

NARRAR E PENSAR O OUTRO, NARRAR E PENSAR A SI: A ESCRITA DA HISTÓRIA DA ÁFRICA ENTRE E ETNOCENTRISMO E A EPISTEMOLOGIA DAS DIFERENÇAS

Kátia Luzia Soares Oliveira¹
Ana Paula Moreira Magalhães²

Artigo recebido em: 01/04/2017

Artigo aceito em: 17/07/2017

Resumo: A discussão que ora se apresenta pretende analisar a escrita da História da África por meio de uma perspectiva marcada pelos pressupostos da longa duração. Com esse objetivo, recorreremos inicialmente aos apontamentos de Anderson Oliva e Carlos Lopes. Em seguida, no desenvolvimento de nossa argumentação, recuperamos sucintamente algumas falas do teórico dos estudos pós-coloniais Achile Mbembe, que em seu texto, “As formas Africanas de Auto-Inscrição”, propõe matrizes epistemológicas diferentes da epistemologia ocidental. Para se pensar a dinâmica histórica, ofereceu diferentes aportes teóricos e uma compreensão mais complexa sobre a produção da história africana, colocando o foco para além de simples dicotomias, como sociedades africanas vitimizadas versus sociedades superiores, bem como para além do aspecto da raça e da diferença.

Palavras-chave: Escrita da história da África; Novos estudos africanos; Crítica ao etnocentrismo.

Résumé: La discussion présentée vise analyser l'histoire de l'Afrique écrit par une perspective marquée par les hypothèses de longue durée. À cette fin, nous passons d'abord à l'Anderson Oliva et Carlos Lopes. Puis, dans le développement de notre argumentation, nous récupérons brièvement quelques déclarations de la théorie des études postcoloniales de Achile Mbembe, qui, dans son texte, “Les formes africaines de Auto-inscription” propose différentes matrices épistémologiques de l'épistémologie occidentale. Pour réfléchir à la dynamique historique, offert différentes contributions théoriques et une compréhension plus complexe de la production de l'histoire africaine en mettant l'accent au-delà des dichotomies simples tels que les sociétés africaines victimes contre plus grandes entreprises et au-delà de l'aspect de la course et différence.

¹ Mestre em História Regional e Local, Professora – Instituto Federal da Bahia, Campus Barreiras. CV: <http://lattes.cnpq.br/8683425929612517>

² Mestre em História Regional e Local, Professora – Professora da rede particular de ensino. CV: <http://lattes.cnpq.br/4115961684913323>

Mots-clés: L'écriture de histoire Afrique; Nouvelles études africaines; La critique de l'ethnocentrisme.

* * *

INTRODUÇÃO

A História como ciência que estuda a sociedade humana através do tempo, pode ser comumente dividida em períodos a fim de didaticamente facilitar o entendimento dos acontecimentos em determinados contextos. Contudo, a divisão em períodos, que tem nos marcos o início ou fim de uma época, normalmente refletem posições político-históricas alocadas em visões eurocêntricas. Tais divisões não consideram que os acontecimentos passam por processos de transições e, a depender do que se quer investigar em algumas sociedades e épocas, as mudanças ocorrem em diferentes durações conforme pontuou Fernand Braudel³, que concebe o tempo histórico em três dimensões: o tempo curto, o tempo médio e o de longa duração. A dialética da duração é de suma importância para a história, pois são nos tempos múltiplos e contraditórios que se há o registro da realidade social e da vida dos homens que não são apenas substâncias do passado, mas um esforço da vida social e atual (BRAUDEL, 1992).

O tempo curto se refere aos eventos, por exemplo, ao se dizer que a ONU criou o estado de Israel em 1948, corresponde a um fato ocorrido em um momento da história o qual teve suas consequências, porém, foi uma mudança, algo que antes não existia e passou a existir. Este tempo breve, geralmente foca-se na singularidade do acontecimento. O tempo médio está relacionado com as estruturas, as quais demoram séculos para serem rompidas. Quando falamos da transição do sistema feudal, pautado em uma economia de subsistência, para um sistema capitalista, em que evidencia o lucro, estamos nos referindo a uma estrutura econômica que demorou bastante para ser rompida, mas em que a percepção econômica deixou de se basear nas trocas, passando a salientar dividendos.

