

## O UNIVERSAL PARA ALÉM DO UNIVERSALISMO EUROPEU: UMA POSSÍVEL ABERTURA DO MUNDO EM ACHILLE MBEMBE E OUTRAS LEITURAS ANTI-COLONIAIS

Agostinho da Silva

### Resumo:

O presente trabalho aborda uma leitura alternativa sobre universalismo europeu a partir do pensamento do camaronês, Achille Mbembe, tendo como corpus sua obra “crítica da razão negra” (2014). Pretende-se pensar a noção de Universal como uma possibilidade para a *abertura* do mundo, com propósito de alcançar uma Universal que afirma inerente a condição humana, “um pensamento de circulação”, “um pensamento de travessia” e “um pensamento mundo”. Também, objetiva-se pensar a relação da África com mundo e de igual forma pensar a relação do mundo com a África. Acreditamos que os esforços de descolonização do pensamento, se deve a superação e as críticas dos marcadores sociais da diferença, o que implica a abertura, a instauração de outros modos de saberes, de fazer conhecimento, de ser e de estar no mundo.

**Palavras chaves:** Abertura do mundo, África, Humanismo.

**Resume:**

The present work brings an alternative reading on European universalism based on the thought of Cameroonian Achille Mbembe, in the investigation of his work "critical of black reason" (2014). Therefore, it is a matter of thinking about the notion of Universal as a possibility for the opening of the world, with the purpose of reaching a Universal that inherently affirms the human condition, "a thought of circulation", "a thought of crossing", "a thought world". Therefore, it is a question of thinking about Africa's relationship with the world and, likewise, thinking about the world's relationship with Africa. We believe that efforts to decolonize thought are due to overcoming and criticizing the social markers of difference, which implies an openness to the establishment of other modes of knowledge, of making knowledge, of being and being in the world.

**Key words:** Opening up the world, Africa, Humanism.

## Introdução

O presente trabalho pretende-se fazer uma breve reconstrução de Universalismo europeu no que diz respeito a sua contribuição na formação de uma identidade eurocêntrica como única exclusiva e desejada para toda a humanidade, fato que contribuiu para desvalorização das outras culturas, as identidades e outros saberes não europeu. Neste sentido, buscaremos evidenciar a partir do pensamento do filósofo camaronês Achille Mbembe e de outras leituras anticoloniais de que maneira esse pensamento eurocêntrico dito “Universal” foi construído ao longo da história e como ele pode ser superado por meio de uma leitura nova. O objetivo principal desse trabalho é de demonstrar como abertura do mundo proposto por Achille Mbembe poderá contribuir para superação de universalismo europeu, para construção de uma universal mais pluralista e levando em consideração à realidade de cada povo, para que haja troca mútua entre as culturas e sem juízos de valores, isto é, todas as culturas da humanidade serão postos em pé da igualdade para construção de um novo humanismo, tendo à participação de todos os seres humanos independentemente da cor, raça e religião. Colocando em destaque os valores positivos do mundo não ocidental.

Na modernidade, o mundo viveu um trágico acontecimento histórico no qual, a Europa ocidental, através da sua forma de interpretação sobre o mundo, considerou a sua epistemologia como a única forma de saber, ou seja, o detentor de todos os conhecimentos, fato que contribuiu para epistemicídio de outros saberes, principalmente, conhecimentos dos povos vistos como inferiores, sem história, pré-lógico e sem agência, o que permitiu de certa forma, a divisão do mundo em duas zonas “*á do ser e a do não Ser*”, ou seja, mundo dos humanos e não humanos ou mundo dos menos humanos, os selvagens, como demonstra o martinicano Fanon (2006), na sua obra “(Peles Negras Máscaras Brancas)”. Essa lógica de fechamento, de exclusão, tem suas terríveis consequências na história da humanidade em geral, particularmente para os países que passaram pela terrível experiência da colonização, lugares nos quais a lógica de fechamento expressou na sua forma mais violenta e brutal.

Atualmente, é necessário pensar uma reconstrução histórica e uma ruptura total com pensamento ocidental, principalmente aquele construído ao longo da escravidão, na base de negação da alteridade, de modo que influenciou fortemente a nossa forma de pensar e de ver mundo. Por isso, acreditamos que para grande área das ciências humanas, especificamente para Sociologia, Filosofia e História, esse trabalho torna-se pertinente de modo que poderá proporcionar um debate inovador para descolonização dos saberes e das mentes. De modo que contribuirá para desmistificação de universalismo europeu, rompendo com discurso europeu dito “universal” que tem como objetivo dividir humanidade, eternizar a dominação e exploração dos homens. Possibilitando assim, a formação de um mundo menos injusto, ultrapassando o universalismo europeu, sustentado na crença de existências de raças inferiores e raças superiores, abrindo assim de certa forma, caminho para formação de novo humanismo que não considere apenas os europeus como mais humanos. Ainda, essa pesquisa poderá contribuir para desconstrução ideológica do conceito da raça e, para reconstrução identitária dos Negros.

