

1 O Início do Pensamento Africano Sul-Saariano. A Tarefa Civilizadora. Temas, Figuras e Discussões (a Segunda Metade do Século XIX)

Intelectuais Periféricos

Durante a segunda metade do século XIX, surge na África Sul-Saariana a intelectualidade que vai dar origem ao pensamento africano, no sentido literal da palavra. Trata-se de uma intelectualidade que assume a disjuntiva periférica: ser como os do centro ou ser eles mesmos. Essa intelectualidade se expressa em idiomas ocidentais, é herdeira de algumas trajetórias culturais e de pensamentos diferentes dos povos originários, admite ao menos parcialmente a existência do sistema mundo, pensa em termos de “África” e não apenas de comunidades ancestrais e insere-se em uma institucionalidade e em formas de comunicação modernas. Ou seja, vai se constituindo como intelectualidade profissional e como intelectualidade periférica. É no marco da disjuntiva periférica que elabora uma reflexão sobre a civilização, a defesa da raça e da cultura, a exploração, a imigração, a educação e muitos outros temas.

Essa intelectualidade e esse pensamento são gerados principalmente na costa ocidental do continente, na faixa onde se localizam Saint-Louis, Freetown, Monróvia, Acra e Lagos. Trata-se de uma faixa com certa densidade de população “eurofalante”, com maiores possibilidades de comunicação e transporte, com cidades e assentamentos bem próximos, com maior frequência de viajan-

tes e migrantes: retornados, missionários, burocratas, comerciantes, militares. Existem outros focos, ainda que menores, apenas incipientes nessa época: a região sul-africana e a circulação entre Angola, Cabo Verde e Portugal.

Figuras como Pierre-David Boilat, Samuel Crowther, James Johnson, James Africanus Horton, Edward Wilmot Blyden, que foi o maior pensador africano por muitas décadas, Alexander Crummell e outras da África Ocidental; Olive Schreiner, Tiyo Soga, Walter Rubusana, John T. Jabavu, Stephanus Jacobus Du Toit, da África do Sul; José F. Pereira, Paulo A. Braga, entre outros, em Angola, constituem um tipo de produção intelectual na África que em sua estrutura é muito similar ao que está sendo produzido na América Latina, na Ásia Oriental, no Império Otomano, no mundo eslavo e no ibérico. Em todos esses lugares, a intelectualidade, interpelada pelo centro, está se perguntando o que fazer e como responder a uma espécie de dilema hamletiano: “ser ou não ser como os do centro”, “ser ou não ser nós mesmos”. Com certeza, essa discussão se faz no marco da recepção de idéias e formas da existência do centro.

Essa disjuntiva, que é a essência do pensamento periférico, se modulou através das circunstâncias de forma diferente, recorrendo paralelamente a um conjunto de motivos que se reiteram, uma e outra vez, inclusive sem conexões entre os autores.

A Criação das Primeiras Redes de Intelectuais “Eurofalantes”

Não se pode falar, durante a segunda metade do século XIX (e quiçá até 1960), de redes intelectuais continentais. Houve redes em subespaços, sendo sem dúvida a anglófona oeste-africana a mais importante. Esta se constituiu por volta de 1860, entre os participantes do Fourah Bay College, os clérigos da Church Missionary Society (CMS), os professores do Liberia College, os editores de alguns jornais e outros. As outras são menores. O segundo espaço de produção, menos fecundo durante o século XIX e mais tardio, se organiza por volta de 1880 na África do Sul. Ali tomou forma uma elite cristã no seio das comunidades nativas (especialmente zulu e shosa), mantendo uma relação mais fluida com estas que com as da região da África Ocidental. Por volta de 1880, é fundada a Associação de Aborígenes Sul-Africanos, um grupamento de shosas, a Associação Eleitoral Nativa e a Associação para a Educação dos Nativos. Aparecem também alguns jornais, expressões desse mesmo grupo.

David Chanaiwa descreveu os autores que emergem desse contexto (entre outros, Tiyo Soga, Walter Rubusana, John T. Jabavu) como intelectuais cristãos instruídos nas escolas missionárias e tributários dos jornais missionários. *Grosso modo*, viam o colonialismo como um feito, admiravam o homem branco por seu poder, sua riqueza e sua tecnologia e acreditavam na suposta inferioridade da raça negra. Imaginavam a sua tarefa como uma elevação dos africanos à cristandade civilizada e opunham-se à poligamia, ao paganismo, à superstição e à bruxaria (Chanaiwa, 1980, p. 35-6). Essa intelectualidade negra coexistiu e, em algumas ocasiões, se articulou com uma intelectualidade branca também incipiente, ligada da mesma forma às Igrejas, mas simultaneamente com os incipientes aparatos burocráticos coloniais ou dos proto-Estados-nação (Cabo, Natal, Orange, Transvaal) e, certamente, com melhores situações econômicas e educativas. Os sul-africanos têm alguma conexão antes de 1900 com os africanos ocidentais, graças ao idioma inglês e à ponte estabelecida pelas igrejas. A rede lusófona, por sua vez, funciona principalmente entre Angola e Portugal, ainda que existissem algumas conexões com Cabo Verde e Moçambique. Em Angola, nas três últimas décadas do século, surgem uns 30 jornais (Salvadorini, 1989, p. 117-8) e são organizadas várias associações, como a União Luso-Africana e a Filarmônica Africana. A rede francófona funciona entre o Senegal e a França: um tanto em Bordeaux, um tanto em Paris.

