



**UNIVERSIDADE DA INTEGRAÇÃO INTERNACIONAL
DA LUSOFONIA AFRO-BRASILEIRA
INSTITUTO HUMANIDADES E LETRAS - IHL
BACHARELADO EM HUMANIDADES**

ALASSANA DEM

**A CONSTRUÇÃO DO PENSAMENTO MUNDO: A PARTIR
DO AFROPOLITANISMO EM ACHILLE MBEMBE**

SÃO FRANCISCO DO CONDE

2017

ALASSANA DEM

A CONSTRUÇÃO DO PENSAMENTO MUNDO: A PARTIR DO
AFROPOLITANISMO EM ACHILLE MBEMBE

Trabalho de conclusão do curso apresentado como requisito parcial para obtenção do título de bacharelado em humanidades na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira-UNILAB

Orientador: Prof. Dr. Cleber Daniel Lambert da Silva

SÃO FRANCISCO DO CONDE

2017

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira
Sistema de Bibliotecas da Unilab
Catalogação de Publicação na Fonte

D44c

Dem, Alassana.

A construção do pensamento mundo : a partir do Afropolitanismo em Achille Mbembe / Alassana Dem. - 2017.

61 f.

Monografia (graduação) - Instituto de Humanidades e Letras, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, 2017.

Orientador: Prof. Dr. Cléber Daniel Lambert da Silva.

1. Afropolitanismo. 2. Descolonização - África. 3. Filosofia africana. I. Mbembe, Achille, 1957- - Crítica e interpretação. II. Título.

BA/UF/BSCM

CDD 199.6

ALASSANA DEM

**A CONSTRUÇÃO DO PENSAMENTO MUNDO: A PARTIR
DO AFROPOLITANISMO EM ACHILLE MBEMBE**

Trabalho de conclusão do curso apresentado como requisito parcial para obtenção do título de Bacharelado em Humanidades na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira-UNILAB.

BANCA EXAMINADORA

Cléber Daniel Lambert da Silva - Orientador

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira.

Ismael Tcham - Examinador

Doutor em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira.

Elízia Cristina Ferreira - Examinadora

Doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente agradeço a Allah, o todo-poderoso por ter me dado força e garra durante todo esse percurso acadêmica.

Em seguida, agradeço a minha Mãe Fatumata Dem, por estar presente sempre nas nossas vidas (eu e o meu irmão gêmeo), consigo lembrar dos momentos em que nos acordavam de manha bem cedinho dizendo: meninos já estão na hora de se prepararem para a escola. Hoje em dia acabo de perceber porque nos acordavam todas as manhas bem cedinho, só tenho uma palavra a dizer OBRIGADO Mãe, a sua humildade e simplicidade que reflete em nós, a senhora é melhor Mãe do mundo. Por outro lado, meu Pai Amadu Dem, a pessoa que eu mais admiro do mundo, por mais que estejas longe sempre foste presente nas nossas vidas. De mesma forma estendo esse agradecimento para o meu espelho Alficene Dem.

Agradeço meu incansável orientador Cleber Daniel Lambert da Silva, pela confiança, dedicação e paciência ao longo da realização desse trabalho. E ao mesmo tempo agradeço pela oportunidade dadas ao longo do curso, pelas experiencias adquiridas no grupo de pesquisa Geofilosofia. E tdx os/as meus/as professorxs da Unilab.

Ao Danilson Ivandro Gonçalves da Veiga, Eurizando Gomes Caomique, por disponibilidade, leituras e correções ortográficas, e toda o contribuição dada para realização desse trabalho. E a todos meus familiares e amigos, que sempre mantiveram presente na minha vida: Sene Carlos Indjai, Braima Seidi, Baticã Braima Ença Mané, Suleimane Alfa Bá, Aila Antonio Gomes, Deise Alcantra, Gracinda Fanta Djau, Victor Cassamá, Kadi Aissa Turé, Sabado Fernando Imbundé, Olga Alberto Lopes Pinto Có, Manuela Gomes Pereira, Yascine H. Tavares, Mamadu Djalo, Binto Traulé, Luis Fernandes Júnior, Locarine Uldiciene Mendes Orcampo, Noemia Monteiro, Magnusson da Costa, Jefferson Akin Gomes Indjai (Sobrinho). Entre outas pessoas que não mencionei. Obrigado a todxs.

“Pela Europa, por nós mesmos e pela humanidade, camaradas, temos de mudar de procedimento, desenvolver um pensamento novo, tentar colocar de pé um homem novo”

(Frantz Fanon)

RESUMO

A presente monografia tem como objetivo principal de pensar a relação entre o continente africano e o mundo, de igual forma pensar a relação do mundo com a África. Trata-se de compreender a relação destes encontros a partir da noção do “afropolitanismo” em Achille Mbembe, sobretudo, na investigação da sua obra *“Sair da grande. Ensaio sobre a África descolonizada”* (2014). Com efeito, de compreender as noções como: “pensamento em circulação”, de “pensamento-mundo”, e de universal como “abertura do mundo”. Com propósito de pensar a África descolonizada a partir das suas circulações e movimentos nos momentos mais contemporâneos. Por isso acreditamos que a partir desses conceitos ele nos oferece a base, através de reflexões conceituais e análises acerca do universalismo, para pensar certos aspetos da construção do pensamento mundo.

Palavras-chave: Construção. Pensamento mundo. Afropolitanismo.

ABSTRACT

This Final Course Assignment aims to scrutinize relation between the African continent and the rest of the world, as well as to think about the relation of the world to Africa. The intent is to perceive the relationship between these these two sides, from Achille Mbembe's concept of "Afropolitanism", mainly, in the investigation of his work " We Must Get Out of the Great Night: Essay on Decolonized Africa." (2014). Indeed, to figure out the concepts such as "thought in circulation," the "world thought," and universal as "the world opening." With the purpose of thinking decolonized Africa from its circulations and movements in the most contemporary moments. That's why we believe that from these concepts he offers us the basis, through conceptual reflections and evaluations about universalism, to think certain aspects of the construction of world thought.

Keywords: Construction. World Thinking. Afropolitanism.

RÉSUMÉ

Ce Travail de Conclusion de Cours vise à analyser la relation entre le continent africain et le reste du monde, ainsi que de réfléchir à la relation du monde avec l'Afrique. Le but consiste à percevoir la relation entre ces deux parties, d'après le concept d'«Afropolitanism» d'Achille Mbembe, principalement, dans l'enquête de son travail «Sortir de la grande nuit: essai sur l'Afrique décolonisée.» (2014). Effectivement, pour comprendre les concepts tels que «la pensée en circulation», la «pensée du monde», et comme universel «l'ouverture du monde». Dans le but de penser l'Afrique décolonisée, de ses circulations et mouvements dans les moments les plus contemporains. C'est pourquoi nous croyons que avec ces concepts il nous offre le fondement, au milieu des réflexions conceptuelles et des évaluations sur l'universalisme, pour raisonner certains aspects de la construction de la pensée mondiale.

Mots clés: Construction. Pensée mondiale. Afropolitanisme.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
2	CAPÍTULO I - AFROPOLITANISMO: UMA NOVA IMAGINAÇÃO ESTÉTICA E POLÍTICA	14
2.1	A IDÉIA DE RESGATE DE UMA ORIGEM E DE UMA IDENTIDADE AFRICANA	14
2.2	O AFROPOLITANISMO COMO EXPERIÊNCIA CULTURAL E ESTÉTICA: E OS SEUS MOMENTOS	23
3	CAPÍTULO II - DIVISÃO DO MUNDO	35
3.1	RAÇA COMO PROJETO EXPANSIONISTA	36
3.2	O UNIVERSALISMO EUROPEU E A FILOSOFIA	40
4	CAPÍTULO III - ABERTURA DO MUNDO EM ACHILLE MBEMBE	49
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	57
	REFERÊNCIAS	60

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho de conclusão de curso é uma continuidade e desenvolvimento do plano de trabalho da iniciação científica intitulado “Cosmopolítica da relação a partir do afropolitanismo em Achille Mbembe”, que faz parte da pesquisa “Práticas cosmopolíticas de um ponto de vista geofilosófico”, coordenado pelo professor Dr. Cléber Daniel Lambert da Silva (UNILAB) e desenvolvido entre o período de 2016-2017.

O tema deste trabalho consiste em pensar o continente africano a partir da sua relação com o mundo e pensar o mundo a partir de sua relação com a África. Trata-se de propor uma leitura introdutória do conceito de afropolitanismo forjado por Achille Mbembe para problematizar a ideia de universalidade como abertura, através de um pensamento circulação, um pensamento em movimento, um pensamento mundo. Com essas noções, Mbembe busca pensar a África e seu tempo, com o intuito de ultrapassar as idéias de um passado fixo e de um mundo fechado. É nesse sentido que devemos entender em Mbembe as noções como as de “mundo em comum” e de “afropolitanismo”: um mundo em que todos os seres humanos sintam-se contemplados como donos e em que sejam protagonistas das suas próprias histórias.

Assim, o nosso trabalho tem como propósito romper com as barreiras criadas pelo Ocidente, que por muito tempo serviram para enclausurar o outro nas suas dependências. Com efeito, como pudemos verificar com essa pesquisa, durante os momentos de escravização, apartheid e colonização, as potências coloniais tentavam impor os seus outros (colonizando-os). Esta imposição resulta em valorizar somente as culturas e os saberes do mundo europeu e ao mesmo tempo, na desvalorização dos outros espaços de conhecimento. Nesse sentido, conforme a concepção do ocidente, as outras sociedades fora da Europa são consideradas menos desenvolvidas. Do ponto de vista da cultura são chamadas de “bárbaros”, do ponto de vista histórico também são vistos como povos fora da história ou “sem história”. Desse modo, na antropologia, por exemplo, os antropólogos ocidentais classificavam, até o século XIX e no início do século XX, os povos africanos de selvagens “primitivos”. E é, de salientar que a nossa pesquisa, tentaria analisar de maneira não exaustiva, alguns desses discursos

com caracter epistémico eurocentrista que demonstram a ideia de uma hegemonia racial branca. Contudo demonstrando de que maneira o pensamento de Achille Mbembe, mostra o seu vinculo com o princípio de raça e elabora sua crítica.

A necessidade de pensarmos um mundo em comum, surge através desta perspectiva de criarmos um mundo na base das nossas diferenças, nesse sentido, apoiando na abertura infinita dos espaços de pensamento, de modo em que a raça e a cultura jamais seriam vistos como componentes divisoras dos seres humanos. Do acordo com o nosso ponto de vista, o pensamento mundo parte de uma necessidade de valorização do outro e, é o momento de começarmos a pensar a partir dos nossos lugares e das nossas realidades (autónomos), senhores das nossas decisões em quanto sujeitos do mundo. Isso equivale a um reconhecimento de si, e uma busca de atuar no mundo como qualquer ser humano livre das ideologias raciais e hegemónicas.

Contudo, devemos repensar a nossa história e da Europa no contexto da chamada modernidade e de sua relação com os fenômenos da escravização e do colonialismo. Também podemos dizer esse é um dos pontos centrais da nossa pesquisa, ou seja, pensar o continente africano a partir dos seus encontros com o mundo. Para atingirmos este estágio a África deve-se desfazer das ideologias implantadas ao longo do processo colonial (descolonizar-se), do mesmo modo que Europa também deve desfazer da sua ideia de superioridade e reconhecer outras zonas do pensamento (se auto-descolonizar). Nesse sentido, atingiremos uma verdadeira descolonização, sobretudo em superar todos os obstáculos que o mundo confrontou-se durante séculos.

Este trabalho está dividido em três momentos principais: o primeiro momento compreenderá a problematização da ideia de resgate das culturas africanas, sobre o que está em jogo nos discursos sobre o passado do continente. Neste sentido, apresentaremos em linhas gerais as ideias dos pensadores africanos e afrodiaspóricos em relação a esta problemática, em especial o pensador senegalês Cheikh A. Diop. Essa contextualização é necessária, pois as nossas análises tomarão apoio na noção de afropolitanismo em Achille Mbembe, que consiste em pensar a África a partir dos seus múltiplos, nesse sentido, que o corrente afropolitano implica outra forma de pensar as temporalidades africanas,

o passado, o presente e o futuro, distinta da ideia de um retorno a uma origem ou regate de uma tradição fixa.

O segundo momento corresponde à análise da noção de "divisão do mundo" implicada pela modernidade e que é um dos fundamentos do universalismo europeu. Com essa noção Mbembe refere-se a uma humanidade cindida em zonas, como dizia F. Fanon, ou seja, uma zona do ser e uma zona do não-ser (GROSFOGUEL, 2010). Veremos que esta divisão da humanidade teve como seu fator principal a ideia de raça, que consiste em classificar os seres humanos e que esta classificação teve como principal propósito de privilegiar a supremacia racial branca europeia em prejuízo dos demais povos no planeta.

O terceiro momento privilegia a análise da noção de "abertura do mundo". Uma abertura que corresponde na inclusão do ser humano num mundo que lhe foi negado. A partir de uma luta que consiste na liberdade dos indivíduos que foram menosprezados durante séculos sobre uma elite ocidental. Pois, a ideia é de ultrapassar a partilha do mundo, com perspectiva da sua eclosão.

Por fim, concluiremos o presente trabalho a partir de algumas considerações finais, apontando para a perspectiva afropolitana de pensar o devir africano e o devir do mundo na contemporaneidade. Através destas análises de compreender o mundo africano. Também refletiremos sobre a importância dessa pesquisa para a nossa formação no curso de Humanidades.

2 CAPÍTULO I - AFROPOLITANISMO: UMA NOVA IMAGINAÇÃO ESTÉTICA E POLÍTICA

Tendo em conta, as novas temáticas que rodeiam o continente africano, e das suas múltiplas sociedades, no que diz respeito, ao multilinguístico e culturalismo em África, é necessário pensarmos a partir das novas demandas que implicam o movimento do modo de pensar e imaginar o continente. Em efeito, isto, constitui uma nova forma do pensamento africano na contemporaneidade. Sobretudo, em constituir uma cultura transnacional que Achille Mbembe chama do “Afropolitanismo”.

Neste capítulo pretendemos compreender e tecer a idéia de uma resgate do pensamento africano, a partir das suas culturas e civilizações, ou seja, trazer em discussão as ideias dos pensadores africanos em remontar um passado histórico, que aponta uma identidade africana autêntica, para além de sua desfiguração nos momentos da escravização e do colonialismo. Procuraremos, sobretudo, dialogar com os trabalhos dos pensadores africanos e afrodiáspóricos. Por exemplo: o intelectual senegalês Cheikh A. Diop, a partir dos seus estudos voltados ao continente africano, Molefi K. Asante, a partir das suas ideias afrocêntricas, entre outros. Essa exposição faz-se necessária para que, em seguida, possamos expor um outro conceito para pensar a África e sua relação com o mundo, que tem como propósito de dialogar de uma visão mais imaginária, estética e de uma certa poética do mundo. Neste sentido estamos a tratar do Afropolitanismo, uma nova noção de compreender a África, através das circulações, movimentos e encontros entre o continente africano com o mundo, e o mundo com África.