### **As lógicas do pensamento colonial**

Refletir sobre a Universalidade e a diferença no mundo contemporâneo, passa necessariamente por uma análise crítica do colonialismo/neocolonialismo, do racismo e o lugar do homem negro no mundo, lembrando que ao longa da história, a visão do negro no mundo foi construída pelo sistema escravista nos primórdios do colonialismo. Portanto, pensar o mundo a partir da experiência negra, significa em primeiro lugar, pensar abertamente o mundo e o lugar de todos os “condenados da terra” no mundo. Em seguida, isso significa de certa forma, lutar continuamente em favor dos direitos desses sujeitos e seus lugares no mundo.

Segundo Achille Mbembe:

No melhor das nossas tradições, a luta sempre teve como meta a abertura para um mundo verdadeiramente comum, a possível epifania das nações. Eis o que terá outorgado a esta luta um cunho de exemplo e de universalidade. O projeto de um mundo comum baseado no

princípio da «igualdade das partes» e da unidade fundamental do género humano é um projeto universal. E é possível, se quisermos, ler sinais (frágeis, é certo) no presente do mundo que há-de vir. A exclusão, a discriminação e a seleção em nome da raça permanecem, aliás, fatores estruturantes - ainda que muitas vezes negados - da desigualdade, da ausência de direitos e da dominação contemporânea, inclusivamente nas nossas democracias. Além disso, não podemos fingir que a escravatura e a colonização não existiram ou que as heranças desta triste época foram totalmente liquidadas. (Mbembe, p. 295)

Como podemos observar no livro *Crítica da Razão Negra*, logo na introdução do livro, falando sobre ***Devir negro- no mundo***, Achille Mbembe, afirma que o pensamento ocidental, sempre teve tendência de abordar a identidade não em uma forma de reciprocidade, ou seja, em torno de troca mútua de valores no mundo, mas sim, em termos do fechamento e de exclusão, pois ele sempre interpreta o mundo no que refere a questão de identidade através do seu próprio espelho. Para Mbembe, as consequências desta lógica de fechamento, de exclusão e de autoficção, representaram os negros e sua raça de maneira negativa nas sociedades ocidentais. Segundo ele, no imaginário social europeu, o negro passa a ter designações de tipos primários, perturbadores, desequilibrados, simbolizando uma intensidade crua de ódio (MBEMBE 2014, p. 10).

De acordo com Mbembe (2014), o discurso moderno sobre o homem, humanismo e a humanidade, apresenta duas figuras do negro cada uma com a sua manifestação. A primeira desta duas manifestações, se deve ao facto de que o negro é visto como um ser humano invisível, pois neste contexto, nas palavras do autor, o Negro torna-se “aquele que vemos quando nada se vê ou, quando nada compreendemos e também quando nada queremos compreender”. A segunda “deve-se ao facto de que ninguém, nem aqueles que o inventaram tal nome e nem os que foram englobados neste nome desejaria ser um negro ou, na prática, ser tratado como tal”. Pois, entre os humanos (judeu, chinês, ariano), o negro foi aquele reduzido pela questão de aparência, de pele, em outras palavras pela sua cor. Por isso, na simbologia das cores no mundo ocidental, o negro representa obscuridade, símbolo da morte e do pecado enquanto o branco remete à vida e à pureza. De acordo com essa lógica, o negro não existia como humano, ele sempre era igualado ao animal que precisava ser guiado para chegar ao nível do homem.

Para melhor compreender esses fatos, retomaremos alguns dados históricos. De acordo com Munanga (2012), a expansão ocidental começou praticamente no século XV, conhecido como século de “grandes descobertas”, o que chamaria de épocas de grandes encontros. Porém, foi uma época que podemos situar primeiros contatos entre europeus e africanos, lembrando de que norte do continente africano (Líbia, Etiópia e Egito), já era conhecido pelos antigos gregos e romanos.

