

ANTÓNIO SOUSA RIBEIRO (Org.)

A cena da
pós-memória.
O presente
do passado
na Europa
pós-colonial

- LaCapra, Dominick (1998), *History and Memory after Auschwitz*. Ithaca: Cornell University Press.
- Levine, Michael G. (2016), “Speaking in Starts. Postmemory and the Archive”, *Journal of Literature and Trauma Studies*, 4(1-2), 125-152.
- Modiano, Patrick (1977), *Livret de famille*. Paris: Gallimard.
- Nussbaum, Martha C. (2001), *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, Martha C. (2003), “Compassion & Terror,” *Daedalus*, 132(1), 10-26.
- Ribeiro, António Sousa (2005), “A tradução como metáfora da contemporaneidade. Pós-Colonialismo, fronteiras e identidades”, in Ana Gabriela Macedo; Maria Eduarda Keating (orgs.), *Colóquio de Outono. Estudos de Tradução. Estudos póscoloniais*. Braga: Universidade do Minho / Centro de Estudos Humanísticos, 77-87 (ver também <http://www.eurozine.com/article/2005-07-18-ribeiro-pt.html>).
- Ribeiro, António Sousa (2013), “Introdução. A representação da violência e a violência da representação”, in A. S. Ribeiro (org.), *Representações da Violência*, Coimbra, Almedina, 2013, 7-34.
- Ribeiro, António Sousa (2019), “Pós-memória e ressentimento”, *Newsletter MEMOIRS*, 76, 23/11/2019.
- Ribeiro, António Sousa; Ribeiro, Margarida Calafate (2018), “A Past that Will not Go Away. The Colonial War in Portuguese Postmemory”, *Lusotopie*, 17(2), , 277-300.
- Sarlo, Beatriz (2012), *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno [12005].
- Weil, Simone (1999), “L’Iliade ou le poème de la force”, in Simone Weil (org.), *Oeuvres*. Paris: Gallimard.
- Young, James Edward (2000), *At Memory’s Edge: After-Images of the Holocaust in Contemporary Art and Architecture*. New Haven: Yale University Press.

COLONIALISMO, DESCOLONIZAÇÃO, PÓS-COLONIALISMO – DE PATRICE LUMUMBA A *RHODES MUST FALL*

MARGARIDA CALAFATE RIBEIRO

Meu filho: Hoje que fazes 4 anos mando-te a única fotografia que tenho comigo. Foi tirada quando tinhas apenas 4 meses e, além de chorares fazias uns pequenos barulhos que nos lembravam o pássaro mais bonito da nossa terra: o que é cinzento e azul, canta bonito e se chama caxexe. Assim te chamámos: Xexe, porque também vestias de azul.

Na fotografia estou a escrever à máquina. A máquina de escrever é a ferramenta do meu ofício. O meu ofício é contar estórias. Ando a aprender uma muito bonita que te contarei quando voltar para junto de ti: “a estória da liberdade”. No dia dos teus 4 anos um grande xi e muitos beijos do Pai.

José Luandino Vieira, *Papéis da Prisão*, 25-VI [1965]

“Medaille” e “Patrice” estão, na realidade, na mesma linha. Para mim, é mais do que lógico fazer música sobre esse tema, porque cresci com ele. São coisas que herdei da minha família e dos meus pais. Assim, é perfeitamente lógico eu estar a fazer este tipo de música. Há tanto mistério a rodear o assassinio de Patrice que é importante, especialmente agora, 60 anos depois da sua morte, dizer alguma coisa sobre ela, e dar-lhe relevo de novo. Quanto ao colonialismo, ele ainda se faz sentir na nossa sociedade de hoje.

Pissi, rapper belga¹

¹ Salvo indicação em contrário, as traduções são da autora deste capítulo.

Colonialismos, descolonização e pronunciamentos pós-coloniais

No dia 30 de junho de 1960, na cerimônia de proclamação de independência do Congo, houve três discursos: do rei Baudouin da Bélgica, antiga potência colonizadora, do Presidente do Congo, Joseph Kasavubu, e de Patrice Lumumba, primeiro-ministro, este último, numa intervenção não prevista no protocolo inicial. Foi um discurso curto, de cerca de doze minutos, escrito numa linguagem acessível e incisiva, performativa e visual, um discurso que, como defende o historiador Jean Omasombo Tshonda, “funda o Congo independente” (2020). Os primeiros oito minutos são a mais clara definição do que é o colonialismo do ponto de vista de um continente, de um país, de uma comunidade, de uma pessoa.

É esta a sina que carregámos durante oitenta anos de regime colonialista. As nossas feridas estão ainda demasiado vivas e dolorosas para que consigamos extirpá-las da nossa memória. Suportámos o trabalho penoso, exigido em troca de salários que não nos permitiam saciar a nossa fome, nem nos vestir ou alojar decentemente, nem educar as nossas crianças como seres bem-amados.

Suportámos as ironias, os insultos e todas as sevícias que nos infligiam, manhã, tarde e noite por sermos “Nègres”.

Quem esquecerá que o Negro era tratado por “tu”, certamente não como um amigo, mas porque o “vous”, honroso, era reservado exclusivamente aos brancos.

Vimos as nossas terras serem usurpadas em nome de textos pretensamente legais que não faziam mais do que reconhecer o direito do mais forte.

Conhecemos na pele uma lei que nunca era a mesma tratando-se de negros ou de brancos, benéfica para uns, cruel e desumana para os outros. Vivemos o atroz sofrimento dos relegados por causa de opiniões políticas ou crenças religiosas; exilados na própria pátria, o seu destino era, deveras, pior do que a própria morte.

Vimos nas cidades as casas magníficas dos brancos e as palhotas miseráveis dos negros. O Negro que não era admitido nos cinemas, nem nos restaurantes, nem nas lojas ditas “europeias” [...]. Quem esquecerá, finalmente, os fuzilamentos onde morreram tantos irmãos nossos, as masmorras onde foram brutalmente lançados aqueles que já não queriam submeter-se ao regime de injustiça, de opressão e de exploração?” (Lumumba, 2018: 14 e 15)

A escala dos universos tocados pelo regime colonial aqui enunciados por Patrice Lumumba traz para a cerimônia comemorativa da independência a

realidade política, coletiva e individual, psíquica e física, do regime de onde esta independência emergia, a legitimidade e as razões objetivas e subjetivas da luta contra este sistema, e a glória coletiva da conquista atingida. Que africano negro não veria neste discurso a sua vida retratada na sua terra ocupada, a sua luta e a dos seus na longa experiência da noite colonial? Que africano não veria neste discurso a história de expropriação – desde a terra à dignidade – que constitui para si e para sua comunidade o colonialismo? Assim, Patrice Lumumba reafirma-se como o líder desta luta, mas também mentor da promessa que a independência trazia. Ao apelar ao coletivo nacional que a descolonização demandava, mostrando o sofrimento que o colonialismo provocou no território, no corpo e no coração de cada um, Patrice Lumumba, ao mesmo tempo que homenageava cada congolês e congoleza, comprometia-os com o futuro coletivo do Congo e de África. Por isso, logo de início, dirige-se aos congolezes e às congolezas, homenageia os lutadores do passado e apela aos lutadores do presente e às gerações futuras, aquelas que ouvirão “a história gloriosa da nossa luta pela liberdade”, porque nenhum “congolês digno deste nome poderá, contudo, jamais esquecer que foi através da luta que a independência foi conquistada” (Lumumba, 2018: 13), rejeitando assim a dádiva da Bélgica ao Congo, implícita no discurso do Rei Baudouin. No discurso do monarca, à Bélgica se devia o desenvolvimento e a “civilização” do Congo, promovidos por soberanos, colonos e missionários, e a sua independência, que naquele dia se assinalava, traduzia um voto de confiança nos Congolezes, a confiança de que ela seria levada a bom porto, sempre com a Bélgica disponível para cooperar. Esta era uma visão do colonialismo por quem representava os seus protagonistas e que, mesmo “perdendo” objetivamente o Congo, não iria modificar a narrativa que o definia no imaginário colonial europeu.

