

A «RAÇA» OU A ILUSÃO DE UMA IDENTIDADE DEFINITIVA

ARLINDO BARBEITOS

Citando a cosmogonia local, Luc de Heusch, ao se referir à instauração da realeza sagrada no espaço luba-lunda, menciona a existência de homens vermelhos, que representavam uma ordem entretanto banida, e outros de cor preta que simbolizavam a forma de poder que se impusera.¹ A linguagem metafórica deste texto africano pré-colonial denota desde logo a ausência da objectivação racionalista, portanto, da vontade de precisão subjacente às taxonomias da «raça», hoje usuais. Se a desenvoltura cromática pode surpreender gente incauta, maior será a estranheza de quem, não conseguindo conceber negros ou brancos senão dentro do aparentemente rigoroso paradigma conceptual de cunho essencialista que herdámos do pensamento antropológico do Iluminismo e do cientismo dos séculos XIX e XX, se depara com esquemas identificatórios vigentes antes da colonização moderna em vastas áreas da África bantu. Esses, despreocupadamente alheios à obsessão das cores de epiderme que ofusca os sentidos de muito observador contemporâneo, parecerão, ao seu olhar compulsivo, atacados de uma esquisita versão de daltonismo que lhes impediria de apreender o cromatismo que compõe a diversidade humana. Por conseguinte, convencidos de haver capturado os traços físicos que indiscutivelmente nos distinguem, tais observadores com dificuldade aceitarão que se ficam por um empirismo primário e que, por isso, tombam na armadilha daquilo que Françoise Héritier chama a «ilusão naturalista».

De acordo com a explanação da autora, os dados biológicos que a ordem natural põe à disposição de qualquer sociedade, ainda que reconhecíveis e identificáveis como os mesmos em qualquer lado, são sempre percebidos e interpretados em função de sistemas de entendimento e de interesses que, divergindo no tempo e no espaço, se recusam a qualquer representação que se atenha à pura verificação do facto empírico.² Assim, a vulgar constatação de que uma pessoa é negra ou branca equivale a um procedimento intelectual complexo que, sem os excluir, transcende os mecanismos

¹ HEUSCH, Luc de *LE ROI IVRE ou l'origine de l'État Mythes Et Rites Bantous*, nrf Gallimard. Paris 1972. Pp.20-27.

² HÉRITIER, Françoise *MASCULIN / FÉMININ. La Pensée De La Différence* Éditions Odile Jacob. Paris 1996. Pp.21-23.

sensoriais e mentais que regem o olhar, visto ele se inserir rotundamente na esfera sociocultural que entrega a cada um os materiais que lhe facultam a construção da imagem e da qualificação condizente. Nessa sequência se põe o paradoxo de a mesma pessoa se arriscar a ser «negra» nos E.U.A., «branca» no Brasil, e «de cor» — quer dizer mestiça — na República da África do Sul. Estas rupturas estão na continuidade de um acto classificatório que recorre antes a critérios de um fundo relacional e simbólico, legado pela história e pela cultura aos membros de toda a comunidade, do que a marcadores biológicos que, embora não ignorados, se reduzem mais do que se admite a indícios sujeitos a leitura subjectiva.

* *

Quando o funcionário angolense, Manoel Alves de Castro Francina pertencendo aos serviços judiciais da administração colonial de Angola, chegou em Junho de 1846 à guarnição de Ambaca notou que os “ambaquences”, a fim de fugirem ao chamado “carreto”, ou seja o trabalho obrigatório de carregadores, assumiam o “título de brancos”. E, para arrematar a descrição de um fenómeno que se lhe afigurava deveras extravagante e receando, porventura, que o leitor o desse por inverosímil, Francina lembrou documentos do século XVII que declaravam que “os pretos do interior em usando sapatos querem ser considerados como brancos. São conhecidos por camundeles”.³ E o atónito luandense prosseguia explicando que «achei neste distrito uma porção de homens chamados meirinhos, alcaides e porteiros....que» (não eram mais) «que um bando de carregadores que imbuídos com as ideias de *brancura* se empenham e tributam – como os soldados, para serem nomeados meirinhos etc...»⁴