Conforme Munanga (2012), ‘a primeira notícia sobre populações negros vem do historiador grego Heródoto a partir da sua imaginação com base na teoria dos climas, formou uma imagem do resto do continente não visitado’. Segundo tal teoria de clima, as temperaturas extremamente baixas ou altas tornam o homem bárbaro, enquanto as zonas temperadas favorecem o desenvolvimento das civilizações. Todas as descrições da época mostravam os habitantes do interior do continente africano parecidos com animais selvagens. E essa teoria retornou na idade média e no renascimento, reatualizando sempre o mesmo mito discursivo que faziam da África negra um mundo hábitos pelos seres selvagens, semi-homens (MUNANGA 2012, p. 28-29).

Partindo dessa mentalidade, compreende-se que “as teorias racistas têm suas raízes nas ideologias da escravidão presente no mundo antigo e medieval” (BASSO, Pietro apud VILLEN 2013), lembrando o fato presente em Platão e Aristóteles, em suposta diferença “de ordem natural” entre “homens socialmente desiguais”, “homens livres por natureza, e escravos por natureza” como ressalta,. Essa consideração é importante para entendermos que é justamente com base nesses “antigos esquemas lógicos e ideológicos”, sustentado em nome da raça, ou da superioridade da raça, que se legitimaram nos sistemas coloniais modernos e determinados privilégios dos colonizadores europeus na condição de negar aos colonizados uma dignidade humana igual ao homem branco.

A dominação da África resultou da expansão do capitalismo/colonialismo: primeiro o da procura do mercado, ou seja, aquele se apropriou das terras, dos recursos e dos homens, e o segundo, o da história, aquele que deu lugar a um novo espaço conceitual: homem primitivo, sem história, sem referências e

documentos escritos. A ocupação das terras e dos recursos; a exploração econômica, a mobilização e a divisão do trabalho, tudo deveria ser justificado pelas potências coloniais.

De acordo com Munanga (2012), “primeira tentativa surge através da missão colonizadora, afirmando que a responsabilidade dos europeus como raça superior, é levar os negros ao nível dos homens”<sup>1</sup>, ou seja, dos ‘civilizados’ a fim de libertá-los da condição animal que se encontravam, poupando-o do longo caminho percorrido pelos europeus. Uma vez civilizados, os negros seriam incorporados às classes dos brancos. Essas ideias foram fixadas no sentido de reduzir a qualquer custo os negros, por isso, duas afirmações foram fixadas firmemente na modernidade pelos europeus: a superioridade da raça branca e inferioridade da raça branca.

Portanto, todo discurso dessa época girava em torno da superioridade racial. Conforme Mbembe (2014), o conceito da raça como um complexo perverso, desumano, produtor da diferença e de medo, construída pelo ato de atribuição, meio pelo qual certas formas de existências foram produzidas, institucionalizadas e justificadas de forma pretendidas. Ele é também gerador de conflitos e de maus pensamentos, por isso “ele foi utilizado pelos europeus para manter domínio sobre outros e, constituí-lo não como semelhante a si, mas como objeto ameaçador a qual precisa destruir” (MBEMBE, 2014, p. 25-26).

Dessa forma, com base no argumento de superioridade racial que chamamos teoria de exclusão, porque ele coloca o outro na esfera dos animais, ‘na zona do não ‘Ser’ como diz Fanon na concepção ocidental. Pode-se afirmar que o conceito da raça em termos da produção da diferença é uma das piores invenções humanas desde a idade média, porque, como humanos, ele não nos permite ver o que temos em comum só o que nos diferencia e essa diferença é feita de maneira pejorativa. De acordo com Achille Mbembe:

“Em nome da raça, foram cometidas várias atrocidades para segurar e controlar determinados grupos e manter privilégios dos outros. A raça não existe enquanto fato natural físico, antropológico ou genético” (MBEMBE, 2014, p. 27).

---

<sup>1</sup>MUNAGA, 2012 p. 27.

Sendo assim, para o autor, a raça não passa de uma falsa criação ideológica para desviar a atenção das lutas de classes, ou seja, para justificar o velho mito da superioridade branca como algo natural, divino. Fomentando de certa forma, o poder ocidental como detentor da verdade, da virtude, da razão e da vida universal. Esse pensamento universal ocidental, da verdade absoluta em nome da superioridade de raça, tem suas consequências na história da humanidade em geral e da África em particular, de modo que, todas suas consequências refletiram brutalmente na vida dos negros e no continente africano.