No discurso de Patrice Lumumba, a independência era “uma conquista do povo congolês”, representada pela restituição do território – primeira etapa da descolonização –, mas também o início de uma longa luta pela restituição num sentido mais amplo: da dignidade, do respeito, de uma vida livre e sustentada no trabalho justo, da cidadania, dos direitos políticos, da justiça social, da cultura, do património confiscado, da paz. O que estava em causa com a descolonização, na perspetiva de Lumumba, aquilo que a nova ordem mundial saída do pós-Segunda Guerra oferecera como promessa e a que a Conferência de Bandung, em 1955, apelara, era o lançamento de um novo entendimento do mundo que reimaginasse radicalmente as relações, entre as pessoas, os povos, as comunidades e os estados. A promessa era a luta pois o que estava em jogo não era algo apenas nacional, mas

de todo o continente e de todos os povos subjugados. “A independência do Congo marca um passo decisivo rumo à libertação de todo o continente” (Lumumba, 2018: 18) e, na verdade, o impacto deste discurso foi nacional, continental e mundial.

O desafio colocado na palavra “descolonização” era enorme e de longa ação no tempo. Como indica o sufixo da palavra, des-colonizar seria desfazer o mundo erguido pelo colonialismo, que, ao longo de séculos, desenhara a história do mundo. E se o desafio político, económico, social e cultural era enorme, não era menor o desafio ético e moral: re-humanizar o negro, devolver-lhe a dignidade e a auto-estima sonogada pelo regime colonial, devolver-lhe o seu território, a sua história, a sua memória, a sua cultura, os seus objetos, a sua “casa”. Vivemos ainda hoje as metamorfoses desta história transnacional e transcontinental que tem ramificações nos mais variados setores da vida pública e privada das sociedades europeias e africanas contemporâneas, traduzida numa renovada necessidade de adjetivar a palavra descolonização – descolonização da mente, do imaginário, do ser, do conhecimento, das artes, das narrativas, das pessoas – e de revisitar os seus heróis. O renovado interesse das novas gerações por figuras emblemáticas da luta anticolonial e por uma releitura dos seus textos e uma reapropriação das suas práticas políticas e ideias alternativas de humanidade é disso um exemplo.

Assim, quando me encontro diante desta tríade histórica, conceptual e contextual – colonialismo, descolonização, pós-colonialismo –, a primeira coisa a dizer é que ela sugere uma interrelação semântica, política, histórica, social, cultural, pública e privada que se mantém pela palavra inicial que a institui e se metamorfoseia nas continuidades e ruturas que os prefixos assinalam. Não podemos, portanto, analisar essa tríade apenas a partir de barreiras cronológicas definidas com um princípio e um fim, apesar de os atos políticos que conferem a independência aos países e introduzem a dinâmica da rutura (des-) com muitas continuidades (colonização) serem marcos divisores decisivos.

A vida efémera de Patrice Lumumba, e de tantos outros lutadores africanos assassinados e aprisionados no que se pensava ser o início de um percurso de libertação, mostra-o bem. No mesmo ano, de 1960, Patrice Lumumba, primeiro-ministro do Congo independente, seria colocado em prisão domiciliária em setembro, capturado em novembro e, a 8 de janeiro, escreveria a sua última carta à mulher, Pauline, nove dias antes do seu assassinio a 17 de janeiro de 1961. Nela regista a permanência do velho mundo do colonialismo em metamorfose para o neocolonialismo na defesa do bastião branco na África Austral, conjugado com o novo mundo saído da Segunda Guerra Mundial, sendo o Congo, que ele representa,

um dos locais mais emblemáticos de confronto da Guerra Fria em África. O assassinio de Lumumba revela os passos iniciais desta política no continente, executada pelos seus rivais congolezes e oficiais belgas, com a anuência dos Estados Unidos, na sua política de combate à ação comunista no mundo protagonizada pela União Soviética, e na sua sólida e histórica relação com a Bélgica no que dizia respeito à exploração dos recursos da “colónia”, a que também, não eram alheios os interesses britânicos. Para além do Congo, é o Pan-Africanismo, como realidade e promessa, que é confrontado com esta grande ameaça, que terá de transformar em desafio. Nesta mesma carta, Lumumba afirma também a certeza na vitória final do continente: “Nós não estamos sozinhos. A África, a Ásia e os povos livres estarão sempre ao lado dos milhões de congolezes que não desistirão da luta enquanto os colonialistas e os seus mercenários permanecerem no nosso país” (Lumumba, 2018: 24).

Duas imagens ficariam no imaginário coletivo: a imagem do jovem primeiro-ministro, líder triunfante do discurso da independência que a todos toca e que representa o mundo novo; a imagem de Patrice Lumumba com as mãos presas atrás das costas rodeado de militares, símbolo de um futuro ainda aprisionado pela mão colonial, que marca o rosto de sofrimento do líder e, com ele, de todo o povo congolês e de todos os povos subjugados por um mundo velho. E termina a sua carta a Pauline, olhando as gerações futuras:

A História revelará um dia o seu veredicto, mas não será a História que se ensinará em Bruxelas, Paris, Washington, ou nas Nações Unidas; será aquela que se ensinará nos países libertados do jugo do colonialismo e das suas marionetas. (Lumumba, 2018: 24)

Setenta anos depois da Conferência de Berlim (1885), em que a Europa discutiu a divisão de África entre si e traçou o que, ao longo das décadas seguintes, viria a ser o colonialismo moderno, realizava-se, em 1955, dez anos após o término da Segunda Guerra Mundial, a Conferência Afro-Asiática de Bandung. Nela, novos atores políticos – “as pessoas de cor”, nas palavras do presidente indonésio, o anfitrião – discutiam o futuro do mundo e da Europa, fora da Europa, lançando uma lógica de discussão horizontal contra a verticalidade imposta pela ordem colonial e apontando os primeiros, mas inequívocos, sinais de que o futuro da Europa deixaria de estar nas suas próprias mãos. Pelo seu transnacionalismo, pelo seu cosmopolitismo e pela descentralização das decisões dos problemas do mundo tanto do ponto de vista geográfico como dos atores envolvidos, Bandung epitomiza

o internacionalismo das lutas de libertação de que falava Patrice Lumumba, baseadas em redes locais e em redes transnacionais com o reforço efetivo de movimentos como o pan-africanismo, o pan-arabismo, o movimento dos não alinhados, e a marca de mudança de sinal na narrativa do mundo até então protagonizada pela Europa. “É neste sentido”, como referiu Aimé Césaire, “que pode dizer-se que a reunião histórica de Bandung não foi apenas um grande acontecimento político, mas também um acontecimento cultural de primeira ordem. Pois foi a sublevação pacífica de povos sedentos não só de justiça e de dignidade, mas também daquilo que a colonização lhes roubou em primeira mão: a cultura” (2011: 258). Foi esta afirmação do Sul, sem recuos e com as suas lutas pela independência até ao recurso à luta armada, que convocou o Ocidente, no contexto da Guerra Fria, para uma tentativa última e agonizante de controlo das lutas pelo violento assassinio de muito dos seus líderes, de que Patrice Lumumba foi um sonoro exemplo, e da condução de violentas guerras coloniais que ao mesmo tempo que representavam um mundo antigo em agonia, se conjugavam com o novo mundo da Guerra Fria e da nova geopolítica dos seus atores.

Em 1958, a partir do Brasil e observando a Guerra da Argélia (1954-1962), que ia dividindo a França e colocando sob suspeita a “République”, a democracia, a liberdade e a “boa consciência” que a França representava no imaginário europeu e, prevendo o que viria a passar-se em Portugal, Eduardo Lourenço registava a mudança radical que este gesto europeu de constante oposição bélica à independência dos povos iria introduzir na vida política global. E, a partir desta atitude, antevia um futuro complexo, com uma lucidez cujo alcance chega aos nossos dias:

O fim da fase imperialista europeia, ilumina sem piedade alguma o que havia e há de violência, apenas coberta com o verniz do esplendor cultural, em toda a história europeia. Nem o manto tradicional de “cristã”, nem o manto moderno de “livre” que a França exemplificava, como ninguém mais, podem resistir à contradição visível entre essas mitologias e as violências históricas concretas que sempre com elas coexistiram. Enquanto a consciência histórica e sobretudo a fabricação da História, como imagem dessa consciência foram europeias (e predominantemente francesas), a contradição era assunto interno de europeus e o conhecimento dela contribuía até para acentuar e transformar a boa-consciência natural em boa-consciência absoluta. A Europa discute-se entre si, mas ninguém a discute. [...] Num século tudo mudou. O espetáculo clássico do dilaceramento intra-europeu tem agora espectadores. O lugar da Europa no

mundo vai-se, pouco a pouco, reduzindo à estrita dimensão física, começando o doloroso processo de adaptação da realidade presente à ficção da grandeza passada. (Lourenço, 1958:2)