2.1 A IDÉIA DE RESGATE DE UMA ORIGEM E DE UMA IDENTIDADE AFRICANA

Uma das abordagens epistemológicas sobre história, geografia e até no campo da filosofia em África, no que diz respeito a modernidade africana que busca abranger toda a região global, como deseja Mbembe “mundo-comum” que ele designa de afropolitanismo. A questão é seguinte, será que a noção de resgate

das culturas e forma de vida dos africanos podem dialogar com as questões da contemporaneidade?

Acreditamos que é muito difícil suscitar um debate em torno do resgate das origens africanas sem dialogar com pensador senegalês Cheikh Anta Djop e as suas obras feitas sobre a África ao longo da sua carreira acadêmica. Com efeito, além de sua importância em si mesma, a obra de Diop influenciará outras correntes de pensamento que se voltam para a ideia de resgate de uma origem e identidade primordial negra e africana, como o afrocêntrismo.

A emergência de resgatar as origens africanas por parte dos investigadores e pensadores africanos e afro-diaspóricos apoia-se nas necessidades em volta dos pressupostos históricos, relatos e escritas feitas de forma incoerente em torno do continente africano e dos povos de pele negra, pelos comerciantes, viajantes e invasores gregos, romanos e, mais tarde, europeus, ao longo da história, como, por exemplo, em Heródoto, Homero, Estebão, Plínio, Cláudio Plotomeu, entre outros (MUDIMBE, 2013). De acordo, com Mudimbe estes viajantes, comerciantes, historiadores, e invasores gregos, romanos, apresentavam uma imagem exótica das terras africanas, como uma alteridade. E a partir dessas narrativas dos antigos, os pensadores Europeus ligaram a Europa às suas supostas fontes civilizacionais, ou seja, a Grécia e ao Império Romano. No plano da filosofia a Grécia é colocado como fonte primeira e a origem da filosofia.

Desse modo, Renato Nogueira aponta que “os manuais da filosofia convergem para o ponto comum, a filosofia nasce na Grécia Antiga. Mas, diversas pesquisas têm contestado essa primazia grega, explicando o carácter pluriversal da filosofia”. (NOGUEIRA, 2013, p. 139). Com efeito, podemos encontrar essa ideia levantada por Nogueira em manuais da filosofia como aquele de Danilo Marcondes intitulada *“Iniciação a história da filosofia: dos pré-socráticos”*, onde Marcondes destaca que a história da filosofia tem como um único lugar e momento de nascimento: a Grécia antiga. Mais adiante o mesmo afirma que “um dos modos mais simples e menos polêmicos de caracterizar a filosofia é através da sua história: forma de pensamento que nasce na Grécia antiga, por volta do séc. VI a.C. (MARCONDES, 2007, p. 19).

O fundamento que justifica essa concepção eurocêntrica situa-se na própria ideia de racionalidade. Segundo essa leitura, as outras civilizações anteriores (tais como o Egito, a Babilônia e a Persia) não desenvolveram o *logos* em um discurso capaz de explicar a origem do mundo e dos seres em termos puramente racionais, diferenciando-se, dessa maneira, dos discursos mágico, mítico, religioso que caracterizariam os povos não-gregos. Muito embora esses povos tenham desenvolvido áreas específicas do pensamento como astronomia, a medicina e a matemática, com finalidades sobretudo práticas, eles não teriam desenvolvido a filosofia tal como ela se pratica na Grécia, ou seja, não desenvolveram ou não atingiram o discurso racionalizante e científico, de natureza teórica e, portanto, universal, que caracterizaria a filosofia. Assim, Marcondes afirma que na Grécia antiga nasce o pensamento filosófico-científico, assumindo assim uma ruptura bastante radical com o pensamento mítico acerca do mundo natural (MARCONDES, 2007, p. 21).

Essas pretensões provocaram a necessidade, por parte dos pensadores africanos, de criticar e desconstruir estas falsas justificativas do mundo ocidental projetado pelo próprio ocidente que é baseada no pensamento racional. Pois, não é de estranhar a partir da tomada de consciência dos pensadores como: Edward Blynden, Marcus Garvey (2013), Cheikh A. Djop (1974), e Molefi K. Asante (2016) entre outros. As suas propostas e convicções eram de revelar por toda parte do globo terrestre que a história da humanidade e a escrita contada pela Europa durante muito tempo não passavam simplesmente de uma maquiagem e falsas verdades. Do mesmo modo percebe-se que na visão destes pensadores negros muito do que a Europa apresentava do saber e cultura ocidentais foram apropriados pelos Gregos da civilização egípcia, através dos seus contatos com povos egípcios. Na verdade, a civilização humana teria originado no Egito antigo. Deste modo os egípcios tinham todo o mecanismo de praticarem a filosofia e construir um pensamento racional. Como esboça Asante, a própria palavra “filosofia” não existe na língua grega. De acordo com dicionários de etimologia grega, a origem dessa palavra é desconhecida” (ASANTE, 2014, p. 117). Como salienta o mesmo, a maioria dos europeus que escreveram sobre etimologia não considerou as línguas como, zulu, xhosa, yorubá ou amárico. A partir dessa análise percebe-se que por parte dos europeus, as línguas existentes ou faladas

na África, não tinham importância do ponto de vista filosófico e humano, como sustenta Asante eles nunca pensam que um termo usado por uma língua europeia pode ter vindo da África (2014, p. 117). Como o autor salienta que tem indícios que mostram o termo filosofia teria sido vindo do Egito antigo, devido as interpretações da própria palavra que se encontra no termo egípcio “Seba¹”. Segundo o pensamento de Asante, a palavra “Sebo” encontrado no antigo Egito, para filosofia teria sofrido outras ressignificações na língua grega. Muitos pensadores gregos tinham longos percursos e formações acadêmica no Egito antigo como por exemplo, Tales de Mileto, o poeta Homero, o espartano Licurgo, o ateniense Solon, Platão, o filósofo Pitágoras de Samos e o matemático Eudoxo, assim como Demócrito de Abdera e Enópides de Quios, entre os outros não mencionados também estiveram lá (ASANTE, 2014, p. 118). Eles teriam aprendido, segundo a tese afrocêntrica com sábios negros no Egito antigo. Pois, os sábios praticavam diferentes áreas de conhecimento, como, a medicina, matemática, geometria, arte etc. todas essas áreas do conhecimento surgiram no antigo Egito. De acordo com os pensadores africanos acima referidos, a ideia dos ocidentais em ralação a primazia grega da filosofia, não corresponde a realidade, o discurso é que os povos gregos apropriaram dos saberes a partir da cultura egípcia. Como afirma Asante, como os sábios negros em Egito. Esta afirmação não mostra somente que os gregos apropriarem o território africano, mas esta apropriação dos gregos são a partir dos povos negros lá existentes.

O pensador camaronês Mbembe, igualmente crítica essa concepção eurocêntrica, embora iremos ver mais a frente:

Na história da filosofia, os europeus tiveram a tendência de autodefinir-se em três maneiras. Por um lado, frisaram o fato de que «a história não é primeiramente a história da humanidade», só o sendo através «da passagem da história do Ocidente e da Europa e do respectivo alargamento à história planetária» e por outro lado defendem que a própria história europeia levou a humanidade europeia «a um nível até então, nunca antes alcançado por outra forma de humanidade» o fato de que «a humanidade europeia tenha conseguido tomar-se pela humanidade em geral» e que tenha conseguido considerar as suas formas de vida como «globalmente humanas» não seria mais do que a marca de uma exigência de responsabilidade, e mesmo da capitania universal. (MBEMBE, 2014b, p. 61)

¹ A palavra Seba na língua africana Ndu Ntr, a Língua do antigo Egito que significa sabio [...], a palavra tornou-se “Sebo” em copta e “Sophia” em grego (ASANTE, 2016, p. 118)

Estas tendências europeias levaram a uma disputa de origens, de modo que as pesquisas de Diop conduziram grandes revelações e relevâncias nos estudos e pesquisas sobre África, tanto no plano linguístico quanto nas áreas da história e antropologia ao longo da modernidade africana. Como sustenta a tese dele, há mais de 150 mil anos, a única parte do mundo em que viviam seres morfologicamente iguais aos homens de hoje era a região de Grandes Lagos, nas nascentes do Nilo (DIOP, 2010, p. 1). Conforme o Diop, foi desse lugar que o homem partiu para povoar do resto do mundo. Conseqüentemente o continente africano seria o ponto de partida para todos os seres humanos existentes no mundo. Contudo, o continente africano sempre foi caracterizado como zona ensolarado (que não tem acesso de frio) pelos viajantes europeus:

A lei de Gloger, que parece ser aplicável também aos seres humanos, estabelece que os animais de sangue quente se desenvolvendo em clima quente e úmido, secretam o pigmento negro (melanina). Portanto se a humanidade teve a origem nos trópicos, em torno da latitude, dos Grandes Lagos, ela certamente apresentava, no início, pigmentação escura, e foi pela diferenciação em outros climas que a matriz original se dividiu, mais tarde em diferentes raças; (b) havia apenas duas rotas através das quais esses primeiros homens poderiam se deslocar, indo povoar em outros lugares do continente: a Saara e o vale do Nilo (DIOP, ANO p.39).

Na concepção do intelectual senegalês, a humanidade não só tinha como origem as regiões tropicais dos grandes lagos do Nilo, como também a sua primeira forma de civilização foi negra. Diop constata que os primeiros seres humanos são originários do continente africano e que a civilização emerge especificamente no Egito antigo. Esta primazia é puramente negróide: Diop mostra que tanto a categoria humana, quanto a categoria da civilização tem seu surgimento na África.

Os antigos egípcios eram Negros. O fruto moral da sua civilização deve ser contado entre os espólios do mundo Preto. Em vez de apresentar-se a história como um devedor falido, este mundo Preto é o próprio iniciador da civilização "ocidental" ostentada diante de nossos olhos hoje. [...] Matemática de Pitágoras, a teoria dos quatro elementos de Tales de Mileto, o materialismo epicurista, o idealismo Platônico, o Judaísmo, o Islamismo, e a ciência moderna estão enraizados na cosmologia e ciência egípcia. É preciso apenas meditar sobre Osíris, o deus-redentor, que se sacrifica, morre e é ressuscitado para salvar a humanidade, uma figura essencialmente identificável com Cristo. (DIOP, 1974)

Como salienta autor, a história da África Preta permanecerá suspensa no ar

e não poderá ser escrita corretamente até que os autores africanos tomem consciência de conectá-la com a história do Egito. Para Diop uma história africana a ser escrita e falada tem de tomar como ponto de partida a África. Se não percorrer esse caminho para descrever a história do continente africano, vai ser sempre de forma incorreta.

Uma das teses de Diop afirma que a humanidade começou na África e, segundo o modelo monogenésico da origem humana, todas as outras raças emergiram relativamente tarde como ramo do tronco africano em função de mudanças climáticas e ambientais ocorridos em várias partes do mundo a última era Glacial (NASCIMENTO, 2009, p. 76). Entende-se que as obras de Diop em remontar a história africana, através da cultura egípcia, ao longo da antiguidade, tinha como objetivo provar ao Ocidente que estava equivocado e que os gregos apropriaram-se das culturas egípcias. Então tudo o que os gregos se atribuíam como donos teria como alicerce a cultura egípcia, segundo Diop: a matemática de Pitágoras, a teoria dos quatro elementos de Tales de Mileto², o materialismo epicurista, o idealismo platônico, o Judaísmo, o Islamismo e a ciência moderna estão enraizados na cosmologia e ciência Egípcia (DIOP, 1974).

De acordo com Nogueira, a narrativa hegemônica ocidental não se leva em conta os trabalhos dos pensadores africanos como parte da história da filosofia, ou seja, os trabalhos dos africanos terminantemente são desconhecidos ou esquecidos por parte dos pensadores europeus na sua totalidade. Seria necessário um grande esforço pela reabilitação ou reconstrução da identidade africana após a sua renegação histórica, tal como fazem James, Bernal, Diop e Asante, segundo Nogueira. São formas de abertura das novas possibilidades de se erguer e de lutar para afirmação de uma história própria, inclusive a própria filosofia rever seus eixos geopolíticos de forma a desnaturalizar o seu caráter eminentemente europeu (NOGUEIRA, 2013, p.140). Por conseguinte, entendemos que, para Nogueira, que não se deve separar a reflexão sobre a história da

² A teoria dos quatro elementos remonta em Empédocles de Agrigento, não ao Tales embora os pré-socráticos de uma maneira geral, sobretudo aqueles da escola Jônica concebe-se o princípio cosmológico como sendo elemento da *physis*, por exemplo: Tales de Mileto, Anaxímenes, Xenófanes de Cólofon e Heráclito de Éfeso. Mas o filósofo que reúne os quatro elementos como princípio de todas as coisas é o Empédocles, essa doutrina teve grande influência em toda a Antiguidade, chegando mesmo ao renascimento e ao início do moderno. (MARCONDES, 2007)

filosofia do passado histórico do continente africano. Porque a partir dele se constrói novas narrativas sobre o continente, sem deixar de considerar as catástrofes do passado. De certo modo este passado está enraizado nos povos autóctones cujos direitos foram ceifados da condição humana pelo Ocidente. Contudo, o sujeito africano não pode somente depender desse passado doloroso historicamente para enfrentar o presente, em síntese, deve-se levar em conta as realidades que estamos inseridos no mundo contemporâneo. Como sustenta Ngoenha, mostrando que o africano é um ser de «razão», através da manifestação de uma filosofia «autenticamente africana», destrói-se o argumento principal da ideologia colonial. Um dos fundamentos históricos deste momento da «filosofia africana» foi a reivindicação da soberania política do continente. (NGOENHA, 1993, p. 79)

Todavia devemos construí-los de uma forma a não depender dos tempos remotos, mas que permite um diálogo com o nosso devir atual. Como destaca Bidima, de ponto de vista da abordagem real, as filosofias africanas adotam, frequentemente, perspectivas holistas: está aí a questão “a crise do homem africano”, “a identidade africana” (em bloco), do “Desenvolvimento africano” (2013, p.6). Esta leitura enclausura o sujeito africano numa identidade fixa, tentando dialogar com o presente sempre a partir de um passado supostamente autêntico. Ela é compartilhada, apesar de suas diferenças, por diversos autores e correntes de pensamentos negro-africanos, como a negritude, o pan-africanismo. Como veremos adiante, o afropolitanismo procura pensar a memória da África e da Diáspora africana sem encerrar o sujeito africano numa identidade fixa. Ao contrário, trata-se de pensar a África e sua relação com o mundo a partir da abertura. Trata-se de criticar o princípio de raça que estabelece limites e fronteiras entre os seres humanos e ao mesmo tempo de pensar o negro e o africano a partir do movimento, da abertura e da circulação.

Essas ideias de abertura como um início sem fim estão presentes nas obras de alguns pensadores por exemplo: Mbembe Achille (2014); (2005), Glissant (2013), Bidima (2013) e serão exploradas mais a frente, nessa monografia.