Conforme Achille Mbembe, para legitimar o poder e a dominação na modernidade colonial, o mundo ocidental:

Considerava-se o centro do globo, o país natal da razão, da vida universal e da verdade da Humanidade. Sendo o bairro mais civilizado do mundo, só o ocidente inventou um «direito das gentes». Só ele conseguiu edificar uma sociedade civil das nações compreendida como um espaço público de reciprocidade do direito. Só ele deu origem a uma ideia de ser humano com direitos civis e políticos, permitindo-lhe desenvolver os seus poderes privados e públicos como pessoa, como cidadão que pertence ao gênero humano e, enquanto tal, preocupado com tudo o que é humano. Só ele codificou um rol de costumes, aceites por diferentes povos, que abrangem os rituais diplomáticos, as leis da guerra, os direitos de conquista, a moral pública e as boas maneiras, as técnicas do comércio, da religião e do governo. O Resto - figura, se o for, do dissemelhante, da diferença do poder puro do negativo - constituía a manifestação por excelência da existência objetal. (Mbembe, 2014. p. 28-29).

Na modernidade para negar direito moral e política dos negros, os europeus levantaram algumas questões em relações aos negros": "algumas perguntavam se os negros eram capazes de governar, outros pretendiam saber se os negros eram seres humanos entre outros" Mbembe (2014), "tais questionamentos deram lugar a três tipos de respostas, a primeira consistia em colocar a experiência humana do negro na ordem da diferença, ou seja, pretendia situar o mundo negro de uma vez por todas na humanidade dos ditos sem história". "Por ser diferente, tal humanidade nem teria conhecido o trabalho, muito menos as leis, pois, estando na sua esfera animal", estava livre da razão, devido a isso, o mundo negro "não podia ser igualado ao 'outro', uma vez derivado do objeto ligado ao perigo". Tudo isso explica a realidade do negro no século XIX. (MBEMBE, 2014, p. 150-152).

Partindo deste ponto de vista, entende-se que a interpretação ocidental da humanidade sempre deram aos negros características que os fizeram diferente dos “outros” em todos os aspectos. Devido suas particularidades, sempre foi colocado na zona daquele que não tem nada que contribuir pelo bem da humanidade e pelo plano do universal, o que justifica de certa forma, sua exclusão por direito entre humanos e no plano da universalidade.

Neste sentido, a questão que ainda se coloca e como pensar abertamente o mundo, como pensar a vida e um mundo em comum, perante a exclusão e a negação continua de outro no plano universal?

Conforme Mbembe, para alguns autores do movimento da Negritude, principalmente para Leopold Sédar Senghor e Aimé Césaire, como veremos em seguida, era necessário afirmar a pluralidade do mundo, para esses dois, dizer que o mundo é plural, significa dizer que a Europa não é todo mundo, mas apenas uma pequena parte dele. De acordo com Mbembe, Césaire entendia que a tendência de uma civilização eminente abusar do seu prestígio para provocar um vazão a sua volta, ao reduzir abusivamente a noção do universal às suas próprias dimensões, ou seja, em outras palavras, pensar universal através das suas categorias próprias, sem levar em conta outras dimensões, tem suas próprias consequências, que são: “retirar o homem do humano e isola-lo definitivamente” (MBEMBE, 2014, p.263).

Por conseguinte, afirmar e reafirmar o mundo que ele não se limita à Europa, ajudará de certa forma, reabilitar a ideia de que o mundo não pertence à Europa ou para desmistificar a crença de que o modelo ocidental é o único caminho para progresso humano. Isso significa, de certa forma, recusar totalmente as visões generalizadas do universal, afirmar que a universal é conjunto de particularidades e singularidades.

Segundo Mbembe:

O universal é precisamente o lugar das multiplicidades e de singularidades em que cada uma é apenas aquilo é, ou seja, onde cada um permanece naquilo que o liga e o separa dos outros (Césaire apud MBEMBE, 2014, p. 266).

Portanto, não existe universal absoluto, só existe universal enquanto comunidade de singularidade e de diferença, que nos une e nos separa simultaneamente. Sendo assim, só é possível pensar a universal, por meio relação, e de abertura ao diferente. Afirmar a pluralidade do mundo, e que o mesmo não se reduz a uma identidade, é uma necessidade, talvez o único caminho para se alcançar um mundo verdadeiramente universal, que poderá ultrapassar o universalismo europeu e todas as outras formas de fechamento cosmopolítico em uma identidade única, fixa e imóvel.

### **Universal como abertura para além do universalismo europeu: Uma proposta de deslocamento e de desprendimento**

Até então, falamos intensamente sobre pensamento colonial e suas formas fechamento de exclusão, produção do outro por meio discursivo e da “violência”. Persistimos ainda, pois a nossa intenção é de demonstrar com isso, que o discurso colonial e suas logicas de intervenções sempre foram os mesmos.