Neste sentido, podemos entender que a Argélia é central no processo de questionamento que executa ao republicanismo e à democracia francesa, na medida em que, por um lado, é uma ferida aberta no nacionalismo francês, configurada pela perda de território; por outro lado, a Argélia foi o episódio colonial que exerceu a crítica ativa na sociedade francesa, desocultando a armadilha do universalismo e do significado da “République” em terreno colonial: negação da cidadania aos povos colonizados (e, no caso específico da Argélia, aos judeus durante o regime de Vichy)² e da própria democracia, cujos princípios basilares são colocados sob suspeita não apenas pelas práticas levadas a cabo durante a guerra, mas pela própria justificação daquela guerra. Neste aspeto, vai ser essencial o questionamento lançado por vários intelectuais como Jacques Derrida, Hélène Cixous, Albert Camus, entre outros, que, a partir da experiência da perda do seu país natal, a Argélia, vão colocar-se num entre-lugar que permite o questionamento do pensamento francês, a partir de um “outro” íntimo (sujeito/ lugar/ história) que tem a mesma língua, mas não o mesmo sotaque, que conhece a história da França, mas a imagina a partir da colónia, e que tem definitivamente outra experiência, que vai além da história contada em França sobre a França. No seu texto, Eduardo Lourenço chama a atenção para a emergência destes novos atores e de outros, daqueles que veriam a história de França e da Europa em geral, a partir do ponto de vista do colonizado. Ora isto não apenas introduz na história os novos atores que se organizaram numa conferência do Sul e a Sul, em 1955, como questiona a própria natureza das fontes formalmente utilizadas para produzir conhecimento. E a pergunta emerge: que história poderia então ser contada a partir destes novos atores, das suas linguagens, das suas ideias, dos seus conhecimentos, das suas experiências?

Nesta linha, o amplo movimento de libertação do Sul tem de ser pensado não apenas na lógica imediata e antiga da colónia-metrópole, mas numa lógica regional e global do novo tempo, que o final da Segunda Guerra mundial anuncia, e em que tem lugar. Ou seja, nos contextos regionais do Magrebe e dos países árabes, para

² Sobre isto, é essencial acrescentar o duplo traumatismo que os acompanha ao longo da vida e é abundantemente referido nos escritos de Jacques Derrida e Hélène Cixous, que, em crianças, durante o regime colaboracionista de Vichy, foram impedidos, dada a sua condição de judeus, de frequentar a escola francesa na Argélia, onde viviam.

quem a Guerra da Argélia significou também uma grande interpelação do mundo árabe ao Ocidente; ou no contexto da África Austral, em que o Congo joga um papel axial, entre as lógicas regionais e internas, em interação com os meandros imediatos do neocolonialismo e na forma de um dos primeiros confrontos em África na lógica da Guerra Fria; e, ainda, também no contexto da África Austral, as guerras coloniais portuguesas. Também estas guerras necessitam de ser analisadas, não apenas como a obsessão de um velho ditador em manter o império e, com ele, o seu próprio regime, mas ligadas à chamada defesa do bastião branco da África Austral, de que a discreta mas decisiva cooperação das forças rodesianas e da África do Sul nestas guerras são exemplo, evoluindo, já no pós-independência, para guerras pós-coloniais no quadro da Guerra Fria (Ribeiro, 2016; Meneses, Martins, 2013), tal como a própria Guerra da Indochina francesa já com a colaboração norte-americana, não pode ser analisada sem o que depois veio a ser a Guerra do Vietname, protagonizada pelos norte-americanos. São, portanto, guerras de um mundo antigo que desaguam em guerras de um mundo novo, gerando continuidades e ruturas. São estes termos de política global, estes movimentos do chamado Terceiro Mundo, que obrigam as grandes potências, saídas da Segunda Guerra Mundial, a posicionarem-se em plena Guerra Fria, o que, por sua vez, vai ter um enorme impacto nas lutas de libertação e no futuro dos países independentes.

A União Soviética, que, a princípio, olhava com desconfiança estes movimentos por os considerar estritamente nacionalistas e até burgueses, pelas elites que os animavam, vai mudar radicalmente de posição nos anos 60, com Khrushchev a apoiar a luta pela libertação dos povos, reconhecendo-lhes o estatuto de “revolucionários”. A partir de então, os países socialistas vão redesenhar o seu mapa de influência cooperando ativamente com os movimentos de libertação, promovendo a formação de quadros e, mais tarde, após as independências, posicionando-se como países privilegiados na relação com os novos países, continuando ativamente presentes na formação das elites e na exploração de recursos. (Shepard, 2008: 83). Esta situação colocou a diplomacia americana numa posição mais intervencionista, clamando ambigualmente o seu estatuto de ex-colónia e de lutadora pela liberdade dos povos. Esta posição, ao mesmo tempo que parecia jogar a seu favor no quadro da Guerra Fria e no contexto global, tinha um impacto interno ao colocar em causa as leis segregacionistas que continuavam a vigorar no país e que excluía dos processos democráticos uma parte significativa da população. É então que a política norte-americana vai analisar estes movimentos anticoloniais a partir do seu peso e da sua maior ou menor relação com o marxismo (Shepard, 2008: 83). E é aqui,

como hoje sublinha o trabalho de Achille Mbembe, que está um dos grandes equívocos de análise. Muito mais do que baseadas no marxismo, ainda que este tenha impregnado os discursos de muitos líderes africanos e asiáticos, formados no Ocidente, estas lutas saíam da experiência de exploração, da humilhação e da usurpação cultural dos povos, e é nesse facto histórico e experiencial que foi o colonialismo que estes líderes fundam os seus discursos de legítimo direito de libertação.

Quarenta e cinco anos depois do discurso de Patrice Lumumba e de um neocolonialismo bem praticado, como poderia certamente dizer Kwame Nkrumah, autor de *Neo-Colonialism: The Last Stage of Imperialism* (1965), em 2005, a Bélgica iria abrir um inquérito parlamentar à morte de Patrice Lumumba, a que não foi alheia a publicação do livro de Adam Hochschild, *King Leopold's Ghost: A Story of Greed, Terror and Heroism in Colonial Africa*, em 1998, e, em 1999, de *The Assassination of Lumumba*, de Ludo De Witte. Do inquérito, que permitiu a abertura extraordinária de certos arquivos, conclui-se timidamente o que todos sabiam e ninguém pronunciava: o envolvimento da Bélgica no assassinio do jovem líder e dos seus companheiros de infortúnio, Joseph Okito e Maurice Mpolo. Este envolvimento da Bélgica, definido como “responsabilidade moral da Bélgica”, tinha sido logo analisado nas suas dobras por um companheiro de luta, Amílcar Cabral – ele próprio também assassinado, pelo regime português e por cúmplices locais, em 1973 –, no texto “Morreu Lumumba para que a África viva”, escrito em Fevereiro de 1961 (Cabral, 2018: 25-38).³ Seguiu-se, em 2002, um pedido formal de desculpas do Estado belga à família de Patrice Lumumba e começava assim a desvendar-se o “segredo público” (Taussig, 1999) que há muito assombrava a Bélgica, com todas as imagens fantasmáticas de um jovem homem negro primeiro-ministro aprisionado e dissolvido no ácido de que teriam sobrado dois dentes e o apoio da Bélgica e das potências ocidentais ao ditador Mobutu, que durante décadas iria comandar o Congo.

³ Em 2001, o artista belga flamengo Luc Tuymans representou a Bélgica na Bienal de Veneza com uma série intitulada “Mwana Kitoko (Beautiful White Man)”, de 2000. Em todas as imagens, evocava-se o Congo colonial ou o Congo de Mobutu, havendo três quadros que destaco: do Rei Baudouin que dá o título à série “Mwana Kitoko: Beautiful White Man”; um retrato de Patrice Lumumba; um outro quadro mostrando umas mãos com luvas pretas sugerindo dois dentes soltos, “Chalk”. Em 2003, Pitcho Womba Konga escreveu “Le bras en l’air, poing serré”, do album *Regarde Comment* (2003), gravado ao pé da estátua equestre do rei Leopoldo II, junto ao Palácio Real, em Bruxelas. Muitas outras ações tiveram lugar nas décadas seguintes, sendo a principal o encerramento para renovação do The Royal Museum for Central Africa (RMCA), em Dezembro, tendo reaberto, com nova cenografia e narrativa, em 8 de Dezembro de 2018.