Quiçá maior que o espanto do filho do país ao topar com algo que, mostrando a contingência histórica das representações identitárias e das respectivas classificações, exemplicava a falsidade de qualquer reificação essencialista, terá sido a surpresa vivida pelo explorador britânico V. L. Cameron em busca de provas da continuação da caça ao escravo na África interior. Com efeito, não foi pequeno o choque que experimentou, pelo começo dos anos 70 do século XIX, ao descobrir por essas andanças que afinal o terrível «branco», português, que ele aguardava algures entre os actuais Estados de Angola, do Congo e da Zâmbia, era “um horrível e velho negro”.⁵ Na

³ O oficial do exército, natural do Rio de Janeiro, Elias Alexandre da Silva Corrêa que em comissão de serviço esteve alguns anos em Luanda, recordou, como demais cronistas que o precederam, que em fins do século XVIII que «nos certões de Angola apelidão brancos, aqueles Negros, cujo trato, e distinção os poem ao alcance de andar calçados» SILVA CORRÊA, Elias Alexandre *Historia De Angola Com Uma Nota Prévia Pelo Dr. Manuel Múrias*. Coleção dos Clássicos da Expansão Portuguesa no Mundo. Série E – Império Africano. Volume I Lisboa 1937. P.120. (*Camundele*, que significa pessoa branca, corresponde a *Kamundele* em Kimbundu e em alguns dos outros idiomas angolanos.)

⁴ CASTRO FRANCINA, Manoel Alves de « *Itinerario De Uma Jornada De Loanda Ao Districto De Ambaca* » In ANNAES DO CONSELHO ULTRAMARINO Parte Não Oficial Serie I Fevereiro de 1854 A Dezembro de 1858. Imprensa Nacional Lisboa 1867. P.10. (As palavras em itálico aparecem escritas desse modo na versão original.)

⁵ CAMERON, Cl. V. L. *Atravers l’Afrique. Voyage de Zanzibar à Benguela* Traduit de l’anglais par Mme. H. Loreau. Librairie Hachette et Cie. Paris 1878. Pp.326-327.

verdade, se tratava do, ao tempo, muito temido e não menos afamado, traficante de escravos angolano, José António Alves, cidadão português, oriundo de uma família angolense do Dondo que, aos olhos das gentes da terra com quem negociava pelas bandas do alto Zambeze era sem nenhuma hesitação um «branco português».

Não importa aqui prolongar os episódios que servem de ponto de partida destes apontamentos e, sim, discorrer um pouco sobre o efeito de estranheza que nos causam hoje as atitudes pré-modernas dos africanos evocados.⁶ Interessa, ademais, indagar se, por mais bizarras que nos pareçam tais condutas no presente, não reflectam elas, apesar de tudo, um pensar africano autónomo que a colonização recente desbaratou. E, ainda por cima, vale a pena sublinhar que, ao contrário do que os perigosos equívocos do senso comum crêem, essas posturas aparentemente abstrusas se situam bem mais perto que as suas da visão que a ciência actual de ponta defende acerca das pretensas «raças» humanas. Efectivamente, depois de analisar os pareceres que a biologia ou a paleoantropologia mais avançadas lhe ofereciam, Colette Guillaumin conclui sem rodeios e com fina ironia que as ditas «raças» se limitam a simples e precárias «categorias do pensamento».⁷ Por seu lado, no belo livro *In My Father's House* o conhecido filósofo ganaense Kwame A. Appiah corrobora a opinião da notável pesquisadora francesa e acrescenta que, embora a «raça», enquanto princípio organizador de ideias e de experiências, haja contribuído a fornecer, em especial às elites negro-africanas, um significado e um sentido de unidade continental e de parentesco com os afro-americanos, ela permanece bastante parca em informação quando se recorre a ela para fundamentar a grande variedade da África. Segundo o pensador, tal desajeito se deve não só à fragilidade da noção em si, mas principalmente à sua incapacidade em esclarecer a impressionante diversificação cultural e linguística do continente. E ele acrescenta que a abundância africana, se esquivando à magra rigidez do conceito, dificulta o isolamento e a compreensão de elementos compartilhados por povos nos lugares mais distintos que, sendo endógenos, não resultem da heteronomia, como a própria ideia de «raça» que fez dos negros um grupo outrora inexistente, ou de um contexto que traz consigo sinais do colonialismo e de uma conjuntura internacional a cuja intromissão todos se acham sujeitos.⁸