Essas quatro redes têm pouquíssimas relações entre si: os autores não se conhecem, não se visitam, não se lêem nem se citam, ainda que estejam pensando coisas similares. As poucas conexões são dadas por alguns eclesiásticos, como o norte-americano Henry Turner. Essas redes estabelecem mais contato com as metrópoles do que com as outras regiões da África. As anglófonas, além disso, mantêm relação com os Estados Unidos e um pouco com o Caribe.¹ Se existe escasso contato entre sul-saarianos, menos ainda existe destes com os norte-africanos, asiáticos ou latino-americanos.²

A Civilização como Tarefa da Intelectualidade

A segunda metade do século XIX é marcada pela idéia de civilização na relação intelectual do centro com a periferia. Em um artigo anunciando a expedição de Henry Stanley em 1874, o *Daily Telegraph*, de Londres, dizia:

[A expedição] tem como objetivo completar a obra que ficou sem terminar em consequência da lamentável morte do Doutor D. Livingstone e resolver, dentro do possível, os de-

mais problemas geográficos da África Central, assim como desmascarar os traficantes de escravos. O senhor Stanley representará as duas nações, cujo interesse comum na recuperação da África se mostrou tão brilhantemente quando o coitado explorador inglês foi resgatado, graças à energia do correspondente norte-americano. Em tão memorável empreendimento, Stanley desenvolveu as mais brilhantes qualidades de viajante africano; é de se esperar que a planejada expedição obtenha importantes resultados, que serão revertidos em benefício da ciência, da humanidade e da civilização. (Reproduzido em Stanley, s/d, p. 12.)

Exploração, geografia, ciência, recuperação e civilização são alguns dos temas recorrentes que os africanos vão discutir, com certeza, em relação a muitos outros. Nessas discussões serão exibidas e combatidas (simultaneamente) as construções ideológicas provenientes do centro.

O principal tema, ou o mais compartilhado pelos pensadores africanos da segunda metade do século XIX, é o da civilização. Sem dúvida, existem matizes, mas há um grande consenso entre os autores de que a civilização vem de fora da África Sul-Saariana, em especial do mundo cristão, em certos casos do mundo islâmico, e isso mesmo que alguns valorizem a trajetória cultural da África.³

Desde 1850, os trabalhos de Samuel Crowther e Pierre-David Boilat enfatizam a civilização. Samuel Johnson, James Africanus Horton ou Edward Blyden vão insistir nisso. Existe consenso nesse ponto, certamente com numerosos matizes, entre os africanos, afro-americanos, europeus e *USA-americanos* que pensam sobre isso. A associação entre civilização e religião é muito comum devido ao fato de que muitos dos maiores pensadores são eclesiásticos, à diferença de outros lugares onde, nessa época, a civilização já era identificada com ciência e tecnologia. Alguns autores associam também civilização com formas políticas participativas, mas isso é muito secundário em relação à dimensão religiosa, que com certeza envolve questões que têm a ver com o humanitarismo e costumes em geral. Apenas se associa civilização com ciência e tecnologia quando se pensa sobre o assunto do saneamento e da saúde.

O tema “civilização” faz com que alguns africanos falem como ocidentais e inclusive como britânicos, fazendo-se parte do cristianismo e até da necessidade de expandi-lo na África. Falam como participantes do centro e para um público do centro, não tendo como destinatários os próprios africanos. É o caso, por exemplo, de Crowther e de Horton. Não é o caso de outros como Boilat e Blyden, cujo destinatário é o leitor africano ou na África.

O tema da civilização deriva para outros temas, sendo uma espécie de preocupação-matriz que permite aproximar das concepções que se tem do centro e das relações que se pretende estabelecer com este, ao mesmo tempo, a concepção da cultura dos povos aborígenes e das explorações e, sem dúvida, questões como a educação e a política de colonização. Também, o tema da civilização permite ver como se vão perfilando posições antagônicas. A mesma noção de civilização vai se modificando, desagregando, perdendo a presença única que tinha nesse cenário, como religião cristã e costumes do cristianismo ocidental vitoriano.

O reverendo Samuel Crowther, “um recativado” da região ioruba e educado no Fourah Bay College, participou de duas expedições, que produziram dois informes ou diários de viagem, em 1841 e 1855. Eram expedições organizadas pelas autoridades britânicas com o objetivo de conhecer a geografia, os recursos e os povos da África Ocidental, particularmente da atual Nigéria. Como eclesiástico, sua preocupação era propiciar a evangelização. A partir dessa perspectiva, avaliou a realidade que se ia explorando, bem como a própria atividade e inclusive a si mesmo. Foi um dos primeiros africanos de uma longa lista – na qual são incluídos também diversos afro-americanos – que viram a si próprios como providencialmente destinados a converter e salvar o continente do paganismo. O “providencialismo” de Crowther se manifestou freqüentemente, mas é importante assinalar que, segundo se pensava, os africanos que tinham sido educados pelo cristianismo eram privilegiados instrumentos de Deus, que os teria abençoado com tais “instrumentos para começar o trabalho” de evangelização. Isso permitiria que “alguns homens inteligentes que tinham profundo interesse na introdução do comércio e do cristianismo no Níger” pudessem continuá-la (Crowther, 1970, p. XVI). Essa idéia de se conceberem como cristãos, como “outros” em relação aos povos africanos, marca primeiramente essa intelectualidade africana, cuja alteridade se manifesta igualmente no uso de idiomas ocidentais. Disse-se de Crowther que estava “acomodado à civilização européia e que não via nada de conflitante entre a penetração desta e os interesses dos nigerianos, mas sim que esperava que o país obtivesse vantagens culturais, sociais e, sobretudo, religiosas” (Ayandele, 1967, p. 206).

De sua parte, Pierre-David Boilat, *créole* de Saint-Louis e clérigo católico, publicou em 1853 seus *Esboços Senegaleses*, em que narrou experiências de suas tarefas missionárias, refletiu sobre a região e propôs alternativas. Com-

parou a situação da África com a do povo de Israel cativo na Babilônia. Com certeza, queria cristianizar-civilizar a “terra africana, (...) tão bárbara e tão selvagem”. Boilat escrevia para dar a conhecer e melhorar a África ou de certa maneira devolver-lhe parte do seu esplendor perdido: “Esta parte mais desconhecida do mundo, e até hoje tão desamparada, teve seu tempo de glória e prosperidade” (Boilat, 1984, p. 231). A decadência do continente, acreditava, se devia ao islamismo. Sua idéia cristianizadora se assemelhava a uma proposta para a colonização com descendentes africanos, cristãos e agricultores, que seriam trazidos do Caribe. Diferentemente de Crowther, seus destinatários eram os próprios africanos.