³ Para um aprofundamento acerca dos tempos históricos, ver: BRAUDEL, Fernand. *Escritos sobre a História*. 2ª. ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.

Trata-se de uma visão estruturalista da história cuja análise deve ser mais profunda. Na concepção de Braudel, o tempo longo é o tempo das mentalidades, ou seja, do inconsciente coletivo, em que as mudanças ocorrem de forma tão lenta e gradativa que quase não se percebe.

Contudo, é preciso relativizar, pois a sociedade não é uma estrutura ou um estado, mas um processo (AROSTEGUI, 2006, pp.318-353). O desenvolvimento histórico é incompatível com a existência da permanência absoluta de uma estrutura (AROSTEGUI, 2006, pp.318-353). A historiografia mais recente tem apresentado relações entre ações e estruturas, ou seja, procurado identificar por via modelos historiográficos como a micro-história, a história oral e a história da vida cotidiana, por exemplos, histórias de sujeitos individuais que no interior do coletivo social, promovem ações na sociedade de modo que as estruturas deixem de ser estáticas.

Alguns escritos sobre a História da África foram construídos baseados em uma mentalidade marcada por ideias que o tempo utilizou mal e veiculou longamente. Tal mentalidade considera que em uma sociedade, o fator fundamental é a estrutura social, sem, contudo, considerar a relação dialética entre ações e estrutura. Dessa forma, muito do que se pensou e mesmo muito do que se escreveu sobre a história africana, permaneceu preso à conceitos, crenças, atitudes e percepções, muito em função de um inconsciente coletivo impregnado por um discurso que teima em demarcar fronteiras.

Uma das críticas mais contundentes a abordagem estruturalista é o aspecto generalizante de sua interpretação. Na busca de elementos estruturantes ou leis universais comuns a todas as sociedades o contexto histórico e os indivíduos se perdem dando lugar ao inconsciente social. A perseguição constante por elementos fundantes que estão presentes em todas as sociedades e são abstratos e inconscientes, organizados a partir de modelos mecânicos construídos por meio de oposições binárias acaba deixando de lado a historicidade presente nas sociedades analisadas que estão inseridas no tempo e no espaço no interior de realidades distintas.

Como aponta Clifford Geertz em uma das conclusões positivas do seu trabalho a cultura é um “texto” no “contexto”, para que esse “texto” seja compreendido é preciso entender o “contexto” que o gestou, ou seja, a historicidade de seu desenvolvimento. Desta forma é, pois que o “contexto” esclarece o “texto” e vice-versa, mas se o texto for analisado de forma “descontextualizada” não poderemos compreender as teias dos seus significados, é por isso que Geertz privilegia a análise do empírico e do particular na sua “interpretação das culturas” (GEERTZ, 1996, pp. 185-213).

Ao conhecer o estruturalismo e suas implicações é possível reavaliar alguns textos que permeavam o nosso imaginário como verdades absolutas. É o caso da obra de Robert Darnton *O grande massacre de gatos* (DARNTON, 2011) que é essencialmente estruturalista. Na tentativa de responder as críticas veementes que são feitas a essa abordagem em seu livro, Darnton escreve o capítulo “História e Antropologia” em *O beijo de Lamourrette* (DARNTON, 2010), mas mesmo aqui o estruturalismo está tão claro como na obra anterior, que nem é preciso ler nas entrelinhas para encontrá-lo:

A narrativa de Contat pode ser imprecisa nos detalhes, mas baseia-se em **noções convencionais**, que relacionam os gatos com a feitiçaria, a domesticidade e a sexualidade, e que podem ser confirmadas em uma série de outras fontes. Essas conexões fazem parte de um **sistema de relações** ou, se ainda se pode empregar o termo, de uma **estrutura**. A **estrutura** dá o quadro para cada narrativa e se mantém **constante** (DARNTON, 2010, p.300).
[grifos nossos]

No fundo Darnton não consegue livrar-se da “sombra” estruturalista, e nem consegue dá lugar a outra abordagem interpretativa deixando isso a cargo da imaginação do leitor: “Sei que os diagramas parecem mecânicos. Parecem reduzir a humanidade a um esqueleto. Mas podem revelar a estrutura, e, querendo carne e sangue, podemos voltar ao relato ou tentar imaginar o massacre como realmente foi, com todas as pelagens e coágulos, gritos e gargalhadas” (DARNTON, 2010, p.300).