A necessidade do resgate das culturas africanas, segundo Molefi K. Asante, é um fato que os pesquisadores afrocêntricos não poderiam deixar de lado, tendo

em conta que o ponto de partida da historiografia a africana foi manipulado pelo Ocidente. Como podemos ver, as pesquisas feitas por Diop influenciaram os pensadores afrocêntricos em sua maneira de pensar e dialogar com África a partir do passado histórico, na perspectiva de remontar às culturas e costumes das sociedades africanas. Da mesma maneira, as teses afrocêntricas apoiam-se nas pesquisas de Diop em torno do Egito antigo como primeira civilização do mundo e torno da tese de que os povos egípcios eram negros.

Portanto, é de suma importância, para os intelectuais e pesquisadores afrocêntricos, dominar a língua antiga (egípcia), pois isso contribui com o imenso desafio de narrar e reescrever a história africana (NASCIMENTO, 2009). O Egito estaria diretamente ligado as civilizações Kush, Peul, Ioruba, Akan, Congo, Zulu e Bamun. Todas estas civilizações seriam derivações da civilização egípcia, no seu sentido linguístico, político, social e cultural. Neste aspecto, para Asante, o ponto de partida dos teóricos afrocêntricos seria a partir do Antigo Egito. Sendo assim, ele aponta que os estudos africanos deveriam ser voltados para África em si mesma, “porque no passado estudávamos a África em relação a Europa, e não como as culturas africanas se relacionavam entre si” (NASCIMENTO, 2009, p.101). Segundo o pressuposto do Asante, o mesmo interrogar-se sobre o que significa ser “africano”. De acordo com a sua definição o ser africano é uma pessoa que participou dos quinhentos anos da resistência à dominação europeia (NASCIMENTO, 2009, p.102).

Porém, como veremos em Mbembe, esta tentativa de remontar às origens dos povos africano forjou um discurso da vitimização em que nós negros e africanos viemos sendo confrontados com os discursos de tipo “somos todos seres humanos como quaisquer outros” inclusive temos um passado glorioso que testemunha essa humanidade

Por isso, o discurso sobre a identidade africana ficou preso em um dilema do qual luta para se libertar: será que a identidade africana participa de uma genérica identidade humana?³⁰ Ou se deve insistir, em nome da diferença e da singularidade, na possibilidade de formas culturais diversas dentro de uma mesma humanidade – formas estas cujo objetivo não é ser auto-suficiente, e cuja significação última é universal? (MBEMBE, 2001, p.183)

Para Mbembe, “a reafirmação de uma identidade humana negada por outro participa, ao longo da história da humanidade, nesse sentido, o discurso da refutação e da reabilitação” (MBEMBE, 2014a, p. 158). Contudo, esta reabilitação e refutação do sujeito africano, contra a oposição dos colonos, de uma afirmação que equivale pertencimento a humanidade, foi a raça como tradição e costumes específicos. É de lembrar, nesse sentido, que durante os processos das colonizações a raça é entendida como um método utilizado pelos colonos (europeus), para classificar os seres humanos através de uma hierarquização, estamos a referindo dois séculos atrás, sobretudo esta classificação excluiu os negros nos parâmetros da humanidade, colocando os negros e africanos na escala de inferioridade das raças. A questão é seguinte, da mesma maneira que a reabilitação do nome Negro e da identidade africana abraça a ideia da raça, como realidade biológica, positivar a raça, como no caso da Negritude, afirmando a sua inclusão da noção (raça), como para as variantes do Pan-africanismo.

O pan-africanismo define de fato o nativo e o cidadão, identificando-os com o Negro. O Negro torna-se cidadão, porque é um ser humano dotado, como todos os outros, de razão; mas a isso, acresce o duplo fato da sua cor e do privilégio de ser autóctone. Autenticamente racial e territorialidade misturam-se e, nestas circunstâncias, a África passa a ser o país dos Negros (MBEMBE, 2014a, p. 160-161)

Nesta perspectiva é importante salientar que nas narrativas africanas dominantes sobre a subjetividade do ser africano, é a raça que torna o possível fundamental não apenas a diferença em geral, mas também a própria ideia da nação (MBEMBE, 2001). Todavia, de acordo com as narrativas do Mbembe, demonstra que os discursos dos pensadores africanos devem ultrapassar a analogia da noção de identidade. Enquanto o sujeito africano está em movimento e encontros, passa a ser um sujeito “crioula”³ cidadão do mundo. Portanto a ideia de uma identidade africana precisa ser repensado na sua generalidade, com intuito de compreendermos as questões atuais que norteiam a África.

No que emerge a situação atual do continente, só podem ser entendidas a partir da sua relação com o mundo, um pensamento em circulação, um pensamento em movimento, um pensamento mundo, como salienta Mbembe que “a identidade negra só pode ser problematizada enquanto identidade em devir”

³ Estamos a utilizar a noção da “crioula” a partir da reflexão do Edouard Glissant sobre a ideia de criouliização.

(MBEMBE, 2014a, p. 166). Portanto, nos momentos de hoje as nossas realidades ultrapassa a paradigma da identidade, pelo visto que ela, já não é mais suficiente para pensarmos a contemporaneidade africana, a partir desta necessidade surgiu a noção afropolitana. De certa forma não se trata de opor às outras correntes já existentes (Pan-africanismo, negritude e afrocentricidade), ou seja, significa afropolitanismo versus Pan-africanismo ou afrocentricidade, partem de carências em que há aspectos que esses paradigmas já não conseguem articular nas suas demandas a respeito da contemporaneidade africana. Por conseguinte, que o paradigma afropolitano nasce como continuidade de uma construção histórica, visando reconfigurar as coisas que não estavam colocados nos momentos em que viveram sobretudo os grandes criadores desses pensamentos em especial, Crummel, Diop entre outros pensadores.

2.2 O AFROPOLITANISMO COMO EXPERIÊNCIA CULTURAL E ESTÉTICA: E OS SEUS MOMENTOS

O paradigma afropolitano, tem como idealizador Achille Mbembe, pensador africano de origem Camaronês, nascido em 1957, teve a sua formação acadêmica em História e Ciências Políticas.

Achille Mbembe é professor de História e Ciências Políticas na Universidade Witwatersrand, na África do Sul, em Juanesburgo, e no Departamento de Francês da Duke University, nos Estados Unidos. Mbembe é um dos pensadores contemporâneos da corrente de Estudos Pós-colonialistas. Autor de várias obras e artigos voltados a debater sobre o continente africano, tais como: “As formas africanas de Auto-inscrição” (2001); “A África Insubmissa” (2013); “Afropolitanismo” (2005) “Crítica da Razão Negra” (2014); “Sair da grande noite: Ensaio sobre a África descolonizada” (2014), “Políticas da inimizade” (2017), entre outros.

Nos momentos contemporâneos é muito difícil pensar a África somente a partir de si, como desejava o pensador beninense Paulin Houtondji, para quem as pesquisas os estudos sobre o continente africano, devem ser feitos somente para os investigadores, estudiosos e pensadores africanos em África, no seu artigo

intitulado “*conhecimentos de África, conhecimentos de africanos*” (HOUNTONDJI, 2008). Procuraremos levar em consideração os contatos de povos africanos com diversos povos do mundo ao longo da história no que diz respeito ao comércio, com os viajantes, missionários e por último os invasores. Porque nos momentos de afirmação do ser negro enquanto ser, já foram feitas por pensadores africanos e negros nas diásporas e na própria África, através dos movimentos: Pan-africanismo e Negritude, no qual auto-afirmava a valorização dos direitos dos africanos e negros, contra preconceito e discriminação racial. Porém, no entender de Mbembe, esses discursos não são suficientes para responderem os debates que tangem a contemporaneidade.

Ora bem, pretendemos expor alguns aspectos da noção de afropolitanismo, criado por Achille Mbembe para dar conta de uma reflexão sobre a África na contemporaneidade. O conceito foi cunhado por Mbembe num dos seus artigos, lançado em 2005 com o título de “Afropolitanismo”, precisamente. Em seguida o mesmo foi retomado com alguns acréscimos e modificações na sua obra intitulada “*Sair da grande noite: Ensaio sobre a África descolonizada*” (2014). Com o afropolitanismo Mbembe nos convida a pensar a África descolonizada e sua relação com o mundo na contemporaneidade. . Como podemos ver a própria definição da noção afropolitano em Mbembe (2014b):

A consciência dessa imbricação do aqui e do alhures, a presença do alhures na aqui e vice-versa essa relativização das raízes e a filiações primárias e essa maneira de escolher, com pleno conhecimento de causa, o estranho, o estrangeiro, e o longínquo, essa capacidade de reconhecer a sua face no rosto de 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, p. 284b, 2014)

Há um século continente africano se desenvolveu um grande esforço para emancipação do jugo colonial e imperial dos seus países que estavam completamente dominadas e divididas pelos europeus⁴. A partir das afirmações dos intelectuais e pensadores africanos, tais como: Amílcar Cabral, Agostinho

⁴Diversos países africanos foram por vários séculos dominado pela Europa, e a com passar do tempo sentiram a necessidade de dividi-las entre si. Essa partilha se deu com a Conferência do Berlin 1884-1885, onde os países europeus reuniram para dividirem os países africanos, no que diz respeito oprimir os “menos humanos” segundo as suas ideologias políticas. Entre esses idealizadores da conferência destaca-se algumas ditos potências mundiais e coloniais: França, Inglaterra, Portugal, Bélgica, Espanha, Alemanha, Itália.

Neto, Kwameh Nkrumah, entre outros. Permitiu a África numa via de se enxergar a partir de si, de se desvincular das ideologias dos invasores “ocidentais”, da hegemonia racial “branca” que foi implantada há séculos pelo próprio Ocidente e que determina uma hierarquia política, social e econômica dos seres humanos.

Desde as épocas das lutas e emancipação dos países africanos, os intelectuais e pensadores africanos e afro-diaspóricos, os seus posicionamentos e agenciamentos estavam mais focalizadas e centralizadas na busca de afirmar uma identidade africana autêntica, isto é, significava uma auto-afirmação do ser africano enquanto ser. Todavia, seus discursos implicam uma dialética que aprisiona o sujeito africano nas correntes ideológicas europeias (Negritude, Pan-africanismo, etc.), da mesma forma que esses discursos de autenticidade africana continuamente estão voltados a dialogar com o ocidente, ou seja, África versus Europa. Essas dialéticas podemos encontrar nas correntes afrocêntricas, em Alexandre Crummel, Cheikh A. Diop, etc. Com isso, os seus discursos e percursos estavam mais preocupados em provar para a Europa uma essência africana. De mesma forma que os seus discursos não são imunes as ideologias europeias.

Nesse sentido, ilustrarmos essas afirmações para contextualizarmos a noção de afropolitanismo. O pensamento afropolitano parte de uma perspectiva contemporânea da filosofia africana, de uma África descolonizada. Mas também convida a pensar o continente a partir dos desafios da modernidade e dos deslocamentos africano para o mundo e do mundo para a África.

O conceito afropolitanismo visa pensar uma noção do universal que tenta compreender múltiplos universais como “abertura do mundo” que estão sempre em diálogo, por meio dos encontros para pensar África Pós-colonial. De acordo com Mbembe a questão da descolonização dos países africanos tem que recorrer as outras vias do pensamento que ultrapassam as heranças deixadas pelos colonizadores. Conforme o mesmo, ilustrando o objecto do seu livro intitulado “*Sair da grande noite. Ensaio sobre a África descolonizada*” (2014), “o seu objecto central é a vaga de descolonizações africanas do século XX. Não se trata de recontar história, nem de fazer sociologia – ainda menos de estabelecer tipologia. Esse trabalho já foi feito e, salvo alguns detalhes, pouco há a acrescentar” (MBEMBE, 2014b, p. 13). Com esta afirmação, o autor demonstra que essas áreas do conhecimento já disseram quase tudo o que há de relevante para se

saber sobre continente africano, e do que poderia ser analisado de importante sobre a descolonização, a questão é seguinte como é que estas áreas atuaram para a descolonização? Como salienta Mudimbe, "o discurso que testemunha o conhecimento de África tem sido durante muito tempo geográfico ou antropológico, em todo caso 'discurso de competência' sobre sociedades desconhecidas sem seus próprios 'textos' "(MUDIMBE, 2013, p. 218).

A descolonização em si não está literalmente completa. Até a data presente o continente africano está a deparar por várias complexidades e carências de pensar a descolonização na sua totalidade; para dar seguimento a esses debates propomos, com Achille Mbembe, pensar a África em diálogo com a filosofia. A emergência desta corrente teórica tem como alicerce em pensar a modernidade africana; sem ignorar as importâncias das outras áreas do conhecimento. No que diz respeito os momentos mais contemporâneos, elas são insuficientes para pensarmos o universal a partir da África. Através da perspectiva afropolitana busca-se uma análise da África e do africano que ultrapassa uma identidade perdida a ser reencontrada e de um constante resgate dos valores, civilizações e origens. Como já afirmamos anteriormente, esta procura de um passado glorioso acaba por aprisionar o sujeito africano numa identidade fixa, imóvel e imutável. Podemos encontrar essas buscas de afirmação da identidade africana em alguns pensadores e estudiosos como, Cheikh A. Diop, Obenga, Molefi K. Asante, e os demais pensadores cujas teses baseiam-se na fundamentação de uma Identidade africana. Porém, segundo Bidima essas procuras dos pensadores africanos por uma identidade fixa leva curiosamente a uma pobreza do pensamento da alteridade como podemos ver segundo o autor:

As primeiras gerações de filósofos africanos, nos seus múltiplos debates sobre a existência da filosofia africana, estavam muito preocupadas com o famoso "aquilo a partir do que", razão pela qual os problemas da identidade (africana) e da ancoragem levaram curiosamente a uma pobreza do pensamento da alteridade. A travessia, a contrario, privilegiando as disposições, apostara no "aquilo por que" (BIDIMA, 2002, p. 2).