Abria-se, assim, a hipótese para que um dia uma outra história fosse também ensinada a todos os belgas e a todos os europeus, e o processo de descolonização continuasse o seu caminho em África e na Europa. Mas, para tal, é necessária uma alteração de paradigma narrativo e da história. A tradição da narrativa da história na Europa é de registo, não é de interrogação, é de centralidade e universalismo, não de ser parte de um todo, como adverte Achille Mbembe na introdução ao seu livro *Critique de la raison nègre* (2013), apontando este descentramento da Europa, pós-descolonizações, como a “experiência fundamental do nosso tempo”. E continua: “Isto não é só válido para a economia, capacidade militar ou tecnológica. Isto é também válido para o campo da cultura, das artes, das ideias.” (Mbembe, 2013)

Os primeiros pronunciamentos críticos pós-coloniais surgem com a publicação seminal de Edward Said, *Orientalismo – o Oriente como invenção do Ocidente* (1978) e as propostas de descolonização das humanidades que lançam novas linhas teóricas de re-interrogação do que estava contratualizado no Ocidente como a ordem “normal” das coisas. Desde o trabalho de desconstrução de Jacques Derrida, que reinterroga os fundamentos do pensamento ocidental, às leituras de novos teóricos saídos das diásporas da nossa contemporaneidade até às manifestações artísticas, a interrogação da história e a inscrição no imaginário coletivo das suas metamorfoses, vão dando corpo imaginativo e de pensamento ao longo, multiforme e transnacional momento pós-colonial que estamos a viver. Stuart Hall, um dos pensadores iniciais da condição pós-colonial, perguntava, num texto da segunda metade dos anos 90, “When Was the Postcolonial?”, para concluir que o pós-colonial não é uma revisão crítica do passado, mas uma gestão do futuro, a partir dos sinais do presente (Hall, 1996). António Sousa Ribeiro chama hoje a atenção para a atualidade desta questão e para a validade da resposta de Hall: “Julgo que a questão continua a ser essa: não tanto ‘o que é – ou o que foi – o pós-colonial’, mas sim, ‘o que vai ser – ou o que pode vir a ser – o pós-colonial’” (Ribeiro, 2012: 40).

Nos anos 60 e 70, assistimos nas ruas africanas ao desmantelar dos símbolos do colonialismo – materializados nas estátuas dos espaços públicos e na toponímia do país que representavam e celebravam o projeto colonial –, renomeando o mapa do território reconquistado, das cidades às ruas, dos edifícios públicos aos museus. Hoje, assistimos nas ruas europeias às manifestações populares que interrogam o espaço público e as suas figuras tutelares, extirpando-lhes os fantasmas coloniais e escravocratas que carregam, a que não é alheio o movimento “Black Lives Matter”. De acordo com a historiadora Jacqueline Lalouette, em *Les statues de la discorde*,

entre Maio e Outubro de 2020 mais de cem estátuas foram retiradas de espaços públicos, vandalizadas ou contestadas (Lalouette, 2021). Na Bélgica, assistimos a intervenções sobre as estátuas do Rei Leopoldo II, que epitomiza a memória brutal da Bélgica colonial. As palavras registadas na pedra – na verdade desde os anos 2000 – são claras e deixaram agora de ser rapidamente limpas com os químicos habituais– “assassino”, “racista”, “ladrão”. Em França, entre outras, a estátua de Jean-Baptiste Colbert, ministro de Luís XIV, é intervencionada, com todo o impacto ocasionado também pelo lugar onde está: a porta da Assembleia Nacional de França. Assistimos à abertura do Museu Real da África Central / Africa Museum, em Dezembro de 2018, após anos de renovação, e à apresentação de uma nova narrativa museológica; à luta pela atribuição do nome Patrice Lumumba a uma praça em Bruxelas; ao pedido oficial de desculpas pelo então primeiro-ministro belga, Charles Michel, aos mestiços belgas arrancados às suas mães africanas e internados em instituições no Congo ou na Bélgica durante o período colonial; e, recentemente, à acusação de crimes contra a humanidade contra o Estado belga por mulheres belgo-congolesas vítimas de abandono e de violência nessas mesmas instituições, e aos resultados finais do longo processo judicial movido pelos filhos de Patrice Lumumba exigindo a devolução dos restos mortais do seu pai.⁴ Significativamente, é lançado o projeto HOME, em 2019, cujo objetivo é dar paz, repatriamento e sepultura aos restos mortais de muitos corpos negros colonizados que foram trazidos para a Bélgica no período colonial, como troféus, como objetos de estudo, como seres a exibir, como corpos de trabalho.⁵

Estamos, portanto, a viver outras etapas da descolonização não só a Sul, mas na Europa, e mesmo a assistir a um outro conceito em desenvolvimento, em que o processo de descolonização vivido em tempos pós-coloniais pelas segundas e terceiras gerações, de ativistas, mas também de políticos, implica a restituição. As declarações de Emmanuel Macron são um exemplo: na Argélia relativamente ao colonialismo como “um crime contra a humanidade” e, em 2017, na Universidade

⁴ Cf. o depoimento de Juliana Lumumba, em “Patrice Lumumba mon père” <https://www.rfi.fr/fr/afrique/20210111-rdc-lumumba-mon-p%C3%A8re>.

⁵ O projeto HOME – Human Remains Origin(s) Multidisciplinary Evaluation – é um projeto científico federal lançado em 2019, coordenado Maarten Couttenier, Lies Busselen, Els Cornelissen e Jacky Maniacky e constituído por seis parceiros: o Africa Museum/ Musée Royale de l’Afrique Centrale, o Royal Belgian Institute for Natural Sciences, o National Institute of Criminalistics and Criminology, o Royal Museum of Art and History e a Université Libre de Bruxelles, Université de Saint-Louis e Université de Montréal. Mais informação: https://www.africamuseum.be/en/research/discover/projects/prj_detail?prjid=718.

de Ouagadougou relativamente à restituição de bens culturais, redundando na encomenda a Felwine Sarr e Bénédicte Savoy do muito citado relatório *Rapport sur la restitution du patrimoine culturel africain. Vers une nouvelle éthique relationnelle* (2018), que tem vindo a inspirar muitas discussões sobre o tema do mundo da museologia, das políticas de restituição e de memória e, no limite, nas discussões sobre uma política de justiça global. Em Portugal, a luta antirracista espanta um país que se julgava democrático e não-racista e os episódios de violência policial e os traumas do império perdido reemergem no seio de uma discussão confusa e pouco informada, como lúcida e sinteticamente mostram o historiador Francisco Bethencourt, no seu texto “Memória histórica”, recentemente publicado no jornal *Público* (2021) e António Sousa Ribeiro, em “O inconsciente colonial”, publicado na *newsletter* do projeto MEMOIRS (2021). Na Bélgica, cria-se uma *Commission Fédérale sur le Passé Colonial dans les pays “Congo Belge, Rwanda-Burundi”*, estando a decorrer os trabalhos com as várias comunidades; os Países Baixos avançam para um política de restituição inovadora; na Alemanha, a renomeação de ruas em Berlim, bem como a controversa reformulação da Fundação Humboldt e o debate em torno da restituição e exibição de bens culturais portadores de relações coloniais ganha todos os dias novos elementos.

Hoje, um conjunto de declarações e ações introduzem, portanto, uma mudança de sinal no tempo pós-colonial que vivemos, o que nos permite registar a matização do conceito de descolonização pelo de restituição. Aimé Césaire falava, como atrás citei, da colonização como um roubo cultural no sentido amplo do termo (2011: 258), que vai desde a materialidade da memória de um povo à sua história, às suas línguas, às suas religiões e sistemas de organização e poder; Patrice Lumumba falava, no seu discurso da independência, da necessidade de iniciar todo o processo público e íntimo de restituição.