Ao analisar determinados tabus o autor busca o inconsciente que os fundamenta enquadrando diferentes sociedades em épocas distintas a partir de um mesmo elemento fundante. É assim que leles da África são colocados em um mesmo “pacote” interpretativo de judeus do Oriente Médio. Essa visão é bastante problemática porque além de nivelar todas as sociedades restringe os significados de determinados comportamentos na busca de um fundamento oculto que está ligado a um imaginário inconsciente que o próprio povo portador de determinado elemento cultural o desconhece. Se o contexto fosse valorizado e o particular fosse vislumbrado dando lugar aos elementos empíricos poderiam ser entendidas as multiplicidades de significados que podem ser dados a um elemento cultural, em termos práticos, baseados na própria realidade dos povos que os gestaram. É preciso uma História de “carne e sangue”, onde os indivíduos apareçam nas dinâmicas sociais e na construção e ressignificação dos elementos culturais e sociais.

O OLHAR QUE ESTRANHA E A ESCRITA QUE INFERIORIZA: AS PRIMEIRAS NARRATIVAS SOBRE A ÁFRICA

As formas de se referir a África variaram muito durante a antiguidade. Tratada como Etíope, Sudão e Guiné, todas elas não deixavam de fazer menção aos seus moradores de aspectos físicos considerados estranhos. O viajante e escritor Heródoto, por exemplo, dizia ser os etíopes negros por causa do calor, exaltando assim seus aspectos físicos tão diferentes dos gregos (OLIVA, 2004, pp.9-32). O contato dos europeus com a costa africana, a partir do século XV, ofereceu fontes essenciais para os historiadores modernos, contudo ainda se exaltava mais aspectos descritivos daquela situação contemporânea, do que propriamente a produção de um conhecimento histórico (FAGE, 2010). Denotava-se ainda a ênfase na estética. Os diários, as memórias e as crônicas de viagem, registravam o estranhamento em relação a cor da pele. O viajante Zurara, por

exemplo, relatou que os habitantes da Guiné eram “tão negros [...] desafeiçoados na cara quanto nos corpos” (OLIVA, 2004, pp.9-32).

Ao término do século XVIII, algumas publicações sobre África ganharam destaque, porém, as discussões estavam envoltas no tráfico de escravos, isto porque os africanos neste contexto eram vistos a luz do lucro que aquela atividade gerava para as nações que usufruíam dela.

A Antropologia, como campo do saber, surge por volta do século XIX, no contexto do neocolonialismo europeu, com claros objetivos pragmáticos, essa ciência esteve preocupada inicialmente em preparar pessoas para trabalhar em áreas coloniais. Era necessário então conhecer as sociedades “primitivas” com as quais os europeus entrariam em contato para inseri-las no padrão civilizatório e assim dominá-las. No bojo desse empreendimento estavam, pois as interpretações antropológicas, especialmente o evolucionismo com a sua teoria dos estágios de desenvolvimento das sociedades humanas. Seus principais expoentes foram Sir Edward Burnett Tylor e James George Frazer, ambos preocupados em conhecer os elementos das culturas primitivas. Tylor baseando-se na teoria darwinista defendia a ideia de unidade psíquica da espécie humana em que a cultura se desenvolvia de um modo progressivo, linear e uniforme, desta forma todas as culturas deveriam evoluir ao entrarem em contato com os padrões culturais mais avançados.

Nesse sentido a sua tendência seria a evolução para um estágio melhor, equiparado ao europeu. Partilhando das mesmas ideias de Tylor, Frazer incorpora a teoria dos estágios por meio do estudo comparativo, assim levanta a tese de que o pensamento humano evolui de um estágio mágico para outro religioso e daí para um nível científico. Essas ideias vão legitimar e fundamentar os empreendimentos imperialistas, afinal, de acordo com a visão evolucionista os europeus, “povos avançados”, estariam fazendo um bem ao entrarem em contato com as sociedades primitivas, livrando-os da sua barbárie e selvageria, é aí que repousa o “sentido” da missão civilizatória nos territórios coloniais. Assim por meio desse contato as sociedades primitivas naturalmente evoluiriam para um

estágio mais avançado, conservando, no entanto, elementos do estágio anterior. Uma sobrevivência dos traços que deveriam ser superados, como aponta Tylor “estas [sobrevivências] se referem a processos, costumes, opiniões, etc., que foram carregados, por força do hábito, do estágio em que tiveram origem para um novo estágio da sociedade, permanecendo, assim, como provas e exemplos de uma condição de cultura mais antiga da qual a nova emergiu” (TYLOR, 2005, pp.67-100).

