antropológico - a etnia-, para avançar nos estudos que tratam das "inter-relações, as imbricações e os entrelaçamentos".²³ Deve-se problematizar o esgotamento dessa categoria, pois se trata de uma invenção colonial. Superar seus limites significará sondar os meandros da cultura e relações sociais; bem como pensar em identidades como algo em constante mutação.

Paulin Hontoudji também avança na crítica, por exemplo, ao afirmar que os estudos etnológicos produziram visões temerárias a respeito das sociedades orais africanas. Segundo o autor, "as noções tradicionalmente usadas para identificar o tipo de sociedades estudadas pela etnologia (por oposição à sociologia)" são fortemente eurocêntricas e, neste sentido, tendenciosas ou "ideológicas".²⁴

Os estudiosos esforçam-se por explicar exatamente o que entendem por sociedades "primitivas". Certas

noções alternativas, supostamente mais politicamente corretas, como as expressões sociedades "arcaicas", sociedades "tradicionais", povos "indígenas" etc., também não são muito claras. Descrever a etnologia como o estudo das sociedades "iletradas" também não é a melhor, na medida em que essas sociedades são, assim, caracterizadas negativamente por algo que não possuem: a literacia. É mais produtivo prestar atenção aos modos e dispositivos concretos através dos quais o conhecimento é transmitido sem recurso à escrita tal como ela é usada no Ocidente. Por essa razão, devem ser chamadas, como sugeriu o linguísta francês Maurice Houis (1971), *civilizations de l'oralité*- civilizações da oralidade. Mamoussé Diagne, um filósofo do Senegal, analisou detalhadamente, na sua obra *Critique of Oral Reason*, esta "lógica da oralidade", em contraposição com a lógica descrita por Jack Goody e com o impacto deste modo concreto de transmissão sobre o conhecimento produzido.²⁵

A crítica se estende também para a etnofilosofia que forjou um clichê mais sofisticado ao atribuir à África um unanimismo cultural. Essa "ilusão unânime", como assim entende Paulin Hontoudji, contribuiu para um novo ocultamento da África. Esse clichê projeta uma África compartilhando de um universo de valores e signos coesos e unânimes. Um outro mito. Algo que nunca existiu. Mais ilusão que realidade.²⁶

Nos estudos históricos, persistem ainda temas e visões, que revestidos de certa pompa e sofisticação, sugerem um aparente elogio da África. Elikia M'Bokolo chama a atenção para certas categorias, que parecem ser reveladoras, mas compreendem um amplo leque de discursos eurocêntricos como: África pré-colonial ou então África "tradicional".

África pré-colonial? África tradicional? Apesar da

força considerável dos hábitos e das falsas evidências do senso comum, temos de nos decidir de maneira definitiva a deixar de concentrar estes longos séculos sob o epíteto aparentemente cômodo, mas inteiramente anacrônico e errado, de "pré-coloniais".²⁷

Quando foi o pré-colonial? Antes da chegada dos europeus? Portanto uma armadilha se põe ao historiador que conecta a África à história europeia. Quando foi o tradicional? Antes da modernidade?

" A noção de "civilizações tradicionais", mesmo que dispondo de um crédito maior, não é em nada mais adequada do que o conceito de "África pré-colonial".²⁸

Uma nova armadilha também se coloca, destituindo a África de qualquer movimento histórico e modernidade. Sua imagem estaria fadada a essa classificação arbitrária: ser o continente da tradição. Pura ilusão. Reforça o apego a um passado intocado. Uma outra forma "de ideologia que glorifica a diferença e a diversidade e que se debate pela salvaguarda dos costumes e das identidades consideradas ameaçadas".²⁹ Essa busca pelo passado perdido impede que se apreenda as interações sociais e culturais postas na longa duração das histórias do continente. Uma ideologia que não percebe que a África é movimento histórico vivo e vibrante. Seja ontem ou hoje, as relações sociais e culturais endógenas e exógenas sempre expuseram o continente às histórias cruzadas³⁰. O que implica na recomposição constante das "tradições".

