

Dossiê

Não o Sul, mas Suis: pluralidade e impermanência nas contemporâneas formulações do pensamento pós-colonial – diálogos literários africanos e afrodescendentes

Marcelo Brandão Mattos 

RESUMO:

Este artigo propõe uma análise da conjuntura contemporânea das nações e dos coletivos pós-coloniais a partir das ideias de pluralidade e impermanência, tendo por base conceitos das teorias pós-coloniais e do pensamento pós-moderno. Para tanto, são referidos os trabalhos teóricos de pensadores como Franz Fanon, Boaventura de Sousa Santos e Walter Dignolo, entre outros. As investigações socioculturais e histórico-políticas servem de fundamentação para se pensar a literatura de escritores africanos e afrodescendentes, como Pepetela, Kalaf Epalanga, Aida Gomes, Djaimilia Pereira de Almeida e Conceição Evaristo.

Palavras-chave: Teoria pós-colonial. Pensamento pós-moderno. Globalização. Literaturas africanas e afrodescendentes. Comunidade reimaginada.

Silvio Renato Jorge
Editor-chefe dos
Estudos de Literatura

José Luís Jobim
Wail S. Hassan
Editores convidados

Recebido: 17/01/2025
Aprovado: 01/02/2025

¹Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.
E-mail: marcelobmatt@gmail.com

Como citar:

MATTOS BRANDÃO, Marcelo. Não o Sul, mas Suis: pluralidade e impermanência nas contemporâneas formulações do pensamento pós-colonial – diálogos literários africanos e afrodescendentes. *Gragoatá*, Niterói, v. 30, n. 67, e66264, jan.-abr. 2025. Disponível em: <https://doi.org/10.22409/gragoata.v30i67.66264.pt>

A globalização é uma variante da empreitada colonial euro-ocidental. Esse é um axioma praticamente consensual entre os pensadores que, a partir dos fins do século XX, se dispuseram a compreender e discutir a colonialidade como fenômeno mais amplo e permanente do que as colonizações. Os estudos pós-coloniais se organizaram, inclusive, em torno dessa observação do quanto são inesgotáveis e complexos os métodos e as mentalidades que sustentaram o colonialismo e que, evidentemente, nem “nasceram para” e nem “se esgotam com” a ocupação colonial do ponto de vista político-territorial.

Quando Marshall McLuhan (1972) propalou que, ao se atingir a plena interatividade promovida pelos meios de comunicação, o mundo um dia seria uma imensa “aldeia global”, de modo a se suprimirem as fronteiras geográficas, culturais e sociais, ele não foi capaz de dimensionar, nas projeções sobre as interações internacionais, os efeitos da hegemonia do norte-global sobre os países do sul. Na verdade, considerando-se as coordenadas geográficas de onde o teórico canadense “fala” quando formula as suas teorias, é compreensível que ele não tenha atinado para a variável geopolítica em suas pesquisas sobre interconectividade. Um dos efeitos, afinal, daquilo que Anibal Quijano (2005) designa por “colonialidade do poder” e “colonialidade do saber” é a presunção eurocêntrica de se tomar como “universal” as práticas e os conhecimentos disseminados pelo mundo com o advento das colonizações europeias nas Américas, na África e em partes do Oriente.

Está, portanto, na evidência de um desequilíbrio de forças entre os países que interagem no ambiente “globalizado” a origem de um simbólico corte equatorial no globo terrestre a dividir o mundo entre o norte hegemônico e o sul subalternizado. Obviamente, jamais houve por parte dos teóricos pós-coloniais a pretensão de precisar ou totalizar as noções geopolíticas de Norte e Sul. A divisão proposta serve como metonímia, considerando-se as predominâncias geográficas, para se entender um mapa-múndi que, a exemplo das definições de Frantz Fanon (1968) sobre o ambiente colonial, é “um mundo cindido em dois” (Fanon, 1968, p. 28), a perpetuação de “um mundo maniqueísta” (Fanon, 1968, p. 30) pautado em noções sociais, raciais e espaciais. Interessa aos pensadores pós-coloniais, com os termos propostos, determinar que se há, afinal, na contemporaneidade, um intercâmbio econômico e cultural sem precedentes, sobretudo a partir do desenvolvimento das telecomunicações (como previu McLuhan), é preciso considerar que ele não é um fluxo multilateral uniforme e fraterno, mas um espelho da geopolítica global em que predominam as economias do Primeiro Mundo¹, concentradas – por razões históricas – no hemisfério norte, em detrimento das pequenas economias do Terceiro Mundo, majoritariamente concentradas no sul.

A referência a um “Sul” simbolicamente representativo de uma periferia do poder global em que se nota uma hegemonia do centro² euro-ocidental sobre os espaços pós-coloniais afro-americanos é descrita por Boaventura de Sousa Santos no livro *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade* (1994) nos seguintes termos:

¹ As designações *Primeiro, Segundo e Terceiro Mundo* datam da Guerra Fria. Atribui-se a Mao Tsé-Tung a primeira referência aos três mundos: os aliados dos EEUU (primeiro), os aliados da URSS (segundo) e os países neutros (terceiro). Foram os teóricos marxistas que corrigiram a suposta neutralidade do terceiro mundo para a noção de subalternidade e pobreza dos países periféricos, quase todos eles colônias ou ex-colônias europeias.

² A palavra “centro”, utilizada neste ponto, não é referida no sentido de uma posição geográfica, simplesmente, mas como uma divisão de poder (no palco de atuações político-econômico-culturais), em oposição a uma ideia de “periferia do poder”, utilizada por Boaventura de Sousa Santos (1994).

A intensificação da globalização da economia e das interações transnacionais em geral nas duas últimas décadas tem vindo a conferir a este espaço-tempo [o espaço-tempo das relações sociais entre sociedades territoriais] uma relevância crescente em virtude do poder conformador das suas vibrações no interior de cada um dos restantes espaços-tempo. O problema fundamental do espaço-tempo mundial é a crescente e presumivelmente irreversível polarização entre o Norte e o Sul, entre países centrais e países periféricos no sistema mundial. (Santos, 1994, p. 247).

A partir do início do século XXI, com o desenvolvimento das pesquisas sobre o mundo pós-colonial, consolidou-se a ideia de um Sul não apenas político, mas epistemológico. Em 2008, o teórico argentino Walter D. Mignolo publica um artigo intitulado “Desobediência epistêmica”³, em que questiona, como produto da *colonialidade do saber*, a hegemonia epistemológica do Ocidente. No ano seguinte, Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (2009) organizam um livro com contribuições de diversos autores do pensamento pós-colonial, convergentes a respeito daquilo que o título sugere serem *Epistemologias do Sul*, para definir a incontinência e a abrangência da opressão de ordem colonial, após o colonialismo político e territorial, sob forma de uma dominação neoliberal do ponto de vista não apenas econômico-cultural, mas também (e principalmente) epistemológico.

³O título completo do artigo, constante nas referências bibliográficas, é “Desobediência epistêmica: A opção descolonial e o significado de identidade em política” (Mignolo, 2008).

No primeiro capítulo do livro, intitulado “Para além do pensamento abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes” (p. 23-71), Boaventura de Sousa Santos propõe repactuar a noção de dominação colonial para além da intervenção territorial, a partir da ideia do que designa por “pensamento abissal”, a mentalidade que permite ao colono dividir binariamente o mundo, de modo não apenas a invisibilizar o “outro lado da linha” (Santos, 2009, p. 23), mas a entendê-lo inexistente. O teórico observa o quanto o plano simbólico concernente ao gesto colonial, formulado pelos princípios do “pensamento abissal”, é mais amplo e perene do que a colonização propriamente dita. Nesse sentido, define nos seguintes termos a permanência da colonialidade no mundo contemporâneo: “O conhecimento e o direito modernos representam as manifestações mais bem conseguidas do pensamento abissal” (Santos, 2009, p. 24). Partindo desse pressuposto, debruça-se sobre o plano epistemológico colonialista:

No campo do conhecimento, o pensamento abissal consiste na concessão à ciência moderna do monopólio da distinção universal entre o verdadeiro e o falso, em detrimento de dois conhecimentos alternativos: a filosofia e a teologia. O carácter exclusivo deste monopólio está no cerne da disputa epistemológica moderna entre as formas científicas e não-científicas de verdade. Sendo certo que a validade universal da verdade científica é, reconhecidamente, sempre muito relativa, dado o facto de poder ser estabelecida apenas em relação a certos tipos de objectos em determinadas circunstâncias e segundo determinados métodos, como é que ela se relaciona com outras verdades possíveis que podem inclusivamente reclamar um estatuto superior, mas não podem ser estabelecidas de acordo com o método científico, como é o caso da razão como verdade filosófica e da fé como verdade religiosa? (Santos, 2009, p. 25).