Percebe-se que o autor está mais preocupado em destacar as problemáticas do continente africano através do "aquilo por que", ou seja, não uma preocupação com uma origem, uma identidade e uma história, mas aquilo pelo que a África e os africanos atravessam, no sentido de meio, mas também de

objetivos, de disposições e de narrativas múltiplas, e do que se faz a partir com isso, e partir disso em termos de projeto, de por vir, de criação de possibilidades, não mais sendo preso nos pensamentos do passado, como os primeiros teóricos africanos que estavam mais preocupados em provar para a Europa, que a África é um continente com categorias e características iguais às do Ocidente. Mais adiante o autor destacará a idéia de um paradigma da travessia, mostrando as suas preocupações em relação a uma abertura do mundo, a partir de infinitas histórias. Como podemos encontra a seguir:

*A travessia, a contrário, privilegiando as disposições, apostará no “aquilo por que”. À ancoragem ela oporá a *excrescência* e insistirá na indefinição de contatos, na oscilação de percursos e na abertura infinita da história ao possível. O essencial não é mais aqui dizer o que a África foi (de onde se vem), mas o que ela se torna (aquilo através do que ela passa). Pensamento de mediações, reflexões sobre translações, a travessia exprime sobre o plano temporal a incompletude da história africana (BIDIMA, 2002, p.2)*

Esta corrente do pensamento a qual Bidima designa de "travessia" nos auxilia para debater e compreender as questões contemporâneas do continente africano, que são pertinentes, porque nele emerge uma abertura infinita da história e dos seres humanos, mas ao mesmo implica uma outra forma de compreensão da memória e do passado africanos. Neste sentido quer dizer que o mesmo considera que as implicações do continente está mais por compreender os futuros desafios, ou seja, os discursos africanos devem ser voltados mais nas questões contemporâneas da África, e a partir daquilo por vir. Contudo a idéia é de não menosprezar o passado, porque já sabemos as suas gravidades e como os seus efeitos prevalecem no presente. Então nesta perspectiva é necessário compreender o passado através dos seus encontros e da mesma maneira architectar as novas epistemologias africanas, que supera um passado fixo e de levar em conta os desafios por aquilo através do que o continente passa.

Por conseguinte, uma abordagem afropolitana funda-se em um diálogo permanente com o Outro a partir de si, como forma de reciprocidade “mundo-comum” onde não renega o passado histórico de um encontro tumultuoso, mas sim, pensar esse passado para projetar o futuro que corresponde a uma abertura. Como enunciava Fanon “o negro não é; não é mais do que o branco; o negro é um homem igual aos outros, um homem como os outros; um homem entre os outros” (FANON, pp. 7-8, apud MBEMBE, 2014b, p.60). Essa ótica nos leva a acreditar

que através de movimentos e deslocamentos, quiçá no âmbito dos encontros com base na valorização do Outro, que foi menosprezado e tratado sempre de forma exótico ao longo da modernidade ocidental, o sujeito africano pode criar o seu próprio devir, sem servir a ninguém, produzir e reconstruir a sua subjetividade, então ele é um homem como os outros. Neste contexto, a análise realizada nesta pesquisa visa contribuir para os processos de descolonização do pensamento. Em que consiste a proposta do afropolitanismo, ou seja, de que maneira ela apoia na realidade da África contemporânea e sobre quais elementos que Mbembe se embasa para compreender o mundo africano? Na verdade, quando se fala de “mundo comum”, o autor parte de qual conjuntura? Será que pensamento-mundo pode sustentar uma outra ideia de modernidade? Como discorre Mbembe, “com a emergência dessas novas diásporas, África deixa de construir um centro em si, passando a construir-se por polos entre os quais há constante *passagem*, circulação e repetição” (MBEMBE, p. 181, 2014). Entendemos que os polos que o autor tenta delinear sobre a África, trata-se dos centros importantes do mundo africano, por exemplo: Dakar, Juanesburgo, Djibouti, Luanda, etc, que são pontos importantes de passagem dos encontros que constrói uma afro-modernidade multicultural e multilinguística. Esse universo de encontros e passagens contribui para a emergência de uma experiência estética e cultural, que Mbembe, busca designar do afropolitanismo.

Kwame Anthony Appiah, nos ajuda a compreender o que Mbembe entende por pensamento-mundo, sobretudo em sua obra intitulada “*Na casa do meu pai*” (1997)⁵. Neste trabalho, o autor faz na introdução uma reflexão autobiográfica que é em muitos sentidos reveladora da sua condição de negro e africano na contemporaneidade. Com efeito, Appiah parte de um pensamento cosmopolita do mundo, um universo que abarca uma multiplicidade através dos encontros com povos dos diferentes lugares. Um exemplo para tal, quando o mesmo enfatiza sobre os sobrinhos⁵, que são misturas de uma gama das diversidades entre o

⁵ Este livro é dedicado a nove crianças: um menino nascido em Botsuana, filho de um norueguês e uma anglo-ganesa; seus irmãos, nascidos na Noruega e em Gana; seus quatro primos, três meninos de Lagos, filhos de pais nigerianos e mãe anglo-ganesa, e uma menina de Gana; e mais duas meninas, nascidas em New Haven, Connecticut, de pai afro-americano e mãe norte-americana “branca”. Essas crianças, meus sobrinhos e afilhados, têm aparências que vão da cor e dos cabelos dos parentes achantis de meu pai até os ancestrais vikings de meu cunhado norueguês; tem nomes provenientes de Ioruba, de achanti, dos Estados Unidos, da Noruega e da Inglaterra. Ao vê-las brincando juntas e falando umas com as outras com seus sotaques variados, sinto, pelo menos, uma certa esperança no futuro humano. (APPIAH, 1997, p. 11)

continente africano, americano e europeu. Também podemos verificar esta hibridização entre vários polos do planeta terra, trazido pelo Appiah.

O mesmo pode ser dito acerca de Édouard Glissant, onde Mbembe busca a própria noção de pensamento-mundo. Em um dos capítulos “*crioulização no Caribe e nas Américas*” da sua obra intitulada “*Introdução a uma Poética da Diversidade*” (2005) o pensador nos oferece elementos pertinentes para dialogarmos com a noção do afropolitanismo. Nesse texto, o mesmo ilustra a primeira chegada dos africanos escravizados no Caribe, e esse encontro dos escravizados com demais povos nas Américas deu origem, não sem indizíveis sofrimentos e injustiças, a outra realidade, o que ele chama de uma “Sociedade Crioula”. Quer dizer um mundo novo construído por realidades diferentes através dos encontros. Então estes encontros podem ser verificados em duas categorias históricas. De um lado, trazem lembranças positivas dos povos africanos e os demais, que resumem uma relação com o múltiplo, construindo um só mundo. Através das misturas dos povos distintos, com costumes e modos de vida diferentes, ou seja, podemos chamar este encontro não somente de intercâmbio cultural e social, mas de criação de novas formas de vida. Por outro lado, de péssimas lembranças, devido os processos que sustentaram historicamente esses encontros, foram de uma natureza cruel e brutal contra os povos autóctones africanos. Caracterizada pela captura de seres humanos pelos europeus ditos “civilizados” e que tinham a ideia de civilizar o Outro. Como no caso de etnocentrismo do antropólogo Levy-Bruhl, que não poderia admitir a ideia de que pudessem existir outras culturas que não fossem europeias; eles só podiam pensar a vida cultural das outras sociedades como estados arcaicos de um único processo cultural, no qual a Europa representava o estágio mais completo (NGOENHA, 1993). Neste sentido, a única sociedade que possui a mentalidade completa só poderia ser a Europa. Então as outras restantes são das camadas mais baixo do pensamento lógico, são atribuídos de uma humanidade cuja mentalidade é caracterizada de pré- lógica (negros, africanos, indígenas, etc.). No decorrer dos tempos esses povos foram caracterizados e colocados à condição de não seres humanos, isso porque eram vistos como estranhos. Estranhos no sentido que as suas culturas não correspondiam as do Ocidente, de ser e de pensar, a partir destas visões e idéia de “raça” os seus outros foram impostos a

condições de desumanas.

Por bem se consideramos que todos os seres humanos são iguais, pertencemos a um só mundo. Como é que a noção de raça pode imperar como um instrumento primordial da divisão desta humanidade? Se partirmos desta premissa de que todos nós somos seres humanos iguais e temos as nossas particularidades de enxergar esse mundo, então não podemos negar que a raça foi uma noção criada para separar e abusar dos outros, e também não é de estranhar que os europeus criaram esta política de raça para afirmarem uma hegemonia racial branca e europeia. Ao mesmo tempo esta noção fundamentou todo o processo colonial, como veremos na segunda parte dessa monografia.

Buscaremos debater a ideia de não existência de uma raça hegemônica “branca” e europeia, como bem salienta Mbembe, “a raça não passa de uma ficção útil, de uma construção fantasista ou de uma projeção ideológica” (2014, p. 27), como vem fazendo a própria Europa desde as épocas de colonialismo e apartheid, no que diz respeito à imposição dos destinos de outros povos, e criação existencial de uma hierarquização radical das raças. Tendo em conta, esta política racial foi muito útil para a política hegemônica e expansionista europeia para monopolizar e explorar outras fronteiras geográficas. Deste modo podemos supor que a raça é um organismo essencial na afirmação quanto uma ideia da supremacia colonial do ocidente, como uma raça superior a qualquer outra raça. Em suma, esta radicalização da raça, quanto uma ideia principal no qual surge com a pretensão de dificultar a existência do Outro ao longo da modernidade ocidental, e promover limites bem definidas. Como podemos ultrapassar este estágio de raça na contemporaneidade?

Segundo Mbembe podemos verificar dois momentos cruciais do afropolitanismo. O primeiro momento se refere o próprio pós-colonial (2014b, p.179). Na perspectiva do autor, é sustentada por ruptura contra colonialismo europeu, prosseguindo para momentos de reconhecimento de si mesmo, na condição de homem livre quanto sere humano autônomo, e quanto nas suas tomadas de decisões sociais, políticas, econômicas e culturais, “onde o sujeito africano podia adquirir integralmente a sua própria subjetividade, tornasse consciente de si mesmo, sem prestar conta a ninguém”, (MBEMBE, 2001, p. 173).

No entanto, para Mbembe este primeiro momento da noção afropolitana, se distancia com as ideias de alguns pensadores africanos enquanto as suas perspectivas e olhares do continente, por exemplo, segundo Mbembe, as ideias e pesquisas do pensador senegalês Cheik A. Diop, se confundia com a articulação de uma dívida em relação ao futuro por conta de um passado glorioso, e quanto ao Senghor e poetas da Negritude, estavam mais preocupados em remontar o nome perdido (2014b, p.179). O segundo momento do afropolitanismo consiste na entrada dos povos africanos na nova era da dispersão e circulações do mundo (2014b, p.181), nesse sentido o devir africano para o mundo, caracterizava-se pela intensificação das migrações e corresponde criação de novas diásporas no mundo, que coloca a África como uma árvore com várias raízes, o seu centro territorial passa a ser múltiplas diversidades que não define limites ou barreiras, a sua visão passa a ser olhar do mundo. De acordo com o pensamento do Mbembe, nessa "nova era da dispersão" o que interessa não é a "relação com o si mesmo" como centro e a origem, mas o "intervalo", as passagens e circulações. "O retorno já não se processa em relação a uma singularidade essencial, mas a uma capacidade renovada de bifurcação" (2014, p. 181). Essa característica da experiência afropolitana marca uma distância precisamente em relação a discursos como o afrocêntrico ou mesmo o pan-africanista que privilegia a unidade e uma identidade autêntica. Como sustenta Fanon, "a descoberta da existência de uma civilização negra no século XV não me concede nenhum brevíssimo de humanidade. Quer se queira, quer não, o passado não pode, de modo algum, me guiar na atualidade" (FANON, 2008, p. 186).

Como afirma Mbembe:

Essa nova era [da dispersão e circulação na África] caracteriza-se pela intensificação das migrações pela implantação de novas diásporas africanas no mundo [...]. Durante muito tempo, a criação africana preocupou-se com a questão das suas origens, dissociando-a da do movimento. O seu objeto 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 si mesmo, mas com um intervalo. África agora é imaginada como um imenso intervalo, uma citação inesgotável passível de inúmeras formas de combinação e composição. (MBEMBE, 2014b, p. 181)

Acreditamos que essas dispersões e circulações do devir africano para o mundo consistem numa abertura da subjetividade africana para o Outro.

Entretanto, é evidente que as emigrações dos povos oriundos da África, começou muito antes da era escravidão e colonialismo, ou seja, dos primeiros contactos com os portugueses que teve início no século XV. Contudo, o encontro com os europeus provocou caos para os povos africanos. Por exemplo, a escravidão propagou perda de vida de muitos africanos. Foi uma brutal captura dos indivíduos que são exportados e vendidos por toda parte do Globo, com intuito de trabalharem na mão- de-obra escrava (nas plantações de cana-de-açúcar, café e nas minas etc.) Conforme Mbembe, “ (...) em aproveito do tráfico atlântico (século XV ao XIX), esses homens e mulheres originários de África foram transformados em homens-objeto, homem-mercadoria e homem-moeda” (2014a, p. 12).

Através destas circulações dos africanos pelo mundo, ou seja, as imigrações forjadas pelo Atlântico, se deu a partir do comércio triangular, que ligava portos negreiros africanos, as Américas, as Caraíbas e a Europa, todas essas circulações girava entorno de uma intrincada economia (MBEMBE, 2014, p. 33). No entanto, essas circulações dos povos africanos, por várias partes do mundo, nada mais e nada menos do que máquinas feitas para trabalhos braçal, são obrigados a produzirem nos campos dos senhores. Como podemos ver a seguir:

As pessoas de origem africana estão no centro das novas dinâmicas que implicariam incessantes idas e vindas de uma à outra margem do mesmo oceano, dos portos negreiros da África Ocidental e Central aos da América e da Europa. Esta estrutura de circulação apoia-se numa economia que exige, por si mesmas capitais colossais (MBEMBE, 2014, p. 33)

Nota-se que esses movimentos dos povos africanos podem ser explicados em dois momentos: primeiro que corresponde uma circulação forçada, sem consentimento do próprio sujeito africano nos momentos da escravidão. Contudo, estas capturas provocaram uma dupla consciência dos povos autóctones. De uma parte requer um constante busca e preservação dos seus costumes e da sua cultura, em seguida uma familiaridade com outras realidades, de um relacionamento social, política, económica e cultural, que não dialoga com o seu lugar de pertencimento. No segundo momento trata-se das épocas do pós-colonial, que aborda as dispersões e circulações dos povos africanos para vários lugares do mundo, ou seja, no novo mundo (MBEMBE, 2014b). Estas migrações

recriam uma abertura para o outro, enquanto ser humano na sua totalidade, que busca criar uma relação com o outro, e aceitá-lo na condição de qualquer ser humano. Em suma, estas duas faces das migrações africanas, de uma parte indesejável e forçada nos séculos anteriores, de outra parte surgem de uma circulação ambígua (forçada ou até não forçada), cujas circulações partem do Saara, do Atlântico e do Oceano Índico. Segundo Mbembe, “juntaram-se outras, cujo motor principal foi à colonização. Atualmente, em função desses eventos, milhares indivíduos de origem africana são cidadãos de diversos países do globo” (p. 183, 2014b). Podemos perceber que a partir dessa reflexão trazido pelo Mbembe, que os povos originários da África são cidadãos do mundo, igualmente este raciocínio estão presentes nos discursos de dois pensadores negros, Fanon e Senghor, segundo o qual “somos herdeiros do mundo”(MBEMBE, 2014b).

Por outra parte o termo cidadão do mundo é também encontrado em Célestin Monga na sua obra *Niillismo e negritude* (2010). Com efeito, o autor se apoia nessa perspectiva do afropolitanismo em Mbembe que se baseia numa explicação que parte da história da África para o mundo e da história do mundo para África. Nessa explicação, os negros e africanos devem ser vistos como agentes nas suas próprias histórias, onde irão sustentar todas as formas de saber, para que este desejo acontecer será necessário que haja uma (re) construção das agências africanas, onde os mesmos estarão em plenas condições de decidirem por eles mesmos, sem questionamentos vindos de outras partes.

