

“Infortúnios genealógicos”: a (re)escrita da África pós-colonial de Achille Mbembe¹

Michael Syrotinski

Binghamton University

Tradução:

Marcos de Jesus Oliveira

UNILA

¹ Originalmente publicado em *Paragraph*, v. 35, n. 3, p. 407-420, 2012. ISSN: 0264-8334. Permissão gentilmente cedida pelo autor, a quem a revista agradece (Nota dos Editores).

“Infortúnios genealógicos”: a (re)escrita da África Pós-Colonial de Achille Mbembe

Resumo:

Em seu último trabalho, *Sortir de la grande nuit*, o teórico social camaronês Achille Mbembe detalha sua descrição do estatuto ontológico do sujeito africano pós-colonial, que ele teorizou extensivamente em seu texto mais conhecido, *On the postcolony*, e, ao mesmo tempo, explora os recursos conceituais de inúmeras inovações léxicas de Jean-Luc Nancy. Este texto recente é também um reprise de um ensaio autobiográfico anterior, e o gesto dessa “reinscrição” é fundamental para a nossa compreensão do status de Mbembe como um “pensador pós-colonial” contemporâneo e a maneira como ele se posiciona em relação a certa genealogia intelectual da teoria pós-colonial. Dentro dessa trajetória, argumento que podemos ler, com sucesso, sua relação com três figuras influentes: Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy e Ruben Um Nyobè.

Palavras-chave: Mbembe; África pós-colonial; declosão; Derrida; Nancy; Ruben; genealogia.

Genealogical Misfortunes”: Achille Mbembe’s (re-)writing of Postcolonial Africa

Abstract:

*In his latest work, *Sortir de la grande nuit*, the Cameroonian social theorist Achille Mbembe nuances his description of the ontological status of the postcolonial African subject, which he had theorized extensively in his best known text, *On the Postcolony*, and at the same time exploits the conceptual resources of a number of Jean-Luc Nancy’s lexical innovations. This recent text is also a reprise of an earlier autobiographical essay, and the gesture of this ‘reinscription’ is critical to our understanding of Mbembe’s status as a contemporary ‘postcolonial thinker’, and the way in which he positions himself in relation to a certain intellectual genealogy of postcolonial theory. Within this trajectory, I argue that we can read fruitfully his relationship to three influential figures: Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy and Ruben Um Nyobè*

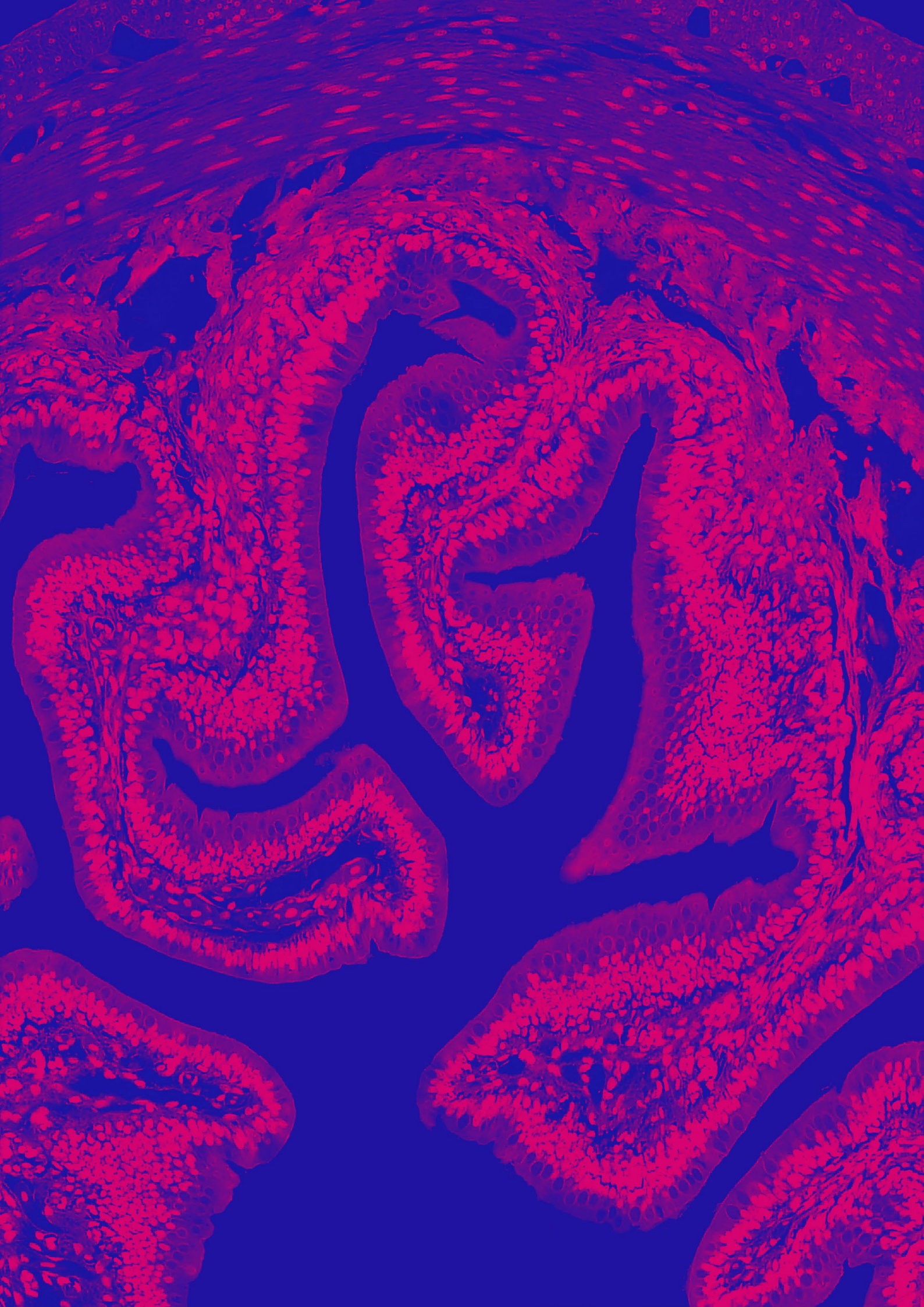
Keywords: Mbembe; África pós-colonial; dis-enclosure; Derrida; Nancy; Ruben; genealogy.