⁶ Já que na raiz de ambas as noções está o adjectivo fremd (estranho), traduzi por «estranheza» o conceito de *Verfremdung* empregado por Ernst Bloch. Isto, porque a tradução habitual por «alienação» (*Entfremdung* em alemão), ao invés da escolhida, não contém em meu entender a dimensão de movimento, não-coisificante, que o termo original transmite. Precisamente por esse motivo e, de modo um tanto arbitrário, preferi o referido vocábulo a «estranheza», visto ele poder marcar uma destriça que estimo necessária. BLOCH, Ernst *Verfremdungen I* Bibliothek Suhrkamp. Suhrkamp Verlag Frankfurt / Main 1962 / 1977. Pp.81-90.

⁷ GUILLAUMIN, Colette «*Les ambiguïtés de la catégorie taxonomique «race»*» In *HOMMES ET BÊTES. Entretiens sur le racisme* Sous la direction de Léon Poliakov Mouton Editeur. Paris - La Haye 1975. Pp. 201-211. Ver ainda GUILLAUMIN, Colette *IDÉOLOGIE RACISTE. Genèse et langage actuel* Mouton Paris - La Haye. Pp.1-9,13-26.

⁸ APPIAH, Kwame A. *IN MY FATHER'S HOUSE. Africa in the Philosophy of Culture* Oxford University Press 1992. Pp.28-46,73-84, *passim*. Para uma crítica mais incisiva do conceito de «raça», ver ainda APPIAH, K. Anthony «*Race, Culture, Identity: Misunderstood Connections*» In K. Anthony APPIAH

* * *

Desta feita, de uma penada, se reduz toda a espessura substancialista acumulada por uma noção, forte da sua presumida «evidência, a um colossal e intolerável mal-entendido. Sem cerimónia ou piedade, se abala uma certeza do campo prático que inúmeras vivências do dia-a-dia acreditam compravar e que, no âmbito teórico, uma profusão de ideologias e de imaginários — do Romantismo e do Darwinismo Social ao Pan-Africanismo e à plethora dos nacionalismos particulares e às suas manifestações literárias, artísticas e doutrinárias — consagram e celebram pelo mundo afora. Mas, é óbvio que essa categoria e as representações de identidade e de alteridade que ela alimenta, por dúbias que possam ser, persistem em se aguentar, porque entretanto elas emanam especialmente de um senso comum que, obnubilado pela «prova» da exterioridade física, confirma o «atraso cultural» (*cultural lag*), apontado por Ogburn, dos seus propagadores que ignoram as revelações do saber mais elaborado. E, aquém e além de deficiências institucionais designadamente do ensino, o hiato se arrasta, porque as demonstrações do alegado senso comum fogem à ameaça de desestabilização que o confronto franco com a alteridade envolve e que o esclarecimento implicado na apropriação dos desenvolvimentos da reflexão filosófica e científica, que com eles coexistem, seguramente aumenta. Então, como instrumento de inteligibilidade de uma razão prática obediente à lei do menor esforço, essa pseudonoção biológica — a «raça» — teima, a pretexto da diversidade dos fenótipos, em fabricar diferenças várias que a abordagem desleixada cristaliza nas ideias fixas e redutoras de si e de outrem que engordam o cliché e a linguagem estereotipada constituintes do preconceito e das narrativas que ele engendra. Na sua qualidade de pré-conceito ou de pré-juízo assentes sobretudo em intuição e raciocínio descritivo, tais discursos convergindo no mito, nomeadamente nacional ou racial, traduzem uma modalidade de conhecimento comportando referências e valores condicionantes de atitudes e de comportamentos que o notório peso emocional, senão a dose de narcisismo particular ou colectivo que não raro o preenche, consolidam à revelia dos ditames da razão analítica e experimental.

Como resultado do acidentado processo de objectivação e de racionalização das múltiplas expressões da vida que a modernidade introduziu entre os homens — em África da maneira mais brutal pelo colonialismo —, a «raça» participa entretanto da produção da nossa identidade pessoal e, muito frequentemente, até colectiva. A primeira se exhibe pelo corpo e se expressa pela subjectividade que, ao reconhecê-lo como sinal e ao afirmá-lo transfigurado em consciência de si a despeito de mudanças no tempo, garante a conservação do indivíduo enquanto entidade singular. Agora, a colectiva, grupal ou por exemplo nacional, se caracteriza por perfis sociais e culturais específicos que inscrevem o indivíduo como componente das configurações variáveis

e que o dão enquanto parte de uma cultura ou de uma sociedade determinadas e dos demais subsistemas que nelas se integram. Se, no senso estrito, identidade faz de alguém fulano ou sicrano, no lato, ela o toma por parente de uma família, angolano ou moçambicano, católico ou protestante, adulto ou criança.