Um dos grandes problemas do paradigma evolucionista é nivelar diferentes civilizações analisando-as a partir de um único fio condutor da natureza humana que tende essencialmente a evoluir com o tempo. Uma análise a partir desse paradigma interpretativo perde em si a sua historicidade. Sendo que existe uma essência humana e um padrão evolutivo de estabilidade, não há lugar para a dinâmica, para a transformação, para a pluralidade de trajetórias, enfim para a História.

O século XIX trouxe consigo a concepção de história como ciência e que para tanto, requeria métodos específicos, tais como fontes escritas e oficiais. Estas eram vistas como portadoras de uma verdade absoluta dos fatos, as únicas dignas de contribuir para a construção do conhecimento histórico. Por meio desta concepção, o estudo sobre a História da África foi se tornando cada vez menos atraente aos historiadores que demonstravam uma incredulidade nas fontes que ajudavam no entendimento da história dos povos africanos, como por exemplo, a linguagem e a arqueologia, consideradas como sem importância.

Quase que paralelo a este cenário da cientificidade nos métodos de se fazer história, circulava pela Europa a crença na superioridade de sua cultura, a única portadora de uma história digna de ser estudada. Focava-se nas notícias acerca dos homens brancos em seu “fardo” na África (OLIVA, 2004, pp. 9-32). Hegel em sua filosofia da história expunha ser a África um continente a-histórico por não apresentar nenhum desenvolvimento. Destarte, no século XIX, articulou-se todos os preconceitos anteriores, fortalecidos pelas concepções de darwinismo social e do determinismo racial alocando os africanos no último degrau da evolução da raça humana (OLIVA, 2004, pp.9-32).

A este momento, a produção historiográfica sobre África, segundo o historiador guineense Carlos Lopes, vivenciou a chamada Corrente da Inferioridade Africana em que predominou uma interpretação histórica sobre a África marcadamente negativa inferiorizando ou mesmo negando aos africanos sua dimensão histórica.

REDIMENSIONANDO O OLHAR: A HISTÓRIA DA ÁFRICA NUMA PERSPECTIVA DE SUPERIORIDADE

À medida que os europeus fincavam suas “garras” no continente, principalmente ao sul do Saara, foi-se fortalecendo junto aos africanos uma cultura da escrita e a busca por fontes que trouxessem à tona uma identidade cultural negada pelo colonialismo (FAGE, 2010). A familiaridade dos africanos com o alfabeto despertou o sentimento da necessidade de deixar registrado aquilo que já se conhecia da história do seu povo (FAGE, 2010), sobressaindo um desejo de glorificar o passado africano como forma de combater o mito da superioridade europeia.

Alguns historiadores classificaram este momento, o qual sobressaiu o desejo de busca por elementos legitimadores e ressignificadores da identidade africana, de Corrente da Superioridade. Ela esteve atrelada ao contexto das independências africanas. Contudo, Anderson Oliva nos alerta para o fato de que o sentido ideológico e passional dos estudos comprometeu parte das pesquisas e teorias elaboradas. A grande novidade foi a elaboração de uma identidade comum africana repousada no pan-africanismo e na negritude (OLIVA, 2004, pp.9-32). Desse grupo saíram importantes estudos, como a *Historia Geral da África* UNESCO.

O esforço dessa vertente revelou, contudo, erros cometidos anteriormente, pois, na reação ao paradigma da Inferioridade Africana, a perspectiva da Superioridade Africana lançou mão de categorias europeias buscando promover uma supervalorização do continente em detrimento de outros continentes, o que acabava por promover uma

espécie de “pirâmide invertida” em que o foco é deslocado do eurocentrismo para o afrocentrismo. Apesar da importância da chamada Corrente da Superioridade que deve ser entendida dentro do seu contexto, podemos assim avaliar essa iniciativa:

os dados pareciam jogados. Doravante, tratava-se de escrever a História dos povos de África, longe do binômio colonizador/colonizado, afastando-se o mais possível da historiografia colonial, excepto quando esta fornecia argumentos favoráveis à superioridade Africana. É a História das interações e dos oprimidos, mas também de uma idílica e harmoniosa sociedade pré-colonial. Longe de lutas de classe ou de poder, longe de hipóteses suscetíveis de pôr em causa a precariedade das evidências e metodologias (LOPES, 1995, p.26).