“Infortunios genealógicos”: la (re)escrita de la África poscolonial en Achille Mbembe

Resumen:

*En su último trabajo, *Sortir de la grande nuit*, el teórico social camerunés Achille Mbembe detalla su descripción del estatuto ontológico del sujeto africano poscolonial, que teorizó extensamente en su texto más conocido, *On the Postcolony*, y, al mismo tiempo, explora los recursos conceptuales de innumerables innovaciones léxicas de Jean-Luc Nancy. Este texto reciente es también una repetición de un ensayo autobiográfico anterior, y el gesto de esta “reinscripción” es fundamental para nuestra comprensión del estatus de Mbembe como un “pensador poscolonial” contemporáneo y de la forma en que se posiciona en relación con una cierta genealogía intelectual de la teoría poscolonial. Dentro de esta trayectoria, sostengo que podemos leer con éxito su relación con tres figuras influyentes: Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy y Ruben Um Nyobè.*

Palabras clave: Mbembe; África poscolonial; declosión; Derrida; Nancy; Ruben; genealogía.



Meu título é retirado de um ensaio anteriormente publicado em 1993 pelo célebre teórico social camaronês, Achille Mbembe, *Écrire l'Afrique à partir d'une faille* (*Escrever a África desde uma fratura*), uma expressão que ele toma emprestado de *The Writing of History* (*A escrita da história*), de Michel de Certeau (1975):

Não preciso do pretexto de “ex-patriação” para me perguntar – ou a outros, como Mudimbe, ou Appiah, ou qualquer outro, dependendo das circunstâncias, como Mongo Beti ou Ngugi wa Thiong'o – de onde eu falo, o que estou escrevendo e de onde vem a autoridade que me permite fazer isso. Deve-se simplesmente entender que, desde o início, há o que Michel de Certeau chamou de “infortúnio genealógico”, a variedade que significa que todos nascemos e crescemos “em algum lugar”, e que nos inscreve, gostemos ou não, dentro de uma linhagem impossível de escolher, ou mesmo de justificar, ou de nos separar.

O texto de Mbembe reconta sua infância na aldeia de Malandè no sul da República de Camarões, seu gradual despertar para a violência e para a corrupção do regime político do presidente Paul Biya, seu envolvimento complexo e explicitamente sensual com o cristianismo, seus primeiros textos sobre a relação entre a Igreja e o Estado na República de Camarões – *Afriques indociles* (*Áfricas rebeldes*) – e os livros e as pessoas cuja influência o marcou de forma decisiva (uma longa lista de destacados africanistas, como Bogumil Jewsiewicki, Peter Geschiere, V. Y. Mudimbe e Mamadou Diouf, bem como uma variedade diversificada de intelectuais e escritores: Gustavo Gutiérrez, Paulo Freire, Jean-Marc Éla, Frantz Fanon, Sony Labou Tansi, Ruben Um Nyobè e, em seguida, mais tarde, durante sua estadia em Paris, Foucault, Castoriadis, Elias, de Certeau, Bataille, Derrida, Deleuze e Guattari, Lévinas, Lacan). Ele narra seu desapontamento e suas constantes discussões com os que estão no poder, e sua partida repentina para os Estados Unidos, para a Universidade de Pensilvânia, onde ele ensinava quando escreveu o ensaio, com uma mistura de nostalgia e amargura intensas, e, como ele explica, é a tensão dessa ambivalência que marca sua própria “identidade” como um africano. A ruptura com o lugar em que seu próprio ‘eu’ está enraizado é descrita como um *écart* (vão) e uma *faille* (fratura). No entanto, como ele diz, a República de Camarões já havia prefigurado essa identidade dividida e forçado o exílio, uma vez que ele é “originalmente de um ‘não-lugar’, por assim dizer, um ‘não-país’, chamado acidentalmente de República de Camarões” (MBEMBE, 1993, p. 88).

Esta despossessão originária ou “não-pertencimento” (*désappartenance*) torna-se para ele a chave para o que significa “escrever a África”, e o modo existencial em que tentará fazê-lo: “Tento não viver o meu ‘infortúnio genealógico’ e minha filiação à África em termos de uma dívida a ser paga, ou de uma ‘maldição’ da qual tenho que me livrar” (MBEMBE, 1993, p. 89). Antecipando seu diagnóstico da pós-colônia africana em seu trabalho posterior, e explicitando referência à famosa meditação de Heidegger (1971, p. 89-139) sobre a pergunta de Hölderlin *What are poets for in times of distress?* (*Para quê poetas em tempos de angústia?*), este ensaio também é repetidamente descrito como uma tentativa de escrever “a-noite-do-mundo-africano-pós-colonial”. Como ele diz em direção ao fim: “É essa ‘noite-do-mundo-africano-pós-colonial’ que me agita e causa tremores em relação ao que representa provisoriamente minha ‘identidade’” (MBEMBE, 1993, p. 97).