* * * *

O professor congolês (Kinshasa) V. Y. Mudimbe afirma que, desde o século XV, a ideia de África vem na Europa, associada à obtenção de novos conhecimentos da geografia e das ciências complementares de que seriam de ressaltar a botânica e a zoologia. Porém, no atinente aos homens até lá desconhecidos, o autor destaca igualmente que esse alargamento de horizontes se entremeia com noções tais que “primitivismo” e “selvajaria” que depressa turvam o olhar europeu sobre as alteridades que ora transitam dos vagos contornos de uma fantasia de toque teratológico para objectos concretos da observação directa. Ao europeu, esse confronto, em particular com os negros, provoca uma abundância de impressões que prontamente descambam para um amplo campo semântico onde predominam os predicados negativos. E estes estipulam, desde então, para os africanos um paradigma de diferença que segue imbuída de uma dimensão moral e estética de inferioridade que não mais é que a representação de um duplo de si recalcado.⁹ Contudo, será sobre esta visão ambígua do próprio e do outro que os europeus cedo fabricarão toda uma literatura que, malgrado o intento de tornar a África inteligível, a embacia pelo seu eurocentrismo desenfreado.

Antes do advento da abordagem crítica e profana do Iluminismo à realidade, a compreensão teológica do homem, baseada na visão agostiniana da dicotomia da alma e do corpo, fazendo deste um circunstancial e assaz pobre invólucro daquela a quem cumpre valorizar, permite que o negro se salve através da adopção da fé «certa». A apreciar pelas palavras do cronista cristão-novo que viveu a maior porção da sua vida em Angola, António de Cadornega, isso ocorreria certamente com o alto dignitário do Reino de N’Dongo e tandala, capitão-mor da «guerra preta», Dom António Dias Musungo a Anga, que “era hum valente homem ainda que de côres pretas”, aliás, “preto só em côres, que o mais tudo tinha de branco.”¹⁰ Conquanto, para o imaginário europeu coevo, a pele negra deste militar traísse algo que se relacionava com o mal, a primazia da alma e a «limpeza», que a sua cristianização infligiu à «bruteza» de nascença, garantiram obviamente um confortável posto no céu dos brancos a uma individualidade que Beatrix Heintze denuncia como um riquíssimo

⁹ MUDIMBE, V.Y. *The Idea Of Africa* Indiana University Press Bloomington and Indianapolis / James Currey, London. 1994. Pp.xi-xiii.

¹⁰ CADORNEGA, António de Oliveira de *História Geral Das Guerras Angolanas 1680* Tomo I. *Anotado e corrigido por José Matias Delgado* Agência Geral Do Ultramar. Lisboa 1972. Pp.134, 182-185. A «guerra preta» era uma tropa africana auxiliar do exército colonial português.

negociante de escravos.¹¹ Havendo abraçado a religião católica e maneiras portuguesas, que incluíam a roupagem, a língua e a escrita, e tendo um filho e um neto sacerdotes e as filhas «cazadas com pessoas autorizadas», este nobre angolano nitidamente se metamorfoseara em um «branco», para os africanos que se mantinham na sua cultura tradicional.¹² E, para espanto e irritação dos dois forasteiros de olhar já toldado pela cristalização alienante do conceito racial, os «meirinhos» ou os «alcades» encontrados por Francina e os informantes nativos de Cameron e, a seu jeito, o famigerado José António Alves, nada mais fizeram que optar pela atribuição de uma clara identidade estatutária, para eles muito mais relevante que a decidida pela melanina.