Outra noção bastante temerária é aquela que concebe a África como a "outra" história. O "outro" seria uma invenção discursiva eurocêntrica que se remete ao período da chegada de europeus nas Áfricas e Américas. Nessa invenção o "outro" histórico na modernidade europeia foi sempre o ingênuo, o primitivo, o gentio, a

periferia, a margem, o lugar ausente, o colonizado, o atrasado, o sul, o negro, o índio, o escravo, a colônia. A persistência dessa categoria - "o outro", e seu elogio, reforça estereótipos e silêncios, prolongando o colonialismo mental e epistemológico, sob novas bases, aparentemente, positivas.

O elogio do "outro", tem sempre como ponto de partida o "eu" histórico que na ancoragem eurocêntrica elegeu a Europa, o branco, o desenvolvido, o Norte global, o avançado, a metrópole europeia como o centro da História. É preciso destruir esse dualismo esquemático para se pensar tempo e temporalidades, cronologias, culturas e identidades com seus próprios eixos históricos e estabelecendo cruzamentos e conexões. É preciso derrotar essa categoria para superar sentimentos de inferioridade que ainda persistem no Sul global. A África e o Sul são metrópoles de suas próprias Histórias. Não há uma outra História, há uma História com particularidades, especificidades e dinâmicas culturais multicêntricas e heterogêneas.

A crítica a estes clichês mais sofisticados, abrem a possibilidade de pensar a diversidade cultural, as diferenças identitárias, a multiplicidade de saberes e tempos históricos. Produz-se também um ponto de fuga aos sistemas de verdades colonialistas, ao conceber a África como metrópole de sua própria História. A partir dessa posição disjuntiva novas representações sobre a África na História emergem deslocadas dos clichês mortíferos para a sua memória. Desse modo, pensar na multicentralidade histórica e cultural é outro ponto de destaque nesse debate sobre ensino de História da África no Brasil. Deve-se atentar para as múltiplas histórias africanas, seu mapa multicêntrico e seus "eus" culturais cruzados. Sendo assim, a noção emergente denominada pela historiografia de "Áfricas" aparece como

um enfoque privilegiado nos estudos africanos na área de História.

Outro clichê diz respeito a invenção do negro. Para além do saber colonial que forjou o negro como o ser ausente, a historiografia contemporânea tem considerado a sensibilidade do lugar de onde se fala como algo essencial para a produção do conhecimento. O olhar e a enunciação de quem produz ideias estão impregnadas pela historicidade, conjuntura e sensibilidades locais.

Sob o prisma colonial, o negro sempre foi visto como um objeto de estudo, um enigma a ser decifrado, um segredo a ser desvendado e a raça inferior. Os estudos interculturais da problemática negra, além de desracializar o termo, dizendo se tratar de uma ilusão, e politizar o seu significado enquanto luta política e reivindicação de direitos sociais e humanos, propõem também questões que almejam desconstruir estereótipos que transformam a África e o negro em objeto de estudo. Dispostos a construir uma nova rota, estes estudos, propõem pensar a África, os africanos e os negros como sujeitos históricos e sujeitos da produção do conhecimento.³¹

As sensibilidades constituem o mais importante dos ecossistemas onde as ideias são produzidas e evoluem. Certamente, ideias e sensibilidades afetam-se reciprocamente, como afetam e são afetadas por diversos outros componentes que se encontram nos ecossistemas culturais.³²

Essa perspectiva emergente tem buscado sondar saberes e fazeres extraocidentais ou aqueles situados em experiências de fronteiras culturais.³³ Abrem-se possibilidades de análise que visam reconstruir histórias periféricas. Busca-se esmiuçar saberes e representações nas fissuras dos esquemas discursivos dominantes e deslocados das formas ocidentais; bem como seguir as pistas deixadas

pelas teorias da descolonização no que tange a produção do saber. O velho mito de um Ocidente autocentrado e autossuficiente se tornou uma caduquice. Não existem centros fixos, rígidos ou imutáveis para pensar os movimentos da cultura, História e do saber.