No capítulo inicial de seu livro publicado mais recentemente, *Sortir de la grande nuit: Essai sur l'Afrique décolonisée* (*Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada*, 2010), Mbembe retorna a este texto autobiográfico de 1993, revisado e atualizado para dar conta de seu trabalho subsequente nos Estados Unidos e na África do Sul e da sua ascensão à proeminência como um dos mais importantes comentadores da África pós-colonial, bem como para

fazer uma contribuição individual decisiva para os debates em torno do quinquagésimo aniversário da descolonização de grande parte do continente africano. O ressurgimento e a revisão do texto são interessantes antes de tudo por causa da decisão de Mbembe de incluí-lo como declaração inicial e ponto de partida, mas igualmente por causa do que ele deixa de fora de sua versão anterior. Ele mantém a referência de abertura à leitura de Hölderlin por Heidegger, mas não mais como parte de um pensamento poetizado sobre a “mundanidade” da África contemporânea. Em vez disso, muda a ênfase e adverte a África contra os perigos de ser seduzida pela estética (europeia) mitologizante do mundo, e sua cumplicidade com o pior da História política europeia do século passado, uma história na qual ele também implica as próprias decisões políticas de Heidegger, notadamente a sua relação com o nazismo (MBEMBE, 2010, p. 32). O tom de Mbembe é, portanto, em primeiro lugar, desafiadoramente político, e ele parece disposto a se situar firmemente dentro da genealogia de pensadores e escritores anticoloniais, tais como Ruben, Jean-Marc Éla e Fanon. Consequentemente, a referência a Ruben Um Nyobè apresenta novos laços genealógicos (familiares) – sua tia era a viúva de um dos parceiros próximos de Ruben no Movimento de Resistência Camaronês, e foi assassinada na mesma época que Ruben – e, por extensão, seu senso de pertença à história que o tornou o escritor e o pensador de agora: “Eu sou, portanto, (...) o produto da primeira era do pós-colonialismo – de sua infância e adolescência” (MBEMBE, 2010, p. 36). Na versão reescrita de seu ensaio, Mbembe reduz a sensualidade complexa de sua relação com o “corpo de Cristo” a uma breve declaração sobre a importância da teologia da libertação. Aceita a extensa lista de influentes intelectuais franceses e acentua sua estadia na África do Sul na Universidade de Witwatersrand, propondo uma África do Sul pós-apartheid como um terreno de teste para uma nova forma de “afropolitanismo”, que aponta em direção a um futuro afirmativo e um novo amanhecer para a África como um todo, quando surge da “noite” do mundo africano pós-colonial.

O que está em jogo, então, nessa reescrita de seu ensaio autobiográfico inicial, este “re-prise”? *Sair da grande noite* contém uma crítica implacável à incapacidade da França de se envolver com o pós-colonialismo como um projeto intelectual, ou historicamente dialogar com seu próprio passado colonial (A frase de Mbembe é que a França “descolonizou sem se descolonizar a si mesma” (MBEMBE, 2010, p. 47)). Certamente, o gesto de “escrever a África”, articulado inicialmente como uma (re-)escrita da nação que assume a forma de um apego bastante ambivalente ao “não-país” que é a República de Camarões, agora se tornou muito mais transnacional em seu escopo, refletindo a trajetória de Mbembe, mas também sua ênfase nos fluxos migratórios entre as nações dentro África, e em termos da resposta da África aos desafios de globalização contemporânea. No entanto, ao mesmo tempo, a mais estridente voz política transforma-se finalmente em uma reafirmação do lugar da poética e da mitológica neste conjunto de indagações, e esta reconceptualização se parece muito com o pensamento de Jacques Derrida e Jean-Luc Nancy, particularmente no que diz respeito ao significado da globalização, da descolonização e do mundo. Certamente, não estamos lidando com um retorno bastante simplista ao político, e uma demissão de Heidegger ou da “teoria francesa”, com suas várias dívidas ao pensamento heideggeriano. Mbembe fala, por exemplo, da “produtividade poética da memória e do religioso” (MBEMBE, 2010, p. 52) e, no capítulo seguinte, intitulado “Dis-enclosure of the world and the rise in humanity” (“Declosão do mundo e a ascensão da humanidade”), a palavra-chave que vem à tona é a noção de Nancy de “declosão” (*la déclo-sion*), articulada mais extensivamente em seu recente *The Deconstruction of Christianity (A desconstrução do cristianismo)*, (NANCY, 2005). Mbembe apresenta nuances de sua descrição do estatuto ontológico do sujeito africano pós-colonial, que ele teorizou extensivamente no seu texto mais conhecido, *On the Postcolony (Sobre a pós-colônia)* (MBEMBE, 2001), e, ao mesmo

tempo, explora os recursos das outras inovações léxicas de Nancy. Ele reconfigura conceitos de Nancy em termos mais explicitamente políticos (nomeadamente o seu repensar do mundo em *The Creation of the World or Globalization*² (*A criação do mundo ou a globalização*), e também os relaciona ao próprio pensamento de Derrida sobre a questão de uma “democracia por vir” (Cf., por exemplo, DERRIDA, 2004). Como, então, alguém deveria tomar o ensaio autobiográfico inicial de Mbembe e o gesto de sua “reinscrição” ou “reprise” em seu recente trabalho. O que significa, em outras palavras, falar de Mbembe, hoje, como “pensador pós-colonial”? Como ele localiza a si próprio em relação a certa genealogia intelectual da teoria pós-colonial? E dentro desta trajetória, como podemos ler de modo mais frutífero sua relação com as duas figuras influentes que ele privilegia – influente de diferentes maneiras, é claro – Derrida e Ruben Um Nyobè?