Atualmente, além do domínio econômico e “fragmentação dos territórios”, o que KWAME NKRUHMAH (1951) chamou no seu texto *neocolonialismo em África, de “Balcanização”* “termo inventado para designar a política das grandes potências que dividiram a parte europeia do antigo Império Turco e criaram na península balcânica vários Estados dependentes e rivais entre si. Termo que segundo NKHUHMAH, define a divisão da África em estados pequenos e fracos”. O discurso colonial, ainda envolve raça e subalternização do mesmo. O povo negro continua enfrentando ainda o domínio colonial.

Como mencionado no primeiro subtítulo desse trabalho, nos dias atuais, pensar abertura, a pluralidade e o lugar do negro do mundo, passa pela reconstrução deste mundo construído ao longo da colonização na base de violência e de exclusão por vieses raciais. O desafio de se reconstruir uma identidade negra, isto é, construir uma universal para além do universalismo europeu, passa pela superação do ideário escravista colonial. A meu ver, como salienta alguns autores anticoloniais (AIMÉ CÉSAIRE (2006), FRANZ FANON,

(2008) BOAVENTURA SOUSA DOS SANTOS (2008) é necessária uma ruptura total, um desprendimento radical com pensamento colonial, ou seja, uma desobediência epistêmica em relação ao conhecimento tradicional ocidental. Isso quer dizer que é preciso deslocar o conhecimento por outro lado da linha, como diz sociólogo português Boaventura Sousa do Santos (2008). Fato que ao existir uma face oculta da modernidade que exclui outros povos e suas formas de saberes no plano universal. Portanto, descolonizar o pensamento, pensar desde a fronteira, a partir da fronteira, significa propor um novo paradigma, um desprendimento e uma abertura ao novo só assim, é possível alcançar um novo humanismo.

Mbembe (2014, p. 150) acredita que “o caminho para abertura de mundo, vira por meio de um mundo autônomo do peso racial, da justiça, da restituição e da reparação”. Como se pode observar, umas das questões que autor coloca no livro acima mencionado é: Como alcançar um pensamento de circulação e de travessia partir da África e da experiência negra?

De acordo com Mbembe (2014), pode-se afirmar que existem três momentos principais do nascimento de um pensamento de travessia, de circulação, um pensamento mundo, um Pensamento pós-colonial. O primeiro momento, começa com as lutas anticoloniais, lutas que são antecidos e acompanhados pela reflexão dos colonizados sobre si mesmos, sobre as contradições resultantes dos seus estatutos dualista: como “*nativos*” e como “sujeitos” no império, por uma leitura atenta das forças que permitem resistir a supremacia colonial, pelos debates acerca das relações entre aquilo que é inerente aos fatores “classe” e aquilo que diz respeito aos fatores de “raça”. Conforme Mbembe, o discurso da época articulava -se em torno daquilo que poderia designar-se de política da autonomia, ou seja, da possibilidade de “dizer eu” de afirmação de uma identidade, de atuar por si mesmo, adotar-se uma vontade cidadã, participando assim na criação do mundo. O segundo momento desse pensamento, conforme autor, situa-se geograficamente na década de 1980, momento de grande hermenêutica que resume na publicação da obra do Edward Said, *orientalismo*. Nessa obra, Said lança as primeiras bases daquilo

que se tornará progressivamente na teoria pós-colonial, entendido como forma alternativa de saber sobre a modernidade.

De acordo com Mbembe (2014), uma das contribuições de Said, na referida obra, consistiu em demonstrar que projeto colonial não era redutível a um simples dispositivo militar-econômico, mas que era subentendido por uma infraestrutura discursiva, uma economia simbólica, todo seu aparato de saberes usa a violência na perspectiva epistêmica como na vertente física. Como se sabe, a relação entre colonizador e o colonizado não se limitava apenas na esfera econômica e político, se reproduziam também na esfera do conhecimento. Nessa relação o conhecimento era um instrumento de dominação. Segundo Fernanda Frizzo Bragat (2014), desde que a Europa afirmou sua hegemonia sobre o resto do mundo, o conhecimento dominante tem-se produzido a partir das categorias epistemológicas, antropológicas, políticas e históricas do pensamento europeu. Ao afirmar-se superior, a intenção é descartar formas de conhecimento produzidas fora dos padrões dominantes. De acordo com esse raciocínio, todas as contribuições africanas, suas obras, seus conhecimentos, suas lutas no continente e dos seus povos na diáspora foram excluídas, desconstruídas, ocultadas ou simplesmente apagadas.