Embora a crítica a abordagem eurocêntrica seja uma questão que permeia a grande maioria dos trabalhos dos pesquisadores dessa corrente, a fala de Lopes, assim como de outros como Achile Mbembe, volta-se para o questionamento de alguns pressupostos da geração da historiografia da África, tida como reprodutora de abordagens do tipo etnocêntrica.

Pelo que foi colocado até o momento, pode-se dizer que a escrita da história deste continente que deu vida ao homem encontra-se em construção. Ainda prevalecem modelos generalizantes, simplistas e ocidentais ao se tratar do registro da História da África. Sobressaem também, discussões focadas em um discurso da vitimização destes povos, de sua cultura, de sua organização social e cultural e a construção de uma identidade histórica demarcada entre os brancos e os negros. Tais discursos desenharam um ciclo vicioso no que diz respeito às referências negativas deste continente. Eis aqui um dos males dos que se debruçaram nos pressupostos da longa duração: insistem na ideia da estrutura social como elemento estável ora agindo como sustentáculos ora agindo como obstáculos.

Na crítica de Lopes está sinalizado o reconhecimento da importância da Corrente da Superioridade, mas também a necessidade de que os estudiosos da África, se

colocando para além dessa inversão de polos, se concentrem na busca da complexidade das historicidades africanas. Para tal, têm-se os novos estudos africanos, que se caracterizam, entre outras, pela ideia de que é preciso pensar a África a partir dos próprios africanos e considerando as revisões da própria produção *africanista*.

UM OLHAR RENOVADO: A EPISTEMOLOGIA DA AUTONOMIA NOS ESTUDOS PÓS-COLONIAIS

Estudar a África sem começar pelas estruturas sociais e econômicas dos europeus tem sido um viés discutido por alguns intelectuais, como por exemplo, Achile Mbembe, um camaronês, teórico dos estudos pós-coloniais, que tem buscado por matrizes epistemológicas diferentes da epistemologia ocidental ao que se refere a dinâmica histórica. Num texto incisivo, “As formas Africanas de Auto-Inscrição” traz uma revisão das diferentes formas, com as quais se tentou construir e representar a identidade africana ao mesmo tempo em que tece uma crítica, e auto-crítica, bastante corajosa a essas construções discursivas. Com isso, oferece diferentes aportes teóricos para uma compreensão mais complexa sobre a produção da história africana.

Achile Mbembe advoga que o esforço de determinar as condições sob as quais o sujeito africano podia integralmente tornar-se consciente de si mesmo encontrou duas formas de historicismo que a anularam, o economicismo e o nativismo. Enquanto o primeiro se abasteceu da categoria marxista e nacionalista para desenvolver o imaginário da cultura política manipulando uma retórica da autonomia, da resistência e emancipação como legitimadores do discurso africano (MBEMBE, 2001, pp. 171-209). A outra corrente se utilizou da condição nativista implantando a ideia de uma única identidade africana cuja base é o pertencimento a raça negra (MBEMBE, 2001, pp. 171-209). Ambas, portanto, visaram assegurar uma representatividade da identidade africana.

Na primeira parte do seu texto, Achile Mbembe apresenta uma crítica a essas diferentes formas com as quais se tentou construir e representar a identidade africana. Argumenta o autor que, em diferentes momentos históricos, “promoveram a ideia de uma única identidade africana” (MBEMBE, 2001, pp. 171-209), desconsiderando, contudo, a pluralidade de signos e contextos políticos, sociais, culturais e geográficos que fazem com que a África, em diferentes níveis, seja vária.