Desconstrução como autodescolonização

Ao pensar no status de Mbembe como um pensador pós-colonial, depara-se rapidamente com um paradoxo estranho, que o próprio Mbembe comentou em uma entrevista *What is Postcolonial Thinking? (O que é o pensamento pós-colonial?)*, 2006), ao discutir a relação entre a denominada “teoria francesa” e o pós-colonialismo, notadamente, e o que o pensamento pós-colonial deve às análises de Foucault, Derrida, até Lacan. Estamos lidando com uma reflexão que é, em vários aspectos, muito próxima de certa corrente do pensamento francês. O paradoxo é que, por causa de sua insularidade cultural e narcisismo, a França se colocou para fora dessas novas aventuras no pensamento global (MBEMBE, 2012). Deixando de lado o momento da crítica de Mbembe aos limites da teoria pós-colonial em geral, ao qual ele retorna em *Sair da grande noite*, como veremos, o paradoxo que ele mostra em primeiro lugar é que, embora a “teoria francesa” tenha sido a origem de muitos dos mais influentes desenvolvimentos do “pensamento pós-colonial” – e Mbembe prefere esse termo à “teoria”, uma vez que, como ele ressalta, não é, de modo algum, um corpo de pensamento homogêneo ou totalmente constituído – a própria França permaneceu notoriamente resistente a refletir de forma autocrítica acerca de seu passado colonial.³ Vários comentaristas, conseqüentemente, começaram a traçar linhas genealógicas de influência e se interessar fortemente pelas “raízes” africanas francófonas da teoria pós-colonial, uma na qual o trabalho de Derrida desempenha um papel talvez surpreendentemente fundamental (cf., por exemplo, AHLUWALIA, 2010; HIDDLESTON, 2010). Esta narrativa genealógica merece mais atenção, particularmente a luz do próprio “débito para com a desconstrução” reavivado por Mbembe em seu último livro, e a questão do débito e da influência geralmente dentro da evolução da teoria pós-colonial (incluindo, por exemplo, o débito de Valentin Mudimbe a Sartre e Foucault).

Robert Young foi talvez o primeiro crítico a vincular o trabalho de Derrida a indagações pós-coloniais em seu volume de 1990, *White Mythologies (Mitologias brancas)*, onde ele afirmou que Derrida sempre desafiou os pressupostos fundantes da ideologia colonialista, começando com *Gramatologia*, na medida em que sua meticulosa análise do privilégio histórico do discurso sobre a escritura na tradição metafísica ocidental assumiu a forma de uma crítica do etnocentrismo (YOUNG, 1990). Young desafia, portanto, um visão pós-colonial materialista comum da desconstrução e reposiciona o trabalho de Derrida dentro de uma genealogia antico-

² Cf. Nancy (2007).

³ Curiosamente, a cisão revelada por este paradoxo ecoa a polarização marcada do campo dos estudos pós-coloniais de forma mais geral, que tende a ser dividida entre, por um lado, críticos inspirados nas teorias do que é vagamente referido como pós-estruturalismo francês, e, por outro, aqueles que são céticos sobre o que eles percebem como uma ênfase apolítica textualista, e que defendem a necessidade de atender às condições materiais de vida nas culturas pós-coloniais.

“Infortúnios genealógicos”

lonial francófona mais militante, colocando-o ao lado de outros escritores e teóricos franceses que têm, ou tiveram, estreitos laços biográficos ou intelectuais com a Argélia (Hélène Cixous, François Lyotard, Pierre Bourdieu), uma lista que ele estende para incluir as figuras mais familiares como Sartre, Fanon, Albert Memmi e Abdelkebir Khatibi. A autorreinscrição de Mbembe dentro dessa história intelectual e política no início de *Sair da grande noite* poderia ser lida em uma veia similar. Perseguindo esta genealogia em um ensaio posterior, *Deconstruction and the Postcolonial (Desconstrução e o pós-colonial)*, Young argumenta que, quando Derrida se mudou da Argélia para a França metropolitana, suas primeiras experiências foram traduzidas como uma subversão permanente e contínua, e suas ideias foram subsequentemente aceitas por grupos minoritários, imigrantes e migrantes, e aplicadas à sua própria situação política (YOUNG, 2010). Young foi criticado por não dar o suficiente peso ao fato histórico da falta de envolvimento de Derrida em qualquer luta real pela independência, armada ou não, embora se possa argumentar, inversamente, que a leitura de Young supera (ou talvez literaliza demais) o autobiográfico, e demonstra o risco de reduzir a desconstrução a um conjunto essencialmente temático de afirmações programadas. Em sua ânsia de provar que as críticas materialistas e que sua versão da história intelectual está errada, Young está construindo uma grande narrativa alternativa, que produz o tipo de coerência temática que pode ser o próprio objeto de crítica de uma leitura desconstrutiva.⁴

No contexto das questões mais amplas sobre a história do pensamento pós-colonial, mesmo que aceitemos a narrativa genealógica de Young, ainda parecemos estar epistemologicamente capturados por dentro de uma forma de pensamento de oposição binária, já que a desconstrução e a teoria pós-colonial são vistas como modos de pensamento e análise antagônicos, ou como teorias parceiras (onde a reivindicação é de que essa cumplicidade simplesmente foi reconhecida erroneamente), ambas fazem isso *com base na suposição* de um patrimônio compartilhado ou uma história interdependente. Na tentativa de ultrapassar esse impasse, testemunhamos mais recentemente uma série de alianças muito produtivas entre a teoria pós-colonial e as teorias da globalização, estudos subalternos e estudos culturais transnacionais. O problema, no entanto, é que qualquer compreensão dialética direta da história se torna intrinsecamente problemática, já que a teoria pós-colonial (pelo menos, uma teoria pós-colonial que leva a sério a desestabilização epistemológica fundamentada pela desconstrução) coloca em questão a própria estrutura da “narrativa genealógica”.