A resposta a essa pergunta está na violência colonialista de negação da diferença. Nas palavras de Boaventura, está “na invisibilidade de formas de conhecimento que não encaixam em nenhuma destas formas de conhecer. Refiro-me aos conhecimentos populares, leigos, plebeus, camponeses, ou indígenas do outro lado da linha” (Santos, 2009, p. 25). É, portanto, necessário – como contrapartida ao gesto colonial de apagamento cultural e epistemológico – aceitar a formulação de um ambiente de pluralidades, que o teórico considera ser uma “ecologia de saberes”. Para tanto, é mister admitir-se, no exercício do pensamento pós-abissal, a ideia de que “a diversidade do mundo é inesgotável e que esta diversidade continua desprovida de uma epistemologia adequada. Por outras palavras, a diversidade epistemológica do mundo continua por construir” (Santos, 2009, p. 43).

Se a “ecologia de saberes” de Boaventura de Sousa Santos se dirige ao Ocidente no sentido de lhe imputar a violência de um comportamento hegemônico, paradoxalmente impõe aos pesquisadores das teorias pós-coloniais uma atitude desindexadora de máximas universais sobre o Sul Global e seus sentidos. Em seu artigo “Desobediência epistêmica” (2008), já aqui referido, Walter Mignolo, propondo uma reflexão sobre o perigo da assimilação epistemológica, argumenta sobre a importância de se pensar não uma “política de identidade”, mas se admitir a identidade como um dos vetores da política. Afirma o teórico:

Não, não estou falando de “política de identidade”, mas de “identidade em política”. Não há, pois, necessidade de argumentar que a política de identidade se baseia na suposição de que as identidades são aspectos essenciais dos indivíduos, que podem levar à intolerância, e de que nas políticas identitárias posições fundamentalistas são sempre um perigo. Uma vez que concordo parcialmente com tal visão de política de identidade – da qual nada é isento, já que há políticas identitárias baseadas nas condições de ser negro ou branco, mulher ou homem, em homossexualidade e também em heterossexualidade –, é que construo meu argumento na relevância extrema da identidade em política. E a identidade em política é relevante não somente porque a política de identidade permeia, como acabei de sugerir, todo o espectro das identidades sociais, mas porque o controle da política de identidade reside, principalmente, na construção de uma identidade que não se parece como tal, mas como a aparência “natural” do mundo. Ou seja, ser branco, heterossexual e do sexo masculino são as principais características de uma política de identidade que denota identidades tanto similares quanto opostas como essencialistas e fundamentalistas. (Mignolo, 2008, p. 289).

A discussão apontada pelo teórico argentino é pertinente à proposta de Boaventura de Sousa Santos de se substituir a unicidade do saber ocidental (pretensamente universal) por uma “ecologia de saberes”. Afinal, pensar as subjetividades no espaço pós-colonial segundo a égide das identidades construídas pelo saber ocidental, ainda que para negá-las (como identidades de oposição), é de alguma forma corresponder a uma epistemologia hegemônica. Evidentemente, por vezes não resta

aos indivíduos subalternizados outra opção que não se agarrar aos rótulos identitários impostos pelo ocidente como emblema para a luta. Contudo, o gesto assimilatório deve se dar como processo de aquisição de direitos, não como crença nas identidades construídas pela epistemologia europeia. Para exemplificar sua assertiva, Mignolo se refere à fala de um ativista indígena argentino que, diante da urgência pela mobilização contra a hegemonia branca, declara: “Danem-se, eu não sou um índio, sou um aymara. Mas você me fez um índio e como índio lutarei pela libertação” (Mignolo, 2008, p. 290). Em conclusão, o teórico defende que a opção descolonial tenha um caráter epistêmico, ou seja, que “ela se desvincul[e] dos fundamentos genuínos dos conceitos ocidentais e da acumulação de conhecimento” (p. 290).

É necessário, contudo, ressaltar – no que se refere à opção descolonial defendida por Walter Mignolo – a condição particular das diásporas africanas. Quando afirma que é necessária, à formulação das identidades pós-coloniais, uma ruptura com relação aos paradigmas identitários europeus, Mignolo não leva em conta a fratura histórica sofrida pelas comunidades afrodiaspóricas, devido a uma especificidade da violência colonial que resultou na perda de referências étnico-ancestrais que dessem sentido às identidades coletivas dos afrodescendentes. Teoricamente, é perfeitamente inteligível a noção de que, como afirma Mignolo (2008, p. 289), “não havia índios nos continentes americanos até a chegada dos espanhóis; e não havia negros até o começo do comércio massivo de escravos no Atlântico”. Entretanto, em função da opressão histórica sofrida, não restou às populações negras outra alternativa que não fosse a de consagrar como referência identitária a certidão de pertencimento à África enquanto uma totalidade, na medida em que não se tinha (ainda não se tem) acesso às raízes que relacionam as populações diaspóricas à diversidade etnocultural africana. Fortalece-se, nesse sentido, a *identidade negra*, distintamente do que ocorre em relação à negação da *identidade indígena* (o “ser índio”), como revela o caso relatado por Mignolo.

A consolidação da identidade negra, contudo, não se pode sobrepor à pluralidade etnocultural que subsiste nas várias comunidades africanas e afrodiaspóricas, promovendo distinções onde muitas vezes se pensa haver apenas identificações. A experiência comum da subalternidade racial é um dado relevante na formação identitária, mas não esgota os vieses sócio-históricos que compõem as identidades culturais alinhavadas por um sentido de pertencimento coletivo. Por essa perspectiva é que propomos, nas seções a seguir, discutir conceitos fundadores da africanidade, por vezes tomados como transnacionais e transcontinentais, mas que se articulam em abordagens conjunturais, próprias de uma comunidade local, sua história e seus códigos socioculturais. A fim de ilustrar a multiplicidade de sentidos que compõem a africanidade, como é pensada na contemporaneidade, abordaremos comparativamente textos de escritores(as) africanos(as) e afrodescendentes para deles extrairmos suas representações ficcionais que espelham as sociedades em que se inserem.

Negritude e mestiçagem: duas faces identitárias

Durante o século XX, os movimentos africanos de luta anticolonial foram fortemente influenciados pelo ativismo negro e o combate ao racismo, mobilizações surgidas na Europa e nas Américas. Em Paris, mais especificamente no *Quartier Latin*, iniciou-se nos anos 1930 o movimento *Négritude*, liderado por intelectuais e artistas como Léopold Senghor, Aimé Césaire e Frantz Fanon, grandes vozes contra a opressão e o preconceito em relação aos negros em diversas comunidades pelo mundo. Senghor era senegalês; Césaire e Fanon, martinicanos; naquele tempo, todos eram estudantes em Paris, onde desenvolviam estudos acadêmicos. Reunidos em torno da experiência comum do racismo e por meio de pesquisas e debates intelectuais, formularam os princípios de uma luta que, evidentemente, não se limitava à realidade de um país, pois era uma decorrência da mentalidade colonialista ocidental. Nos Estados Unidos, em função do segregacionismo racial extremo que a coroa inglesa impôs em suas colônias e legou para os países independentes, caracterizados por um gesto desnacionalizante das comunidades diaspóricas, a mobilização racial abraçou a ideia de um reencontro (simbólico e físico) com a África, através do movimento intitulado Pan-Africanism.