Em 2018, o *performer*, ator e rapper belga, Pitcho Womba Konga retoma as palavras deste discurso na peça *Kuzikiliza* (2017), título que, traduzido do swahili, significa “fazer-se ouvir”. Na performance, o ator cria as condições de escuta do seu discurso escrito pelas palavras de Lumumba, mostrando a atualidade destas e as etapas da descolonização por cumprir. São também as palavras de Lumumba que a poeta e *slammer* Lisette Lombé atualiza no seu poema, pronunciado na Bélgica pós-colonial, em que ambos os artistas vivem. É desta forma que a pós-memória de Patrice Lumumba, coloca hoje as suas palavras nos continuados silêncios do nosso pós-colonialismo:

Quem irá esquecer?
Que um negro se tratava por tu...
Não como a um amigo, é claro,
Mas porque “o senhor”, respeitoso, estava reservado aos
Branços.
Quem irá esquecer?

Eles disseram-me
És uma escarumba! Uma grande macaca! Uma barata!
Eles disseram-me
És uma porca! Preta de merda!
A tua mãe dormiu com um negro! És filha das ervas!
Eles disseram-me
Devias voltar para a tua terra! Lá para o mato!
Para a tua cabana!
Devias voltar para a tua árvore! A tua liana! As tuas bananas!
Devias dar graças à Bélgica por te ter acolhido!
Mesmo que tenhas nascido aqui...

Quem irá esquecer?
Que um negro se tratava por tu...
[...]
Quem irá esquecer? (Lombé, 2018: 17)

Nenhum dos autores citados viveu a época do colonialismo no Congo, nem sequer o período oficial da descolonização, mas os seus discursos mostram-nos que o ato colonial não terminou com quem o praticou e com o enquadramento histórico que conduziu à independência política, nem a descolonização se cumpriu na sua plenitude de restituição. Como escreveu Maria Paula Meneses:

A descolonização mental e o fim da macronarrativa histórica que consagra a centralidade do projeto civilizador eurocêntrico e o “fim da história” permanecem por concretizar. Este é o desafio que se coloca a muitos países que, enquanto antigas ou ainda potências coloniais, recusam abrir a história e questioná-la, também, a partir das narrativas dos oprimidos e violentados pela agressão colonial. Os protestos associados ao #BlackLivesMatter têm vindo a obrigar vários governos e outras entidades a confrontar-se com histórias e responsabilidades fruto da existência de um passado colonial que se perpetua no presente. (Meneses, 2020).

No dia 30 de Junho de 2020, Philippe, o rei dos Belgas, que tem hoje a idade do Congo independente, reconhece pela primeira vez, na Bélgica e na Europa, as dores e humilhações infligidas ao povo congolês e os seus prolongamentos no presente, em carta dirigida ao Presidente da República Democrática do Congo Félix Tshisekedi. Nas suas palavras: “Desejo expressar o meu mais profundo pesar pelas feridas do passado, os sofrimentos e as humilhações infligidas ao povo congolês cuja dor é hoje reacendida pela discriminação ainda presente nas nossas sociedades.”⁶

Sessenta anos depois do discurso de Patrice Lumumba que fundou o Congo e condenou o seu autor, o rei dos Belgas aproxima-se no plano semântico e dialógico do discurso de Lumumba e abre um processo de revisitação da história, dos arquivos e da memória, propondo uma Comissão de Verdade e Reconciliação. Paralelamente, e através do sistema judiciário e real, a Bélgica irá devolver à família de Patrice Lumumba os restos mortais, que um dos oficiais belgas envolvidos no assassinato sinistramente guardara para si e que há muito assombra o imaginário belga.

Estará talvez a iniciar-se agora uma nova fase em que a Bélgica, como a Europa, começa a olhar os seus fantasmas coloniais e a inaugurar um processo de descolonização das suas antigas colónias, mostrando-se, assim, que a descolonização não foi apenas um processo que mudou radicalmente o Sul, mas também atingiu o Norte, a Europa, um continente hoje moldado pela herança colonial. Talvez um dia se cumpra de outra forma o sonho enunciado por Patrice Lumumba, na última carta à sua mulher, Pauline, naquele ano de 1960 em que Portugal estava à beira de iniciar a sua Guerra Colonial em Angola, que em breve se estenderia a Moçambique e à Guiné-Bissau, e em que, quase ao mesmo tempo, os franceses saíam da Argélia. Talvez um dia seja possível às crianças belgas e às crianças congolêsas, às crianças europeias e às crianças africanas aprenderem o período da história comum dos seus países, respeitando as memórias diferentes e recusando as lógicas do esquecimento. Estaremos então num outro tempo pós-colonial, a que ainda não chegamos, como nos mostra uma outra história, situada num outro contexto, e a partir da qual poderemos densificar a tríade que me ocupa neste capítulo: colonialismo, descolonização, pós-colonialismo.

⁶ “Philippe, le roi des Belges, exprime ses ‘plus profonds regrets’ au Congo”, 30 Junho 2020, <https://www.bbc.com/afrique/region-53232803>.

Descolonização hoje, pós-colonialismos e depois

Simukai Chigudu, nasceu em 1986 no Zimbabué independente, filho de classe média negra, e é hoje professor de História na Universidade de Oxford, onde co-fundou o movimento “Rhodes must fall”, enquanto era estudante de doutoramento, como declara num texto publicado no jornal britânico *The Guardian*, “Colonialism had never really ended: my life in the shadow of Cecil Rhodes”.

Como hoje, longe do Zimbabué, lhe é possível ver, as sombras do colonialismo continuam na antiga metrópole, tal como permearam a sua infância e adolescência no Zimbabué. Basta-lhe pensar na escola que frequentou, a qual, na época colonial, formava a elite inglesa da colónia e, depois, com base nos mesmos princípios, passou a formar a elite zimbabueana, ou nas ambiguidades da história na sua própria família. Como muitas famílias de classe média, a família de Simukai Chigudu tem em si o compromisso pela luta pela independência, em que o avô e pai estiveram extremamente comprometidos. Na pós-colónia, esta família opta pelo envio do filho para formação num sistema de ensino que, ao mesmo tempo, que garante uma formação sólida, promove o que poderíamos chamar um pós-assimilacionismo, como explica o próprio Simukai Chigudu: “Depois da independência, a escola de Saints foi adotada por uma classe média negra que absorveu a cultura colonial e interiorizou o sentido de superioridade dessa cultura.” (Chigudu, 2021). Na ex-metrópole, onde vive hoje, também encontra sombras do colonialismo, mais uma vez numa estrutura de ensino, a Universidade de Oxford, cujo esplendor muito deve à obra colonial e aos seus protagonistas, mecenas amplamente representados na universidade: “Depois de crescer num Zimbabué minado pelo legado do colonialismo, quando cheguei a Oxford percebi como tantos britânicos ainda não conseguiam ver como o império tinha moldado vidas como a minha – e como, aliás, as deles.” (Chigudu, 2020).⁷ Mas não sente que essa seja uma herança assumida pelos

⁷ Cf. ainda: “Quanto mais tempo passava em Oxford, mais percebia de que maneira o colonialismo tinha remodelado todo o mundo material e intelectual do Império Britânico, especialmente a sua universidade mais de elite. Oxford está semeada de tributos de homens do Império, que têm bolsas, retratos, bustos, gravuras, estátuas, bibliotecas e mesmo edifícios dedicados à sua memória. Christopher Codrington, dono de uma plantação de mão-de-obra escrava, legou 1,2 milhões de libras, na moeda de hoje, ao All Souls College, para contruir uma das mais esplendorosas bibliotecas da universidade (a qual, até ao ano passado, tinha o seu nome). George Curzon, o vice-rei da Índia que estava em funções quando da fome de 1899-1900 na Índia, em que morreram cerca de 4 milhões de pessoas, é recordado por um memorial na sua *alma mater*, Balliol. Augustus Pitt Rivers, um funcionário colonial do século XIX, fundou o museu arqueológico de Oxford, que, ao longo de muito tempo, desempenhou também a função de lugar de armazenamento para o saque roubado durante o Império Britânico.” (Chigudu, 2021).

britânicos como tal, os quais manifestam, assim, aquilo a que Eduardo Lourenço em relação à França chamaria “boa consciência” (1958: 1) e, em Portugal, “colonialismo inocente” (2014: 137), um colonialismo ignorado ou recordado sem responsabilidade e sem interrogação. No caso britânico, trata-se de uma essência imperial, tão naturalizada que, até há pouco tempo, não era pensável a partir de um enquadramento crítico a interrogação de certos mitos nacionais, apesar da crítica pós-colonial desenvolvida desde o final dos anos oitenta nos departamentos de Humanidades e, nomeadamente, nos departamentos de inglês das suas academias.