No contexto da disjuntiva periférica, uma sensibilidade dissidente “revisa os discursos historiográficos” de “inspiração europeia” que afirma a “inferioridade africana” e a visão autóctone com inclinações nacionalistas. É possível superar esses discursos impregnados de ideologia? Sim, desde que se possa afirmar o “ser nós mesmos”, em oposição ao “ser como o centro”³⁴. “Ser nós mesmos” não pressupõe um retorno ao nativismo ensimesmado, tampouco à ideologia nacionalista, mas a busca pelo diálogo com “todo o mundo”.³⁵ Afinal, existe apenas um mundo, como afirma Achille Mbembe. No entanto, o universo africano ainda é um vir a ser.

Afirmar “o ser nós mesmos” que destoa do “ser como o centro”, pressupõe construir um outro lugar para enunciação e reflexão histórica.³⁶ É preciso resistir a tentação de seguir para o Norte como afirma Ali Mazrui.³⁷ É urgente trilhar as rotas do circuito Sul-Sul para estabelecer e consolidar epistemes mais arejadas e abertas ao conhecimento do subalterno. Há a formação de novos ecossistemas pensantes, novas perspectivas alheias à imagem eurocêntrica.³⁸

Odera Oruka, filósofo queniano, propõe uma filosofia sábia ou sabedoria. Contesta a superioridade filosófica dos brancos. Diz ele que filósofos ocidentais são considerados filósofos por terem proposto uma ou duas sentenças, e que isso, os tornam filósofos, a exemplo de Tales de Mileto que disse que tudo é composto por água ou Heráclito por ter afirmado que a luta é a verdade de toda a vida. Oruka diz que certamente “podiam ser encontradas entre os sábios na África

informações desse gênero”.³⁹ Odera Oruka busca por em “pé de igualdade” a sabedoria africana “com a filosofia europeia”.⁴⁰

África pós-colonial: para além da estética da miséria

O debate na historiografia sobre a África busca romper com os estereótipos contemporâneos que cercam o continente. Taxado como o espaço da fome, destruição e morte, a África está enredada num emaranhado de discursos que a condena a um novo tipo de colonialismo. Sua imagem está conectada a uma visão sombria pautada numa estética da miséria. Romper essa estética, não pressupõe aderir a uma visão romântica.

A África pós-colonial e uma junção de formas, signos e linguagens que são a expressão do trabalho de um mundo que tenta existir por si.⁴¹

A afirmação de Achille Mbembe é reveladora. A África não está esperando respostas alheias a ela. Mas quais são os temas que tocam a historiografia sobre a África pós-colonial? Os estudos africanos de tradição marxista após a década de 50, desmontaram a versão colonial, a favor de uma nova inflexão interpretativa, que buscava não só oferecer um passado de glórias, bem como projetar um futuro de esperança por meio da conquista da independência. No entanto, nesta inflexão, se construiu uma versão gloriosa sobre o presente e o passado africano.

A historiografia sobre a África pós-colonial alerta para esse perigo. Não há uma África perfeita e feliz, seja no ontem como na atualidade. Escapar desse perigo significa produzir um ponto de fuga a uma versão romanceada e politicamente correta. A historiografia afirma que a África transitou de uma esperança utópica de renascimento com a meta narrativa da independência para uma realidade de frustrações e

desencantos.

Se, do ponto de vista político e econômico, a África ainda tenta encontrar um novo rumo, do ponto de vista da cultura, os autores afirmam que a África alcançou, parcialmente, seu renascimento. Sobretudo, no campo das artes e dos costumes vernaculares, onde se assiste a persistência de uma vibração cultural.