No Brasil, nas primeiras décadas do século XX, registraram-se alguns movimentos de afirmação negra, herdeiros do abolicionismo, como a Frente Negra Brasileira, fundada em 1931, que chegou a se estruturar como partido político, mas sofreu represália do Estado Novo e foi extinto pela ditadura Vargas. Na década de 1940, associações de cunho artístico e social, como a União dos Homens de Cor e o Teatro Experimental do Negro, se constituíram como núcleos de formação antirracista. Mas foi apenas na década de 1960 que o movimento negro brasileiro ganhou força, representado por lideranças como Abdias do Nascimento e Lélia Gonzales, intelectuais cuja produção visava a dignidade do povo negro e a denúncia do racismo no Brasil. Com a Ditadura Militar e a perseguição aos grupos sociais em luta contra as diversas formas de opressão, reprimiu-se o movimento a ponto de, por exemplo, Abdias do Nascimento ser apontado como “um conhecido racista negro” pelo relatório do SNI (Serviço Nacional de Informações), órgão de perseguição e censura do governo militar. A alegação se justificava pela lógica do “mito da democracia racial brasileira”, visão idílica do Brasil, tão conveniente aos movimentos de cunho fascista, propalado toda vez que seus integrantes e adeptos partem em defesa do “nada a fazer” em relação às pautas minoritárias, posicionando-se contra qualquer medida de reparação histórica e equidade social.

A ideia da mobilização popular em torno da identidade negra teve ecos nas lutas anticoloniais africanas, não apenas pela comum experiência do racismo que os colonizadores europeus praticaram em suas colônias, mas também – pode-se dizer até: e sobretudo – em função da influência dos intelectuais africanos retornados da Europa e dos Estados Unidos, reunidos pela vivência diaspórica em que os africanos,

vivendo na periferia social, se politizaram e constituíram (já o dissemos) os movimentos populares antirracistas *Négritude* e *Pan-africanismo*. A mobilização estrangeira (ou diaspórica) em torno da identidade negra se justifica por uma experiência particular: para um africano, identificado por uma etnia específica, a unidade em torno da condição racial nunca foi percebida com tanta intensidade. Embora houvesse o reconhecimento da distinção negros-brancos que o colonizador lhes apontava desde que pôs os pés na África, a percepção de pertencimento étnico suplantava a condição racial, semelhante às experiências dos povos indígenas nas Américas. A unidade negra, entretanto, se fez necessária para unir os povos locais em torno de uma causa urgente: a vitória sobre os colonizadores brancos e o seu racismo opressivo.

A construção da unidade para a luta em África está bem representada no romance *Mayombe* (1982 [1979]), do escritor angolano Pepetela. O livro conta a história de guerrilheiros, durante a guerra de libertação nacional em Angola, reunidos na floresta de Mayombe, a despeito de suas diferenças tribais, em nome da luta comum contra os tucas, colonizadores portugueses. Embora se reconheçam unidos por uma causa, os guerrilheiros se estranham em função das suas vinculações tribais e reconhecem-se desiguais em uma hierarquia de funções e privilégios dentro da luta arma. No trecho a seguir, o destribalizado Muatiânvua, “filho de pai umbundo e mãe kimbundo” (Pepetela, 1982, p. 35), havia sumido, provavelmente capturado pelo exército português, e a postura dos guerrilheiros quando convocados para o resgate do companheiro demonstra as diferenças que persistiam entre eles:

Ninguém se queria oferecer. porque Muatiânvua é um destribalizado. Fosse ele kikongo ou kimbundo e logo quatro ou cinco se ofereceriam... Quem foi? Lutamos, que é cabinda, e Ekuikui, que é umbundo. Uns destribalizados como ele, pois aqui não há outros cabindas ou umbundos... É assim que vamos ganhar a guerra? (Pepetela, 1982, p. 55).

O discurso do comandante expõe o tribalismo que desafia a unidade na guerra anticolonial e prenuncia tempos futuros em que, conquistada a independência e implementada a expulsão dos portugueses, as diferenças étnicas converter-se-iam (o que de fato se confirmou) em uma acirrada disputa pelo poder. Da mesma forma, o trecho destacado evidencia a posição marginal dos destribalizados numa sociedade de hierarquias étnico-tribais, apontando para a fragilidade da condição negra como atributo identitário. Nas palavras de Amílcar Cabral, “[o] caráter fundamentalmente horizontal da estrutura social dos povos africanos – multiplicidade ou profusão de grupos étnicos - faz com que a resistência cultural e o grau de preservação da identidade não sejam uniformes” (Cabral, 1980, p. 83).

Essa situação justifica o empenho dos intelectuais ativistas do movimento revolucionário africano em apontarem a *negritude* como

bandeira unitária para a luta. Em *Os condenados da terra* (1968), Fanon conclama os africanos à consciência em relação à alteridade colonial, representada por uma divisão sociopolítica e cultural imposta pelos colonizadores, deflagrando as suas demarcações geográficas e raciais – afinal, “[é] o colono que fez e continua a fazer o colonizado” (Fanon, 1968, p. 26). Quando expõe a condição indigna a que os colonizadores submetem os colonizados, o teórico afirma:

A cidade do colonizado, ou pelo menos a cidade indígena, a cidade negra, a médina, a reserva, é um lugar mal afamado, povoado de homens mal afamados. Aí se nasce não importa onde, não importa como. Morre-se não importa onde, não importa de quê. É um mundo sem intervalos, onde os homens estão uns sobre os outros, as casas umas sobre as outras. A cidade do colonizado é uma cidade faminta, faminta de pão, de carne, de sapatos, de carvão, de luz. A cidade do colonizado é uma cidade acorada, uma cidade ajoelhada, uma cidade acuada. É uma cidade de negros, uma cidade de árabes. (Fanon, 1968, p. 29).

Houve, portanto, na intelectualidade que fundamenta o *pensamento* para a *ação* revolucionária em África, um exercício de consolidação da identidade negra como um atributo de unificação mediante a pluralidade etnocultural existente. Se, nas diásporas, a incorporação dessa identidade foi natural, em virtude da desvinculação das raízes étnicas africanas, na África, teve de ser incentivada e repetida em discursos políticos e poéticos com vistas a um processo de conscientização que serviu de base para a luta anticolonial. Em virtude desse processo, consolidou-se – com o tempo – como mais um emblema de pertencimento local, complexificando a noção de africanidade, tripartida entre: a ancestralidade étnico-tribal, a vinculação sociodemográfica e a identidade negra.

A complexidade identitária na África dá origem a discussões étnico-raciais que se distinguem da tendência identitária contemporânea adotada entre os afrodescendentes nos espaços diaspóricos. Uma delas diz respeito ao *não-lugar* do mestiço, conforme se nota no seguinte trecho do romance supracitado de Pepetela, em que o personagem Teoria se apresenta como narrador: “Nasci na Gabela, na terra do café. Da terra recebi a cor escura de café, vinda da mãe, misturada ao branco defunto do meu pai, comerciante português. Trago em mim o inconciliável e é este o meu motor. Num Universo de sim ou não, branco ou negro, eu represento o talvez” (Pepetela, 1982, p. 6-7). Ser o inconciliável, o “talvez” no universo binário da luta, é a marca de um desacerto identitário angolano (uma experiência comum em quase toda a África) desde o período de formação do(s) projeto(s) de independência nacional até o momento imediatamente posterior às suas conquistas.