Por outro lado, existe um pensamento afro-moderno que desenvolveu-se na periferia do atlântico. Essa corrente de pensamento é inerente aos afro-britânicos, afro-americanos, afro-caribenhos. Preocupação central desses correntes de pensamentos reside na reescrita das múltiplas histórias da modernidade enquanto encruzilhada de fatos de raça e fatores de classes. Esse pensamento afro-moderno interessa-se tanto pela questão de diásporas quanto dos procedimentos através dos quais os indevidos são submetidos as características infamantes que lhes barram qualquer via de acesso ao estatuto dos sujeitos da história. W. E. B. Du Bois é o pensador afro-americano que mais destacou entre autores dessa corrente do pensamento.

Retomando a questão de abertura e de circulação de mundo. De acordo com Mbembe (2014), o propósito da descolonização e o movimento anticolonialista podem se resumir em uma única palavra, abertura de mundo. A abertura designa o levantamento de uma clausura, o descerramento de uma

vedação. A ideia de abertura de mundo inclui a de eclosão, de nascimento e de aparecimento do algo novo. No entanto, abrir é libertar aquele que estava encerrado para que possa nascer e desabrochar. A questão da abertura do mundo, de fazer o mundo, de pertencer ao mundo, de habitar ao mundo, de criar o mundo, ou ainda, as condições sob as quais nós constituímos como herdeiros do mundo é a questão principal do pensamento anticolonial e a noção de descolonização. Pode-se afirmar que é o seu ponto fundamental. Conforme Mbembe próprio, pensamento fanoniano da abertura do mundo é uma resposta ao contexto de servidão, de subjugação aos estrangeiros e de violência racial que caracterizou a colonização.

No pensamento da descolonização, a humanidade não existe a priori, deve fazer-se surgir pelo processo através do qual os colonizados despertam para consciência de si, aprimorando -se subjetivamente do seu eu, desmontando a sua cerca e permitindo-se falar em primeira pessoa. Em contrapartida, o despertar para a consciência, ou ainda apropriação de si não visa somente a realização do eu, afirmação de uma identidade, mas também e, ainda mais significativamente, a ascensão em humanidade, um recomeço da criação e a abertura do mundo. No texto discurso sobre colonialismo, numa carta enviado ao partido comunista francês, Aime Césaire já chamava atenção sobre essa questão da consciência de si, a consciência histórica, inclusivamente da situação do negro no mundo, o que não se devia em momento algum se confundir com nenhuma outra história, pois é um problema particularmente do negro marcada por terríveis acontecimentos.

Portanto, para Fanon, a ascensão em humanidade só pode resultar de uma luta: A luta pela vida, essa luta é igual a luta pela eclosão do mundo que consiste em forjar a capacidade de ser si mesmo, de atuar por si mesmo e de erguer por si mesmo. Fanon compara isso a um surgimento, surgimento das profundezas daquilo que ele chama da região extraordinariamente estéril e árida, a “zona de não ser”, que no seu entendimento é a raça. Para Fanon, sair das regiões estéreis e áridas da existência é acima de tudo, sair da clausura de raça, clausura na qual o olhar do outro e o poder do outro tenta agrilhoar o sujeito. Contribuindo assim, para dissipar o espaço das distinções nítidas, das

separações das fronteiras, das clausuras e rumar para a universal que afirma ser inerente a condição humana.

De acordo com Mbembe (2014), a concepção da eclosão do mundo, existe uma tripla dimensão insurrecional visto assemelhar-se a um retorno a vida, a subtração da vida as forças que a limitavam. Nesse sentido, ao ver de Fanon eclosão de mundo equivale a sua abertura, mas para abertura de mundo se concretize é necessário um desprendimento do eu, almejando-se precisamente enfrentar aquilo que vem e fazendo surgir outros recursos na vida, isso faz com que o eu fanoniano é simultaneamente aberta. Para Fanon, abertura de mundo pressupõe a abolição da raça. O que só pode concretizar-se quando se admitir a verdade segundo a qual o negro não é. Não é mais do que um branco. O negro é um homem igual aos outros, um homem como outros, um homem entre outros homens. Para Fanon, o princípio de similaridade de uma cidadania humana originária é um projeto de abertura do mundo, da autonomia humana e da descolonização (Mbembe, p.31- 32).