Mbembe adota uma posição crítica similar no início das experiências socialistas africanas, e o marxismo africanista em geral, lamentando sua “rigidez positivista, sua infertilidade empiricista e sua falta de densidade antropológica” (MBEMBE, 1993, p. 78). A crítica de Mbembe informará a abordagem antipositivista e análises sociologicamente ricas da sociedade africana contemporânea que encontramos em seu trabalho posterior, particularmente em *Sobre a pós-colônia*. A sensação de ser parte de uma herança africana politicamente radical continua a assombrá-lo, no entanto, e com isso em mente, podemos voltar para sua própria relação com o pensamento da desconstrução, que também é frequentemente capturado por narrativas de genealogia problemática e de dívida, e aqui estou pensando sobretudo na dívida de Derrida com certo “espírito de marxismo” em *Specters of Marx (Espectros de Marx)*. Neste texto, Derrida trata da herança problemática da teoria marxista e do marxismo em geral, mas lê Marx no contexto de um argumento mais fundamental de que nenhuma herança ou legado pode ser entendido de acordo com um modelo de simples transmissão transparente de informação. Derrida (1994, p. 16) fala da “heterogeneidade necessária e radical de uma herança” (ênfase

⁴ Tentei trazer à tona as tensões conceituais da leitura de Young em *Deconstruction and the postcolonial: at the limits of theory* (SYROTINSKI, 2007).



minha). No contexto de sua leitura de Marx, Derrida denomina esse status incerto de “espectralidade”, ou seja, o fantasma ou o “espírito” de Marx, e como portanto podemos conceber a ontologia desta presença espectral. Como ele diz, sempre que lidamos com um legado, somos sempre confrontados com uma aporia: se tais legados fossem simples, tivessem um significado unívoco e transparente, ou fossem purificados da possibilidade de interpretação variável ou contraditória, não estaríamos mais dentro de uma relação genealógica, com toda a sua “legibilidade” problemática e ambivalência radical. Pode-se dizer que essa lógica aporética também informa a própria escrita de Mbembe.

Responsável de outro modo

Mbembe é muitas vezes igualmente crítico com o marxismo e com o indigenismo, as duas ideologias políticas dominantes na África pós-colonial, em todas as suas várias formas (às vezes, ele se refere a estas com ironia como “o vermelho e o preto”). Como Mudimbe, Mbembe observa que muitos discursos africanistas ainda hoje continuam a ser informados por um apelo à autenticidade e à tradição. Isso determina, em grande parte, o giro de Mbembe para o pensamento pós-colonial e os recursos conceituais da teoria francesa, de forma mais ampla, mas, como vimos anteriormente, ele também insiste na necessidade de ampliar e repensar a teoria pós-colonial, dizendo que, se quiser manter sua relevância, será preciso responder com maior urgência às prioridades imprevisíveis da política global contemporânea, bem como à complexidade da vida cotidiana na “pós-colônia africana”. Sua crítica é tripla: em primeiro lugar, sua tendência a privilegiar o momento único da colonização dentro da longa história de sociedades anteriormente colonizadas; em segundo lugar, a confusão de resistência (anti-colonial ou não) com a problemática muito diferente da subalternidade; e, finalmente, a excessiva ênfase na linguagem da “diferença” e da “alteridade”, e a natureza conseqüentemente fechada e restritiva deste discurso (MBEMBE, 2010, p. 140).

Dado o senso de Mbembe dos limites da teoria pós-colonial e sua rejeição do nativismo, bem como modelos políticos ocidentais, neoliberalistas ou marxistas, pode-se levar a perguntar o que resta ou o que sustenta seu próprio discurso. Como, em outras palavras, podemos ler a “dívida” de Mbembe para a desconstrução de forma mais produtiva, e particularmente à luz da ênfase que ele concede em seu recente livro *Sair da grande noite*?

Embora seja apenas uma presença fantasmagórica em “Sobre a pós-colônia” de Mbembe, Derrida ocupa uma posição dominante no início do capítulo *Of Commandement (Do mando)*, com uma referência passageira à *Force of Law (Força de Lei)* de Derrida. Em vez de tomar as palavras de Mbembe de que a referência é de um significado mínimo, pode valer a pena demorar um pouco no texto de Derrida em relação ao argumento de Mbembe. Na seção de “Força de lei” referida por Mbembe, Derrida tensiona a relação entre direito, justiça, poder e violência e se concentra na tautologia do momento fundacional de uma lei, isto é, como a legalidade desta violência só pode ser, mas também deve ser, justificada e “naturalizada” retrospectivamente pelo sistema jurídico que institui. De fato, como nos lembra Derrida, não existe violência “natural”; um terremoto, por exemplo, não é naturalmente violento, mas estamos usando uma figura de linguagem ou falando simbolicamente, quando o descrevemos como tal (DERRIDA, 2006). Essa naturalização da violência é inevitável para a instituição da lei dita “natural” em que os fins então justificam os meios – como é mais obviamente o caso da conquista e do domínio colonial –, mas essa “tautologia performativa”, como diz Derrida, não se limita aos regimes tirânicos, pois sistemas de justiça ainda mais democraticamente autoconscientes são pegos pela mesma aporia lógica do momento fundacional. O que é interessante é que, apesar de Mbembe rejeitar