Ao invés de Cadornega que privilegia a alma – comum a todos os humanos –, cerca de 100 anos mais tarde, o carioca Elias A. da Silva Corrêa acha que o preto e o branco se opõem por uma natureza que os aparta inexoravelmente. Este oficial vê o negro sob o ponto de vista rígido de uma difusa biologia que convém ao pragmatismo do defensor de uma economia escravista cujo entendimento dos homens está embrutecido pela rude dualidade da sociedade colonial brasileira dos fins do século XVIII que quase só sabe encarar o africano na sua qualidade de corpo a empregar como força de trabalho ou como objecto sexual.¹³ Enquanto para o primeiro cronista, a sua moral cristã, de notória cepa aristotélica, admite o escravo como um fenómeno «natural» — desde que ele seja «pagão» o que equivale a ente inferior — mas também se mostra pronto a aceitar a sua possível redenção, para o segundo, a identificação de negro com trabalhador cativo representa já um facto consumado pela sedimentação do hábito. A sensibilidade de Silva Corrêa parece pressentir no reconhecimento do lado espiritual do africano um prenúncio intolerável de igualdade e, por consequência, de dano aos imperativos laborais que unicamente requerem o seu físico. Por isso, a alma do preto é escorraçada ou abandonada para os recônditos obscuros da magia e do carnaval que, sendo a inversão do mundo, até lhe autoriza durante alguns dias a sua presença.

No entanto, apesar das sobrecargas de «primitivismo» e de «selvajaria», que a crueza da animalização e da coisificação — geradas pelo tráfico e pela escravatura — consagrou, a racialização da representação humana imposta pela ciência moderna ocidental, junta à hierarquização fixa das «raças» que ela acarretou, agravaram sob diversos aspectos a posição do negro no dealbar da modernidade.¹⁴ Face a esse tipo

¹¹ HEINTZE, Beatrix *Studien Zur Geschichte Angolas Im 16. Und 17. Jahrhundert. Ein Lesebuch* RÜDIGER KÖPPE VERLAG. KÖLN 1996. P.222.

A propósito da imagem que a Europa medieval se fazia dos negros, ver o belo livro do historiador beninense François de MEDEIROS *L'OCCIDENT ET L'AFRIQUE (XIIIe.—XVe Siècle). Images et représentations. Préface de Jacques Le Goff*. Éditions Karthala. Paris 1985.

¹² CADORNEGA, António de Oliveira de (1972) Op.cit.p.184.

¹³ SILVA CORRÊA, Elias Alexandre (1937) Op.cit.p.198.

¹⁴ Neste passo, quero diferenciar dois fenómenos que, conquanto tenham a «raça» como seu componente maior, se distinguem entre si. Apoiando-me sobre Tzvetan Todorov, separo o racismo do racialismo: o primeiro implica um comportamento impregnado, em geral, de ódio ou de desprezo para com o «outro» e o segundo consiste nas ideologias concernentes à «raça» e às suas presumíveis

de deterioração, que se exprimiu na recente dominação colonial, a abolição da escravatura e a introdução do trabalho assalariado dito livre apenas significaram uma melhoria muito relativa que se saldou por um cruel recrudescimento do racismo. Assim, se escancara um fosso intransponível que separa a atitude de um Cadornega que admirava Dom António Dias Musungu e de quem fora amigo, da postura inflexível de Oliveira Martins que pensa que «...abundam os documentos que nos mostram no negro um tipo antropológicamente inferior, não raro próximo do antropóide e bem pouco digno do nome de homem». ¹⁵ Perante esta evolução, como não se referir a uma peculiar forma de degradação de imagem, quando comparamos uma percepção discriminatória, contudo não reificada, e que promete ao outro salvação com aquela que, englobando em si todos estereótipos e preconceitos do passado, os racionaliza em categorias de desigualdade que crê imutáveis, mas que visam sobretudo legitimar uma subalternização do preto que se quer perenemente diminuído à condição de fonte de energia à disposição do branco?