A questão de abertura do mundo ocupa também um lugar de privilegiado em outros pensadores negros, como caso de Leopold Sedar Senghor e Aimé Césaire, dois grandes percussores do movimento da Negritude. Movimento que nasceu na França no sec XX, na luta contra racismo e valorização cultural dos diferentes povos. Para (Senghor, apud Mbembe,2014,p. 37-38), a descolonização implica a existência de um sujeito que nutre a preocupação daquilo que é próprio a si mesmo, mas também aquilo que nos é próprio e que nos define particularmente e, só é dotado de sentido na medida que se destina a ser compartilhada, o que Senghor chamou de *encontro do dar e do receber*, o projeto em comum.

Segundo Senghor, essa comunhão dependem de renascimento do mundo e de ascensão de uma comunidade Universal, mestiça e regida pelo princípio da partilha das diferenças, aquilo que é único e como tal, aberto a todos, nesse sentido de acordo com Fanon e Senghor, somos herdeiros de mundo todo e essa herança está por criar. Ao contribuir para esse processo triplo adquiere-se o direito de herdar o mundo na sua totalidade. (Mbembe, p. 32).

Para outros pensadores negros, abertura consiste precisamente em ir ao encontro do mundo sabendo abraçar o tecido impossível de desenlear das filiações que forçam a nossa identidade e os entrelaçamentos de redes que fazem com que qualquer identidade se prolongue e necessariamente numa relação com o outro. Um outro que, a partida está sempre lá de braços abertos. Portanto, a verdadeira abertura do mundo está no encontro do mundo com a sua inteireza. Conforme Mbembe (2014), o pensamento pós-colonial, além das suas interrogações acerca da descolonização entendida como um projeto de abertura do mundo, é um processo de justiça com a Europa, aquele que afirma ser o dono do mundo. De acordo com Mbembe, a crítica do humanismo e do universalismo europeus no que diz respeito ao pensamento pós-colonial não é um fim em si, pois lança os fundamentos e os questionamentos acerca da possibilidade de uma política do semelhante, do reconhecimento do outro e da sua diferença. É uma aposta no futuro, num futuro melhor, na busca continua de novos horizontes do homem, através do reconhecimento do outro, fundamentalmente como homem. Nesse sentido, o pensamento pós-colonial é um pensamento mundo, segundo Mbembe, mesmo si a partida, não se aplica esse conceito.

Por outro lado, o pensamento pós-colonial demonstra que não existe qualquer disjunção entre história da nação e do império. Relava que o próprio colonialismo foi um experiência planetária e contribui para universalização das representações técnicas e instituições (como caso de estado nação, das mercadorias nas suas espécies modernas). Também as críticas do pensamento pós-colonial revelam que a nossa modernidade global deve ser pensando além do século XIX, ou seja, partir do período ao longo do qual a mercantilização da propriedade privada se efetua juntamente com a das pessoas, na época de tráfico de escravizados. A era do tráfico atlântico é também das grandes migrações mesmo que forçadas. É o tempo da miscigenação forçada das populações, cisão criadora em torno do qual surge o mundo crioulo das grandes culturas urbanas contemporâneo. De acordo com Mbembe, é igualmente uma era de grande experiência planetária, um momento em que os homens afastados da terra, do sangue e do solo aprendem a imaginar comunidades para além dos laços das terras inventada em novas mobilização e solidariedade além das suas fronteiras. (Mbembe, pg. 37).

Portanto, a crítica pós-colonial é também um pensamento do sonho, sonho de uma nova forma de humanismo, um humanismo crítico, que acima de tudo, assentaria na partilha daquilo que nos diferencia. O sonho de uma polis universal e mestiça. Aquilo que acordo com Mbembe- Senghor preconizava na sua *Euvre poétique* – o renascimento dos mundos. Para que esse polis exista, o direito universal de herdar o mundo no seu todo deve ser reconhecido a todos. Nesse sentido, de com Mbembe o pensamento pós-colonial é também um pensamento da vida e da responsabilidade sobre perspectiva daquilo desmente. Baseados nos diferentes pensamentos negro (Césaire, Fanon, Senghor entre outros), é um pensamento de responsabilidade enquanto obrigação de falar por si mesmo e afirmar os seus atos.