Nas décadas seguintes à consolidação das independências, contudo, o binarismo da luta começa a ser paulatinamente revisto. Em parte, porque – baixada a poeira – começa-se a entender que nenhum maniqueísmo será capaz de reproduzir a complexidade de todo e qualquer corpo social, caracterizado sempre, em alguma medida, pela pluralidade. Para além

disso, decorrem-se transformações socioculturais, comuns às nações pós-coloniais tocadas e transformadas pela modernidade, fazendo com que os sujeitos locais se identifiquem cada vez mais com a nacionalidade e menos com a ancestralidade étnica. Em muitos países, como Angola, aumenta gradativamente o sentimento de que a verdadeira identidade nacional é necessariamente complexa, como revela o escritor João Melo no trecho a seguir extraído de um ensaio intitulado *Os angolanos* (2010):

Assim, podemos afirmar que a quase totalidade dos angolanos são, como diz o antropólogo angolano Victor Kajibanga, mestiços, mesmo biologicamente (o que não quer dizer “mulatos”, que são apenas um tipo de mestiços). Essa mestiçagem resulta, pois, quer da mistura entre os vários grupos bantu quer do contacto dos grupos bantu com os europeus. Após a independência, a grande mobilidade social verificada, assim como a própria guerra, embora paradoxalmente, acentuaram essa mistura, pois os angolanos dos diferentes grupos movimentaram-se, livre ou forçadamente, por todo o país, onde casaram, fizeram filhos, etc. Demograficamente, a esmagadora maioria dos angolanos é composta por pessoas de origem bantu e de pele negra (que, como vimos, se misturam entre si há séculos), mas também fazem parte da população, embora minoritários, brancos e mulatos (mestiços resultantes do contacto entre negros e brancos), sem esquecer os khoisan. Essa composição poderá mudar ou não, no futuro, conforme as movimentações demográficas internas, os fluxos populacionais externos, os novos contactos e misturas a estabelecer. (Melo, 2010).

O predomínio da mestiçagem nos tempos mais recentes da vida social angolana se dá, como defende o autor, não apenas no sentido racial, mas também étnico – o que o escritor João Melo, em um de seus contos, chama de “fruto de misturas, embora menos óbvias ou, mais adequadamente, menos visíveis a olho nu” (Melo, 2008, p. 124) –, de modo a se ver ampliado o contingente dos destribalizados, hoje não mais referidos dessa forma. No que diz respeito especificamente à questão racial, nota-se, no contexto africano em que há décadas o poder não se vincula às categorias sociais branco-europeias (os colonizadores, afinal, em sua maioria, foram não só vencidos, mas expulsos), um privilégio socioeconômico dos mulatos que, por decorrência histórica, são herdeiros das elites do passado colonial, como revela o escritor angolano radicado em Portugal Kalaf Epalanga, em um trecho do seu romance *Também os brancos sabem dançar* (2018):

“Já ouvi pessoas mestiças queixarem-se da ‘taxa do mulato’? Os donos das barracas, por estar subentendido na nossa sociedade que os mulatos são o grupo social com mais posses e, conseqüentemente, maior poder de compra, cobram mais aos mulatos”, explicou-me o Tininho. “O Roque espelha aquilo em que a cidade e o país se transformaram desde a Independência”, disse, cabisbaixo. (Epalanga, 2018, p. 26).

O romance autobiográfico de Epalanga narra a experiência de um músico tecnopop angolano, preso na fronteira imigratória da Noruega, a refletir sobre uma fronteira simbólica que compunha a sua identidade aos

olhos alheios: de um lado, os noruegueses não acreditavam que um negro africano pudesse ser um artista de música eletrônica; de outro, os africanos consideravam-no traidor das tradições locais devido à influência europeia em sua música. Kalaf Epalanga vive em Portugal há muitos anos e se posiciona criticamente em relação ao governo prolongado do MPLA em seu país de origem. No trecho destacado, ele havia retornado a Angola e, em visita ao Roque Santeiro, maior mercado a céu aberto da cidade de Luanda, ciceroneado por seu primo Tininho, percebe as mudanças na cidade, como as novas representações de privilégios das camadas sociais angolanas. A independência não eliminou a segregação social, apenas alterou os atores no teatro dos oprimidos.

Nas diásporas africanas pelo mundo, não é possível dissociar diferenças de classe e condição racial. Nesses espaços, a abrangência e a persistência do racismo, explícito e estrutural, não somente reforçaram a importância da identidade negra como bandeira comum de luta para os afrodescendentes, como também consolidaram a unidade dos pretos e pardos em torno do conceito de negritude contra a hegemonia da branquitude⁴, termo que sintetiza as formas racistas de opressão. Há, portanto, uma tendência nesses espaços a se negar o próprio termo “mulato” e a postular o binarismo pretos-brancos como cenário de uma realidade sociocultural em que privilégios de classe estão atrelados à condição “branca” dos indivíduos e dos grupos sociais. Não por acaso, programas de equidade racial, como a cota racial em universidades públicas e as políticas de participação dos negros nos quadros funcionais de empresas, são implementados em países onde há minorias⁵ diaspóricas raciais.

Como reflexo dessa realidade de bilateralidade racial, tem-se consolidado no Brasil (país reconhecido por ter a maior diáspora africana no mundo) o segmento da literatura negro-brasileira⁶. Uma das autoras referenciais desse conjunto literário é Conceição Evaristo, escritora que propõe – a partir do conceito de *escrevivência*⁷, por ela desenvolvido – a afirmação de uma autoria negra autorreferente, em que se projeta artisticamente uma consciência acerca de uma realidade sociocultural no país dividida entre duas raças, realidade por muito tempo encoberta pelo mito da democracia racial representado pela mestiçagem, ainda que esta seja um inegável fenômeno demográfico brasileiro. No livro *Becos da memória* (2017), por exemplo, em trecho destacado a seguir, a autora narra a descoberta de uma das personagens centrais do romance acerca do quanto a palavra “negro” poderia ser percebida como um atributo de valor:

Ele disse se chamar Negro Alírio. Negro deveria ser apelido e Alírio o nome, mas ele dissera Negro Alírio. Gostou de ouvir a palavra negro pronunciada por um negro, pois o termo negro, ela só ouvia na voz de branco, e só para xingar: negro safado; negro filho da puta, negro baderneiro e tantos defeitos mais! (Evaristo, 2017, p. 95).

⁴Sobre o termo *branquitude*, é importante pontuar aquilo que James Baldwin expressou por meio da sentença “[whiteness] is not a color, it’s an attitude. You’re as white as you think you are. It’s your choice” (Baldwin *apud* Jernigan, 2014, p. 197).

⁵O termo “minorias”, em termos sociológicos, expressa não um quantitativo populacional, mas a participação sociopolítica do grupo social a que se refere.

⁶Ao apresentar o termo literatura negro-brasileira, Cuti (2010, p. 104) afirma: “A literatura negro-brasileira, da solidão de autores até o século XIX, passou a contar com o início de uma vida literária negra nas associações culturais de caráter reivindicatório, a partir das primeiras décadas do século XX [...] Sem esses autores, a vontade coletiva de traçar uma vertente negra na literatura brasileira não teria logrado êxito, pois essa não é tarefa de escritores isolados, mas daqueles que contribuem para a criação de uma vida literária, buscando, por meio de atitudes de aproximação com seus parceiros, o reforço da identidade racial”.

⁷Sobre o conceito, afirma Conceição Evaristo (2021, p. 30-31): “Escrevivência, em sua concepção inicial, se realiza como um ato de escrita das mulheres negras, como uma ação que pretende borrar, desfazer uma imagem do passado, em que o corpo-voz de mulheres negras escravizadas tinha sua potência de emissão também sob o controle dos escravocratas, homens, mulheres e até crianças. [...] Nossa escrevivência traz a experiência, a vivência de nossa condição de pessoa brasileira de origem africana, uma nacionalidade hifenizada, na qual me coloco e me pronuncio para afirmar a minha origem africana, celebrar a minha ancestralidade e me conectar tanto com os povos africanos, como com a diáspora africana. Uma condição particularizada que me conduz a uma experiência de nacionalidade diferenciada”.