“Infortúnios genealógicos”

o texto de Derrida por “lidar com uma questão diferente”, ele continua descrevendo a institucionalização da violência na África como se desenrolando em etapas sucessivas *exatamente* da maneira que Derrida faz (ecoando sua conceitualização de uma “arqui-violência” em sua leitura de Lévi-Strauss na *Of Grammatology (Gramatologia)*, por exemplo). Então, para Mbembe, a segunda violência é o processo de legitimação do domínio colonial, que fornece a linguagem para justificar a primeira violência (assim como sua necessidade) e se arroga a autoridade de sua missão universalizadora. Mbembe vê então uma terceira violência como a normalização e a socialização desta autoridade, uma vez que gradualmente permeia todos os aspectos da vida colonial. A regra colonial produz assim a figura, e de fato todo um “imaginário”, do nativo e, por extensão, a crença em seu próprio domínio sobre a natureza e sua missão civilizadora. Segundo Mbembe, essa racionalidade, ou racionalidade colonial, é reapropriada por regimes pós-coloniais após a independência e as relações de sujeição são perpetuadas por um processo de indigenização do Estado que o colonialismo havia desencadeado. Isso pode ser visto, por exemplo, nas formas em que os elementos da tradição ancestral são apropriados e “reinventados” pelos potentados africanos para consolidar seu poder. A governança e o exercício do poder violento são, portanto, indissociáveis, e uma extensão da lógica das origens violentas da qual emergiram. Então, para Mbembe, tanto o potentado como o sujeito africano crescentemente animalizado são definidos pela sua dependência a esta violência sistêmica.

A alusão bastante breve, mas reveladora, às superfícies de Derrida no ensaio anterior, *Escrever a África desde uma fratura*. Referindo-se ao teólogo da libertação, Gustavo Gutiérrez, Mbembe diz:

Ele também me ajudou a entender o cristianismo como uma narrativa que critica os poderes, os potentados, as autoridades, a poética social, um sonho subversivo e uma memória partidária, a promulgação de uma linguagem que, para tomar emprestado os termos de J. Derrida ao falar outra coisa, se compromete a assumir uma espécie de responsabilidade que cumpre uma antecipação de todas as outras responsabilidades (MBEMBE, 1993, p. 77).

A compreensão da responsabilidade de Derrida envolve um compromisso com a responsabilidade redobrada com a impossibilidade constitutiva da responsabilidade, no sentido jurídico tradicional do termo (Cf. DERRIDA, 2006). O próprio relacionamento (e a dívida) de Mbembe com a história e a genealogia africana em particular na qual ele se inscreve poderia ser lido como uma espécie de responsabilidade “desconstrutiva”, e sua escrita nesse sentido distancia-se explicitamente da teoria pós-colonial “materialista” (com seus pressupostos inquestionáveis sobre a função representativa da linguagem em geral), bem como de um discurso político radical, apesar da herança anticolonial em que está enraizada.

Poderíamos, a este respeito, observar brevemente o texto de Derrida, *Monolingualism of the Other (O monolinguismo do Outro)*, como um paralelo interessante ao argumento de Mbembe sobre a “soberania colonial”, uma vez que pode nos permitir enfocar de forma mais clara certas semelhanças subjacentes entre os dois respectivos projetos. Uma das linhas de investigação de Derrida diz respeito à relação entre o colonialismo e o sentido da própria propriedade da linguagem que se fala, ou de como a linguagem é usada como meio de apropriação, tanto de si como de outros. Como ele diz, “violência original” significa que não existe tal coisa como propriedade com a qual começar. A cultura e o colonialismo estão unidos no que Derrida define como uma “colonialidade essencial”, pelo qual ele quer dizer que, se o colonialismo é o processo de apropriação do outro como um eu, e que reinscreve a alteridade como identidade, então toda a cultura, na medida em que é monocultural, é essencialmente colonial. À medida

que o argumento de Derrida se desenrola, ele reivindica fortemente a efetividade política da desconstrução exatamente nesse nível fundamental, e em termos de sua capacidade de “ler” as diversas formas de apropriação simbólica. A inclusão/exclusão bastante ambivalente de Derrida nos textos de Mbembe sugere um grau de incerteza sobre o lugar em que ele se encaixa em relação a algumas das outras fontes teóricas que Mbembe cita, mas, quando escreve *Sair da grande noite*, o reconhecimento da dívida intelectual é certamente muito mais evidente, ao mesmo tempo em que seu próprio texto é politicamente mais intervencionista. É no nível de intervenção estratégica (fundacional), eu diria, que podemos ler melhor a reapropriação enfática política de Derrida e Nancy em *Sair da grande noite*.