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 vivos: 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.⁴²

Esta percepção permite desconfiar da existência da estética da miséria que consiste em produzir uma recolonização mental por meio das representações sobre a África como um continente desimportante. Se, por um lado, ainda persiste o declínio econômico, por outro, a vibração estética das artes na África se configura em experiências muito engenhosas, como também sugerem novas expectativas no plano da existência cotidiana. O renascimento da África teria sido alcançado no plano da produção cultural. Ki-Zerbo afirmava que ainda persistia no continente a arte do viver, a arte da alteridade e a abertura ao outro. Experiências que o Norte e o Ocidente podiam aprender com a África.⁴³

Em relação às novas interações sociais a historiografia atesta a emergência de uma circulação de valores, costumes e signos dentro e fora do continente. A estas interações Achile Mbembe designa como

uma experiência “afropolitana”. O conceito, forjado por Mbembe como “afropolitanismo” assume duas dimensões.

A primeira, de crítica ao discurso às identidades intactas. Assim como Anthony Appiah, Achille Mbembe se reporta à literatura para forjar seu conceito. Faz a crítica a visões que até o final dos anos 60 conceberam a África partindo de uma idealização da negritude ancorada na tomada de consciência por meio do esclarecimento racionalista. Isto posto, tudo que fora perdido é agora recuperado por meio de uma visão nativista que busca recompor a raiz.

O questionamento desse posicionamento, viria com a nova leitura sobre África. Desse modo, tanto Mbembe como Appiah citam Yambo Ouologuem e seu livro *O Dever da Violência*, como texto divisor de águas na superação da visão nativista. Para os autores há em Ouologuem a rejeição da estética realista como tática da legitimação nacionalista; bem como a recusa do nacionalismo da burguesia que legitimou o paradigma da racionalização, industrialização e burocratização, rejeitando os costumes locais, denominados de tribalismo e primitivismo. Para Mbembe e Appiah, isso reproduziria o olhar eurocêntrico que se disfarçava pelo discurso de defesa da África. O nativismo militante praticou formas de violência simbólica e cultural, proibindo, por exemplo, o culto das máscaras, como foi o caso da Guiné Conacry de Sekou Touré.

A geração de Ouologuem se situa numa perspectiva pós-realista, pós-nativista, e de crítica a saudade da raiz, propondo uma visão pós-nacionalista. Continua rejeitando o império ocidental, bem como o projeto racionalizante do nacionalismo burguês africano. Rejeita o modelo de Estado pautado na Europa e no Ocidente. Faz o elogio da África e seus povos; mas sem buscar construir qualquer mitificação.

A segunda dimensão do afropolitanismo diz respeito “a entrada da África na nova era de dispersão e circulação. Essa nova era caracteriza-se pela intensificação das migrações e pela implantação de novas diásporas africanas no mundo”.⁴⁴ Mas também pela conexão do continente na era da globalização. Esse novo momento de interações e interpenetrações culturais e sociais tanto dentro como fora da África, produziu estéticas artísticas e existenciais nessa “era de dispersão”. A conexão da África na era da globalização produziu novas estéticas que se movem na negociação e resistência aos símbolos e signos hegemônicos do mercado.

Também no campo das artes, sobretudo no romance, música, dança e artes plásticas esta nova realidade intertextual desmente e torna caduca qualquer pretensão saudosista.

A 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.⁴⁵

Não há lugar para o olhar que pretende produzir imagens ossificadas sobre a África, tangidas pelo discurso do exótico, do folclórico ou da raiz intocada. A “circulação dos mundos”, “a estética do entrelaçamento”, postas nas artes, mas também na moda, nas “formas de negociação”, no falar, nos hábitos alimentares impregnou a vida pós-colonial africana. Cabe lembrar uma questão fundamental. Essas interações africanas são experiências que antecedem a própria colonização e a globalização. Evidente que as realidades africanas foram impactadas pela presença europeia e pelo capitalismo global. No entanto, “uma modernidade africana” antes desses eventos históricos já

era um fato.⁴⁶

Outra dimensão importante do afropolitanismo, segundo Mbembe, corresponde à influência do continente nos povos vindos da Europa e Ásia, mas também da América. Isso revela que não existe apenas uma história africana fora da África. Existe também uma história de outras partes do mundo no continente.⁴⁷ De qualquer maneira, as infinitas interações endógenas e exógenas expressam uma “sensibilidade cultural, histórica e estética” na qual a África pós-colonial está imersa, provocando um descentramento das identidades.⁴⁸

Manthia Diawara propõe novos desafios para situar o debate teórico e epistemológico. Diz ele que é urgente superar não apenas os sistemas de verdade do discurso colonial, mas também os novos sistemas de verdade sobre África com ares de epistemologia pós-eurocêntrica.