Após o gesto despoletado pelo estudante da Universidade do Cabo, em 9 de Março de 2015, que esteve na origem do movimento “Rhodes must fall” e que levou à retirada da estátua um mês depois, Simukai Chigudu tornou-se um dos fundadores deste movimento na Universidade de Oxford. Como podia ver-se nos cartazes empunhados pelos manifestantes, este movimento recebeu o nome de “descolonização”. “Descolonização”, portanto, 60 anos depois das primeiras independências africanas, e mais de 40 anos depois de Angola, Moçambique, S. Tomé e Príncipe e Zimbabué, para me referir apenas a esta zona da África Austral. De que descolonização estamos então a falar? Como Simukai Chigudu implicitamente problematiza no seu artigo, estamos hoje, em África e na Europa, a lidar com os fantasmas do império ou com mortos-vivos? Estamos a viver romanamente entre as ruínas dos impérios ou ainda sob o teto dos seus escombros, ou seja, sobre os vestígios que trazem inscritos em si as marcas da violência?

Talvez possamos começar por analisar o que pode dizer-nos a descoincidência de destinos que tiveram as estátuas de Cecil Rhodes na Cidade do Cabo – retirada um mês depois da intervenção – e em Oxford, onde Oriel College considera possível retirá-la para o ano. Que memória partilhável pode haver sobre este passado que consiga gerar futuro? Enquanto houver esta dissonância, estamos no registo de uma história comum de memórias muito diferentes em que o muro que separa as memórias da Europa e de África se mantém numa diferente expressão.

Como poderemos atingir o lugar/tempo apontado diversas vezes por Achille Mbembe relativamente ao passado colonial de podermos “recordar juntos”? Quando esse tempo estiver sintonizado e tivermos conseguido deitar abaixo o muro, estaremos, de facto, a abrir a possibilidade plena da existência de uma história a várias vozes entoada nas diferentes geografias. Estaremos perante a descolonização da História, da ativação de memórias transnacionais e, possivelmente de políticas de memória transnacionais.

À semelhança das lutas anticoloniais dos anos 60 e 70 que traçaram uma rede discursiva e política global que ia de Bandung a Argel, da Guadalupe a Dakar, da Martinica a Paris, de Londres a Dar es Salam, de Lisboa a Luanda, também os movimentos atuais, aparentemente fragmentários, têm uma inscrição global e pretendem hoje o lançamento de um novo entendimento do mundo que reimagine com justiça e equidade as relações entre as pessoas, os povos, as comunidades, os estados e o planeta, como aliás Patrice Lumumba tinha enunciado projetando a independência do Congo e de todo o continente e as Nações Unidas tinham traçado como objetivo com vista à obtenção de uma paz global, logo nos primeiros documentos pós-Segunda Guerra Mundial.

Esse é o mundo reimaginado pelas leituras pós-coloniais globais ao mostrarem-nos o sistema mútuo de transformação que o processo colonial trouxe ao mundo colonizado e ao mundo colonizador. Por isso, nestas leituras o fenómeno colonial está no centro da fundação do mundo moderno e das suas instituições, e é a partir daí que podemos traçar a análise do que foi, de como administrar o que resta, e de lançar as ideias do que poderá vir a ser um novo entendimento do mundo. Não se trata de gerir o passado, mas de compreender o passado e de gerar futuro.

Assim, à pergunta porventura angustiada, mas também irónica, do escritor argelino Kamel Daoud, autor de *Meursault, contre-enquête* – o livro que dá uma família, uma língua e uma voz ao “árabe” de *O estrangeiro*, de Albert Camus – “Que fazer do ex-colonizador?” – junta-se hoje a pergunta “Que fazer do ex-colonizado?”. Respondendo a si próprio, o escritor argelino, filho da independência, define o que foi o colonialismo: o apagamento do colonizado das mais variadas e violentas maneiras reais e simbólicas, numa formulação muito próxima do discurso de Patrice Lumumba. Resumindo: a pergunta foi intensamente respondida. Mas o desafio permanece, numa reatualização. Como podemos hoje responder-lhe?

O contexto da primeira questão de Kamel Daoud – “Que fazer do ex-colonizador?” – é potencialmente irónico, mas real. A pergunta assalta-o quando vê um argelino olhando franceses que tiveram um passado familiar ligado ao país em contemplação da cidade de Oran, na Argélia, procurando algo que não poderá lá estar. A questão lançada pelo argelino é interessante – “Tendes saudades do país? Lamentais ter partido?”. De acordo com o escritor, esta é uma frase que reproduz a memória argelina relativamente aos franceses. No imaginário memorial argelino, todos os franceses fizeram a guerra e todos sentem saudades da Argélia e do tempo colonial. Presenciando a cena, a mulher do fotógrafo francês de visita à Argélia

com quem Kamel Daoud estava apressou-se a dizer, quase como lançando um pacto de não-agressão, que não tinha nenhuma ligação à Argélia, nem com a colonização,⁸ desligando-se assim individualmente (e inocentemente) de um passado que é coletivo. Como pode um francês ou uma francesa não ter nada que ver com a Argélia? Ou como pode um português não ter nada que ver com Angola, Moçambique, Guiné-Bissau, por exemplo, quando é justamente a história desta colonização e conquista que é reclamada como a glória da narrativa nacional? Ter deixado esta memória da colônia, da guerra e da descolonização reservada aos seus protagonistas imediatos – *pied-noirs*, retornados, ex-combatentes, *harkis*, africanos das tropas portuguesas e as suas famílias – permitiu converter o que deveria ser uma memória pública e nacional da colonização, da guerra e da descolonização em muitas memórias privadas, não assumidas publicamente, pois também aqueles que protagonizaram o “retorno” (à Europa na sequência das descolonizações) ficaram, paradoxalmente, fora da narrativa nacional do pós-descolonização. Como ironizava Eduardo Lourenço, na hora do regresso, “o império nunca existiu”.

Na mesma linha, rapidamente se ocultou essa relação colonial com os ex-colonizados argelinos e africanos em geral quando, uma vez no solo da antiga metrópole, foram de imediato designados como “imigrantes” e, geralmente, colocados a viver fora das grandes cidades,⁹ num modelo urbanístico de separação que reproduzia o mundo colonial. Os filhos de muitos designados imigrantes, que hoje interrogam de novo esta história de ocultações e silêncios, são filhos e netos da colonização, antes de serem filhos da imigração. O uso indiferenciado da palavra imigrante permitiu também encobrir de imediato toda a história da colonização que aqueles corpos transferidos da Argélia, de Moçambique, de Angola, do Congo, do Quênia, do Zimbabwe, para a Europa representavam e, de certa forma, prolongavam. Desprezando ou menorizando a ligação histórica e cultural que unia as várias pessoas dos dois territórios, desresponsabilizava-se a nação acolhedora, antiga metrópole colonial, de qualquer memória desse tempo, enquanto, paralelamente,

⁸ Cf. o texto de Kamel Daoud: “Por que razão fez ele esta pergunta? Porque julgava, como julga a memória argelina, que todos os franceses fizeram a guerra e que todos os franceses sentem nostalgia e que todos os franceses que visitam a Argélia visitam, antes de mais, uma memória. A esposa do fotógrafo teve a elegância e a inteligência de não se espantar e explicou, segura de si, que nunca pusera os pés na Argélia e que não tinha nenhuma relação com a colonização. Este mal-entendido, quase teatral, divertiu-me.” (Daoud, 2020).

⁹ Só para exemplificar, no caso da Argélia estima-se que cerca de um milhão de argelinos terão vindo para França de 1962 a 1972, portanto, após a independência e ao longo de dez anos.

se davam soluções coloniais para os problemas pós-coloniais que estas populações representavam.¹⁰ Mas como já Amílcar Cabral advertira, no contexto português, a luta era contra o colonialismo português, não contra os Portugueses. Ou seja, a luta anticolonial era uma luta contra um regime político que se baseava na ocupação de um país, na extorsão de recursos e na inferiorização do colonizado, não era, culturalmente antifrancesa, antiportuguesa, antibritânica, como estes descendentes não são. Era anticolonial, colocando o centro da sua identidade nos territórios colonizados, na sua história e nas pessoas colonizadas, mas não tanto na cultura miscigenada de onde todos, ao fim do processo, emergiam. Tal como são anticoloniais estes movimentos hoje no combate às heranças do colonialismo nas sociedades europeias contemporâneas.