Samuel Johnson, em sua *História dos Iorubas*, relacionou também cristianização a civilização. “A luz chegou ao país dos iorubas, vinda do Sul, quando ali nada havia além de sombras, superstição, derramamento de sangue e caça aos escravos.” Lembra uma profecia existente entre o povo ioruba, segundo a qual, assim como a desolação se expandia do interior até a costa, a luz e a restauração chegariam a partir da costa para acabar com as guerras do interior. Pensava que a chegada do missionário H. Townsend podia ser interpretada como o cumprimento da profecia (ver Herskovits, 1972, p. 87).

Alexander Crummell, americano dos Estados Unidos que residiu por 20 anos na Libéria, como outros clérigos, se referiu aos povos aborígenes como seres depravados que deviam ser civilizados. Pensava, contudo, que os imigrantes americanos da Libéria não deviam atuar como os colonizadores brancos nos Estados Unidos ou na Nova Zelândia, onde os povos originários haviam sido dizimados. A tarefa na Libéria não podia ser essa. Segundo Crummell, no nativo não se vê nada de “louco, repulsivo ou indômito”; pelo contrário, é “curioso, ágil, astuto”; vendo a superioridade dos liberianos cristãos, “a reconhece, copiando seus hábitos”; portanto, o que se devia fazer é ser “guardiões, protetores e professores” das “tribos pagãs”, e isso deve (ou pode) ser feito pela força, pois “toda a história mostra que a força deve ser usada no exercício da tutela das tribos pagãs”. Nesse caso, “as teorias sobre democracia são triviais” (citado por Jaffe, 1988, p. 115).

Em alguns, a noção de “evangelização” se transforma ou equivale a “regeneração”. Evangelizar é civilizar, evangelizar é regenerar, regenerar é civilizar – formas mais ou menos religiosas ou laicas de formular um projeto de troca de costumes e de moralização. Os missionários são quem mais insistem nesse dis-

curso. Concebem sua tarefa como o desígnio providencial de evangelizar, redimir e regenerar.⁴ Alguns dos *afro-USA-americanos* são enfáticos nessa missão, que associam com a escravidão, em que foram levados fora da África para conhecer a revelação, que agora deveriam trazer para seus povos. De certa forma, tiveram o privilégio do sofrimento, que permitiria a eles ser salvadores. Existe um paralelo com a vida de Cristo. A. Crummell e E. W. Blyden, entre outros, compartilhavam aspectos dessa argumentação.

O Islã e a África Sul-Saariana

Em torno do tema da civilização, com frequência surgiu o problema do Islã. Vários autores se referiram a essa questão. Para o abade Boilat e Paul Holle, afirma Wole Soyinka, a língua árabe e a cultura islâmica deviam ser estudadas preferivelmente nas instituições superiores da França, onde não puderam influenciar perniciosamente os impressionáveis africanos. Na Nigéria, o bispo Crowther ia mais longe e queria que fossem estudadas e ensinadas (Soyinka, 1987, p. 58). Mas Boilat assinala que a decadência da África se devia ao islamismo, que havia levado os africanos à servidão e à corrupção. Ainda que elogie, por outro lado, o ascetismo e a abnegação dos marabutos, Boilat coloca a questão do islamismo como a causa da decadência da África em relação à educação dos jovens. Esta deveria relacionar-se com a trajetória dos sábios da antigüidade, como foram os padres da Igreja, cuja herança foi inibida pelo Islã, que continuaria inibindo a civilização na África, sendo exemplo disso a educação feita pelos marabutos, que consistia unicamente em ensinar os jovens a repetir o *Alcorão* e a induzi-los a mendigar (e, logo, aos vícios), pois, quando maiores, passariam a ser incapazes de exercer os ofícios das sociedades civilizadas (Boilat, 1984, p. 207-8). O médico James Africanus Horton, preocupado também com a civilização da África, em 1868 discute com aqueles a quem caracteriza como “a escola atual de antropólogos”. Alguns membros dessa escola postulavam que, “para os africanos, a crença no Falso Profeta (Maomé) é substancialmente melhor que a crença em Cristo” (Horton, 1969, p. IV). Horton não pensava assim, pelo contrário; para ele, não seria “maometizando os habitantes da África Ocidental que [eles seriam] civilizados”, pois “nenhuma civilização [poderia] criar raízes e frutificar se não [fosse] baseada nos princípios da religião cristã” (*idem*, 1969, p. VII).

Uma visão diferente e muito mais elaborada é a que apresenta Edward W. Blyden em seu trabalho “O Maometanismo e a Raça Negra”, de 1875, reproduzido em seu livro *Cristianity, Islam and the Negro Race*. Sustentava que, nas regiões que assumiram o islamismo, viam-se uma mudança e um progresso enormes (Blyden, 1887, p. 7). O *Alcorão* era um educador importante e exercia nas pessoas primitivas uma influência maravilhosa (*idem*, 1887, p. 8). Essa mudança não ocorria somente nos costumes privados ou religiosos: “Não existem comunidades cristãs de negros em nenhuma parte que sejam auto-sustentáveis (*selfreliant*) e independentes.” Acreditava que o Haiti e a Libéria apenas lutavam por sua existência e que, por outro lado, existiam “numerosas comunidades islâmicas negras e Estados na África que (...) [eram] auto-sustentáveis, produtivos, independentes e dominantes, existindo, sim, o patronato da Arábia” (*idem*, 1887, p. 12). Essa superioridade se devia ao fato de o islamismo ter chegado como opção livremente assumida por pessoas livres, que além do mais modificaram amplamente o caráter oriental do Islã, enquanto o cristianismo fora inculcado nos escravos em terra estrangeira, agregando-se lições que indicavam que o negro era inferior e estava subordinado a seus instrutores, sendo então a religião de Jesus abraçada como a única fonte de consolo (*idem*, 1887, p. 13-4). Outra razão para o maior amor próprio dos negros islâmicos é o fato de eles não terem sido educados “sob influência deprimente da arte ariana” (*idem*, 1887, p. 16). A terceira razão é que a literatura popular do mundo cristão, desde o descobrimento da América, ou ao menos nos últimos séculos, “foi antinegro”, e isso “retardou o desenvolvimento do negro cristão” (*idem*, 1887, p. 18). O trabalho do Islã na África seria preliminar e preparatório, conclui. Os africanos maometanos seriam tolerantes e acessíveis, ansiosos por luz e progresso. Estavam desejosos de ter escolas cristãs em suas cidades, de que as Escrituras cristãs circulassem entre eles e de compartilhar com os cristãos o trabalho que reclamavam os pagãos (*idem*, 1887, p. 28).