Precisamos forjar novas linguagens e métodos que substituam a descolonização, a alienação, a opressão racial, o primitivismo, o afro-pessimismo, a francofonia, o tribalismo, o nacionalismo tacanho, a desconstrução e outras abordagens pós-estruturalistas de África e da diáspora negra.⁴⁹

Talvez, o conselho dado por Niangoran Bouah, no filme “Abandone-nos”, seja uma boa pista de como olhar para a África sob um novo prisma. Ao sugerir seu abandono, Niangorah sugere uma nova conversa. Algo que se coloque no plano da horizontalidade das relações, do respeito à diversidade e mostrá-la como algo que amplia, enriquece e embeleza nossa humanidade.⁵⁰

Bibliografia:

Kabengele Munanga (org.). Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005. 204 p.il.

KI-ZERBO, J. **História da África Negra** (vol. II). Trad. Américo de Carvalho, Portugal: Publicações Europa-América, LDA, 2000.

SAID, E. W. **Cultura e Imperialismo**. Trad. Denise Bortman, São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

Fonte:

Filme/documentário: “Abandone-nos”. Entrevista com Niangoran Bouah, direção Marc Garanger, Costa do Marfim, 2001.

Notas

* Professor do Departamento de História da Faculdade de Ciências Sociais da PUC-SP. E-mail: amailtonazevedo@ig.com.br

¹ MBEMBE, A. **Sair da Grande Noite**: ensaio sobre a África descolonizada. Trad. Narrativa Traçada. Luanda/Angola: edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Agostinho Neto, 2014. p. 16.

² MUNANGA, K. (org.) **Superando o Racismo na escola**. 2ª edição revisada. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

³ OLIVA, A. R. **A História da África nos bancos escolares**. Representações e imprecisões na literatura didática. Estudos Afro-Asiáticos, Ano 25, n 3, 2003. pp. 421-46.

⁴ PAULO, B. X. de; GUIMARÃES, S. 10 anos da lei federal nº 10.639/2003 e a formação de professores: uma leitura de pesquisas científicas. **Revista Educ.** São Paulo, vol. 40, n. 2, abr./jun. 2014. pp. 435-448.

⁵ PEREIRA, L. N. O ensino e a pesquisa sobre África no Brasil e a lei 10.639. **Revista África e Africanidades**, Ano 3, n. 1, novembro, 2010.

⁶ CARDOSO, P. J. F. Os desafios da luta antirracista no Brasil. **Revista de Educação Pública** (UFMT), vol. 21, 2012. p. 319-330; PEREIRA, op. cit..

⁷ Define-se como um conjunto heterogêneo de signos culturais reelaborados na diáspora negra do Atlântico.

⁸ GONÇALVES, P. B. Aprendizagem e Ensino das Africanidades Brasileiras. In: MUNANGA, op. cit, 2005.

⁹ PEREIRA, op. cit..

¹⁰ PAULO, B. X. de; GUIMARÃES, S., op. cit.; SERRANO, C.; WALDMAN, M. **Memória D`África**: a temática africana em sala de aula. São Paulo: Cortez, 2007.