Becos da memória é um romance em cuja arquitetura se propõe um amontoado de memórias dos moradores de uma favela, oprimidos pela violência sociorracial que tradicionalmente atinge os habitantes desse espaço de convivência e de luta. Nas palavras da autora, a narrativa se compõe das vozes de “[h]omens, mulheres, crianças que se amontoaram dentro de mim, como amontoados eram os barracos de minha favela” (Evaristo, 2017, p. 17). Em meio aos diversos personagens representados por Conceição, duas protagonistas – Maria-Nova e Maria-Velha – buscam, através dos emaranhados das memórias, compreender-se como agentes de uma realidade sociocultural. Nesse processo, descobrir-se negro passa por dois momentos subsequentes: da dor ao orgulho. Positivar o valor da negritude é parte do processo de autoconhecimento para os sujeitos afrodescendentes de uma realidade diaspórica, afinal – como tão bem descreve Lélia Gonzales:

A gente não nasce negro, a gente se torna negro. É uma conquista dura, cruel e que se desenvolve pela vida da gente afora. Aí entra a questão da identidade que você vai construindo. Essa identidade negra não é uma coisa pronta, acabada. Então, para mim, uma pessoa negra que tem consciência da sua negritude está na luta contra o racismo. As outras são mulatas, marrons, pardos, etc. (Gonzalez, 2018, p. 373).

A autodescoberta da identidade negra, com suas dores e delícias, é uma experiência diaspórica, distinta (conforme afirmamos) da formação identitária na realidade pluriétnica africana, em que as dinâmicas de poder e as formas de opressão (consideremos para tanto a grande maioria das nações independentes) já não se mostram atreladas à hegemonia branca. A distinção pode ser sintetizada pela declaração da escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie (2022) sobre a sua vivência estadunidense, que inclusive inspirou o romance *Americanah*, publicado em 2013: “de repente eu percebi que sou negra. Mas não é apenas sobre ser negra. Também percebi que o negro na América veio com tantos estereótipos negativos e que esses estereótipos foram, de repente, ligados a mim”. Não se pense, ingenuamente, que a descoberta de que fala a escritora represente uma alienação acerca de sua formação identitária, como se, antes de chegar aos Estados Unidos, ela não tivesse despertado para uma consciência. O que o depoimento revela é que não se pode pensar a negritude como unidade identitária de todos os corpos originários da África, mesmo que – na experiência hegemônica ocidental – ainda seja preciso lutar em nome dessa unidade.

O que eu fui, o que eu sou, para onde vou: fluxos identitários

O autorreconhecimento identitário é um processo, não um tesouro descoberto. Não se considere arqueológica a atividade do conhecimento sobre identidades, se afinal as próprias identidades são contingenciais e transitórias. Apesar disso, nas últimas décadas, proliferam movimentos de afirmação de identidades minoritárias que, em meio à justa luta que

travam, imprimem em seus discursos um tom afirmativo e determinista, no sentido de se estar ou não informado em relação aos estatutos que conformam determinada identidade. A aqueles que não se reconhecem nos sentidos impressos na cartilha das identidades costuma-se atribuir a pecha de alienados ou iletrados. Evidentemente, é importante se estudar a história dos oprimidos e (voltamos a dizer) unificar esforços em uma luta conjunta por direitos e dignidade. Entretanto, a *unificação* não deve ser confundida com *unidade*, sendo aquela processual em detrimento desta, que parece grafada em pedra.

No caso específico das lutas que envolveram os movimentos de independência africanos e as afirmações cidadãos dos afrodescendentes em diásporas, convencionou-se pensá-las a partir da dicotomia *tradição x modernidade*, a representar respectivamente a África e o Ocidente. Há raízes históricas que justificam esse paradigma: as colonizações europeias impuseram aos povos colonizados africanos “lições de modernidade” que se sobrepunham às culturas locais, negando a sua validade, devido a uma convicção daquilo que, em uma hoje ultrapassada visão antropológica, se pensava ser o *evolucionismo cultural*.⁸ Afirmar a dignidade dos povos africanos, portanto, foi também afirmar as suas tradições culturais obliteradas e oprimidas pela violência política e cultural dos colonizadores ocidentais. Contudo, determinar que à África e aos afrodescendentes cabem apenas as tradições ante à modernidade ocidental pode ser, no fim, uma condenação, muito mais do que um “resgate” ou um ato de resistência cultural. Afinal, manter simbolicamente a África restrita aos limites da tradição é negar as transformações socioculturais dos povos africanos, em renovações próprias e em permanentes conexões internacionais (inclusive, via internet).

⁸ Ver: Tylor (2005).

Exemplifiquemos a afirmação com um dado: um totem virtual em exposição no Museu da Língua Portuguesa, em São Paulo, exibe a seguinte informação sobre a língua portuguesa falada em território africano nos dias de hoje:



Figura 1. Registro de uma informação sobre o percentual de falantes do português como primeira língua em Angola, no totem dedicado ao país no Museu da Língua Portuguesa, em São Paulo.

Fonte: Elaboração própria.

Os estudos sobre as literaturas africanas no período de formação dos estados independentes nos remetem a uma realidade distinta, representada inclusive pelo bilinguismo (ou multilinguismo) característico da escrita literária em África, a espelhar uma realidade sociolinguística e cultural. No final do século XX, era comum – por exemplo – encontrar estudantes africanos em intercâmbio nas universidades brasileiras e constatar a relação materna que tinham com os idiomas locais em contraste com as línguas europeias (no nosso caso, mais frequentemente o português), que utilizavam com o esforço de um procedimento racional, embora viessem de países que adotavam essas línguas como oficiais. O predomínio do português na Angola contemporânea, como demonstra o dado do museu, é o indicativo de uma revolução cultural, ainda que se a pense indesejável. Em conversa com o escritor angolano João Melo, já neste artigo mencionado, confirmamos o que o dado parece apontar: há em Angola uma mudança sociocultural em curso permanente, cujo efeito é não apenas a obliteração do multilinguismo, mas das memórias ancestrais em que se apoiam as línguas africanas pré-coloniais. É essa uma das evidências daquilo que os teóricos pós-coloniais insistem em afirmar como a persistência da *colonialidade*.

É fato que, sobretudo após o advento das redes sociais digitais, os fluxos de informação entre o continente africano e os demais continentes têm se tornado mais frequentes, de modo a intensificar as interferências culturais, em que pese ainda e sempre a hegemonia ocidental ao longo do processo. Afinal, como define Boaventura de Sousa Santos (2007, p. 2), “a globalização é o processo pelo qual determinada condição ou entidade local estende a sua influência a todo o globo e, ao fazê-lo, desenvolve a capacidade de designar como local outra condição social ou entidade rival”. Entretanto, a partir do entendimento da força hegemônica do Ocidente, não se devem confundir as intenções e os esforços de resistência cultural, sobretudo na atividade de pesquisa acadêmico-científica, com a negação das evidências que deflagram as transformações culturais dos povos. A etnografia que se faz na África contemporânea é menos o que se quer dela, mais o que os registros revelam. Da mesma forma – em se tratando, neste caso, de um fluxo reverso de interferência cultural –, são identificadas na Europa manifestações mais expressivas (comparativamente em relação ao passado) dos grupos africanos em diáspora, a desafiar o monólito cultural euro-ocidental, fenômeno semelhante ao que o teórico argentino Nestor Canclini afirma serem os “poderes oblíquos” (Canclini, 1997) que, na América Latina, desafiavam a absoluta hegemonia da cultura europeia, garantindo aos povos locais a sobrevivência de suas culturas, sob forma de resistências e hibridismos.