Exploração, Colonização e Política Migratória

Decerto, o problema da civilização da África tem a ver com sua exploração e sua colonização. A exploração foi principalmente questão de europeus, mas, além destes, foi também assumida por cristãos africanos e afro-americanos. As igrejas negras norte-americanas reformadas se empenharam muito nessa tare-

fa, produzindo fundamentações teóricas. Em todo caso, os argumentos gerados na África são herdeiros, em grande parte, daqueles produzidos nos Estados Unidos desde o final do século XVIII. O tema da colonização é inseparável do das migrações ou é, inclusive, outra maneira de abordá-lo. Como em diferentes partes do mundo, durante a segunda metade do século XIX discutiu-se sobre o movimento das populações com fins laborais e outros. A discussão sobre as massas migrantes se relacionou, mas não foi idêntica, à busca de migrantes qualificados, como cientistas, docentes, missionários ou outros.⁵

Boilat intercedeu pelo estabelecimento, no Senegal, de colonos negros provenientes das Antilhas. Estes contribuiriam para a economia porque seriam elementos cristianizadores. Boilat, considerando que a economia de tráfico, e sobretudo a livre concorrência, arruinou a colônia (Blayden, 1987, p. 471-3), propôs o povoamento com antilhanos libertados, uma vez que eles já possuíam as luzes da civilização: eram cristãos, medianamente conhecedores do idioma francês, agricultores ou artesãos e aspirantes a proprietários. Eles poderiam tirar o Senegal da situação de então, a mais desgraçada desde sempre (*idem*, 1987, p. 474-5). As autoridades deveriam outorgar-lhes as facilidades e os meios para iniciar seu estabelecimento (*idem*, 1987, p. 477). Algo parecido defendia outro *créole*, Paul Holle, que, em companhia de Frédéric Carrère, publicou *Sobre a Senegâmbia Francesa*, em 1855. Nele, propunha recrutar em geral trabalhadores submetidos a uma servidão temporal, que seriam enviados às Antilhas para trabalhar por dez anos, ao fim dos quais retornariam ao Senegal. Eles formariam a base de uma comunidade de agricultores cristãos. Juntamente com isso, deveria ser realizada uma promoção da navegação fluvial para fomentar a economia (citado em Manchuelle, 1995, p. 340-1).

Uma fundamentação muito diferente se encontra na posição de Joseph Renner-Maxwell. Em seu livro, *A Questão Negra ou Sugestões para o Progresso Físico da Raça Negra*, de 1892, propunha a miscigenação racial e cultural. Acreditava que os negros não eram apreciados pelos brancos, que os consideravam feios. Leo Sptizer cita textos nos quais, em termos darwinistas, Renner-Maxwell argumentava que o negro perdia na luta pela sobrevivência e que, sem dúvida, podia melhorar a condição de seu progenitor mediante o casamento com mulheres brancas. Ressaltava que na Inglaterra havia milhares de prostitutas e de mulheres pobres que contribuiriam para o “progresso da civilização” se se casassem com negros civilizados (Renner-Maxwell, 1892, p. 65, 83-5).

O tema sobre o qual mais se discutiu foi o da migração de ex-escravos vindos dos Estados Unidos. Ele foi abordado por ambos os lados do Atlântico, algumas vezes com diferentes critérios e semelhantes em outras. O Estado da Libéria foi criado como produto de tal desígnio, ainda que ex-escravos procedentes da América do Sul, do Norte e do Caribe tenham chegado igualmente a outros lugares da África durante o século XIX. Edward W. Blyden, por volta de 1880, questionava os fundamentos europeizadores ou estrangeiradores de uma política migratória e colonizadora na Libéria, que pretendia levar os modos de vida europeus cada vez mais às regiões do interior. Fez objeção à ação que pedia mais e mais migração da América, pois esta inibiria a maneira de ser dos africanos (Blyden, 1887, p. 107). Isso sem o menosprezo de que ele tenha sido um dos maiores promotores do retorno à África.

Em Angola, José de Fontes Pereira questionava a colonização, destacando o pouco e nada que Portugal contribuiu para a região. Uma das seqüelas era precisamente os imigrados da metrópole: “os piores de todos são os colonos, indolentes, arrogantes, com pouco cuidado e, todavia, menos conhecimento” (*O Futuro d’Angola*, abril, 1882). Esses colonos, pensava Pereira, humilhavam os filhos da terra e certamente não constituíam um elemento civilizador. Diante disso, pensava que a Inglaterra poderia civilizar os africanos e aproveitar melhor as riquezas da Angola (ver Davidson, 1974, p. 184).