-
- ¹¹ SERRANO, C.; WALDMAN, M., op. cit..
- ¹² HOUNTOUDJI, P. J. Conhecimento da África, conhecimentos de africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos. In: **Epistemologias do Sul**, Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (org), 1.ed, São Paulo: Cortez, 2010. pp. 131-132.
- ¹³ PEREIRA, op. cit., p. 254.
- ¹⁴ SANTOS, B.; MENESES, M. P. **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 16.
- ¹⁵ MUDIMBE, V. Y. **A Invenção da África**: gnose, filosofia e ordem do conhecimento. Trad. Ana Medeiros. Luanda: Edições Pedagogo e Edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Agostinho Neto, 2013. pp. 12-13.
- ¹⁶ MBEMBE, op. cit., p. 187.
- ¹⁷ MUDIMBE, op. cit., p. 70.
- ¹⁸ idem.
- ¹⁹ MUDIMBE, op. cit..
- ²⁰ MUDIMBE, op. cit., p. 71.
- ²¹ OBENGA, T. **O Sentido de Luta contra o Africanismo Eurocentrista**. Luanda: Mulemba/Mangualde: Pedagogo, 2013.
- ²² AMSELLE, J. L.; M'BOKOLO, E. (Coord). **Pelos Meandros da Etnia**: Etnias, Tribalismo e Estado em África. Trad. Narrativa Traçada. Luanda: Edições Pedagogo e Edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Agostinho Neto, 2014. p. 14.
- ²³ ibid., p. 11.
- ²⁴ HOUNTOUDJI, op. cit., p. 135.
- ²⁵ idem.
- ²⁶ MONGA, C. **Niilismo e negritude**. Trad. Estela dos Santos Abreu. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- ²⁷ M'BOKOLO, E. **África Negra**: História e Civilizações, do século XIX aos nossos dias (Tomo II). Trad. Manuel Resende, 2.ed. Lisboa: Colibri, 2004. p. 11.
- ²⁸ idem.
- ²⁹ MBEMBE, op. cit., p. 184.
- ³⁰ MBEMBE, op. cit..
- ³¹ MUNANGA, K. Da África ao Brasil: entrevista com o Professor Kabengele Munanga. In: **Revista de Antropologia**, USP, vol. 56, nº 1, 2013. p. 548. Entrevista concedida a Pedro Jaime e Ari Lima.
- ³² DEVÉS-VALDÉS, E. **O pensamento africano sul-saariano**: conexões e paralelos com o pensamento latino-americano e o asiático. Trad, Maria de Castro. Rio de Janeiro: Clacso, 2008. p. 135.
- ³³ IROBI, E. O que eles trouxeram consigo: Carnaval e Persistência da Performance Estética Africana na Diáspora. In: **Projeto História**, Diásporas, PUC/SP, São Paulo, 2012, p. 273.
- ³⁴ DEVÉS-VALDÉS, op. cit., p. 182.
- ³⁵ GLISSANT, E. **Introdução a uma Poética da Diversidade**. Trad. Enilce do

Carmo Albergaria Rocha. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

³⁶ DEVÉS-VALDÉS, op. cit., p. 182.

³⁷ Mazrui, 2008. Apud: Eduardo Devés-Valdés. op.cit., p. 170

³⁸ Eduardo Devés-Valdés. op. cit., p.137.

³⁹ Oruka, 2008. Apud: Eduardo Devés-Valdés. op. cit., 156.

⁴⁰ Idem.

⁴¹ MBEMBE, op. cit., p. 165.

⁴² APPIAH, K. A. **Na Casa de Meu Pai: a África na Filosofia da Cultura**. Trad. Vera Ribeiro, revisão de tradução Fernando Rosa Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2007. p. 219.

⁴³ KI-ZERBO, J. **Para quando a África?** Entrevista com René Holenstein/Joseph Ki-Zerbo; trad, Carlos Aboim de Brito. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

⁴⁴ MBEMBE, op. cit., p. 181.

⁴⁵ idem.

⁴⁶ ibid., p. 183.

⁴⁷ ibid, p. 184.

⁴⁸ idem.

⁴⁹ DIAWARA, M. A Arte da Resistência Africana. In: **Search of África**. Harvard University Press, 1988.

⁵⁰ MUNANGA, op. cit., p. 15.