Eventos históricos como escravidão, colonialismo e *apartheid*, na visão das duas correntes essencialistas, guardam em comum a ideia de que estes “demarcaram a singularidade da história africana cujos principais fatores são a alienação de si mesmo, a expropriação material, a violência da falsificação da história da África pelo outro e a ideia de degradação histórica” (MBEMBE, 2001, pp. 171-209), culminando-se em um longo período histórico de subjugação. Neste sentido, o sujeito africano permanece enclausurado em um aviltamento constante, já que tais eventos foram analisados como uma espécie de morte social criando barreiras na capacidade deste sujeito de si representar. As supostas consequências de tais eventos ofereceram suportes para a ideia de pertencimento a uma identidade homogênea, cujo elemento unificador é “o desejo africano de se conhecer a si mesmo, de reconquistar seu destino (soberania) e de pertencer a si mesmo no mundo (autonomia)” (MBEMBE, 2001, pp. 171-209).

Embora não negue o lugar e a importância do economicismo e do nativismo no momento histórico em que foram produzidos, Achile Mbembe, delinea seus pontos fracos e efetua uma crítica a essas formas de pensamento. Nas palavras do próprio autor,

a primeira corrente de pensamento (marxista e nacionalista) está permeada pela tensão entre o voluntarismo e a vitimização” [...] a “visão mecânica e reificada da história” em que “a causalidade é atribuída a entidades fictícias e totalmente invisíveis, no entanto consideradas sempre determinantes, em última instância, da vida e do trabalho do sujeito (MBEMBE, 2001, pp. 171-209).

Tais entidades atuam única e exclusivamente no sentido de evitar que a identidade africana prospere, causando dano a capacidade à autodeterminação do sujeito africano. Achille advoga que, por trás da vitimização uma forma de pensar negativa, xenófoba e racista se desenvolve, de forma que o curso da história africana passa a ser formada por um inimigo torturador e uma vítima, por fim, as dicotomias em evidências.

Nessas narrativas a África tem uma longa história de imposições e subjugação determinadas *a priori* por fenômenos que lhe são alheios, o que retira da África qualquer responsabilidade pelas catástrofes que sobre elas se abateram ao mesmo passo em que alimenta a ideia de dificuldade do sujeito africano representar a si mesmo como sujeito de uma vontade livre, explica Achille Mbembe.

A corrente nacionalista oportunizou aos africanos um espaço para narrarem suas histórias, refutando-se assim, as definições ocidentais sobre a África,

ao desqualificarem as representações ficcionais do Ocidente sobre a África, e ao refutarem a afirmação de que este detém o monopólio da expressão do humano em geral, supostamente abrem uma espaço em que os africanos podem finalmente narrar suas próprias fábulas em uma linguagem e voz que não podem ser imitadas porque são verdadeiramente suas (MBEMBE, 2001, pp. 171-209).

O engrandecimento arraigado a ideia do voluntarismo veio acompanhado de uma superficialidade filosófica, de modo que o feitio de falar com a própria voz afama a figura do nativo, enaltecendo a fronteira entre ele e o outro (não nativo). Assim, os nacionalistas mobilizaram categorias que justificassem a autodeterminação do sujeito, contudo elas enfatizaram mais uma vez um sujeito vitimizado e espoliado. Tais categorias trouxeram implicações como o investimento na ideia de raça e uma radicalização da diferença que o autor denomina de peso da metafísica da diferença.

A busca cada vez mais intensa da identidade cultural colocou em evidência a tensão entre uma tendência particularista que exaltava a diferença com o objetivo de atingir a especificidade; e a tendência universalizante que apelava para a condição humana (igualdade). A ideia de raça permeia ambas situações. Diante da tensão entre particularidade e universalidade, a identidade africana permaneceu presa no dilema: será que ela participa de uma genérica identidade humana? Ou se deve insistir em nome da diferença e singularidade em formas culturais diversas dentro de uma mesma humanidade? (MBEMBE, 2001, pp. 171-209)

A alteridade africana é declarada diante da ideia de raça, pois é ela que fundamenta a diferença em geral, tornando-se a base para a solidariedade política. Nos discursos africanos sobre o self, nota-se um paradigma racista o qual ainda reproduz dicotomias, principalmente a diferença racial entre negros e brancos (MBEMBE, 2001, pp. 171-209). Entretanto, algumas versões têm nos alertado para o fato de que é preciso trabalhar em direção ao universal, acrescentando à racionalidade ocidental, os valores da civilização negra, ou seja, ao invés de insistir na demarcação das fronteiras, pensar em um ponto de encontro do qual se supõe que um dos resultados seja a mestiçagem⁴ de culturas.