Pensando nos “poderes oblíquos” da cultura afrodiaspórica em Portugal, propomos na sequência analisar fragmentos de textos de escritores nascidos na África, mas em atividade literária em Portugal, não apenas pessoalmente inseridos na vida cultural em Lisboa e no Porto, mas também artisticamente posicionados como escritores da

literatura contemporânea portuguesa, imprimindo no coletivo que cabe a esse conceito o multiculturalismo que representam. Em seu romance de estreia, referido anteriormente neste texto, Kalaf Epalanga narra a sua própria travessia, indo das memórias em Angola, local de seu nascimento, ao tempo presente em que, durante o deslocamento de Lisboa a Oslo, para uma apresentação da sua banda tecnopop *Buraka Som Sistema*, é detido sem passaporte pelo serviço de imigração norueguês. Luanda e Oslo são os pontos extremos da linha cronológica que define o romance. Luanda é o passado das memórias de infância e dos agravos do artista quando, em visita, testemunhou os efeitos da permanência de um governo que reprime seus opositores. Oslo é o ponto futuro, o tempo do compromisso do artista com uma apresentação musical e com a popularização do seu trabalho para além das fronteiras lusófonas. Entre os dois espaços-tempos, situa-se a sua vida em Lisboa, do estranhamento à adaptação, do preconceito à descoberta de uma periferia lisboeta em que proliferava uma vida afrocultural. No trecho destacado a seguir, o narrador-personagem Kalaf reflete sobre a sua identidade construída em meio à diversidade cultural portuguesa:

Talvez conseguisse provar que sou um músico, um “agitador cultural”, como os jornalistas portugueses me caracterizam para justificar a diversidade de linguagens artísticas que abracei para expressar essa luso-qualquer-coisa, essa mistura, mestiçagem até, que tem como palco a mais africana das capitais europeias: Lisboa. (Epalanga, 2018, p. 21).

O retrato de Lisboa como “a mais africana das capitais europeias” é parte de uma reconstrução simbólica da geografia cultural da cidade, que rompe com o paradigma colonial a dividir Portugal e África segundo os parâmetros de cisão de que trata Fanon (1968) quando define os espaços coloniais. Evidentemente, não se está com isso negando ou apagando o passado em que se constata a violência colonial nos países africanos dominados pelo império português. Contudo, baixada a poeira das guerras coloniais, passa a ser possível redefinir o mapa geopolítico que, antes, foi desenhado segundo a bilateralidade nacional, de modo a se entender, no presente, que os opressores e os oprimidos estão mais dispersos do que se pensava. Isso tem implicações na própria dicotomia geopolítica Norte-Sul, na medida em que, como define Boaventura de Sousa Santos (2009, p. 12-13),

por um lado, no interior do Norte geográfico classes e grupos sociais muito vastos (trabalhadores, mulheres, indígenas, afrodescendentes) foram sujeitos à dominação capitalista e colonial e, por outro lado, [...] no interior do Sul geográfico houve sempre as ‘pequenas Europas’, pequenas elites locais que beneficiaram da dominação capitalista e colonial e que depois das independências a exerceram e continuam a exercer, por suas próprias mãos, contra as classes e grupos sociais subordinados.

É, portanto, em nome do Sul que há no Norte, por assim dizer, que propomos desvendar fragmentos nos escritos de Kalaf Epalanga e outros angolanos de nascimento, mas escritores em Portugal, como Djailimia Pereira de Almeida e Aida Gomes. Aida lançou em 2011 o romance *Os Pretos de Pousaflores*, a história de uma família que é obrigada a sair de Angola rumo a Portugal, para a aldeia de Pousaflores, quando eclode no país africano uma guerra civil. Ainda jovem, Silvério deixara Pousaflores em nome da promessa de uma vida melhor em África. À chegada, reuniu-se aos Mutileres, uma tribo étnica considerada rebelde e avessa à colonização. Entretanto, após a independência, passou a ser rejeitado em função da sua pele branca, embora seu coração fosse negro. Com três filhos mulatos pela mão, filhos de diferentes mães angolanas, é forçado a voltar para sua pátria de nascença, onde os filhos descobrem o racismo, e Silvério, em tudo distanciado daquele espaço sociocultural em que nasceu, se perderá para sempre.

É na fronteira – espaço de intermediações de que trata Homi Bhabha (1998) – que transitam os personagens de *Os pretos de Pousaflores* (2011). Justino, Belmira e Ercília, filhos de Silvério, vivem no entre-lugar de um ambiente de guerras denotadas pela raça: são pretos no mundo dos brancos, são brancos no mundo dos pretos. São filhos de Portugal em Angola, filhos de Angola em Portugal. A esse respeito, ainda em Quelingeli, antes da partida para Pousaflores, Belmira confessa: “A Ercília podia perguntar, mas era como eu, bagagem do nosso pai. Tínhamos só o direito de perguntar, direito de mudar o destino não tínhamos. O Justino também não. Éramos todos bagagens do nosso pai” (Gomes, 2011, p. 284). Ser “bagagem do pai português” era, no fundo, ser “dele” em detrimento ao “nós” da localidade angolana. Chegando a Pousaflores, no reflexo das retinas que os examinam, descobrir-se-ão mais uma vez estranhos, em função de um racismo depreciativo que caracteriza o mundo sociocultural europeu.

Em relação a Silvério, sua fronteira é autorreferente. Na bilateralidade da guerra de libertação nacional ou da guerra civil subsequente, seu lugar é definido em termos socioculturais para além do desejo ou de qualquer sentimento de pertencimento. Não importam os seus laços angolanos, os seus vínculos com a cultura local, seu corpo está classificado em termos sócio-históricos e culturais, de modo que, na peneira entre *quem vai e quem fica*, não lhe caberá escolha. Seu coração, entretanto, não se reconhece mais português. Em Pousaflores, em função disso, ele vai experimentar o recolhimento silente, a vivência de não mais pertencer a lado nenhum. Volta-se para dentro de si, na loucura e na embriaguez, derrotado em sua busca identitária. Perdido entre dois mundos, só lhe restará a solidão. Afirma o personagem:

Sobre a África existem duas visões, a primeira é de que é terra dos negros, a segunda é de que oferece uma bóia de salvação aos fracassos dos brancos. Proponho-lhe uma terceira visão. Apareci em Quelingeli sem família nem tribo e aprendi a ser homem sozinho, por isso penso que em África, mais do que noutro lugar, o homem se apercebe do quão só e abandonado está num mundo hostil. (Gomes, 2100, p. 173).

O abandono será também tematizado por Djaimilia Pereira de Almeida em *Luanda, Lisboa, Paraíso* (2019). O romance conta a história de uma família dividida entre Luanda e Lisboa. O pai Cartola e o filho Aquiles, angolanos, partem em viagem para Portugal em busca de uma cirurgia reconstrutora do calcanhar do menino. A mãe Glória, adoentada, permanece em Luanda e é cuidada pela filha Justina, ambas só têm notícias dos homens da família pelas cartas que recebem. Assim que chegam a Lisboa, Cartola e Aquiles se deparam com uma visão diferente do que imaginaram da capital metropolitana que, nas expectativas da família (construídas na memória coletiva de uma parcela da sociedade angolana desde os tempos coloniais), representava o progresso e a civilização:

Dentro de um táxi, com o olhar curioso de duas crianças, viram Lisboa pela primeira vez. Pareceu-lhes pequena e escura. Caía uma chuva miudinha. Aquiles colou o nariz à janela do banco de trás e um coração feito com o dedo apareceu no vidro embaciado. A recepção da Pensão Covilhã cheirava a mofo. Conduzidos por uma senhora de lunetas, pai e filho subiram por uma escada em caracol periclitante e entraram no quarto 111. A janela americana enferrujada abria-se para um muro e um contentor do lixo. A vista não era grande coisa, mas estavam vivos. (Almeida, 2019, p. 27-28).

A paisagem descrita no momento da chegada dos personagens a Lisboa demarca, na narrativa, o ponto em que os personagens se preparam para a descoberta de haver na capital europeia uma geografia que, em memória, correspondia à periferia do poder representada pela África. Ao contrário do que Cartola e Aquiles supunham, Lisboa lhes pareceu “pequena e escura”. A pensão em que se hospedam era fétida e tinha o lixo como vista da janela do quarto. Pai e filho, portanto, logo nos primeiros instantes em Portugal, são defrontados por imagens de uma periferia geopolítica e econômica que não constava nos cartões postais da cidade e que nunca lhes chegou a ser informada desde as promessas coloniais. Deparam-se inicialmente com o silêncio de uma capital que não lhes dirigia palavra e atenção. Depois, “[a]ssim que pai e filho perderam a ilusão de que Lisboa os aguardava e de que ali podiam contar com alguém ou esperar alguma coisa do futuro, a cidade tornou-se uma barulheira” (Almeida, 2019, p. 55). São, enfim, afugentados pelos sons da cidade e chegam à verdadeira periferia geográfica, a região de Paraíso, onde são acolhidos pelo galego Pepe.