O bispo Henry Turner foi um fervoroso defensor e promotor da instalação de negros americanos na África, e sua igreja, a African Methodist Episcopal (AME), trabalhou nessa tarefa. Baseando-se numa fundamentação teológica antiga, em torno do sentido providencial e evangelizador que teriam os migrantes na África na hora de difundir o cristianismo, Boilat, Crowther, Crummell e outros tinham sustentado a necessidade da evangelização dos negros pelos próprios negros, chegando, em alguns momentos, a idealizar a escravidão como o caminho escolhido por Deus para cristianizar os negros, que logo cristianizariam a África. Em 1896, Turner afirmava:

Penso que dois ou três milhões de nós deveríamos regressar à terra de nossos antepassados e estabelecer nossas próprias nações, civilizações, leis, costumes, estilos de fabricação e deixar de nos queixarmos, de protestar de forma crônica e de ser uma ameaça para o país pelo qual o homem branco reclama e está decidido a dominar. (*Apud* Ralston, 1987, p. 794.)

No sul do continente, Olive Schreiner, durante os anos 1890, escreveu sobre a colonização, mas com uma perspectiva bem diferente. Olive estava pensando nos migrantes europeus que vinham instalar-se nas regiões austrais da África, diferenciando nos procedimentos: o realizado por indivíduos e o realizado por uma grande companhia (Schreiner, 1896, p. 10ss). Pensava que as “novas terras” deviam ser adquiridas por aqueles que lá chegavam pessoalmente para morar e trabalhar. Ele fazia uma divisão mais ou menos equitativa, distribuindo a riqueza com tolerável igualdade através da comunidade. Mas em locais como a Rodésia eliminou-se esse procedimento, entregando-se concessões à grande empresa, que reclamava a terra e as riquezas minerais como suas, de modo que os colonos, ao chegarem, se encontravam em território alheio e deviam pagar quantias importantes pelos minerais extraídos. Isso, em vez de superar as diferenças econômicas existentes na Europa, as agravava. Insistia na necessidade de uma colonização que tivesse como objetivo o desenvolvimento do povo e não o fazer dinheiro, que era o objetivo das companhias (Schreiner, 1896, p. 12).

A Defesa dos Africanos como Etnias

Uma das tarefas mais importantes empreendidas pelos intelectuais periféricos foi sua reivindicação a respeito das desqualificações sofridas como consequência do discurso do centro. Sobre nenhum povo caíram tantas desqualificações étnicas e culturais como sobre o africano. A reivindicação da humanidade em torno da capacidade intelectual, da qualidade cultural e, inclusive, do “atraso” ou “incompletude” da natureza de algumas regiões foi um dos motivos mais difundidos do pensamento periférico. Por quase todas as partes no mundo periférico, os viajantes, conquistadores, cientistas e filósofos do centro viram seres inferiores: crianças, afeminados, bárbaros, povos decadentes, atrasados, simiescos, escravos por natureza. Com certeza isso não era exclusividade do Ocidente. Muitos outros povos e culturas foram “racistas” *avant la lettre*. O que fez o Ocidente foi elaborar mais essas desqualificações, dando-lhes contundência e tornando-as conhecidas pelos próprios intelectuais dos povos afetados.⁶ Os autores da periferia tomaram como algo pessoal desfazer-se de tais desqualificações.

O primeiro livro publicado por um africano com o explícito propósito de reivindicar uma visão sem preconceitos para a raça negra foi o de J. A. Horton,

Países e Povos da África Ocidental. Uma Reivindicação da Raça Africana, de 1868. Horton buscou mostrar que uma série de características atribuídas à raça negra, de tipo biológico ou natural, não era real e que, em alguns casos, era meramente circunstancial. Preparou seu discurso para refutar os “antropólogos”, que não eram “capazes de ver a África com calma, quietude e mente sem preconceitos” (Horton, 1969, p. 21), ou, pior ainda, aqueles que, como Richard Burton, têm um ódio terrível ao negro (*idem*, 1969, p. VI). Sua tarefa, em consequência, era “dizer umas palavras sobre alguns graves erros que os homens da ciência cometeram a respeito da capacidade do progresso da raça africana” (*idem*, 1969, p. 31).

Horton inicia seu livro assinalando que pretende provar “a capacidade do africano para ter um governo político real e independência nacional” (*idem*, 1969, p. 3), afirmação que o coloca como um dos primeiros a falar também da questão do Estado-nação. Suas argumentações se articulam a um determinado nacionalismo, como afirmação da possibilidade de um Estado-nação, e a um certo pan-africanismo, na medida em que se refere ao conjunto – “O povo africano é um povo permanente e sofrido” (*idem*, 1969, p. 69) –, incluindo a diáspora. Nesse esquema precisamente é que se deve entender a criação da Libéria. É uma amostra da regeneração da África (*idem*, 1969, p. 16), um importante passo no avanço da história africana (*idem*, 1969, p. 20), na medida em que “as nações da África Ocidental devem viver com a esperança de ocupar uma posição importante na história do mundo e ter voz no conselho das nações” (*idem*, 1969, p. 61). Isso, porém, estava longe de se atingir. O negro possuía potencialidades não-desenvolvidas ainda e, como era “impossível para uma nação civilizar-se a si mesma”, propunha que se devia continuar trazendo a civilização de fora (*idem*, 1969, p. 175), nesse caso, da Europa e América.

Em outro contexto e em meados dos anos 1890, Mohandas K. Gandhi empreende em Natal, na África do Sul, a mesma tarefa de Horton. Os migrantes indianos estavam sendo privados de inúmeros direitos e um modo de fundamentar isso era argumentando que eles formavam um povo selvagem, inferior aos britânicos, que nesse momento governavam a colônia. Interessava a ele mostrar que os indianos não foram nem eram, de maneira alguma, inferiores aos seus irmãos anglo-saxões (Gandhi, 1958a, p. 150). Para provar isso, recorreu aos textos de diversos autores europeus que ressaltavam que os arianos eram a base de povos como o indiano e o europeu, pois possuíam etnicamente um ancestral comum e que, por outro lado, escreveram obras sobre a Índia e

sua filosofia, filologia, mitologia, ciência, arquitetura etc. nas quais descreviam a grandeza dessas produções (Gandhi, 1958a, p. 151ss). Gandhi empregou a estratégia de argumentar que os europeus ignorantes eram os que menosprezavam os indianos, tanto que os escritores de maior nível, pessoas de estudo e que se aprofundaram no conteúdo da cultura indiana, os valorizavam.