Essas são questões bastante pertinentes postas pelo autor e que apontam para o que alguns teóricos têm nos alertado a respeito de que ao corroborar o discurso da vitimização e focar excessivamente na diferença, na singularidade, corre-se o risco de se construir, além do essencialismo presente nessa forma de pensar, outra metanarrativa etnocêntrica.

Essa é uma defesa que se coaduna com as observações do teórico Jörn Rüsen segundo o qual, é possível observar um novo modo de argumentação etnocêntrica no discurso histórico atual, a estratégia da autovitimização: “Ser uma vítima torna alguém

⁴ Segundo Ronaldo Vainfas, falar de mestiçagem ainda é um *tabu* para alguns historiadores, fruto dos aspectos raciais atribuídos ao termo, quando no auge do paradigma científico. Ver: VAINFAS, Ronaldo. Colonização, miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira. *Revista Tempo*, nº 8, agosto de 1999, pp. 1-12.

inocente; e frente ao permanente sofrimento na experiência histórica a culpa e a responsabilidade por este sofrimento são colocadas no conceito de alteridade”(RÜSEN,176, 2009).

O viés da desconstrução tem sido uma das possibilidades que passaram a serem discutidas no século XX, com o intuito de desmontar a “África”, mostrando que ela só existe a base do texto que se constrói a base do outro (BEMBE, 2001, pp.171-209). Bembe sugere que “à obsessão com a singularidade e a diferença devemos opor a temática da igualdade (antropologicamente). Dar atenção às práticas cotidianas através dos quais os africanos reconhecem o mundo e mantem com ele uma familiaridade sociologicamente” (BEMBE, 2001, pp.171-209). Outro caminho seria o trabalho com a memória, ativando a função do esquecimento, e com as modalidade de reparação ao que se refere a reflexão sobre escravidão, colonização e o *apartheid* (BEMBE, 2001, pp.171-209).

Na fronteira do que é dizível e indizível, de um lado verifica-se longo silêncio sobre um passado. Neste ambiente algumas memórias entram em esquecimento, o que se dá não apenas pelo tempo cronológico, mas também de forma proposital, pois as pessoas podem resistir a pensar sobre experiências traumáticas. Esse é um mecanismo próprio à memória, que numa relação dialética opera lembranças e esquecimentos; um processo que decorre muito em razão das relações sociais de força ou relações de poder instituídas e instituintes. A proposta de Mbembe é que se opere a ativação desse esquecimento como mecanismo de superação dessas memórias, ou seja, trazer à tona essa memória esquecida para enfrentá-la ou mesmo ressignificá-la. Quanto a isso, o autor citado chama-nos a atenção para o fato de que a memória africana sobre a escravidão é fragmentada muito em função do que o discurso dominante tentou apagar: o silêncio da culpa e da recusa dos africanos em enfrentar a própria responsabilidade na catástrofe, que se abateu sobre eles (BEMBE, 2001, pp.171-209).

Pode-se dizer, com base nas discussões de Rösen, que esse silêncio, ou esquecimento, aponta para a problemática da moralidade na consciência histórica, ou na

identidade histórica; e aqui mais especificamente volta-se à relação já anunciada entre vítimas e algozes.

A avaliação de eventos pretéritos sempre desempenha um papel importante na identidade histórica, mas quando a avaliação segue padrões morais que precisam ser aceitos por outros considerados moralmente equivocados, mas também moralmente depreciados, surge uma relação especial, a saber, uma relação entre vítimas e algozes.[...] Seu poder convincente reside em um conjunto de valores universais geralmente aceitos: um grupo de pessoas (por exemplo: uma nação) deve aceitar que, no passado, eles, ou seus antepassados, cometeram algo moralmente condenável. E esta concordância em torno à qualidade moral do que aconteceu no passado confirma o *estatuto* moral positivo das vítimas e de seus descendentes. Os algozes e seus descendentes, por sua vez, são colocados na sombra negra da história. Sua alteridade é constituída por uma avaliação moral negativa que eles devem aceitar, porquanto partilham com suas vítimas os mesmos padrões morais universais. (RÜSEN, 2009, pp. 204-205).