Logo a questão não reside unicamente no fato de que existe uma parte da história alhures, fora da 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 dispuserem, de todo, de privilégio de escolher livremente, mas que conseguiram, tanto quanto possível, domesticar e fazer uso deles (MBEMBE, 2014b, p. 284).

A noção afropolitana, configura na valorização do Outro, entende-se que ela busca analisar e compreender o mundo a partir das suas diversidades e multiplicidades existentes, cujo seus costumes e modos de vida são diferentes. O autor assinala essa corrente filosófica que busca valorizar e reconhecer as diferenças existentes entre os diversos povos do mundo a partir de si e espelhar no rosto do Outro, que ele chama de “estrangeiro”. Com tudo, essa valorização

parte por meio de abertura do mundo “mundo-comum” que tentaremos abordar mais adiante a sua perspectiva se baseia na face desse conceito de afropolitanismo, que tenta compreender os costumes de povos diferentes através dos deslocamentos; encontros entre as sociedades de várias regiões do mundo. E de pensar o continente africano, a partir do devir da modernidade afropolitana. Como sustenta Achille Mbembe:

Nesta perspectiva, o mundo deixa de ser, em si, uma ameaça. O mundo, pelo contrário, torna-se uma vasta rede de afinidades. Não existe identidade negra, na mesma medida que existem livros de revelação. Há uma identidade em devir que se alimenta em simultaneamente de diferenças entre os Negros, tanto do ponto de vista étnico, geográfico, como linguístico, e de tradições herdeiras do encontro com Todo o Mundo (MBEMBE, 2014b, p. 166-167)

Portanto, a noção afropolitana, nasce com esse propósito de abertura do mundo. Uma abertura que desmantela e reconstrói um passado africano manipulado e mutilado pelo ocidente. Da mesma forma que a sua base primordial é a descolonização, e que visa uma plena circulação dos indivíduos pelo mundo. Então a necessidade do afropolitanismo inicia a partir desta conjuntura de entender os estágios da modernidade. Por isso que se entende primeiramente nos momentos pós-coloniais, com propósito de inclusão da humanidade do outro que foi negado, e colocado numa zona sombria pelo ocidente, através desta exclusão dos povos ditos não civilizados, levou muitas contestações e lutas pela afirmação da identidade, e surgimentos de muitas correntes filosóficas do continente africano (Pan-africanismo, Negritude, afrocentricidade etc.). Essas teorias por suas vezes acabam se fechando em si, a partir das ideologias europeias. O afropolitanismo busca consolidar um universal que supera limites e impedimentos do pensamento, um pensamento mundo, que não se fecha em si, mas que proporciona uma abertura infinita do mundo. Em seguida, a perspectiva afropolitana nos conduz a pensar um devir constante dos povos africanos para o encontro com o mundo. Neste caso estamos a se referir das dispersões dos povos africanos para o novo mundo, que emerge uma nova sensibilidade cultural e histórica. Hoje em dia podemos encontrar uma pessoa com várias origens e laços do mundo. Por exemplo, já esboçamos sobre esta questão cosmopolita, de pertencer todo mundo. Afinal com afirma Fanon e Senghor somos todos herdeiros do mundo.

3 CAPÍTULO II - DIVISÃO DO MUNDO

Neste capítulo abordaremos a questão da divisão do mundo, resultante de uma política de dominação expansionista dos territórios europeus para outras regiões do mundo. Estas ideologias de dominação estão ligadas a vários fatores da política europeia, do qual ilustraremos seguintes noções: cristianismo, raça e mercantilização. Estes fatores são um dos motores que sustenta a centralidade e o poder europeu na era das suas invasões e expansão dos seus territórios pelo mundo. Neste capítulo, tomamos apoio na obra *“Crítica da razão negra”* (2014), de Achille Mbembe, mais particularmente na noção introduzida pelo autor de partilha do mundo, ligada justamente à divisão da humanidade pelo princípio de raça.

A materialização desse projeto dos europeus foi sustentada pela imposição da cultura ocidental como a única tradição civilizada, inferiorizando as culturas dos povos encontrados em novas terras. Isso se consagrou com a ocupação violenta dos outros continentes em particular a África, resultado das deliberações da conferência de Berlim. Por outro lado, os povos invadidos não se submeteram a dominação dos invasores, mas sim, proporcionaram e travaram grandes resistências desde os primeiros momentos deste processo. Muitos povos de diversos continentes que foram invadidos lutaram pela preservação dos seus modos de vida contra a imposição do universalismo cultural Europeu. No século XVIII, surgiram conceitos ideológicos que alicerçaram o projeto de universalismo dos europeus. A raça tornou-se o expoente culminante desta camuflada empreitada expansionista e serviu de comprovante para dominar e domesticar o Outro, entendido como estranho, inferior, desumano por ter formas de ser diferentes daquelas dos Europeus. Veremos que o conceito de raça proporcionou a divisão e a hierarquização da humanidade. Por outro lado, as classificações sustentadas pelo princípio de raça tinham como métodos baseados nas culturas e da natureza biológica de cada povo. Sendo assim, o modo de ser ocidental era tido como o único centro em estágio de civilização, ignorando todos os outros padrões culturais que não se inserissem nos passos eurocêntricos.

3.1 RAÇA COMO PROJETO EXPANSIONISTA

A partir da cosmovisão europeia de interpretar o mundo a partir do seu eixo e de uma busca de expandir o seu poder de dominação aos outros povos ao longo da modernidade ocidental, a idéia da raça operou como justificativa dos europeus em dominarem outros povos.

Deste modo este capítulo buscará compreender esta pretensão universalista dos ocidentais desde os momentos em que tiveram um contato brutal com outros povos. E como seria as suas justificativas em reduzir os “ditos não civilizados” do ponto de vista das potências europeias, por exemplo: França, Inglaterra, Alemanha, Bélgica, Portugal, Espanha, etc. De igual forma buscaremos também compreender os mecanismos utilizados para as suas penetrações no continente africano. Desta feita, compreendemos que o poder (militar, missionaria, economica), foram muitos uteis na penetração e expansão dos europeus nos países: africanos, nas américas e asiáticos. Pois bem, este capítulo tem como propósito de entender de maneira não exaustiva este discurso universalizante e dominante da Europa contra outros povos privilegiando, sobretudo, implicações filosóficas do princípio de raça que o fundamenta.

Com a emergência da divisão do mundo, por assim dizer, inicia-se numa era em que a raça imperava como o fator primordial que emerge toda a esfera global e detentor de todas as leis que vigorava na época colonial. Ao mesmo tempo consistia em forma de manipulação do “outro”, no sentido de marginalizá-lo ou inferiorizá-lo. Sendo assim, o ocidente afirma uma supremacia racial (branca), que se perpetuou durante vários séculos como superior de todas as outras raças existentes no mundo, baseado na dominação europeia nos finais do século XVIII. Contudo essa noção da raça que regia em toda parte do mundo se concretizou nos momentos da colonização europeia.

Para dar seguimento a nossa afirmação, Mbembe fomenta que esta emergência da raça surge através do “projeto europeu de expansão sem limites que se desenvolve a partir dos últimos anos do século XVIII. Uma das questões políticas mais importantes dos finais do século XVIII e do início do XIX é a expansão das colônias europeias.” (MBEMBE, 2014a, p. 101).

O sistema colonial europeu em torno dos países que não faziam parte da Europa, mas sim, de outros continentes tais como, África, América e Ásia, se deu a partir da ideologia de raça, particularmente no que diz respeito ao continente Africano, que resultou na partilha dos países africanos durante a conferência de Berlim em 1884-1885, por estas razões, a partilha da África estava inerente a uma urgência dos países europeus de exercerem as suas hegemonias além das suas fronteiras e evitar possíveis conflitos entre as potências europeias na época. Durante esse processo de ocupação os ocupantes começaram a julgar os povos nativos daqueles territórios ocupados de primitivos.

Na verdade, esse julgamento da Europa sobre o outro era equivocado visto que, naquelas sociedades tinham as suas formas de ser diferente do ocidente. Foi por isso que a Europa concebe um olhar de mundo diferente com outros povos na sua visão cosmológica em que designam os Outros de primitivo, no sentido mais radical “Selvagens”; inferiores em relação aos povos do ocidente. Nesse ponto de vista, as pessoas não ocidentais precisavam de serem ajudados e enquadrados no estágio civilizatório, isso faria deles seres racionais, nas perspectivas ocidentais. O historiador africano Josep Ki-Zerbo, nos fornece pistas através do seu modelo das três letras “M” (militares, missionários e mercadores), (ACOSTA-LEYVA, 2016). Estas letras “M” segundo o autor são as formas que deram os processos da dominação do continente africano pela Europa. Neste contexto a noção da raça era fundamental para separação dos seres humanos, quanto ao modo de diferenciação entre as nações e de fomentar mais expansão e perpetuação dos invasores ocidentais no continente africano. Para dar seguimento a nossa análise Mbembe argumenta:

Por princípio de raça, subtende-se, alias, a forma espectral de visão e de diferença humana, susceptível de ser mobilizado para fins de estigmatização e de exclusão, de segregação, pelos quais tenta isolar, eliminar e, ate, destruir fisicamente determinado grupo humano. (MBEMBE, 2014a, p. 102).

De acordo com o pensamento de Mbembe, a idéia de raça é a base principal na divisão da humanidade, e também ela é fomentada de pressupostos como: criar barreiras e divisão entre os seres humanos. Contudo esta divisão, implica uma hierarquização entre os seres humanos, onde os ocidentais se colocam como superiores.

Em todo caso a noção da raça foi uma máquina muito importante para penetração dos europeus no continente africano, visto que na época colonial ela se operava enquanto princípio do corpo político. Através da raça permite classificar os seres humanos em categorias diferentes supostamente dotadas de características físicas e mentais específicas. Exemplo dessa, apontaremos a obra do Fanon *“Pele negra máscaras brancas”* (2008), onde o pensador martinicano, destaca numa das passagens da sua obra que o colonialismo enquanto dinâmica existente dos povos europeus, “tinha uma zona compreendida como de “não-ser”, uma região extraordinariamente estéril e árida, uma rampa essencialmente despojada, onde um autêntico ressurgimento pode acontecer” (2008, p. 26). Compreende-se que a partir da raça originou-se essa zona estéril e árida com necessidades de colocar e classificar o Outro, neste caso, negros, indígenas e de outras raças cujo pertencimento é fora da Europa; e ao mesmo tempo essa zona é entendida como: os pré-lógicos, semi-humanos, sem história e sem escrita. Todavia, o pensamento fanoniano parte de uma necessidade que a noção da raça deve ser abolida, porque a raça em si não existe, é uma ideologia implantada cujo propósito é da exploração entre os seres humanos e a produção de mais riquezas para o ocidente. Como sustenta Mbembe, a principal e brutal investida fora da Europa ficara conhecido pelo termo «colonização» ou «imperialismo» (2014a, p. 105).

Como afirma Arendt, nas décadas do imperialismo e de domínio dos povos estrangeiros foram descobertos dois mecanismos de política da dominação dos povos colonizados: 1) foi a raça como motor principal da estrutura política dos colonizadores, sob uma ideologia gerada a partir da Europa. 2) foi baseado através da “burocracia, que é regida pelas leis, relatórios e decretos que surgiu de uma tradição da disciplina militar introduzida em meio de homens sem compaixão e sem lei”. (ARENDR, 2012, p. 268). Esses dois elementos encontrados em Arendt são mecanismos utilizados de defesa dos colonizadores contra colonizados, servindo de base para a alienação dos povos oprimidos. Desta forma, essa política de dominação e alienação dos povos colonizados não tiveram grandes efeitos como almejavam os europeus de transformar o mundo de uma única raça e cultura ocidental. Porém houve resistência da parte dos colonizados, através dessas resistências surgiram lutas pelas emancipações dos países invadidos pelos

estrangeiros (Europa), com intuito de expulsá-los e retomar os seus valores. Essa retomada de si emerge uma liberdade da consciência humana, valorizar os seus princípios que eram antes deturpados e inferiorizadas que torne sempre a sua cultura.

A partilha do mundo, do ponto de vista do ocidente, não é nada mais do que a forma de justificar a legitimidade de uma raça como superior e com qualidades excepcionais da humanidade com relação das outras raças (uma idéia universal do mundo). Através desta supremacia “branca” foi possível a europa se apropriarem desta concepção que os diferenciavam de todos os Outros, ou seja, não culminavam com o espaço do pensamento das outras sociedades. Como bem aponta Mbembe, “deste modo, a diferenciação entre a terra da europa e a terra colonial é a consequência lógica de outra distinção entre pessoas europeias e selvagens” (MBEMBE, 2014a, p. 111). Essa própria divisão da humanidade entre europeus e os seus outros teve como ponto de partida no século XV. Essa primeira entrada seria a base do que aconteceu no século XIX.

Segundo Mbembe para compreender essa divisão da humanidade é preciso:

(...) interessa regressar ao gigantesco saque de terras e a divisão do mundo no período entre os séculos XV e XIX. A consciência histórica e espacial que temos hoje em dia do Planeta encontra, grandemente, a sua origem na série de acontecimentos que se iniciaram no século XV, e dos quais resultariam no século XIX a divisão e a partilha integral da Terra (MBEMBE, 2014a, p. 104-105)

Por conseguinte, o colonialismo europeu se deu a partir desta partilha dos países africanos, com objectivos de enclausura-los nas suas dependências físicas e ao mesmo tempo do pensamento racional. O exemplo disso, foi o processo de alienação que configura nas demandas do ocidente tais como (na forma de vestir, comer, falar, andar etc.), era a intenção dos colonizadores para manterem ainda mais os seus domínios nos países colonizados. Para isso seria necessário que os colonizadores negassem todas as formas culturais e saberes dos colonizados, o que podemos designar neste trabalho de negação dos valores daqueles que eram dominados pelo sistema colonial dos europeus.