A Defesa da Cultura Americana

A defesa da capacidade de criação cultural dos africanos e ou da validade dessa produção é continuação e corolário da defesa da raça ou da humanidade e está na base de discursos relativamente complementares. O primeiro se refere à decadência atual dos africanos, mas colocando em destaque a existência de um passado glorioso no qual produziram grandes obras, cumes da cultura humana; o segundo argumento é que a África gerou ou conserva valores que o centro ou nunca teve ou perdeu; o terceiro afirma a validade de muitos costumes africanos diferentes ou opostos aos do centro em razão do bom discernimento, particularmente como adaptação bem-sucedida ao meio natural; e, por último, defende-se a legitimidade de alguns costumes como simples opções derivadas da peculiaridade dos povos, não necessariamente melhores nem piores que os de outros, mas tão legítimas como aquelas. Essas argumentações são temas do pensamento periférico utilizadas por todas as partes.

Viu-se que P. D. Boilat concebia a África de seu tempo como “bárbara e selvagem”, mas lembrava que “teve seu tempo de glória e prosperidade”. Esse tempo, que terminou com a chegada do islamismo, que levou os africanos à servidão e à corrupção, foi marcado por grandes exemplos de cultura, como Agustín, Tertuliano, Cipriano, tidos como “as primeiras luzes do mundo” (Boilat, 1984, p. 231-2). Essa mesma argumentação foi seguida por outros autores. Horton, por sua vez, se referiu ao grandioso passado africano, no qual sua cultura teria sido a criadora da ciência e da literatura da qual beberam a Grécia e Roma. Blyden vê nos construtores das pirâmides os antepassados dos africanos de seu tempo, vê traços africanos na Esfinge e afirma que os africanos levaram a civilização à Grécia. Charles Marke afirmou que os antigos egípcios eram africanos negros (ver Spitzer, 1972, p. 120-1).

O segundo argumento, relativamente à África possuir valores que o centro não tem ou perdeu, é de certa maneira continuação ou corolário do ante-

rior. O centro – a Europa e os Estados Unidos, em particular os países saxões – é visto como expressão da cultura da raça branca, extremamente dotada em certos aspectos e pouco em outros. Essa idéia, que seria popularizada pela negritude,⁷ foi formulada por vários autores na África Ocidental meio século antes e se ligou à preocupação pelo retorno da África da diáspora. O sistema europeu tem traços de individualismo, competição e rapacidade, o que ocasiona crimes e desumanização. A África, por sua proximidade com a natureza, por esse cooperativismo ou vida em conjunto, pelo forte valor familiar, por sua religiosidade, possui uma superioridade moral que deverá ser transferida para toda a humanidade (ver July, 1964, p. 78-9).

Em relação ao argumento do senso comum, a “Sociedade para a Reforma do Vestuário”, entre outras coisas, apresentava razões lógicas sobre a necessidade de abandonar alguns trajes europeus por parte dos africanos, visto que era necessário, em climas tão quentes, permitir a livre circulação do ar. Alguns vestuários europeus, afirmava, eram nocivos à saúde. É nesse sentido que deve ser interpretado o seguinte texto, publicado no *Sierra Leonean Weekly News*, de janeiro de 1901: “se a natureza exige a continuação dos costumes domésticos e sociais dos nativos como preço para a preservação da raça nestes climas, o preço deve obviamente ser pago ou a extinção chegará”.

O último argumento é o que permitiu o desenvolvimento teórico mais elaborado. Os africanos tinham direito a costumes diferentes e não eram, por isso, inferiores, já que correspondiam à sua individualidade; por um lado, tratava-se de uma espécie de mandato divino, uma contribuição de sua cultura, e, por outro, era simplesmente uma consequência de sua história. A partir desse argumento, de marca claramente herderiana, elabora-se uma proposta identitária com amplas repercussões para a vida cotidiana e política, para a educação e a religião. Sem dúvida, foi Blyden o maior ideólogo dessa posição.⁸ Nessa idéia, por outro lado, afirmou-se um amplo trabalho nativista de recuperação da cultura autônoma. Ele se deu por todas as partes, ainda que de forma desordenada, permitindo sobretudo a aparição de uma literatura de tema africano que logo se desenvolveu nos espaços lusófonos, particularmente em Cabo Verde. Esse nativismo não produziu, sem dúvida, obras importantes no terreno das idéias. Trata-se de uma sensibilidade na qual germina um protonacionalismo, mas não um pensamento nacionalista.

A Personalidade Africana: um Feito e um Dever

Viu-se como foi sendo formulada uma série de princípios, em níveis racial, cultural e histórico, que tendiam à afirmação do valor dos africanos. Quem realizou uma reflexão de maior valor teórico, até porque fixou o conceito mais forte, o de “personalidade africana”, foi Edward W. Blyden⁹ (ver cartografia n. 1).

Os numerosos traços identitários do pensamento de Blyden adquirem sentido a partir de uma idéia básica: as raças foram criadas com a missão de realizar contribuições específicas à humanidade que devem confluir para uma civilização universal. Em razão disso, a raça negra deve evitar a cópia do modo de ser dos europeus e achar um modelo próprio que expresse tal contribuição. Dirigindo-se aos africanos cristãos e de costumes ocidentais, Blyden argumenta: “Sua primeira dívida é serem vocês mesmos”, admitir que são africanos e não que são europeus, para contribuir com o completo desenvolvimento e bem-estar da humanidade (citado em Spitzer, 1972, p. 110). Ele desenvolve essa idéia assinalando que, “nos assentamentos europeus da costa”, eram “visíveis os melancólicos efeitos do fatal contágio de uma mímica européia espúria”. Mas foi o inóspito e inexorável clima que evitou que “essa pseudocivilização chamada ‘progresso’ se expandisse para o interior”. De fato, nessas regiões, “As tribos, todavia, mant[ínham] sua simplicidade e permaneci[am] naturais” (Blyden, 1887, p. 400). Para Blyden, a autêntica personalidade africana residia mais nesses povos do interior do que nos ocidentalizados da costa, mas ele não deixou de caracterizar alguma dimensão dos povos aborígenes, como o “paganismo, com todos os seus horrores e abominações”, ou a “existência selvagem e bárbara” (citado em Spitzer, 1972, p. 111).