Sob o prospecto dessa relação, que nos termos de Rüsen, alimenta uma forma nova e moderna de etnocentrismo, a negação dessa memória por parte descendentes dos africanos se explicaria em parte pelo sofrimento e pela vergonha por crimes que embora não tenham cometidos são moralmente responsabilizados. Após explicar como essa moralidade afeta a identidade histórica e os problemas relacionados a essa afetação, menciona que, esquecer os eventos moralmente condenados tem sido o caminho mais fácil e mais frequentemente praticado, contudo, alerta o teórico, as dolorosas experiências históricas não podem simplesmente ser esquecidas. Como alternativa, sugere a lógica do luto e do perdão que associados ao pensamento histórico apresentam-se como novos modos de enfrentar as experiências históricas traumáticas (RÜSEN, 2009, pp. 204-205). Diferente da lógica que sedimenta a relação vítima e algozes, o luto e posteriormente o perdão, permitem, na explicação de Rüsen, transgredir o âmbito da exclusão da moralidade promovendo uma mudança na memória e na forma de lidar com experiências traumáticas, essas então, passariam a serem apropriadas historicamente dentro de uma

nova relação de reconhecimento da desumanidade do passado em prol de uma nova humanidade para o presente e para o futuro.

Se o processo de luto foi bem sucedido, os enlutados conquistaram uma nova qualidade de sua memória e de sua consciência histórica. Eles transcenderam o caráter exclusivo da moralidade, onde bem e mal definem tanto a si mesmos como os outros (RÜSEN, 2009, p.208).

Essa dinâmica de mudança na apropriação de memórias traumáticas se coaduna com a proposta de Mbembe de ativar o esquecimento, permitindo assim a saída de uma perspectiva maniqueísta e etnocêntrica que está na base da relação vítima e algozes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No que se reporta à escrita da História da África há pesquisas mais atuais que conseguiram identificar diferentes respostas no que se refere às escolhas que os europeus os forçaram a fazer. Tal historiografia considera a colonização como uma co-invenção, pois ela não se resumiu apenas em uma unilateralidade, qual seja, a exploração e violência ocidental. Os africanos também se utilizaram do sistema colonial na obtenção de lucros e por que não, de dominação. Diante desta perspectiva, rompe-se um ciclo vicioso que perpassa alguns escritos sobre a História da África, como o da denúncia, vitimização e radicalização da diferença. Quanto a esta última, a questão racial na África não está afogada na oposição entre brancos e negros, esta oposição binária, atualmente ocupa lógicas distintas, pois no que se refere a branquitude e a negritude, há muitos tipos. Enfim, embora possa ainda sobressair-se visões fundamentadas em uma escrita da História da África marcada por perspectivas epistemológicas generalizantes e etnocêntricas, há um esforço, por parte de alguns intelectuais africanos e africanistas, de questionar alguns pressupostos que inseridos na dimensão da longa duração ainda insistem em desconsiderar na História da África, dos africanos e afrodescendentes, a

complexidade e diversidade de negociações e respostas que marcam a dinâmica humana em sua constante luta pelo viver histórico.

REFERÊNCIAS

- AROSTEGUI, Júlio. O objeto teórico da historiografia. In: AROSTEGUI, Júlio. *A pesquisa histórica: teoria e método*. Bauru, SP: Edusc, 2006.
- BRAUDEL, Fernand. *Escritos sobre a História*. 2ª. ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- FAGE, J. D. A evolução da historiografia da África. KI-ZERBO, Joseph. *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África* / editado por Joseph Ki-Zerbo. – 2.ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010
- LOPES, Carlos. A pirâmide invertida – historiografia africana feita por africanos. In: *Actas do Colóquio “Construção e Ensino da História da África”*. Lisboa, Portugal: Linopazas, 1995. p. 21-29.
- MBEMBE, Achille As Formas Africanas de Auto-Inscrição. In: *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 23, nº 1, 2001, pp. 171-209.
- OLIVA, Anderson Ribeiro. A África em perspectiva. Caminhos e descaminhos da historiografia africana e africanista. In: *Revista Múltipla – Ano IX - vol. 10 – nº 16*, Junho de 2004. A África em perspectiva.
- RÜSEN, Jörn. Como dar sentido ao passado: questões relevantes de meta-história. In: *História da historiografia*, número 02, março de 2009.
- VAINFAS, Ronaldo. Colonização, miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira. In: *Revista Tempo*, nº 8, agosto de 1999, pp. 1-12.