Em Paraíso, Cartola e Pepe se enlaçam em uma grande amizade e, assim, constituem uma espécie de família, forjada na cumplicidade dos periféricos. Embora sejam de nacionalidades distintas e racialmente diversos, se alinham em uma condição que é a marca da alteridade em relação à composição identitária portuguesa que, no imaginário coletivo, corresponde(ria) aos “fundamentos categoriais gregos e latinos” (Mignolo, 2008, p. 290). Paraíso é, portanto, a expansão da cena portuguesa em direção ao multiculturalismo e à diversidade étnico-racial. Paraíso é a síntese na dialética formada por Luanda e Lisboa, é a marca de um Sul que migrou para o Norte, transformando-se e transformando-o definitivamente. Os angolanos Cartola e Aquiles, em Paraíso, sentir-se-ão de tal modo integrados que já não pensarão no retorno a Angola, ainda que não se tenham identificado com a imagem purista branco-ocidental da Lisboa dos livros de História. Encontrarão para si outro ponto na fronteira a que se refere Homi Bhabha (1998) acerca das identidades pós-coloniais, de modo a forçar para dentro do espaço europeu a zona fronteira, o entre-*lugar* da experiência pós-colonial. A cena que retrata com precisão este momento é a inusitada visita de Justina a Portugal. Chegada a Paraíso, a filha desconhece o pai que encontra, percebendo-o parecido com o amigo Pepe que a menina acabara de conhecer. Reflete:

Os gestos do pai, em amena cavaqueira com o amigo, chegaram ao banco de trás como os de um mimo retirado. As mãos dele tinham mudado, assim como a amplitude dos braços, que ela reparou estarem robustos. As mãos de Cartola, gesticulando no ar, acompanhavam as do amigo num dançar tremido. Pareciam dois pianistas velhos a tocar a quatro mãos no *tablier*. Não eram as mãos do pai de outrora, cujas unhas ela costumava limar ao domingo à tarde, ajoelhada aos pés da poltrona dele.

Também a voz de Cartola lhe pareceu estranha. Dava ideia de não sair da sua boca, como num filme mal dobrado. A cara mexia, a cabeça movia-se, engasgava-se, gargalhava, mas nenhum movimento correspondia à pronúncia que a filha ouvia do banco de trás. Os olhos do pai também lhe pareceram diferentes, mais escuros do que se lembrava. Neusa adormecera, encostada à mãe. Cartola já não era bem o mesmo nem ela a mesma filha que ele tinha deixado em Luanda. Se ela vinha para cuidar dele e do irmão por um verão, não sabia bem que dois homens tinha a seu cargo. (Almeida, 2019, p. 106-107).

Cartola e Aquiles, do romance de Djaimilia Pereira de Almeida (2019); os filhos de Silvério, na narrativa de Aida Gomes (2011); o Kalaf, do livro autobiográfico de Epalanga (2018); todos os personagens referidos são corpos em movimento, identidades em trânsito em meio aos fluxos identitários não interrompidos entre Portugal e Angola, entre a Europa e a África. Sua presença delimita uma subtração e um acréscimo: não são mais a Angola do seu nascimento, são muito mais do que o Portugal do imaginário histórico. Representam no mundo a multilateralidade que desafia no binarismo, a impermanência que derruba os muros das determinações identitárias.

A distopia do Sul: considerações finais

O século XX foi marcado por bilateralidades características de um mundo cujos atores, individuais e coletivos, se pensavam cercados por limites de circunscrição identitária. A Guerra Fria projetou no planeta uma divisão político-ideológica em que os Estados-Nação só se imaginavam possíveis em um dos dois blocos mundiais: o capitalista ou o socialista. As Guerras Coloniais (ou Guerras de Libertação Nacional) simbolizaram o dualismo entre colonizadores e colonizados, de modo a se pensar de forma abrangente o poder e a vitimação⁹ coloniais, transpondo as relações entre os grupos sociais para a totalidade das sociedades nacionais, “comunidades imaginadas”, na concepção de Benedict Anderson (2007). Os estudos sobre a hegemonia política, econômica e cultural dos países do norte europeu sobre a maior parte das nações do sul mundial, em um contexto de intensificadas trocas que expunham a força da chamada globalização, propiciaram uma divisão geopolítica hemisférica entre o Norte Global e Sul Global. Essas dualidades projetaram por sobre os indivíduos e suas organizações coletivas uma visão esquadrihada das identidades, embora, na prática, tais secções tenham sido sempre mais teóricas do que efetivas.

É possível dizer, a partir de um paradigma de observação cujas lentes se fixam em um presente que os teóricos definem como “pós-modernidade” (Santos, 1994), que as divisões de base bilateral mencionadas foram forjadas segundo motivações políticas que se impuseram por necessidades bélicas (ainda que sem necessariamente armas aparentes). Em outras palavras, em contextos de lutas político-ideológicas, tornou-se natural que se desenhassem “lados A e B” determinados pelo parâmetro “aliados X inimigos”. A dispersão desses “lados” – defendemos neste artigo e em outras produções científicas (Mattos, 2021) – se deu a partir de distopias em relação aos projetos-bases em que se estruturavam essas lutas. A dualidade entre o mundo capitalista e o socialista ruiu (embora se tenha renovado, nos últimos anos, em uma retórica neofascista) frente às insatisfações populares em relação a, de um lado, as desigualdades produzidas pela concentração de capital e, de outro, os anseios por liberdades individuais em regimes autoritários. A dualidade entre as nações colonizadoras e as nações colonizadas se enfraqueceu devido à evidência de que, por um lado, há explorados em condição de subalternidade entre os europeus e, por outro, o fato de que as elites coloniais dos poderes independentes têm se comportado como verdadeiros colonialistas opressores. Por último, há de se pensar que também a dualidade Norte-Sul, consequente das duas outras dualidades, mereça ser revista em função de um contexto de distopias e dispersões.

No romance *A geração da utopia* (2000), que narra o desencanto de uma geração que lutou pela independência angolana, Pepetela conclui a narrativa com a reflexão do personagem Aníbal a dizer para a companheira Sara: “Será o Sul a minha última utopia?”

⁹Embora alguns dicionários da língua portuguesa não reconheçam a palavra, interessa-nos diferenciar a *vitimação*, evidência de uma condição de ter sofrido alguma forma de violência, do uso que se tem empregado para a palavra *vitimização*, sendo esta associada a uma percepção e um sentimento de se fazer vítima diante de uma relação questionável de poder.

(Pepetela, 2000, p. 367). O Sábio, alcunha de Aníbal, tem nessas últimas palavras o fechamento de um raciocínio iniciado sobre o “capitalismo selvagem que se anuncia[va]” (Pepetela, 2000, p. 367) em Angola e que o levava a concluir: “Um dia terei de procurar outra baía mais para sul, sempre mais para Sul” (Pepetela, 2000, p. 367). Note-se uma polissemia assinalada pelo uso ou não-uso da maiúscula: seguir mais para o sul geográfico de Angola seria um gesto de seguir em busca do Sul geopolítico global. O narrador, entretanto, após o diálogo finalizado entre os personagens, conclui: “A fala de Aníbal tinha o relento descrente do conformismo” (Pepetela, 2000, p. 367). Sentencia-se, portanto, nesse fragmento narrativo, a morte – pelo menos parcial – de uma utopia redentora em relação a um Sul Global. Aníbal não encontrará o Sul, não simplesmente pela desistência em buscá-lo, mas pela conformação em relação à abstração que ele representa.