O africano devia estar em comunicação com seu povo para manter sua cultura, pois ela não emana simplesmente da raça. Em 1896, Blyden escreveu que,

ao estudar na Europa, o africano fica alienado de si mesmo e de seus compatriotas. Não é um africano nem por seus sentimentos nem por seus objetivos. Não respira África através das lições que lhe são dadas. Estas não transcendem o cheiro da terra africana: tudo é Europa e europeu. (*Correspondance*, Lagos, 1896, citado em Diagne, 1982, p. 145.)

Em 1908, Blyden publicou *Vida e Costumes Africanos*, no qual expõe outra dimensão do identitário: “É na família, que na África está em tudo, que está a base da sociedade”, está no uso da terra e da água comuns e na vida social em comum. “Esta é comunista ou cooperativista. Todos trabalham por um e um

por todos. Isso não podem entender os colonos liberianos, que funcionam de modo individualista” (citado em Jaffe, 1988, p. 121). Essa idéia de um socialismo ancestral, que mais tarde será retomada e reelaborada, entre outros, por Léopold Senghor e Julius Nyerere, é outro dos motivos recorrentes do pensamento periférico.

De certo Blyden não foi o único a pensar que o africano educado estava se alienando de seu povo. Kufileh Tobohku, um discípulo suyo (ou, quiçá, pseudônimo do próprio Blyden), argumentou: “(...) temos recebido uma educação e uma civilização que instalou em nós um sentimento de dúvida a respeito da nossa capacidade e destino, [fazendo-nos] indiferentes à nossa própria originalidade” (citado por Spitzer, 1972, p. 113).

De sua parte, John Davis (que trocou seu nome para Orishatukeh Faduma) ressaltou, em seu trabalho *Avanços e Retrocessos do Trabalho Missionário na África. Por um Testemunho*, de 1895 (citado em Paracka, 2002, p. 4), que “o de que os africanos precisam, e o de que todas as raças primitivas precisam, não é aquilo que as desnacionalizará ou desindividualizará, que as suprime da existência, mas sim o que Deus quis criando a variedade das raças”. A partir dessas idéias, segundo Leo Spitzer, outros autores tentaram explicar os problemas africanos como consequência da subversão da verdadeira personalidade racial africana pela europeização, chegando-se a falar da “degeneração dos negros civilizados da África ocidental” (Spitzer, 1972, p. 112). A posição identitária radical chegou a inverter o discurso de quem havia proposto a civilização como evangelização com o propósito de ocidentalizar-se para ser como os do centro. A noção de regeneração africana perdia então seu caráter “cristianizador” e “civilizador” para transformar-se em reafricanização. Para os identitários, paulatinamente a tarefa foi reafricanizar o continente. Essa reafricanização assumiu formas diferentes; para uns, como Blyden, era “negrejar”, para outros, como Stephanus Jacobus Du Toit, era “africanizar”.

Idioma e Nação

Assinalou-se a importância do sentimento nativista que aflorou durante a segunda metade do século XIX na África Ocidental e do Sul, no seio de grupos anglo, luso, africânder e inclusive franco-falantes. Os movimentos nativistas levaram, em algumas oportunidades, à recuperação de idiomas africanos, coisa que permitia assumirem certa identidade africana pessoas de trajetó-

rias culturais mestiças ou ocidentalizadas. O reivindicacionismo lingüístico, como parte do nativismo, possibilitou a aparição do pensamento proto-nacionalista e inclusive nacionalista propriamente dito, como no caso de S. J. Du Toit. Mas o problema do idioma nem sempre apontou na direção de “ser como nós mesmos”, mas também na de “ser como o centro”. É o caso daqueles que reivindicaram o uso do inglês como a língua da civilização.

O pensador que alcançou a formulação “nacionalista” mais nítida, no sentido tradicional do termo, na região sul-saariana, na época, foi o sul-africano Stephanus Jacobus Du Toit. A língua africâner, segundo ele, era a chave da constituição da nação africânder. Foi o campeão do identitarismo pela constituição de um idioma, que outorgava unidade e diferença. Para isso escreveu uma gramática, uma história nacional e criou em 1876 o jornal *O Patriota Africânder*. O grupo fundado por ele, a Sociedade dos Verdadeiros Africânderes, postulou o estabelecimento de pequenos bancos, o boicote aos comerciantes estrangeiros e maiores fundos para a educação holandesa.

Como praticamente todos os pensadores sul-saarianos do século XIX que se expressam em línguas de raiz européia, Du Toit parte de uma visão providencialista. A nação sul-africana é criação divina. Deus uniu membros de procedências nacionais diversas (ainda que se refira somente aos europeus, com certeza), dando-lhes um idioma comum. Deus, além de reuni-los, entregou-lhes uma missão, que tem duas dimensões: por um lado, conservar sua liberdade, particularmente frente às ambições dos impérios europeus; por outro, cristianizar e civilizar os infieis (ver <http://wesley.nnu.edu/DACB/DACBCDFILES/stories/southafrica>).

A. Crummell também se ocupa da relação entre língua e nação, mas argumenta de maneira diferente de Du Toit. Referindo-se à Libéria, sustenta que o idioma inglês é chave para a construção da nação. Pensa que ele possui uma capacidade de guardar e expressar as constituições, que são elementos essenciais do governo livre e as principais garantias da liberdade pessoal. Crummell considera que o idioma inglês e a liberdade são aportes dos *afro-USA-americanos* à África.