Esta é, ainda hoje, uma das questões que assombra o tempo pós-colonial, um tempo de herdeiros em que a titularidade da experiência se perde e o pós-testemunho passa a ser uma história fantasmática que envolveu os pais e avós, de um lado e do outro, e colocou em confronto os seus países. Exige-se, assim, um determinado comportamento político aos ex-colonizadores e aos seus descendentes – sempre nostálgicos da colónia deixada para trás –, como ironiza Kamel Daoud, ao invocar o imaginário argelino em relação aos franceses que visitam o país, mas que não difere de qualquer outro contexto, e aos ex-colonizados e aos seus descendentes, como refere o mesmo autor, nesta mesma conferência, invocando o seu próprio caso. Neste sentido, o pós-colonial é já um tempo de memória, ou pós-memória, em gestação assombrada:

Estranhamente, descobri há alguns anos que, no Ocidente, se não desempenhar o papel de colonizado indignado, deixo praticamente de ser visível e credível. Falta então ao meu discurso o *casting* da minha condição. Será necessário lembrar que, pessoalmente, fui mesmo intimado a ficar em silêncio por aqueles que me explicavam que podiam defender a minha causa melhor do que eu próprio? O pós-colonial corta a palavra como outrora o colonial. (Daoud, 2020)

O pós-colonialismo desdobra as várias fases da descolonização em curso: após a restituição do território, que representou a descolonização política, caminhamos

¹⁰ Cf. Medhi Charef, autor de *Rue des Pâquerettes* (2019), em declaração à *Jeune Afrique*, sobre os “imigrantes” argelinos em França: “Para mim, o choque de culturas é que eu continuava a ser um indígena, que o meu pai continuava a ser um indígena. Toda a nossa família eram indígenas e era preciso que reagíssemos como indígenas. O livro fala disso.”

para a restituição da narrativa e da iniciativa de narrar, pela reclamação da pluralidade de narrativas de que falava Edward Said, e para a descolonização das pessoas na imagem do ex-colonizador e da imagem do ex-colonizado (Barnor e Sayyid, 2006),¹¹ como o texto de Kamel Daoud nos sugere, e, com elas, das suas histórias. É este o sentido do debate pós-colonial, que, para além de criar novos quadros teóricos de pensamento que reimaginam a descolonização nas suas diferentes declinações e geografias, procura as linhas de continuidade das lutas de ontem nas lutas de hoje, mas também as suas ruturas, as suas ambiguidades e, sobretudo, a sua objetiva e subjetiva complexidade. O corpo colonial de Patrice Lumumba, como os corpos pós-coloniais de Simukai Chigudu ou de Kamel Daoud, tem inscrito em si uma história, que precisa de ser descolonizada, desmontada, interrogada, na sua narrativa histórica e na sua subjetividade memorial. Não se trata, portanto, de reescrever a história, mas de a escrever polifonicamente e em traços globais.

Hoje esta reclamação vem, cada vez mais, não de um saber académico, de grupos de intelectuais ou de uma ação das instituições políticas, mas de coletivos e de sujeitos a partir das suas próprias histórias e das suas subjetividades, vem de inovadores gestos artísticos europeus, nomeadamente das suas diásporas, que tomam posição, não apenas na forma de protesto ou de reivindicação de uma história que lhes foi traficada, mas como uma promessa de futuro relacional (para ecoar a proposta de Edouard Glissant, em *Poétique de la Relation*), em que as palavras de mitológicos líderes africanos tantas vezes assassinados no auge da sua juventude e da sua luta, são retomadas, datas são assinaladas, são organizadas viagens de reconhecimento de territórios aparentemente alheios, criados espaços de escuta de outros pulsares que assumem heranças múltiplas.

Trata-se, portanto, não de uma reclamação externa à Europa, mas interna, nomeadamente das diásporas, assumida e historicamente ligadas a outros lugares e que exigem uma outra narrativa no interior da Europa que as inclua, mostrando

¹¹ Para esta discussão, é interessante olhar rapidamente alguns dados do relatório belga *Des citoyens aux racines africaines: un portrait des Belgo-Congolais, Belgo-Rwandais et Belgo-Burundais*, publicado em 2017. Nele, regista-se que 80% das pessoas interrogadas viveram atos de discriminação, desigualdade de tratamento ou insultos de matriz racial e que estas vivências têm repercussões na sua identidade: 61% dos afro-descendentes sentem-se belgas, mas 86% sentem-se vistos como estrangeiros; a segunda geração de belgo-congoleses, belgo-ruandeses, e belgo-burundis sente-se menos estrangeira do que a geração dos seus pais, ao contrário do que se observou no estudo relativo a belgo-marroquinos e belgo-turcos. (Demart, 2017)

que grande parte da história da Europa se passou fora da Europa. A viagem pós-colonial europeia inverte assim o clássico sentido ulissiano do retorno (Ribeiro, 2004), mostrando que, para compreender a Europa contemporânea nas suas múltiplas narrativas e nos seus múltiplos protagonistas, é necessário fazer o retorno a esses outros lugares que foram espaço da sua ação colonial, não no sentido nostálgico das primeiras gerações, mas para, a partir das mobilidades e interseções entre os lugares, as culturas e as economias, criar um ato político de futuro.

Quando ele terminou, expliquei ao meu pai que um dia, em breve, muito em breve, iria à Cabília. Que me encontraria com a família do jovem *fellagha* que matou Robert e que Robert matou. Já que a França continuava a não pedir desculpa pelo que tinha feito na Argélia, eu iria lá abaixo apresentar-lhes as nossas desculpas. O meu pai disse então: “Filho, tens razão, a tua mãe queria que pedíssemos desculpa – a tua mãe dizia: “Argélia, meu amor”. Irei, pois, contigo à Cabília. (Naudet, 2018: 295)

O excerto citado foi retirado do romance *La blessure (A ferida)*, de Jean-Baptiste Naudet, filho da Guerra da Argélia. Na economia da narrativa, o excerto mostra-nos o momento em que a compaixão humana do herdeiro se transforma em consciência histórica, em que as memórias das muitas famílias atingidas, que compõem a memória social desta guerra, reclamam uma democracia e uma cidadania com direito à memória.

Uma história democrática contemplará, certamente, não apenas os factos e as provas, mas também a experiência acumulada nas narrações que dão o clima desse tempo, o contexto desses mesmos factos, incluindo as muitas representações, narrativas e interpretações de que são objeto nos discursos públicos e privados de um tempo em que a marca das fraturas coloniais permanece muito para além do fim do regime político da colonização e da descolonização política. É neste contexto que o trabalho da memória se revela inseparável da dimensão do político e se perfila como um campo de análise fundamental do contemporâneo.

Vivemos um tempo de intenso debate e de gestação da assunção, pelas várias comunidades, da responsabilidade histórica sobre este passado. Um tempo que nos impele a garantir que as condições que causaram sofrimento, discriminação, morte, roubo, extorsão, não se repitam no presente. E é porque elas se repetem todos os dias, que movimentos como *Black Lives Matter* surgem, que certas estátuas se tornam intoleráveis no espaço público que compõe o nosso contemporâneo, porque nos agridem e, por isso, se torna urgente a descolonização da imagem do

ex-colonizado e da imagem do ex-colonizador, como um processo essencial para a descolonização da Europa das suas antigas colónias e das antigas colónias em relação à Europa.

Sem África, a Europa não tem uma identidade plena e a sua narrativa será sempre truncada; sem a Europa, a África perde de vista a amplitude da sua enorme contribuição passada na modernidade do mundo e o seu futuro. É uma relação que as diásporas em si epitomizam, mas que vai muito além delas. Como explica Amzat Boukari-Yabara (2014) referindo-se ao pan-africanismo, mas que me permito expandir aqui parafraseando o autor: esta é uma “história vagabunda” que se desloca, transmuta e transforma com o curso do tempo e que oscila constantemente entre a Europa e África. Uma Europa que leva uma escritora como Leïla Slimani a afirmar-se 100% francesa e 100% marroquina ou Joaquim Arena a identificar-se como 100% português e 100% cabo-verdiano.¹² Estamos, hoje, num tempo fraturado, intermédio (Vecchi, 2018: 18), um tempo de reanálise da história da presença da Europa no mundo e da história da presença do mundo na Europa, rumo a tempo de criar as condições para, como diz Achille Mbembe, “recordarmos juntos”.