O conceito privilegiado para Mbembe em seu texto mais recente é o termo “declosão” (*déclousion*) de Jean-Luc Nancy, que é um neologismo usado principalmente por Nancy para reler motivos cristãos em uma série de pensadores e tradições literárias. Para Nancy, como Mbembe pontua, este termo indica o ato de abrir algo que não está apenas fechado, mas também enclausurado, como um invólucro. Isto é, portanto, uma ação profundamente transformadora, que é ao mesmo tempo um vir a ser, ou *éclosion* (literalmente: sair do ovo). Como Mbembe coloca: “A ideia de *déclousion* inclui a de *éclosion*, de uma erupção, ou advento de algo novo, de uma abertura” (MBEMBE, 2010, p. 68). O termo *déclousion* é assim adotado por Mbembe como paronomásia que une *éclosion*, *déclousion* e *décolonisation*, conectando o pensamento (pós) fenomenológico de Nancy sobre o ser e o mundo ao anticolonialismo radicalmente político de Fanon e seus sucessores, na medida em que a descolonização é essencialmente sobre a reivindicação de um mundo, e um lugar no mundo. Isso permite a possibilidade de um retorno à força política, criativa, oculta e, talvez, negligenciada, da filosofia da *Négritude* de Léopold Senghor, cujo visão para o futuro da África tem sido, desde a Independência, amplamente desacreditada como regressiva ou essencialista, certamente em relação às vozes mais politicamente intransigentes de pensadores como Césaire e Fanon. No entanto, é precisamente a reflexão de Senghor sobre o universalismo – isto é, como podemos pensar a especificidade da África em relação à questão do humanismo universal – que faz eco de perto à conceitualização de Nancy sobre o “ser-em-comum”, articulando a singularidade da existência como uma relação necessária de partilha, de *partage*. Isto é como Mbembe traz de volta Fanon e Senghor juntos:

Em seus olhos [Nancy], este “tornar-se comum” (*mise en commun*) é a base para a o renascimento do mundo e a chegada de uma comunidade universal mista, governada pelo princípio de uma partilha de ambas as diferenças, e do que é único, e a esse respeito, aberto ao todo. No caso de Fanon como no de Senghor, somos herdeiros do mundo inteiro. Ao mesmo tempo, o mundo – e, portanto, esse legado – ainda há para ser criado. O mundo está em sua criação, assim como nós também (MBEMBE, 2010, p. 70-1).⁵

Para Nancy, o cristianismo (e a religião monoteísta em geral) desempenha um papel determinante nos valores universalistas que estruturam as formas pelas quais o Ocidente conceitua o “mundo”, e o significado do mundo (“o sentido do mundo”), e isso informa certa compreensão comum sobre a natureza da globalização contemporânea. Derrida persegue um argumento semelhante em *Foi et savoir* (*Fé e saber*), ligando as tradições monoteísta (abraâmicas) do Ocidente mais especificamente à linguagem e à latinização do Cristianismo (DERRIDA, 2002, p. 40-101). Derrida cunha o termo *mondialisation* para descrever a inseparabilidade do pensamento ocidental sobre “o mundo”, e a propagação do cristianismo romanizado em todo o mundo.

⁵ Para uma importante e original releitura da “imaginação política” de Senghor ao longo dessas linhas, veja o excelente livro *The French Imperial Nation-State: Négritude and Colonial Humanism Between the Two World Wars*, de Gary Wilder (2005).

Derrida é, para Mbembe, o pensador (talvez o único pensador em seus olhos) que lê a história imperial europeia em termos da relação entre dominação soberana e animalização (do Outro da Europa), ou “a temática do lobo” (MBEMBE, 2010, p. 75), e a análise de Derrida corresponde de perto à própria discussão de Mbembe do poder político africano contemporâneo em termos de animalidade.⁶ Isso não quer dizer, no entanto, que Mbembe simplesmente adota uma posição anti-europeia quando usa Derrida ou Nancy a serviço de seu próprio pensamento pós-colonial. Na entrevista *O que é o pensamento pós-colonial*, citada anteriormente, Mbembe havia abordado esse ponto:

O pensamento pós-colonial (...) não é um pensamento anti-europeu. Pelo contrário, é produto do encontro entre a Europa e os mundos que ela transformou em posses distantes. Ao mostrar como a experiência colonial e imperial foi codificada em representações, divisões entre disciplinas, suas metodologias e seus objetos, ele convida-nos a realizar uma leitura alternativa da nossa modernidade comum (...), convida a Europa a viver o que declara ser sua origem, seu futuro e sua promessa, e viver tudo de forma responsável. Se, como a Europa sempre afirmou, esta promessa tem como objetivo o futuro da humanidade como um todo, então o pensamento pós-colonial envolve a Europa para abrir e relançar continuamente esse futuro de forma singular, responsável por si próprio, pelo Outro e diante do Outro.

No final desta entrevista, Mbembe esboça a conexão com Senghor, que ele irá desenvolver mais no final de *Sair da grande noite*:

Mas o pensamento pós-colonial também é um sonho: o sonho de uma nova forma de humanismo, um humanismo crítico fundado sobretudo nas divisões que, este lado dos absolutos, nos diferenciam. É o sonho de uma polis que é universal porque é etnicamente diversa. É o que, em seus escritos poéticos, Senghor esperava: o “renascimento do mundo”.

Relembrar Ruben

Como, então, podemos ler a dívida declarada da Mbembe em relação ao, e poetizar a memória do, jornalista militante anticolonial camaronês Ruben, ambos no ensaio inicial *Escrever a África desde uma fratura*, e sua rescrita em *Sair da grande noite*, em que a lógica “destrutiva” de seu pensamento pós-colonial é mais detalhada de forma aberta? Ruben serve de foco para uma espécie de duplo imperativo mas contraditório: inscrever sua memória é um ato de comemoração e um meio de libertação de um passado cuja história sempre funciona potencialmente como um invólucro, um meio de conter a identidade. Escrever é, portanto, para Mbembe um ato de honrar um apego essencial a Ruben, à tradição política que ele representa, e ao passado e ao país que o fizeram. Ao mesmo tempo, ele afirma a necessidade da dissolução, ou *déclosion*, deste vínculo. Na verdade, poderia se dizer que Ruben figura como “objeto” irreparável que a África se tornou para Mbembe uma vez que ele deixou a República de Camarões, mas talvez possamos melhor ler a presença contínua de Ruben em seu texto e em seu pensamento como um objeto “espectral”, da mesma forma que Derrida fala do radical indecidível da ontologia das presenças fantasmagóricas em *Espectros de Marx*. Em *Escrever a África*, Ruben

⁶ Derrida desenvolve a temática do lobo de modo mais extensivo em seus seminários recentemente publicados, traduzidos por Geoffrey Bennington como *The Beast and the Sovereign* (resenhado por Marian Hobson nesta edição de *Paragraph*). Veja também o breve ensaio “La République et sa Bête: À propos des émeutes dans les banlieues de France”, de Mbembe (2005).