Se a inclusão da cor, enquanto elemento constituinte subjectivo e, por isso, impreciso da representação de si e de outrem, corresponde a um gesto antigo, a sua aglutinação no conceito hipostasiado de «raça» indica uma operação que coincide com o surgimento do imperialismo que, desde meados do século XIX, arbitrariamente, mudou, reinterpretou e denominou o universo conforme aos seus desígnios egoístas. E um dos seus feitos mais desastrosos, foi nem mais que a construção de um catálogo de ideias acerca do africano que não só abrangeu as tretas de outrora, como ainda as consolidou com pretenciosos protocolos de observações e medições antropológicas efectuadas *in situ*. Quando a respeito de, a negritude, uma das reformulações efectuadas por africanos das ideologias criadas pelos brancos para os apreender e dominar, Wole Soyinka proferiu a frase, entretanto lugar-comum, de que o tigre não proclama a sua tigridade e o é naturalmente, ele tocou numa faceta crucial do tema tratado neste ensaio. Ou, mais explicitamente, recorrendo para tanto à vulgar metáfora do corpo: se alguma vez nos sentimos doentes, então, é porque algum órgão, abandonando a silenciosa e discreta imanência em que devia funcionar, se manifesta e nos magoa. Daí se infere que a saúde, tal como a liberdade e até a identidade, consiste em um bem tão mais precioso quanto mais ausente da nossa consciência, portanto mudo e queto, ele permanece. Na verdade, unicamente o constipado repara no seu nariz entupido, o saudável respira e sem dar por tal vai à vida... Ora o mesmo acontecia com a cor ou a chamada «raça» na compreensão ainda não deformada de civilizações africanas pré-coloniais que classificavam os homens de acordo com traços socio-

características. Embora essas doutrinas possam valer de fundamento a atitudes discriminatórias, elas não pregam obrigatoriamente a animosidade entre as «raças». TODOROV, Tzvetan *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine* Éditions du Seuil. Points, Essais Po 250. Paris 1989. Pp.133-152.

¹⁵ MARTINS, OLIVEIRA *O Brasil e as Colónias Portuguesas* (1.ª edição 1889, Guimarães & C.ª Editores. Lisboa 1978. P.254.

culturais que a espontânea fluidez da interacção estabelecia. Outra coisa não dizem sociólogos modernos, como François Bayart ao criticar a «ilusão das identidades».¹⁶

* * * * *

Inspirado em Foucault e em alusão à epígrafe gravada por Eric Hobsbawm e Terence Ranger da «invenção da tradição», Mudimbe, em obra que provocou brado no meio dos africanistas e de círculos afectos ao continente negro, fala da «invenção de África» realizada pelos europeus e recapitulada ingenuamente pelos próprios africanos.¹⁷ O brilhante estudioso congolês sustenta que o aparelho conceptual, através do qual se persiste em perceber e representar a África, não só lhe foi outorgado, em seu detrimento, abusiva e violentamente pela Europa, como também prejudica muitos dos seus interesses vitais. Mudimbe argumenta que o discurso sobre as realidades africanas se gerou inicialmente nas «margens dos contextos africanos», o que à partida amputou e inquinou o seu alcance, depois, tanto «os seus eixos, quanto a sua linguagem têm sido limitados pela autoridade da sua exterioridade», o que lhe retira consistência e confere um cariz bastante artificioso.¹⁸ Não obstante os pesadumes dessa distorção, já nos anos trinta do século XX se tornou visível no Ocidente uma tímida mudança de tom face ao negro e às suas obras, porém, apenas no decurso dos decénios de 50 e em especial de 60 e 70 se operou nas ciências sociais produzidas em suas escolas uma alteração de paradigma de percepção e de representação que as armasse de uma perspectiva mais apta a vê-los de um ângulo mais justo e dignificante.¹⁹

No entanto, por desgraça, esta revolução epistemológica resta submetida a constrangimentos vários que, não poupando sequer os interessados, quando não os deformam e por vezes até à caricatura, estorvam ou impedem a divulgação dos seus ensinamentos para além de uma minoria. De todos os modos, como resultado da delicada relação entre o próprio e o alheio, o africano moderno, não consegue dizer-se sem recurso a instrumentos, indo da linguagem ao pensamento, que até se integrados em formas de expressão rotuladas de «africanas», não deixam de conter uma incomfortável desproporção de alteridade que torna todavia mais árduo o achamento de vias que logrem equacionar e solucionar a multidão de problemas que o afligem.

Estes comentários, que poderão soar despropositados, não transbordam de jeito nenhum para fora do quadro desta comunicação porque no contexto da «gnose», para utilizar um termo de Mudimbe, que a Europa impigiu à África, sobressai o fatal equívoco da «raça» a que me reporteí antes. Esta, *volens volens*, acabou sendo ingerida

¹⁶ BAYART, Jean-François *L'illusion identitaire* L'espace du politique. Fayard. Paris 1996.