O Sul é uma utopia, portanto, é mais uma ideia do que uma concretude, mais um desejo do que um registro geopolítico e cultural. É preciso, então, pluralizar o Sul para admiti-lo e, assim, aumentar as chances encontrá-lo. Há Suis que estão no Norte. Por exemplo, encontramos-os nas periferias das capitais europeias: na Paraíso, de Djaimilia Pereira de Almeida; em Pousaflores, de Aida Gomes; nos bailes de kizomba, de Kalaf Epalanga. E há, também, Nortes que estão no Sul. Em *Becos da memória* (2017), Conceição Evaristo expõe a proximidade geográfica e, paradoxalmente, a distância sociopolítica e econômica que há entre o bairro nobre e a favela, realidade reprodutora da imagem definida por Fanon (1968, p. 28-29) sobre o espaço colonial dividido entre “a cidade do colono [...] uma cidade sólida, [...] iluminada, asfaltada” e a “cidade do colonizado [...] um lugar mal afamado, [...] onde homens estão uns sobre os outros, as casas umas sobre as outras”. Escreve a escritora brasileira em seu romance:

Não era grande a distância entre a mansão da patroa e o barraco de Ditinha. O bairro nobre e a favela eram vizinhos. Ditinha, em poucos minutos, estaria em casa e isto a contrariou um pouco. Resolveu dar uma volta pelo quarteirão antes de tomar o rumo da favela. E assim fez. Adiou um pouco o seu encontro com a miséria. (Fanon, 1968, p. 101).

Pluraliza-se o Sul na mesma medida em que se tornou (torna) necessário, no contexto deste século, ampliar e pluralizar a ideia de colonialismo para além de uma noção territorial. A colonialidade, reiteramos, é mais ampla e duradoura do que o colonialismo, porque ela revela, para além do fato, um *modus operandi* persistente nas relações sociopolíticas em que há concentração de poder e exploração dos recursos humanos e naturais; “a colonialidade, em outras palavras, é constitutiva da modernidade – não há modernidade sem colonialidade” (Mignolo, 2017, p. 8). É preciso, a partir desse entendimento, rejeitar qualquer fixidez que não permita contingenciar as análises socioculturais em função dos cenários que se apresentam. Se, como dissemos, Sul e Norte podem

ser – ainda que parcialmente – categorias em trânsito, da mesma forma revelam internas contradições e alteridades. Como reflexo, multiplicam-se as possibilidades identitárias, de modo a complexificar os mapas das identidades coletivas.

Em substituição a uma “guerra dos sexos” definida há décadas, por exemplo, fala-se hoje em muitas versões de identidades de gênero. O chamado “movimento gay”, iniciado internacionalmente na década de 1970, neste século se desdobra em múltiplas identidades representadas por uma sigla que cresce de forma incontida (neste momento, LGBTQIAPN+) e que, com o símbolo +, aponta para o infinito. Da mesma forma, o movimento negro tem promovido discussões sobre colorismo e feminismo negro, que de certa forma rompem com a concepção unitária de identidade negra. Os estudos africanistas rejeitam determinações em nome de uma África una, sobretudo quando determinada *de fora para dentro* do continente, reforçando não apenas a pluralidade étnica ancestral, mas também as diferentes histórias nacionais na contemporaneidade africana. Um ambiente mundial de pluralidades e impermanências desafia as tradicionais concepções identitárias e nos alerta para o fato de que “o mundo se torn[ou] uma coleção infinita de possibilidades” (Bauman, 2000, p. 73).

Não se pense, com isso, ter havido – como apregoam os pessimistas – uma desvinculação de todo sentido de pertencimento que nos remeta a uma identidade coletiva, conduzindo-nos ao caos das individualidades. O que está posto, ao contrário, é a admissibilidade de muitos encontros, muitas vinculações, muitas coletividades que se possam redefinir com o passar do tempo. Se, afinal, reconhecemos que a unidade social é forjada a partir do que Anderson definiu como “comunidade imaginada”, devemos aceitar que haverá sempre rearranjos para a formulação de “comunidades reimaginadas”, sejam elas nações, grupos sociais ou coletivos internacionais.

Referências

ALMEIDA, Djaimilia Pereira de. *Luanda, Lisboa, Paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. Tradução de Catarina Mira. São Paulo: Companhia das Letras. 2007.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2000.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila *et al.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

CABRAL, Amílcar. *A arma da teoria*. Rio de Janeiro: Codecri, 1980.

CANCLINI, Néstor García. Culturas híbridas, poderes oblíquos. In: CANCLINI, Néstor García. *Culturas Híbridas – estratégias para entrar e sair da modernidade*. Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: Editora da USP, 1997. p. 283-350.

TYLOR, Edward B. A ciência da cultura. In: CASTRO, Celso (org.). *Evolucionismo cultural: textos de Morgan, Tyler e Frazer*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2005. p. 67-99

Chimamanda Adichie sobre sair da Nigéria e ir viver nos EUA: “De repente, eu percebi que sou negra”. Rio de Janeiro: Fantástico, 17 mai 2022. Disponível em: <https://g1.globo.com/fantastico/noticia/2022/05/17/chimamanda-adichie-sobre-sair-da-nigeria-e-ir-viver-nos-eua-de-repente-eu-percebi-que-sou-negra.ghtml>. Acesso em 30 fev 2023.

EPALANGA, Kalaf. *Também os brancos sabem dançar*: um romance musical. São Paulo: Editora Todavia, 2018.

EVARISTO, Conceição. *Becos da Memória*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

GOMES, Aida. *Os pretos de Pousaflores*. Alfragide: D. Quixote, 2011.

GONZALEZ, Lélia. *Primavera para as rosas negras*: Lélia Gonzalez em primeira pessoa. Diáspora africana: editora filhos da África, 2018.

JERNIGAN, Adam T. James Baldwin’s Post-Sentimental Fiction: From ‘Previous Condition’ to Another Country. *Arizona Quarterly: A Journal of American Literature, Culture, and Theory*, v. 70, n. 1, p. 173-201, 2014.

MCLUHAN, Marshall. *A galáxia de Gutenberg*: A formação do homem tipográfico, São Paulo: Companhia Editora Nacional; Editora da USP, 1972.

MATTOS, Marcelo Brandão. *A geração da distopia*: representações da angolanidade na prosa contemporânea de Luandino Vieira, Pepetela e João Melo. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 2021.

MELO, João. *Filhos da Pátria*. Rio de Janeiro: Record, 2008.

MELO, João. Os angolanos. *Pensar e Falar Angola*. Luanda, 9 dez. 2010. Disponível em: <http://blogdangola.blogspot.com/2010/12/os-angolanos-de-joao-melo.html>. Acesso em: 06 set 2024.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: A opção descolonial e o significado de identidade em política. Tradução de Ângela Lopes Norte. *Cadernos de Letras da UFF*, n. 34, p. 287-324, 2008.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: O lado mais escuro da modernidade. Tradução de Marco Oliveira. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 32 n. 94, 2017.

PEPETELA. *Mayombe*. São Paulo: Ática, 1982 [1979].

PEPETELA. *A geração da utopia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000 [1992].

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDGER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Tradução de Júlio César Casarin Barroso Silva. Buenos Aires: CLACSO/UNESCO, 2005. p. 227-278.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela Mão de Alice: O Social e o Político na Pós-Modernidade*. Porto: Edições Afrontamento, 1994.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *As tensões da modernidade*. 2007. Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/boaventura/boaventura4.html>. Acesso em: 21 mar. 2023.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina S.A., 2009.

**Not South, but Souths: Plurality and
Impermanence in Contemporary Formulations
of Post-Colonial Thought – African and Afro-
Descent Literary Dialogues**

ABSTRACT:

The article proposes an analysis of the contemporary situation of post-colonial nations and collectives based on the ideas of plurality and impermanence, based on concepts from post-colonial theories and post-modern thought. For that, the theoretical works of thinkers such as Franz Fanon, Boaventura de Sousa Santos and Walter Mignolo, among others, are referred to. These sociocultural and historical-political investigations serve as a basis for thinking about the literature of African and Afro-diasporic writers, such as Pepetela, Kalaf Epalanga, Aida Gomes, Djaimilia Pereira de Almeida and Conceição Evaristo.

Keywords: Postcolonial theory. Postmodern thinking. Globalization. African and Afrodiasporic literatures. Reimagined Community.