é descrito como uma espécie de fantasma, nem presente nem ausente, nem aqui nem lá, um vestígio do “mundo africano noturno pós-colonial” que é a própria fonte da escrita de Mbembe ou de Mbembe como escritor. Ele é a lacuna da qual, ou da qual o “escrevendo a África” de Mbembe, pode surgir, uma escrita que só pode começar uma vez que se dissipou tanto dos mitos da autenticidade como dos das promessas ilusórias de políticas radicais. *Escrever a África* é, portanto, diferente da responsabilidade (pós-colonial) que vai além da responsabilidade nacionalista de falar “pelas” pessoas, ou “por” um país, ou local de origem. Nesse sentido, o Ruben de Mbembe aponta para a necessidade de a África ser diferente de si mesma, olhar para o futuro e além de si mesma – o que o Mbembe propõe para o fim de *Sair da grande noite* como um “afropolitanismo” determinado, voltado para o exterior – e como Derrida nos lembra em *Espectros de Marx*, a temporalidade indecível dos fantasmas sempre olha para o futuro e o passado. A “poética” desta “escrita africana” é, portanto, no final das contas, o coração de uma agenda política muito forte:

O afropolitanismo não é o mesmo que o pan-africanismo ou a negritude. O afropolitanismo é uma estilística e uma política, uma estética e uma certa poética do mundo. É uma maneira de estar no mundo que, como princípio, recusa qualquer identidade como vítima (...) Também assume uma posição política e cultural em relação à nação, à raça e à questão da diferença em geral (MBEMBE, 2010, p. 232).

A descolonização como *décolision* significa, portanto, não só a África se libertando do legado contínuo do colonialismo em todas as suas formas e fazendo uma aposta forte e ativa por seu lugar no mundo contemporâneo, mas também honrando de maneira responsável os fantasmas do passado, as figuras ausentes-presentes que continuam a assombrar a não tão distante história da África. Se “Escrever a África”, de outra forma, como argumenta Mbembe, significa uma certa provincialização da Europa, e do Ocidente, na disputa de sua marginalização no mundo global contemporâneo, também é um gesto desafiante e afirmativo de perguntar o que o mundo pode assim aprender com a África.

Referências

- AHLUWALIA, P. Out of Africa: Post-Structuralism’s Colonial Roots. **Postcolonial Studies**, v. 8, n. 2, p. 137–154, 2005.
- DE CERTEAU, M. **The Writing of History**. New York: Columbia University Press, 1988.
- DERRIDA, J. **Specters of Marx**. New York: Routledge, 1994.
- DERRIDA, J. Force of Law: The Mystical Foundation of Authority. **Cardozo Law Review**, v. 11, n. 5–6, p. 920–1045, 1990.
- DERRIDA, J. **The Politics of Friendship**. London: Verso, 2006.
- DERRIDA, J. Faith and Knowledge: the Two Sources of ‘Religion’ at the Limits of Reason Alone. In: ANIDJAR, G. (Org.). **Acts of Religion**. London/New York: Routledge, 1998, p. 40–101.
- HEIDEGGER, M. What are Poets for?. In: **Poetry, Language, Thought**. New York: Harper, 1971, 89–139.

“Infortunios genealógicos”

HIDDLESTON, J. **Poststructuralism and Postcoloniality**. Liverpool: Liverpool University Press, 2010.

MBEMBE, A. Écrire l'Afrique à partir d'une faille. **Politique Africaine**, n. 51, 1993.

MBEMBE, A. **Sortir de la grande nuit**: essai sur l'Afrique décolonisée. Paris: La Découverte, 2010.

MBEMBE, A. **On the Postcolony**. Berkeley: University of California Press, 2001.

MBEMBE, A. What is Postcolonial Thinking?, interview with Olivier Mongin, Nathalie Lempereur and Jean-Louis Schlegel. **Esprit**, 2008.

MBEMBE, A. La République et sa Bête: À propos des émeutes dans les banlieues de France. **Africultures**, n. 60. p. 176–181, 2005.

NANCY, J.-L. **Dis-enclosure**: the deconstruction of christianity. New York: Fordham University Press, (2005) 2008.

NANCY, J.-L. **The Creation of the World or Globalization**. New York: SUNY Press, 2007.

NANCY, J.-L. **La Démocratie à venir**: autour de Jacques Derrida. Paris: Galilée, 2004.

SYROTINSKI, M. **Deconstruction and the Postcolonial**: At the Limits of Theory Liverpool/Chicago: Liverpool University Press, 2007.

WILDER, G. **The French Imperial Nation-State**: Négritude and Colonial Humanism Between the Two World Wars. Chicago: Chicago University Press, 2005.

YOUNG, R. **White Mythologies**: Writing History and the West. London: Routledge, 1990.

YOUNG, R. Deconstruction and the Postcolonial. In: ROYLE, N. (Org.). **Deconstructions: A User's Guide**. Basingstoke and New York: Palgrave, 2000, p. 187–210.