¹⁷ MUDIMBE, V. Y. *THE INVENTION OF AFRICA Gnosis, Philosophy, And The Order Of Knowledge* Indiana University Press Bloomington and Indianapolis / James Currey London 1988. Pp.1-23, 187-200.

¹⁸ MUDIMBE, V. Y. (1988) Op.cit.p.176.

¹⁹ MUDIMBE, V. Y. (1988) Op.cit..pp.175-186.

pelos africanos e, demasiadas vezes, dada como manifestação profunda do seu ser, se transformou em ingrediente indispensável do seu discurso tido por mais «genuíno».²⁰ Como consequência, a imprescindível e premente empresa de retomada de si, enquanto reconquista de autonomia material e imaterial, surge postergada para um futuro incerto e, em seu lugar, se levanta aqui e acolá um culto do negro que, em descabido e exagerado ritual compensatório e narcisista, alude para capacidades superiores e invoca esperanças messiânicas. O desvario e a incongruência do gesto metonímico residem na absolutização de um traço corporal alegadamente portador de diferença que, assumindo foros de entidade ontológica, engole a ampla gama de riquezas espirituais de toda uma humanidade africana e a empobrece. Contudo, o excessivo desta acção deixa transparecer o insuportável mal-estar consigo e com outrem que o colonialismo implantou e a dificuldade de se recolocar sobre os próprios pés e uma ordem injusta do mundo preservam muito para lá do razoável.

Se as Américas, nomeadamente as suas elites euro-americanas e, sobretudo, os europeus haviam cedido, aquando da passagem do Antigo para o Novo Regime e mais tarde, ao fascínio e à demência de nacionalismos, que o paradigma mental da época racializara para além de qualquer sensatez, os milhões de caídos, que as guerras «tribais» ocorridas em particular na Europa causaram, demonstram igualmente um enorme embaraço consigo e com os vizinhos que um culto nacional delirante antes exacerbou que resolveu. Assim, até nos países de origem, os tempos modernos e a racionalidade que apregoam nascem coxos, estropeados por um jogo entre razão e desrazão, do qual a «raça» e as suas fantasmagóricas emanações constituem um dos lances mais trágicos.

Não são estranhos a tais colapsos da razão e aos fantasmas que eles vomitam, os terríveis massacres do Ruanda e outros que um pouco por todo o lado se cometem na África pós-colonial que, aliás, em assustadora continuidade subterrânea, reacendem a sanha mortífera desencadeada pelos brancos no virar dos séculos XIX e XX. Por essa ocasião, esclarece Hannah Arendt, os agentes do colonialismo terão levado a cabo nas extensas regiões da África Central e Austral os maiores morticínios de uma centúria milionária em desastres que assinalam por toda a parte a modernidade com marcos de sangue.²¹ No seu entender, em África, os europeus, ao conceberem doutrinas que desembocavam em estreita reificação racial e práticas que incitavam à violência desabrida contra o outro, soltaram as rédeas à força mais insolente e reuniram assim condições políticas para o achatamento da inteligência que fomentou os mais aleijados e criminosos sentimentos de pertença até agora vistos. Enfim, com o maior afinco, eles ajudaram a produzir as premissas de barbárie suficientes para ocasionar posteriormente o assassinato de outros brancos, os judeus, e para se matarem entre si.

²⁰ AMSELLE, Jean-Loup *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs* (2^{ème} édition) Bibliothèque scientifique Payot. Éditions Payot & Rivages. Paris 1999. Pp.28-31.

²¹ ARENDT, Hannah *Les origines du totalitarisme. L'Impérialisme* Traduit de l'anglais par Martine Leiris. Fayard Paris 1982. Po.125. Points, Politique. P.112.

Guardando a África na memória, se pode com alguma ousadia deduzir das palavras da grande pensadora política, que qualquer abusiva veneração de si, enquanto modalidade de discurso e de acção racial ou étnica exclusiva, se arrisca à esterilidade solipsista e à recusa cega da mesmidade no irmão e no próximo. Então, anulado o diálogo que define a fluidez sempre negociada de identidade e alteridade, logo se corre o perigo de reactivar aquela latente lógica do horror cujas sementes o imperialismo largou por onde esteve e, não se quebrando tal circularidade fatídica, vítima e carrasco se intercambiam em interminável ciranda de morte...