3.2 O UNIVERSALISMO EUROPEU E A FILOSOFIA

Segundo Emmanuel Eze, no que diz respeito à filosofia ocidental, os africanos foram considerados como uma “raça” sub-humana, de natureza inferior e selvagem, nas perspectivas dos pensadores europeus: franceses, ingleses e alemães da ilustração, David Hume, Emmanuel Kant e Hegel (EZE, 2017, p. 3). Na percepção desses pensadores a África e os seus povos são considerados menos humanos, as suas alegações sobre os povos africanos são sustentados a partir razão. Como destaca Hume, em que o mesmo se aparentava estar nas condições de suspeitar que os povos negros são naturalmente inferiores aos brancos, ou seja, os povos africanos são menos humanos que os europeus, em detrimento a esta afirmação Hume, justifica que praticamente não houve nações civilizadas de tal compleição, nem mesmo qualquer indivíduo de destaque, seja em nações seja em investigações teóricas. De tal forma que as nações negras não possuíam nenhuma capacidade intelectual de inovarem as técnicas por exemplo: “não há artesões engenhosos entre eles, não há ciências” (HUME, 1975, p.252 apud EZE, 2017, p. 3-4). Contudo estas afirmações de Hume, nos parecem estar equivocadas do nosso ponto de vista, com relação aos povos africanos ou dos povos negros de maneira generalizada. De uma forma ou de outra, nos parecem interessantes as ideias desses pensadores para o Ocidente, em reduzir e renegar a humanidade dos negros e africanos, porque nelas agregaram de certa forma as ideias de dominarem os outros. De maneira mais explícita está a tratar dos momentos da escravização e colonização, esses momentos foram sustentadas através destas visões do mundo europeu, em procurar destruir tudo o que não contemplava o ocidente, esmagar tudo ao redor. E em seguida podemos encontrar este discurso nos escritos em destaque: Immanuel Kant com mesmos preceitos teóricos do Hume, embutida num olhar pejorativo sobre os negros e africanos. Segundo Kant, havia uma hierarquização distintas entre os seres humanos, onde os classificou de modo transversal, como podemos ver: a raça branca morena seria a primeira (europeia), a segunda raça seria cobre roxo (América), a terceira raça é a negra que se encontra nas regiões da Senegâmbia (África) e a quarta última corresponde a raça amarela oliva encontrada nos hindus (asia). De acordo com essa classificação, a europa passa a ser centro de racionalidade, o único que possui a forma mais completa da humanidade e os outros restantes não são

incluídos nessa região da racionalidade preenchida pela Europa, ou seja, podemos afirmar através deste trecho ao nosso entender que, segundo esta classificação do Kant, a partir de um estado (monarca), onde o ocidente desempenha o papel do rei (cor branca morena) e os restos (África, ameríndios e Ásia) podem ser entendidos e denominados como súditos. Conforme Eze, Kant “atribuía a cor de pele (branca ou negra) a evidência da capacidade de raciocínio (e, portanto, humana) ou a sua ausência” (KANT, 1993, p. 75-76 apud EZE, 2017, p.5). No que parece tanto Hume quanto Kant, as suas observações em relação aos negros e africanos, se baseia numa interpretação do Outro, a partir de má-fé, as concepções desses pensadores nunca se espelham a partir do Outro ou de tentar entender o outro na base das suas particularidades e diferenças. Razão pelo qual, o Hegel colocou a África como um continente fora da história, isentos da racionalidade, que não possuem a razão, e com carência de uma conduta ética, sem leis, nem religião, nem ordem política, as sociedades são regidas de anarquia, “fetichismo” e “canibalismo” (HEGEL apud EZE, 2017, p.5). Nesta ótica, percebe-se que o Hegel interpreta o continente africano de uma pura selvagerismo, e o continente se encontra incapacitado de produzir um pensamento racional, razão pela qual, a escravização dos povos africanos era importante e necessária. Para Hegel, os militares e missionários que foram nomeados por Kizerbo de agentes da colonização (militares, missionários e mercadores) seriam um possível solução para com que os povos negros e africanos se tornarem seres humanos com educação e moral, de uma forma mais clara, de ajuda-los a serem “civilizados”.

No entanto, ao deparar com estas percepções apresentados por parte dos povos ocidentais ou intelectuais oriundos da Europa, com ênfase a estes três pensadores europeus (Hume, Kant e Hegel), os seus discursos entorno do continente africano estavam muito enganados e confusos sobre os povos africanos e negros, nota-se que os seus discursos influenciaram muito nas invasões dos seus povos contra o continente africanos, porque a noção de uma raça hegemónica não passa de uma construção ideológica do ocidente. De acordo com Asante, quando os povos egípcios estavam construindo pirâmides nunca pediram ajuda aos gregos, contudo conseguiam medir os ângulos, largura, amplitude e profundidade na construção dos seus pirâmides (ASANTE, 2014,

p.119), porém, como podemos notar, sem técnicas e sem pensamento racional elaborada pelos ocidentais, nunca os egípcios estariam em condições de construir pirâmides, ou seja, estas construções exigiam muita habilidades e conhecimentos em geometria e matemática para poder aplicar as medidas certas das suas construções. Ao mesmo tempo podemos evidenciar nos egípcios um preformas no que tange a saúde; eram fortes na medicina para diagnósticaçã do corpo humano, sendo assim, entendemos que a muita ignorância de reduzir os povos africanos do pensamento cognitivo tendo em conta essas habilidades e técnicas. Segundo Asante “os africanos não esperaram pelos gregos para descobrir como construir as pirâmides” (2014, p. 119). Conforme as pesquisas e revelações do Diop sobre a face real do continente africano, demonstrou que os povos egípcios eram puramente negróides, e em todo caso os pensadores gregos (ocidentais), mais lembrados da história, quase todos eles tinham percursos no Egipto antigo inclusive acadêmicos ao longo dos tempos (ASSANTE, 2014). Porém, quando se trata da filosofia no seu modo em geral, podemos deparar com ideias eurocêntricas dos pensadores ocidentais com relação aos intelectuais Negros e Africanos. Como salienta Lewis Gordon: “os filósofos europeus modernos não mostraram afeição aos Negros, os seus discursos e as suas paginas escritos com base na humilhação, quer seja nos escritos de Hume, Kant, Mill ou Hegel” (GORDON, 2016, p.454). Como podemos notar, as sínteses desses autores as suas ideias são justificadas a partir da razão eurocêntrica, e da construção do pensamento universal, do nosso entendimento, a concepção universalista do mundo europeu, não passa de um particular afirmando universal. Portanto, podemos ver nas obras de muitos autores contestando esta percepção europeia de universal, como nas obras de Fanon, Mbembe, Gordon (2016). Em seguida Mbembe nos ilustra a visão estereotipado dos povos africanos pelos ocidentais, desrespeitando em geral as formas de vida e saberes dos povos africanos.

Como podemos ver em seguida as concepções dos europeus em relação as culturas e religiões africanas:

Quando ao testemunho, afirmámos desde o início que os selvagens adoram os ídolos. Os seus deuses não são verdadeiros deuses. Praticam sacrifícios humanos, canibalismo e outras categorias de crimes desumanos proibidos pela própria natureza, que um verdadeiro homem não iria, de modo algum, cometer. O selvagem é portanto simultaneamente contra a humanidade e contra a natureza humana e,

logo, duplamente estranho a condição humana. Deste ponto de vista, o Outro Mundo equivale uma zona fora da Humanidade, fora do espaço onde se exerce o direito dos homens. (MBEMBE, 2014a, p. 110)

Ao nosso ver, as sociedades africanas em relação as suas (técnicas, social, política, cultura), são colocados sobretudo da condição mais estranhas do mundo em que o ser humano se encontra “selvagem” pelo ocidente. Sem esquecer o continente africano em suas variedades sociedades têm uma visão de mundo e as suas filosofias bem diferenciados com o mundo europeu ocidental. Mas devido a um olhar ignorante dos ocidentais, não lhes permitiram enxergar a parte externa da humanidade, e não entenderam também na visão do Outro, eles são vistos como estranhos pelos nativos. Neste sentido, convém levar em conta as nossas partes internas e externas em consideração e reconhecer as diferenças (espelhar na face do Outro), não mais reduzi-lo porque as suas cosmovisões do mundo são diferentes. No nosso entendimento, de uma forma ou outra, o seu estrangeiro sempre será seu estranho, devido os vossos costumes de conceber o mundo são diferentes, por exemplo: vossas línguas, formas de vestir e comer são destintos. Ora, a nossas inquietações parte de que maneira um ser humano condiciona outro ser a uma converter nas suas dependências físicas e mentais, só pelo fato de terem cosmovisões diferentes? Todavia, a escravidão e a colonização dos povos africanos respondam estas inquietações?

No nosso ponto de vista, o intuito de dominarem o Outro, nas épocas da escravidão e do colonialismo, parte de um silenciamento dos povos colonizados, não lhes permitem pensar ou expressar a partir da sua realidades, de construir o seu própria devir do mundo. Este silenciamento parte com a estratégia de domestica-lo nas suas dependências física e psicológica, aprisioná-lo no seu seio do pensamento. Com propósito de transformar esse sujeito em objeto de produção do capital económico. No mundo do colonizador, o sujeito colonizado passa a ser força do trabalho, onde o capital económico da colônia dependerá da mão-de-obra escrava. Para Fanon:

O potestado colonial reproduz-se, assim, de várias maneiras. Primeiro, inventando o colonizado: «foi o colono que fez e continua a fazer o colonizado». Depois ao esmagar esta invenção de insensibilidade, fazendo dela uma coisa, um animal, uma pessoa humana em perpétuo devir. E, por fim, ferindo constantemente a humanidade do submisso, multiplicando os golpes no seu corpo e atacando o seu cérebro com um intuito de lhe criar lesões (FANON, 2002, apud MBEMBE, 2014a, p.188).

Como podemos ver a política colonial se baseou, contudo nos discursos universalizante que visa silenciar o Outro, quebrar as suas identidades, desacreditá-lo da sua própria cultura, o colonizado passa desconfiar da sua natureza subjetiva (estranho de si), dos seus costumes, das suas filosofias de vida. Como salienta Amílcar Cabral, para despojarmos dessa enclausura europeia temos que lutar, uma luta que compreende liberdade, estabilidade e ser autónoma de si, luta contra a ideologia colonialista português. Em todo caso exerciam a força política, militar, cultural e económica contra a sociedade guineense e caboverdiano, segundo o pensamento do Cabral, para sair dessa zona entendida árida e estéril pelo Fanon, é necessário criar uma unidade e luta. Estes dois termos seria pertinente contra o ideal e colonial dos portugueses.

Como afirma Amílcar Cabral:

No nosso caso concreto, a luta é o seguinte: os colonialistas portugueses ocuparam a nossa terra, como estrangeiros e, como ocupantes, exerceram uma força sobre a nossa sociedade, sobre o nosso povo. Força que fez com que eles tomassem o nosso destino nas suas mãos, fez com que parassem a nossa história para ficarmos ligados à história de Portugal, como se fossemos a carroça do comboio de Portugal. E criaram uma série de condições dentro da nossa terra: económicas, sociais, culturais, etc. (CABRAL, 1974, p.8)

Contudo Wallerstein nos traz discussões e assina-la algumas questões que compreende o universalismo europeu e de que maneira esta idéia se configurou nas sociedades ditas civilizações orientais avançadas. Como viemos abordar a noção da raça como mecanismo essencial na afirmação da hegemonia europeia, nesse sentido, é de salientar que não é de estranhar ao longo dos tempos esta concepção universalizante da Europa foi baseada na manipulação das outras sociedades vistos como não desenvolvidos em termos técnicos e humanos.

De acordo com o pensamento do autor, essa política universalizante europeia parte de pura ignorância dos europeus, no que diz respeito do mundo das chamadas civilizações orientais avançada. E que a expansão da economia do capitalismo europeu provou ser inexorável.

Segundo Wallerstein (2007):

A base da explicação desenvolvida era de uma simplicidade denotável. Só a “civilização” europeia, com raízes do mundo grego-romano antigo (e para alguns também no mundo do velho testamento), poderia produzir a “modernidade” – palavra que abarca uma mistura de costumes, normas e prática que floresceram na economia-mundo capitalista (WALLERSTEIN, 2007, p.66).

É de perceber quando se fala da Europa, o discurso das eras greco-romano não desvincula dos seus raciocínios para comprovarem senhores do saber, na verdade a partir dessas eras que lhes permitiam opor de forma hegemónica contra os ditos não civilizados, começam as suas falas em afirmarem como fundadores do pensamento crítico e científico, foram eles que fortaleceram o pensamento racional. Então o mundo é expandido a partir da razão grega europeia. Através destas falsos princípios eles assumiram como os percursos do pensamento mundo moderno.

Pois, segundo o universalismo europeu: só a Europa consegue desenvolver técnicas, artes e conhecimento mais humano que a humanidade já se viu. Entende que estas justificativas que a Europa produz e traduz para o mundo, não abarca as necessidades das outras sociedades. Por exemplo, a religião cristã como único e válido para todos, temos que cultivar só um Deus, Deus da Bíblia, onipotente, onisciente e onipresente, quer dizer trata-se de apenas seguir e cultivar uma única religião cristã monoteísta. Enquanto outros povos têm formas diferentes de conceber o mundo, a partir das suas religiões e Deuses/as. Estes por sua vez, na visão europeia dominante são vistos como pagãos, de forma que as suas práticas culturais e religiosas são muito distantes do Ocidente. Exemplo disso, podemos afirmar que aqueles colocados como não “civilizados” as suas religiões são regidas por força vital⁶, as suas ações e filosofias são explicadas a partir dos seus ancestrais, e cultivam os seus próprios deuses que são diferentes da deus único da Bíblia cristã.

A questão é seguinte, podemos afirmar que todos os seres humanos possuem um algo em comum, que é a “espécie humanidade”, mas dentro dessa humanidade não podemos negar que existem as nossas particularidades e

⁶ Para mais aprofundamento do conceito de força Vital recomendamos o livro do Alexis Kagame “La philosophie bantue comparée” (1976).

diferenças, exemplo: a educação de um sujeito português é totalmente diferente de um guineense (Guiné-Bissau), quando um guineense fala sua língua tradicional étnica ou crioula dificilmente um inglês, português, ou seja, até um ganês ou camaronês entenda o que ele fala, que mensagem o sujeito quer transmitir. Ilustramos este exemplo para mostrar que a noção do universal parte de cada sociedade “particular”. Não existe um único universal que resume só a partir da europa, mas sim, existem universais que parte de cada particular. Podemos pensar um único universal como “mundo-comum”? Mbembe aponta esta possibilidade de existir um mundo-comum, que permite todos os seres humanos gozarem do mesmo privilégio existentes do mundo. Contudo é necessário dismantelar as barreiras criadas pela europa, uma europa sem menor eurocentrismo. Onde esta por sua vez, corresponde a uma abertura, sem limites entre homens, onde uma sociedade ou grupo étnico seja autónoma da sua realidade, protagonista da sua história. De acordo com o desejo do Mbembe, em pensar um único universal que visa contemplar múltiplas universais, através das suas circulações e encontros dos povos distintos, criar novos pensamentos e construir a partir desses pensamentos-mundo, em que rompe com as barreiras e limites entre seres humanos. A questão é seguinte, será que o ocidente desejaria o mesmo, em sair na zona de arrogância e de superioridade? Perceber que ele é apenas um pião no tabuleiro entre outros?