Colonialismo-descolonização-pós-colonialismo são, portanto, contextos-conceitos que se entrecruzam e se interdescrevem, essenciais para compreender o mundo contemporâneo, as suas memórias ativas e ocultas e os seus movimentos visíveis e subterrâneos, como visualmente nos interpelam as histórias criadas pela artista visual Malala Andrialavidrazana, quando intervém sobre os mapas coloniais colando, recortando, fragmentando e sobrepondo outros mapas, outras figuras, outras imagens do colonialismo, das independências e de hoje.

O colonialismo é, assim, e ainda, uma herança viva do nosso tempo pós-colonial, intensamente trabalhada e interrogada pelos artistas, nas mais diversas áreas de expressão cultural, demandando-nos a incorporação da mestiçagem cultural que os gerou, no plano social e político do nosso tempo, de que a fratura colonial que vivemos é a aresta viva. É uma demanda artística, social, histórica e política de um humanismo para o século XXI, por uma democracia descolonizada, cosmopolita, com memória e com futuro.

¹² *Masterclass* de Leïla Slimani, animada por Louise Turret, produtora de France Culture, 23 de Março de 2021, Biblioteca Nacional de França. Joaquim Arena em entrevista ao projeto “MEMOIRS – Filhos de Império e Pós-memórias Europeias”. A entrevista foi realizada por António Pinto Ribeiro e por Felipe Cammaert, em Lisboa, a 7 de Julho de 2018.

Referências bibliográficas

- Barnor, Hesse; Sayyid, B. (2006), “Narrating the Postcolonial Political and the Immigrant Imaginary”, in N. Ali et al. (orgs.), *A Postcolonial People: South Asians in Britain*. London: Hurst & Company, 13-31.
- Bethencourt, Francisco (2021), “Memória histórica”, *Público*, 18 de Março.
- Boukari-Yabara, Amzat (2014), *Africa unite! Une histoire du panafricanisme*. Paris: La Découverte.
- Cabral, Amílcar (2018), “Morreu Lumumba para que a África viva”, in Patrice Lumumba, *Chora, ó negro, irmão bem-amado*. Trad. Apolo de Carvalho et al. Lisboa: Falas Afrikanas, 27-38.
- Césaire, Aimé (2011), “Cultura e colonização”, in Maria Manuela Ribeiro Sanches, *Malhas que os impérios tecem – textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*. Lisboa: Edições 70, 253-272.
- Cahref, Medhi (2019), “L’Algérie, la France et moi: Rue des Pâquerettes, le grand retour de Mehdi Charef”, *Jeune Afrique*, entrevista de Mabrouck Rachedi, 12 de novembro.
- Chigudu, Simukai (2021), “Colonialism Had Never Really Ended: My Life in the Shadow of Cecil Rhodes”, *The Guardian*, 14 de janeiro.
- Daoud, Kamel (2020), “Que faire de l’ex-colonisateur?”, *Middle East Eye*, édition française, 13 de fevereiro (disponível em: <https://www.middleeasteye.net/fr/opinion/kamel-daoud-que-faire-de-lex-colonisateur-0>).
- Demart, Sarah et al. (2017), *Des citoyens aux racines africaines : un portrait des Belgo-Congolais, Belgo-Rwandais et Belgo-Burundais*. Bruxelles: Fondation Roi Baudouin.
- De Witte, Ludo (2000), *L’assassinat de Lumumba*. Paris: Karthala.
- Glissant, Edouard (1990), *Poétique de la relation*. Paris: Gallimard.
- Hochschild, Adam (2012), *King Leopold’s Ghost – A Story of Greed, Terror and Heroism in Colonial Africa*. London: Pan Books [1999].
- Hall, Stuart (1996), “When Was ‘The Post-Colonial’? Thinking at the Limit”, in Iain Chambers; Lidia Curti (orgs.), *The Post-Colonial Question: Common Skies, Divided Memories*. London: Routledge, 242-259.
- Lalouette, Jacqueline (2021), *Les statues de la discorde*. Paris: Éditions Passés Composés – Humensis.
- Lumumba, Patrice Émery (2018), *Chora, ó negro, irmão bem-amado*. Trad. Apolo de Carvalho et al. Lisboa: Falas Afrikanas.
- Lombé, Lizette (2018), “Black Words”. Trad. Fernanda Vilar e Felipe Cammaert. *MEMOIRS – Jornal Público*, 14 de setembro, 17.
- Lourenço, Eduardo (1958), “A França em questão ou o fim da liberdade como boa consciência”, *Jornal da Bahia*, 28 e 30 de Outubro, Caderno 1, 1-2.
- Lourenço, Eduardo (2014), *Do colonialismo como o nosso impensado*. Org. Margarida Calafate Ribeiro e Roberto Vecchi. Lisboa: Gradiva.
- Mbembe, Achille (2013), *Critique de la raison nègre*. Paris: La Découverte.

- Mbembe, Achille (2014), *Sair da grande noite – ensaios sobre a África descolonizada*. Mangualde/Luanda: Edições Mulemba e Pedagogo.
- Mbembe, Achille (2021), “Notes sur l’eurocentrisme tardif”, *AOC media*, 17 de março.
- Meneses, Maria Paula; Martins, Bruno Sena (orgs.) (2013), *As Guerras de Libertação e os sonhos coloniais: Alianças secretas, mapas imaginados*. Coimbra: CES/Almedina.
- Meneses, Maria Paula (2020), “As estátuas também se abatem”, *Alice News*, 7 de julho (<https://alicenews.ces.uc.pt/index.php?lang=1&id=30328>).
- Naudet, Jean-Baptiste (2018), *La blessure*, Paris: L’Iconoclaste.
- Nkrumah, Kwame (1965), *Neo-Colonialism: The Last Stage of Imperialism*. London: Thomas Nelson & Sons.
- Ribeiro, António Sousa (2012), “Vítima do próprio sucesso? Lugares-comuns do pós-colonial”, in Elena Brugioni et al. (orgs.), *Itinerâncias: percursos e representações da pós-colonialidade*. Famalicão: Húmus, 39-48.
- Ribeiro, António Sousa; Ribeiro, Margarida Calafate (orgs.) (2016), *Geometrias da memória: Configurações pós-coloniais*. Porto: Afrontamento.
- Ribeiro, António Sousa (2021), “O inconsciente colonial”, *MEMOIRS/Maps Newsletter*, 125, 27 de fevereiro.
- Ribeiro, Margarida Calafate (2004), *Uma história de regressos – Império, Guerra Colonial, pós-colonialismo*. Porto: Afrontamento.
- Ribeiro, Margarida Calafate (2016), “A casa da Nave Europa – miragens ou projeções pós-coloniais?”, in A. S. Ribeiro; M. C. Ribeiro (orgs.), *Geometrias da memória: Configurações pós-coloniais*. Porto: Afrontamento, 15-42.
- Sarr, Felwine; Savoy, Bénédicte (2018), *Rapport sur la restitution du patrimoine culturel africain. Vers une nouvelle éthique relationnelle* (http://restitutionreport2018.com/sarr_savoy_fr.pdf).
- Taussig, Michael (1999), *Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative*. Stanford: Stanford University Press.
- Tshonda, Jean Omasombo (2020), *La décolonisation du Congo belge*. (disponível em: https://www.youtube.com/watch?utm_source=flexmail&utm_medium=e-mail&utm_campaign=newsletterfr1214012021&utm_content=decolonisationomasombojpg&v=rk_S3F5xtwc&feature=youtu.be).
- Shepard, Todd (2008), *1962 – Comment l’indépendance de l’Algérie a transformé la France*. Paris: Payot.
- Vecchi, Roberto (2018), “Depois das testemunhas: sobrevivências”. *MEMOIRS – Jornal Público*, 14 Setembro, 18.
- Vieira, José Luandino (2015), *Papéis da prisão – apontamentos, diário, correspondência (1962-1971)*. Org. Margarida Calafate Ribeiro, Mónica V. Silva, Roberto Vecchi. Lisboa: Caminho/Leya.
- Villanueva, Ioni (2021), “Pasi Talks Us through His New Single ‘Patrice’: An Ode to Lumumba and Congo” (<http://chase.be/blog/interview-pasi-patrice/>, publicado em 08/01/2021).