### **Considerações finais**

Como se pode observar a “abertura” do mundo constitui a partir das reflexões massivas dos pensadores africanos em relação ao continente. Efetivamente, esta “abertura” procura desfazer das ideologias coloniais impostas aos povos colonizados e contra a ideia racionalizante da modernidade ocidental. Desta forma, a única forma de pensarmos a descolonização é por meio de “abertura”. Porque não é por acaso que o principal intuito do pensamento da descolonização tenha sido a “abertura” do mundo. Ainda a crítica descolonial não é um pensamento anti-europeu, pelo contrário, nasce do cruzamento entre Europa e os mundos que em determinado momento faziam parte da Europa, dos seus territórios, mesmo longe da Europa. Conforme Mbembe (2014), é um pensamento de justiça de reparação, que propõe uma leitura alternativa do mundo moderno. Apelando a Europa para que viva responsavelmente aquilo que afirma serem as suas origens, o seu futuro e a sua promessa, se tal como Europa sempre almejou, o objetivo dessa promessa de ele, consisti verdadeiramente no futuro da humanidade como todo. Nessa prisma, segundo Mbembe (2014), o pensamento pós-colonial apela abertura da Europa e ao relançamento incessável desse futuro, de modo singular, responsável perante si mesmo, pelo outro e perante outro. Como tal a Europa já não é o centro do mundo.

Mbembe (2014), salienta que o mundo contemporâneo é definitivamente heterogêneo, ou seja, constituído por uma multiplicidade de enredos, governos pela lógica dúplice de entrelaçamento e de desprendimento, o que implica, a existência de outras formas da vida, de outros modos de pensar e de outras possibilidades da vida. Desse modo segundo Mbembe, atualmente, o outro já não é aquele que Europa produz e inventa, quando se incumbiu de pensar-se sob signo universal. No entanto atualmente, falando da relação da África com o mundo é preciso colocar a África e os povos africanos como sujeitos das suas próprias histórias, saber diferenciar história colonial da história da África, entender de uma forma mais profunda as diversidades étnicas e culturais africanas, em seguida rejeitar os preconceitos criados sobre as sociedades africanas durante a colonização, iniciando olhar para *África desde si e a partir de si*, dialogando com mundos não africanos, reconhecendo que não faz sentido produzir *Eu* para *outro*, porque só dá para produzir desde si, a partir de um lugar dialogando com o “outro”. Isso seria como afirma Barbosa (2012), com base no pensamento de Ki-Zerbo de que a história da África deveria ser vista como uma história a partir do polo africano, fazer uma história desde si, ou seja, a partir do lugar, significa realizar uma história com consciência de si mesma, em favor da formação de uma personalidade coletiva autônoma. Ao dizer isto, vale salientar que não significa que a história da África devia, por exemplo, abolir as realidades históricas das relações da África com outros continentes. Para o autor, as ligações da África com outros continentes deveriam ser analisadas destacando-se influências de ambas as partes, mas nas quais as contribuições de valor positivo da África para humanidade seriam postas em relevâncias. No ponto de vista de Ki-Zerbo (2012), reescrever história da África desde “polo africano”, não seria uma história isolada das outras civilizações, mas uma história que contribuiria de certa forma para compreender a verdadeira história desse continente, depois de séculos de visões deturpadas e preconceituosas, livrando-a das concepções universalistas europeias.

## **Referências bibliográficas**

Discurso sobre el colonialismo. **cultura y colonizacoín-** Carta a Maurice Thorez. de A. Césaire: Traducción, Mara Viveros Vigoya 2006.

MBEMBE, A. **A Crítica da Razão Negra**. 1ª ed. Outubro de 2014. (Tradução de Marta Lança).

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

BRAGATO, Fernanda Frizzo. **Para além do discurso eurocêntrico dos direitos humanos: contribuições da descolonialidade**: Revista Novos Estudos Jurídicos - Eletrônica, Vol. 19 - n. 1 - jan-abr 2014.

FANON, Frantz. **Pele Negra Máscaras Brancas**. Salvador: EDUFBA 2008.

REVISTA CRÍTICA DE CIÊNCIAS SOCIAIS. Tema: **Epistemologias do Sul**. n.80, 2008. Disponível em :<http://qgrees.revues.org/681>.

SANCHE/S, Manuela Ribeiro, 1951- **Malhas que os impérios tecem**. - (Lugar da história) ISBN 978-972-44-1651-9.

MUNANGA, K. **Negritude: Usos e Sentidos**. 3ª ed.- 1. Reimp. - Belo Horizonte:

VILLEN, P. Amílcar Cabral e a Crítica ao Colonialismo. 1ª ed.- São Paulo.

Expresso popular, 2013. BARBOSA, M. S. **A África por ela mesma: a preceptiva Africana na história Geral da África (UNESCO)**. São Paulo, 2012. Tese de Doutorado.

KI-ZERBO, J. **História Geral da África I: Metodologia E Pré-história da África**. 3. Ed.- São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2011. - (Coleção história geral da África).