É claro que nunca o ocidente poderia entender o continente africano a partir da sua perspectiva filosófica do mundo, as suas leis ditas universais não podem ser explicadas nos contextos africanos. Por exemplo, um fato social em África não é só explicado a partir de uma única maneira, mas de várias formas. Por exemplo, é de notar, quando um sujeito português morre dependentemente da causa de morte (doença, acidente, assassinato, etc), o caso é apurado ou explicado a partir dos resultados das investigações “ciência”. Mas quando um Papel de Guiné-Bissau morre as investigações não se restringem somente a partir dos médicos ou policiais, também a causa da morte prossegue uma investigação sobrenatural. Nesse caso estamos a referir dos ancestrais para apurar a causa da morte (método mais tradicional tipicamente africana). Segundo esta comparação, de uma parte a Europa e do outro a África, é possível ver que não podemos pensar o mundo a partir somente de uma única perspectiva universal, o que ocidente o

concebe como essência, pode ser visto no contexto africano com estranheza dos povos europeus, ou estas noções nunca passaram nas cabeças dos pensadores europeus, como Hume, Kant e Hegel, quanto colocaram os negros e africanos na condições de “selvagens” sub-humanos, sem leis, sem religião, não possuíam razão. Como já esboçamos anteriormente que estes fatos são baseados na afirmação racial, a raça é fator principal aplicada pelos europeus da noção universal, ao longo da modernidade.

Segundo Mbembe:

A raça era simultaneamente o resultado e a reafirmação da ideia global da irreduzibilidade das diferenças sociais. Todos aqueles que se situavam além dos seus caracteres racial, social e culturalmente definidos eram estrangeiros a nação. Também nas colónias a identidade nacional, e mesmo a cidadania, se confundiram intimamente com a ideia racial de brancura (SOUCY, 1972 apud MBEMBE, 2014a, p.57-58)

Portanto, a divisão do mundo sempre sobrepõe uma diferenciação das raças, das culturas e dos povos, ou seja, criação de limites e barreiras entre os seres humanos de diferentes partes do globo. Todavia, uma ideia hegemónica de impor outros territórios esteve sempre presente em diferentes espaços e momentos da história da humanidade. Mas o ocidente foi a inovadora dessa ideia racializante, foi a partir da europa que esse princípio ganhou a sua dimensão maior e deu um alcance mundial ao conjugá-lo com a exploração capitalista na modernidade.

A europa vista como centro do mundo e detentor do pensamento lógico e racional. Muitos autores africanos, vão contestar esta hegemonia racial que o ocidente se coloca como cérebro de um corpo imenso. Achille Mbembe, é um desses pensadores africanos que recusa essa centralidade da europa como zona mais civilizada do mundo, exemplo para tal, o mesmo, aponta que chegou momento em que a história e as coisas se voltam para nós, e em que a Europa deixou de ser o centro de gravidade do mundo. (2014a, p. 9). E é, necessário de abrimos as possibilidades e necessidades de pensar múltiplos centros em que cada centro se entrelaça com outro na base de diferença. Chegou o momento em que o ocidente, deve entender simplesmente é um polo entre outros polos do mundo. Para que isso aconteça a humanidade deve encarar esse desafio da modernidade, de entender as diferenças em que a raça nada mais que uma fábula

ou um protótipo que corresponde na destruição do Outro. É a hora de pensar o mundo, a partir das zonas rejeitadas pela europa e conceber o mundo de forma igual a todos. Um mundo em que o Outro sinta contemplado e crie nele a sua “firkidja”. Todavia esta criação do mundo é entendida a partir das circulações e encontros dos seres humanos com visões diferentes do mundo. Colocar essas visões num palco de debates “comum” e construções de novas possibilidades do mundo que dialoga com vários particulares, por conseguinte que ultrapassa uma hegemonia racial “branca” justificada a partir da razão, ou seja, o universal não é mais pensado a partir de um único particular (europa), mas que contempla vários particulares “mundo-comum”.

4 CAPÍTULO III - ABERTURA DO MUNDO EM ACHILLE MBEMBE

O pensador camaronês Achille Mbembe é um dos pensadores contemporâneos pós-coloniais que vem discorrendo sobre o conceito do afropolitanismo a partir da abertura do mundo. Com intuito de problematizar os encontros de África com o mundo a partir do seu movimento no pós-colonialismo. Neste sentido, o autor argumenta que a abertura do mundo constitui a partir das reflexões massivas dos pensadores africanos em relação ao continente. Efetivamente, esta “abertura” procura desfazer as ideologias coloniais impostas aos povos colonizados e contra a idéia racionalizante da modernidade ocidental.

Desta feita, a única forma de pensarmos a descolonização é enquanto abertura. Com efeito, Mbembe defende que “não se poderia também estranhar que o principal intuito do pensamento da descolonização tenha sido a abertura do mundo” (MBEMBE, 2014b, p.58). Neste sentido, nota-se que a abertura induz o pensamento anticolonial na busca de destruir zonas instituídas pela acção dos colonizadores. Para fomentar esse debate apoiaremos na afirmação de Fanon, em quem Mbembe encontra apoio para sua própria reflexão, em que ele problematiza a existência de zonas estabelecidas pela colonização. Para Fanon, a colonização consistiu na compartimentação do mundo, através de sua divisão em duas zonas, a zona habitada pelos colonizados não é complementar da zona habitada pelos colonos (FANON, 1968, p. 28). Ele salienta que essa compartimentação é sustentada por uma completa divisão entre as raças humanas (neste caso os ditos colonizados e os invasores colonos). Em síntese, o espaço onde vive os negros e os brancos é um completo *apartheid*, é o mundo separado em dois, por uma linha divisora entre seres humanas, que limita o espaço do colonizado. Uma divisão que privilegia zona do colonizador (zona de ser) em detrimento do colonizado (zona de não ser)⁷. Aliás, é exactamente o colono que criou essas limitações para manter os seus monopólios e hegemonia.

Este mundo dividido em compartimentos, este mundo cindido em dois, e habitado por espécies diferentes. A originalidade do contexto colonial reside em que as realidades económicas, as desigualdades, a enorme diferença dos modos de vida não logra nunca mascarar as realidades humanas. Quando se observa em sua imediatidade o contexto colonial,

⁷ Sobre esse tema (zonas: ser e não ser), recomendamos o texto do Ramón Grosfoguel “Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais” (2010).

verifica-se que o que retalha o mundo é antes de mais nada o fato de pertencer ou não a tal espécie, a raça. (FANON, 1968, p. 29)

Em contraposição a essa situação colonial, Mbembe reforça que a ideia de “abertura do mundo” significa “pertencer ao mundo, habitar no mundo, desfrutar de todas as formas que o mundo lhe concede, criar o mundo e ainda as condições sob as quais nós construímos como herdeiros do mundo – é o fulcro do pensamento anticolonialista e da noção de descolonização” (2014b, p.59.) Desse modo, a abertura do mundo consiste em desfazer as oposições das estruturas coloniais, na qual predominava os valores epistemológicos, políticos e sociais da colonização. Com efeito, tentavam opor os cidadãos nativos, sobretudo na valorização das culturas ocidentais. Por exemplo, o cristianismo, as escolas coloniais serviram como base destas estruturas implantadas pela colonização, ou seja, a abertura que estamos a tratar aqui é aquela que ultrapassa um passado que tentou negar a humanidade dos povos africanos e negros e todos os outros povos subalternizados. Nesse sentido, permite para que os subalternizados comecem a enxergar a partir de si e de valorizar os seus espaços de pensamento.

Relembremos, conforme visto nos capítulos anteriores, que a questão principal que alicerçou os momentos coloniais foi a ideia da raça como instrumento fundamental da dominação do Outro, a partir dos seus costumes, heranças culturais e sociais, no sentido de transformá-lo num estranho de si mesmo, ou seja, o propósito da hierarquização das raças segundo o Ocidente é de transformar um nativo em “civilizado”, baseando como ponto de partida a raça “branca” no topo da pirâmide (superior), de todas as outras raças existentes. Ao mesmo tempo o conceito da raça é usada para reafirmação de uma certa noção do universal.

Como diz Mbembe:

A raça era simultaneamente o resultado e a reafirmação da ideia global da irredutibilidade das diferenças sociais. Todos aqueles que se situavam além dos seus caracteres racial, social e culturalmente definidos eram estrangeiros a nação. [...], por conseguinte, os nativos deviam ser «civilizados» nos parâmetros da sua própria diferença - a das sociedades sem história nem escrita; cristalizados no tempo. (MBEMBE, 2014 p. 57-58)

Como podemos observar na perspectiva fononiana, a abertura em humanidade só pode resultar de uma “luta, que corresponde luta pela vida, a partir do reconhecimento de si mesmo, pensar por si, erguer por si, consiste na eclosão

da humanidade. Com base nisso, a eclosão em humanidades significa, conforme Fanon, a saída de uma zona estéril que foi imposta aos colonizados para renegar as suas humanidades (FANON, 2008).

Dito isso, é necessário uma ruptura dessa região árida que desumaniza os povos africanos pelo ocidente. Para atingirmos este estágio da abertura do mundo, é necessário criarmos o mundo a partir das nossas particularidades, e do outro modo quando os africanos e negros começaram a caminhar com os próprios pés e pensar com as próprias mentes seremos livres de uma alienação do dominador, por isso deveríamos lutar para um futuro que abarca todo mundo. Como afirma Fanon, “jamais o instrumento domine o homem. Que cesse servidão do homem pelo homem. Ou seja, de mim por um outro. Que seja permitido descobrir e querer bem ao homem, onde quer que ele se encontre” (2008, p.191). Podemos notar tanto para Franz Fanon quanto para Cabral, uma verdadeira descolonização parte da abertura, que é entendida pela luta que exige justiça, um ser humano livre e capaz de auto- inventar e pro-criar.

De acordo com pensamento de Fanon a abertura consiste no desmantelamento do sujeito colonizado contra clausuras e vedações da colonização. Nesse sentido, o sujeito africano deve desconstruir-se da ligação com um pensamento que lhe aprisiona das lógicas europeias, caracterizadas por desvalorização da sua própria subjetividade. Nesta óptica, vale frisar que é necessário despojar dos espaços que lhe foram separas aos outros horizontes do pensamento e de reconhecer a si mesmo, quanto ser humano. Mbembe salienta que, os três momentos principais (escravidão, colonialismo e apartheid) levaram os povos africanos na condição de se alienarem a si mesmo, ou seja, o sujeito torna-se estranho para si mesmo, e ao mesmo tempo estranhos do outro, que ele designa de formas de auto-inscrição do sujeito africano. Como ele argumenta que:

[...] através dos processos de escravidão, colonização e *apartheid*, o eu africano se torna alienado de si mesmo (*divisão do self*). Supõe-se que esta separação resulta em uma perda de familiaridade consigo mesmo, a ponto de o sujeito, tendo se tornado um estranho para si mesmo, ser relegado a uma forma inanimada de identidade (*objetificação*). Não apenas o eu não é mais reconhecido pelo Outro, como também não mais se reconhece a si próprio. (MBEMBE, 2001, p.174)

No entanto, percebe-se através destes três elementos (escravidão, colonialismo e apartheid), apontados por Mbembe, que o continente africano se

enfrentou durante muitos séculos (escravidão, colonização e apartheid), levou o sujeito africano há um pensamento dicotômico: de uma parte perda da familiaridade consigo mesmo, rejeição da sua própria cultura, e em contrapartida é rejeitado pelo outro. Assim, ele fica no meio, ou seja, já é estranho a si, e ao mesmo tempo o estranho do outro.

Porém, sabemos que os primeiros contatos dos povos africanos com o mundo não se deram a partir destes três momentos mencionados pelo Mbembe, estes acontecimento se deram *posteriori*, pelo visto historicamente os povos africanos tinham contatos com viajantes e escritores grego-romanos e com os comerciantes árabes. Mas pretendemos apoiar-se nos momentos da exclusão e discriminação, a seleção dos seres humanos a partir da raça, um fator que parte da desigualdade entre os seres humanos, e um encontro marcada pela brutalidade e crueldade com o Outro, ciente que estamos a tratar dos momentos da (escravização e colonialismo), como já foi dito anteriormente foram momentos mais intensos que o continente se atravessou ao longo da sua história, sucessivas capturas dos nativos africanos, que foram transportados por qualquer lugar do mundo. Estes momentos de intensas capturas são conhecidos por tráfico negreiro. Este tráfico dos seres humanos concedeu a partir dos primeiros contatos dos povos da zona costeira da África com os portugueses por via do atlântico no século XV. Na medida que esse encontro de maneira alguma foi desejável, é sabido que o desejo dos ocidentais sempre foram com interesses individuais e de manipular, explorar o Outro.

Retomando os conceitos dos três elementos problematizado por Mbembe (escravidão, colonialismo e apartheid), podemos trazer duas categorias que justificam estes estágios. A primeira chegada dos missionários com a ideia de civilizar os povos autóctones. Segundo Acosta-Leyva, A lógica dos missionários e a sua força de reordenamento da sociedade colonial instituíram-se, especialmente em três formas estruturantes: a igreja, a escola, e o hospital (2016, p.53), essa primeira categoria, foi propagado mais pela igreja católica, com a ideia de trazer a mensagem do senhor Cristo para os africanos, nas suas concepções faltavam fé cristã no seio dos “descrentes” africanos, a teoria é de ajudar os impuros sem fé. Essa ideologia cristã consiste na base de manipulação, apropriação de mais expansão das colônias europeias no continente africano. A segunda categoria

demarca nos séculos XVII- XVIII, com o colonialismo e apartheid, transitou da noção da igreja católica para noção de raça, que parte de uma hierarquização dos seres humanos, “raça branca” sendo a primeira e mais civilizada; que no entendimento do ocidente é a única raça civilizada e hegemônica, que tem como direito de educar outras raças que estão na camada inferior da história.

Como dizia Mbembe:

Na sua ávida necessidade de mitos destinados a fundamentar o seu poder, o hemisfério ocidental considerava-se o centro do globo, o país natal da razão, da vida universal e da verdade da humanidade. Sendo o bairro mais civilizado do mundo, só o Ocidente inventou um «direito das gentes». (MBEMBE, 2014, p.27)

Por muito tempo a Europa sempre teve uma saída filosófica de enclausurar todos os que não fazem parte da esfera Ocidental. Todavia, é um sistema que a humanidade não pode fingir negar a sua existência, por exemplo, as estruturas da escravatura e da colonização, com certeza foi o pior desastre que a humanidade africana se enfrentou, foram experiências que lhes marcaram por toda vida. Podemos indagar certas coisas: como é que hoje em dia o ocidente se depara com este desastre? Será que este encontro violento trouxe alguma vantagem para África? São questões que não temos ainda respostas

Contudo, tenha sido a única vantagem que os povos autóctones conceberam do ocidente, foi a tomada da consciência de lutar contra os invasores europeus e expulsa-los do continente (luta pela liberdade). Podemos afirmar que essa luta foi muito importante nos momentos das emancipações dos países africanos e também na contemporaneidade africana. A proposta da abertura do mundo em Mbembe, nasce dessa corrente do pensamento, com propósito de quebrar e atravessar as barreiras (raça, cultura, etc.) implantadas pela Europa, que sempre renegou a humanidade dos continentes coloniais: (africanos, asiáticos e americanos).

De acordo com o filósofo e escritor antilhano Édouard Glissant, a “abertura do mundo consiste precisamente em ir ao encontro do mundo, sabendo abraçar o tecido impossível de desenlear das filiações que formam a nossa identidade [...], reside de um encontro com a sua inteireza, que ele, designa de Todo o mundo”. (Glissant, apud MBEMBE, 2014, p.61). Conforme o autor, reiteraremos que a

abertura do mundo reside na deslocação e circulação do mundo no sentido de entrelaçamento das múltiplas diversidades que estarão em constante diálogo, ou seja, o que próprio Glissant designa de criouliização.

Segundo Glissant:

Assim que formulamos essa afirmação, os problemas se revelam inquietantes, porque falamos de identidade raiz indo ao encontro de outras identidades, temos a impressão de uma ameaça de diluição: funcionamos sempre segundo o antigo modelo e, então repito a mim mesmo se eu for ao encontro do outro não serei mas eu mesmo, e, se eu não for mais eu mesmo, perco-me de mim! Ora, no atual panorama do mundo uma questão importante se apresenta: como ser si mesmo sem fechar ao Outro, e como abrir-se ao outro sem perder-se a si mesmo? (GLISSANT, 2005, p.28).

As questões levantadas por Glissant são muito pertinentes para pensarmos a emergência do mundo sem cairmos nessa dualidade do mundo, que configurou desde sempre entre os pensadores africanos e europeus: de um lado, a identidade europeia como única e válida, estatuto de identidade como uma raiz única e universal que mata tudo a sua volta. Por outro lado, uma alteridade que procura sair nesse confinamento no qual os povos (africanos, asiáticos e americanos) estão reduzidos. Segundo Glissant em relação a essa dicotomia “Identidade e Alteridade”, no seu entendimento somente uma poética da Relação, ou seja, um imaginário, nos permitirá “compreender” essas fases e essas implicações dos povos no mundo atual (GLISSANT, 2005, p.28).

Uma das inquietações da abertura do mundo, que parte de uma concepção do mundo que não constrói limites fixos, ou seja, limites infinitos da humanidade da sua totalidade, será a seguinte: o Ocidente está preparado para abraçar o Outro que ele sempre menosprezou e reduziu ao longo da modernidade? Todavia, Mbembe nos aponta que os colonizadores são “habitados de vencer sem ter razão, exigiu aos colonizados que mudassem as suas razões de viver e, como não se bastasse, que mudassem também de razão – seres em mutação perpétua” (MBEMBE, 2014, p. 19).

Conforme o pensamento de Bidima a experiência do mundo quer dizer que o mundo está a prova do pensamento como este está a prova do mundo (2013, p. 7). De acordo com esta passagem do autor, nota-se que o mesmo aponta uma caracterização de forma ambígua indica que o mundo está sempre em diálogo

com a experiência, e a experiência com o mundo, desse jeito podemos pensar este movimento a partir abertura do mundo. Nesse sentido devemos levar em conta estas circulações e movimentos como uma dinâmica de reciprocidade que pode atingir todo o global. E da mesma maneira que podemos afirmar é o momento que a Europa considere estas experiências com outros territórios de forma das trocas, o ocidente deve aplicar esta experiência no sentido de sair na sua zona de conforto e de enxergar o outro a partir de si, e se colocar no lugar que nunca imaginava se colocar.

Nesse sentido, de acordo com o nosso ponto de vista, as emergências que implicam uma verdadeira abertura, em que as diferenças sejam respeitadas devemos considerar seguintes pensamentos: pensamento em movimento, pensamento de circulação e pensamento mundo. Desta maneira atingiremos uma real abertura sem limites. Segundo Gordon os vistos como Outro, classificados pelo ocidente de menos humanos, no sentido “primitivo da história” no caso dos africanos, negros e indígenas, nunca as suas sociedades se encontram fechadas na verdade foi o Ocidente que construiu todas as barreiras da humanidade. Portanto quem tem que abrir para abraçar o mundo é o próprio ocidente.

Quando trazemos a questão da abertura do mundo para dialogar no nosso trabalho, é justamente quebrar a ideia eurocentrista, uma imagem construída do mundo que parte da Europa que já falamos ao longo do nosso trabalho. De pensarmos o mundo a partir de outros horizontes do pensamento. No mesmo sentido, as nossas reflexões sobre o mundo que pretendemos dialogar na forma de abertura parte do princípio que a superioridade implantada pelo Ocidente ao longo da antiguidade até data presente entre seres humanos se reconfigure e repensada, no sentido que aquele Outro visto como menos importante, reduzido, ignorado se sinta incluído no modelo de mundo que engloba todos os polos do globo terrestre, e aproprie de todas os deslocamentos e circulação do mundo, criar também mundos e gozar de todos os privilégios que o mundo lhe concede, não podemos ignorar que nós todos somos herdeiros de todo mundo.

Como sugere Jacques Derrida, repensar o conceito do nome da Europa sem menor eurocentrismo e sem a noção do universal europeia como centro da humanidade, de colocar a Europa no centro do mundo. Consequente a sugestão

levantada por pensador francês Jacques Derrida, segundo Mbembe está mais próxima da análise de abertura do mundo. Como podemos ver em seguida:

Assim, Derrida procura uma Europa que associaria o bem a soberania, ou seja, uma Europa de resistiria a tentação de reduzir a comunidade originária dos homens de uma comunidade animal, cujo chefe seria, em suma, uma espécie de Lobo. [...], mas a partir da temática lobo, ou seja, devir animal e do devir animal, de um soberano que só se determina como soberano na condição de animal, é só se institui de soberano graças a possibilidade de renovar o seu inimigo. Ora, essa forma de escrever a biografia da Europa, está presente na corrente do pensamento designada de crítica pós-colonial e que defende tanto uma provincialização da Europa quanto a sua abertura. (DERRIDA, apud MBEMBE, 2014, p. 63)

A noção de abertura do mundo, encontrada no Mbembe, é justamente esta questão do Ocidente se abrir ao outro, de abolir a noção da raça como superior às outras raças, de romper com as suas ideologias universalizantes do mundo, de querer sempre afirmar como cérebro de um corpo imenso, ou seja, como discorre Derrida chegou o momento que a Europa se afaste da sua face predador se desconsidere o seu devir-animal, o quanto soberano, com intuito de caçar e devorar outro que considera de inimigo. O mundo enquanto abertura, a Europa deve perceber que ele é apenas uma parcela do universal.

Portanto, como podemos atingir o estágio da abertura que considera todos outros colocados na zona de pré-rationais? Portanto na nossa visão a abertura do mundo, é de pensar um universo que não é determinado pelo limites do pensamento e das pessoas ou entre os seres humanos, tanto no plano geográfico e quanto no plano da racionalidade. A abertura do mundo significa considerar as diferenças sociais, étnico-racial e políticas. Essas diferenças nos permitem pensar em um único mundo, para que isso acontece devemos preparar para não separação dos seres humanos, mas em solidariedade com a própria humanidade. Superando as limites encontrados no decorrer da história, através das dos encontros que reverteram em lutas. Segundo alguns pensadores africanos com encontrarmos anterior as lutas têm como propósitos de abrir a caminho pela liberdade, na verdade a partir da abertura que podemos sonhar com um verdadeiro mundo comum. Conforme Mbembe, “o projeto baseado no princípio da «igualdade das partes» e da unidade fundamental de género humano é um projeto universal” (MBEMBE, 2014a, p.295).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo da nossa pesquisa sobre pensamento mundo, concluímos por notar que a África é um continente que perpassou durante séculos por fases devastadores, resultante de um encontro tumultuoso com o ocidente. Sobretudo, as narrativas dos povos africanos são escritas e manipulados pelo ocidente ao longo da sua história. Como afirma historiador africano JosepKi-Zerbo, Com efeito, a história da África, como a de toda a humanidade, é a história da tomada de consciência. Nesse sentido, a história da África deve ser reescrita. E isso porque, até presente momento, ela foi mascarado, camuflada, desfigurada, mutilada (KI-ZERBO, 2010). Em síntese, África enquanto um continente a sua história deve ser escrita ou falada a partir do seu contexto, ou seja, os africanos devem ser protagonistas das suas próprias histórias.

Pois bem, a nossa pesquisa também se fundamenta nas questões mais contemporâneas da filosofia africana. Uma das suas problemáticas corresponde a idéia do devir africano através das suas circulações com outras sociedades. Finalizamos por perceber que os desafios que a África enfrentam nos dias de hoje não são mais iguais das suas lutas anteriores. Neste contexto entendemos, que é necessário de reconstruir e ultrapassar as iniciativas das correntes nacionalistas africanas “Pan- africanismo, Negritude etc.”, não no sentido de coloca-los como modelo, mais sim torna-los como base da inspiração do mundo africano. Nesse sentido, é necessário pensarmos o continente africano a partir das suas relações com outros lugares do pensamento, ou seja, através de uma nova noção “afropolitanismo”. A idéia não é de rejeição das correntes anteriores, e, é de notar ao longo do nosso trabalho tentamos mostrar que as paradigmas anteriores até um determinado ponto serviram para abranger as necessidades do continente, mas no decorrer dos tempos estas correntes se encontram insuficientes para lidar com as questões enfrentados na contemporaneidade africana. Conforme Mbembe “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, 2014b, p.187). Nesse sentido, é necessário uma arte, uma filosofia e de uma estética que possam transmitir algo inovador e significativo

para o mundo em geral. Com efeito, actualmente, inúmeros africanos estão dispersos por toda parte do mundo, alguns vivem fora e outros optaram por viverem dentro do continente, não necessariamente no país de origem. Contudo muito deles acumularam experiências incalculáveis do mundo a nível de perspectivas e sensibilidades (MBEMBE, 2014b, p.187).

Portanto, o afropolitanismo busca descolonizar os espaços dos pensamentos que se encontram fechadas e fixas, a partir das suas aberturas. Contudo é o momento em que a história da humanidade, se volta para as zonas ocultadas durante muitos séculos enquanto história e civilização. Nesse sentido, concordaremos com Mbembe, na concepção de um mundo afropolitano “ (...) apenas existe um mundo. Ele é um Todo composto por mil partes. De todo o mundo. De todos os mundos.” (MBEMBE, 2014a, p. 300). Esse é a principal imparcialidade do afropolitanismo de pensar o mundo-comum, a partir de multiplicidades, em que um particular jamais oprime colectivo com discursos universalizantes. De mesmo modo que podemos afirmar que esse mundo pertence a todos seres humanos, de maneira igual, a única diferença é a forma de habitar e criar nele, de maneira em geral somos herdeiros de Todo o mundo.

Para que isso aconteça, Mbembe afirma:

(...) é necesario re-imaginar a Europa como uma multiplicidade sem limites externos, sem externalidade. É uma condição que espelhará o mundo e não um fragmento – seguramente significativo – dos infindáveis arquivos do mundo (MBEMBE, 2014, p. 73)

Por fim, é bom salientar que o nosso trabalho contribuirá de uma forma muito relevante nas áreas humanas, especialmente no nosso curso de bacharelado em humanidade, por que é uma pesquisa que abrange as áreas como: antropologia, sociologia, história, filosofia, etc. Voltados a pensar o continente africano, através das suas ligações e circulações para outros territórios do pensamento, na contemporaneidade. Pois, lembrando que esse trabalho é continuidade do meu plano de pesquisa “Cosmopolítica da relação” e foi bastante proveitoso por mim, e de igual forma a minha monografia vem contribuindo de forma progressista na minha formação académica. Sendo africano e jovem pesquisador falando da filosofia na perspectiva africana, com base de compreender e conhecer o pensamento que sempre foi ocultado de mim, bem

como outras filosofias que foram afastados da dita “civilização” e relegada a uma forma primitiva. Contribuiu bastante para a minha formação e produção do conhecimento.

REFERÊNCIAS

- ACOSTA-LEYVA, Pedro. **África entre africanos e africanólogos no Brasil. Pará de Minas**, MG: VirtualBooksEditora, 2016. 106 p.
- APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa do meu pai: a África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro, 2016. 302 p.
- ARENDDT, Hannah. **Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017. 827 p.
- ASANTE, Molefi. **Uma origem africana da filosofia: Mito ou Realidade**. Tradução: Marcos Carvalho Lopes, in revista: Capoeira, 2014.
- BIDIMA, Jean-Godefroy. **De la traversée: raconter des expériences, partager le sens**. Rue Descartes, 2002/2, n.36, p. 7-17. Tradução para uso didático por Gabriel Silveira de Andrade Antunes.
- CABRAL, Amílcar. **Unidade e luta**. Lisboa: Nova Aurora, 1974.
- EZE, C. Emmanuel. **A filosofia moderna ocidental e o colonialismo africano**. 2017.
- FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.a, 1968.
- FANON, Frantz. **Pele negra, mascaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008. 191 p.
- GLISSANT, Edouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005. 176 p.
- GORDON, Lewis. **A existência negra na filosofia da cultura**. Griot: Revista de filosofia. V.14, n.2, Dezembro 2016: 453-467.
- GROSGOUEL, R. **Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, Pensamento de Fronteira, e colonialidade global**. In: Sousa Santos, B; Meneses, M.P. Epistemologia do sul. São Paulo: Ed. Cortez, 2010.
- HISTÓRIA geral da África, II: **África antiga** / editado por Gamal Mokhtar. – 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010.1008 p.
- HOUNTONDJI, Paulin. **Conhecimento de África, conhecimento de Africanos: Duas perspectivas sobre os Estudos Africanos**, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, Março 2008: 149-160.
- KAGAME, Alexis. **La philosophie bantue comparée**. 1976.
- KI-ZERBO, J. **História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África**. 2. Ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação á história da filosofia**: dos pré-socráticos a Wittgenstein. 2. Ed. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, c 2007. 303 p.

MBEMBE, Achille. “**As formas africanas de auto-inscrição**”. Por: Estudos Afro-Asiáticos, Ano 23, nº 1, 2001, pp. 171-209.

MBEMBE, Achille. **Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada**. Pedago, Luanda: Mulemba, 2014. 200 p. (Coleção Reler África).

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Lisboa: Antígona Editores Refractários, 2014. 306 p.

MONGA, Célestin. **Nilismo e negritude**: as artes de viver na África. São Paulo: Martins, 2010. 197 p (Coleção Dialética).

MUDIMBE, V. Y. **A invenção da África**: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento. Luanda: Mulemba; Mangualde: Pedago, 2013. 272 p. (Coleção Reler África).

NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org). **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009. 398 p. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira; 4).

NGOENHA, Ceverin. **Filosofia africana**: das independências às liberdades. Edições Paulistas – África. Av. Agostinho Nelo, 1065 – Maputo – Moçambique, 1993.

NOGEIRA, Renato. “**A ética da serenidade**: O caminho da barca e a medida da balança na filosofia de Amen-em-ope”. Por: Ensaio Filosóficos, Volume VIII – Dezembro/2013, pp. 139-155.

OLIVA, Anderson Ribeiro. **Lições sobre a África**: Diálogos entre as representações dos africanos no imaginário Ocidental ensino da historia no mundo Atlântico (1990- 2005). Universidade de Brasília. 2007. 404 p.

WALLERSTEIN, I. M. **O universalismo europeu**: a retórica do poder. São Paulo: Boitempo, 2007.