Recuperação da Cultura dos Povos Originários

A reflexão identitária foi parte de um movimento mais amplo de interesse pela trajetória cultural dos africanos. Uns se interessaram por conhecer com a

intenção utilitária de civilizar-cristianizar melhor, outros para reafrikanizar, outros para realizar fórmulas intermediárias. Questões como as abordadas nos numerosos estudos sobre as línguas, a sabedoria popular (ditos populares, charadas, lendas etc.), a recuperação do vestuário, das artes e dos artesanatos, e inclusive de nomes próprios, foram elementos que marcaram uma reflexão teórica sobre a personalidade e a educação.

A substituição de nomes europeus ou o acréscimo de nomes africanos foi um dos movimentos mais interessantes de recuperação identitária. Várias pessoas da África Ocidental que haviam sido batizadas de forma cristã e que como “recativados” tinham perdido seus nomes nativos decidiram substituir aqueles que lhes haviam sido dados pelos missionários ou agregar a eles alguma denominação africana. O já citado Kufileh Tubohku defendia que William John Davis havia decidido chamar-se Orishatukeh Faduma, dizendo que

aqueles que censuraram Faduma por trocar um nome com o qual ficou conhecido desde o seu nascimento devem lembrar que cada um de nossos Pais Negros Libertados teve um nome dado em sua terra natal pelo qual ficou conhecido desde seu nascimento até o momento de sua chegada à terra de seu exílio. Ele tinha um nome cheio de sentido que preservava sua individualidade tribal ou racial. Quando foi transportado pelo funesto tráfico de escravos a essa terra, seu nome foi trocado por outro, estrangeiro, vazio de significado e insignificante para ele. É uma profunda e crassa ignorância pensar que um homem que tem de civilizar-se deve abandonar tudo o que possui, e que é natural para ele, trocando-o pelo que é estrangeiro e não-natural. (Tubohku, 1887, citado por Spitzer, 1972, p. 113-4.)

Outra manifestação muito importante foi a reforma do vestuário. Criou-se a Sociedade para a Reforma do Vestuário, em 1887, em Serra Leoa, agrupando importantes personalidades da ilustre elite cristã. Esta denunciou a existência do que se chamou “a região da levita e do grande chapéu”, que associava vestuário europeu à civilização. Essa sociedade pretendia também se ocupar de outras questões e, na idéia de gerar progresso social, queria ser o lugar de encontro para todos aqueles que desejassem “uma existência nacional independente para a África e para o negro” (*Methodist Herald*, 21-12-1887, citado em Spitzer, 1972, p. 115). A recuperação do vestuário era questão de identidade e de saúde, argumentando-se que os aparatos europeus eram inoportunos para o clima africano.¹⁰

Dentro desse movimento, o que tem maior interesse para o estudo das idéias foi a valorização da trajetória filosófica ou, mais amplamente, cultural dos povos africanos. Por exemplo, Boilat havia exaltado a existência de uma filosofia

oral. No entanto, para além da exaltação ou condenação dessa filosofia, existiu de fato um movimento de recuperação. Provavelmente, o mais importante entre os diversos autores foi A. B. C. Sidthorpe, que escreveu sobre a história e a geografia da Serra Leoa e outros territórios, expondo vasta informação sobre cultura e costumes. Durante as últimas décadas do século XIX e primeiras do século XX, os jornais da África Ocidental publicaram, além dos trabalhos de Sidthorpe, outros diversos artigos relativos à vida e aos costumes dos povos. Esses trabalhos tiveram diferentes orientações, servindo alguns como argumento ou pretexto para mostrar a capacidade dos africanos para criar instituições e para autogovernar-se. Foi também o caso, ainda que já em 1903, dos escritos de outro importante pensador, J. E. Casely Hayford.

Pela Independência das Instituições Africanas: Igrejas e Universidades

As idéias sobre a criação de instituições africanas – ou, mais propriamente, da africanização de igrejas e universidades – foi uma das formas de constituição do africanismo e do identitarismo no pensamento de 1870 em diante. Nisso, como em outras coisas, coincidiram alguns pensadores africanos com os *USA-americanos* negros e também com alguns ingleses.

Henry Venn, que dirigiu a Church Missionary Society (CMS) na África Ocidental britânica entre 1842 e 1872, em um texto de 1851 afirmou que o objetivo da missão era a “instalação de uma igreja nativa sob o comando de pastores nativos com um sistema autofinanciado” (Venn, 1851, citado por Hanciles, 1997, p. 2). Em outro texto, de 1868, Venn chamava o clero para “estudar o caráter nacional do povoado no qual trabalhavam e mostrassem o maior respeito às peculiaridades nacionais (...), permitissem que se organizasse uma igreja nativa”, afirmando que “a posição apropriada do missionário é a de um visitante da Igreja nativa” (citado em Jaffe, 1988, p. 118).

Em relação ao pensamento originado entre o próprio clero europeu, vai se afirmando o etiopismo, de que um dos mais importantes representantes foi James Johnson. O etiopismo, uma das ideologias mais propriamente africanas, se inspirou na frase bíblica “Etiópia estende suas mãos a Deus”. A interpretação dessa frase serviu como fundamento para afirmar a conversão do continente à fé cristã e, mais ainda, a privilegiada posição do africano no cristianismo. Isso permitia, em alguns casos, avançar em defesa das capacidades e peculiaridades

africanas ou da necessidade de um clero africano, assim como de uma liturgia e, com certeza, de uma gestão independente do poder europeu, da mesma forma que, em algumas ocasiões, uma posição antieuropéia.¹¹

James Jonhson é um dos fundadores do etiopismo. No fim dos anos 1860 e começo dos 1870, postulava que o objetivo da cristandade africana era fazer com que a África fosse capaz de

tomar seu lugar junto às nações mais cristãs, civilizadas e inteligentes da terra. (...) Em torno de nós não vemos nada que possamos chamar de nosso, nada que mostre uma capacidade nativa independente, excetuando esta jovem instituição da Pastoral Nativa.

Em conseqüência, afirmava a necessidade de ir em direção a uma igreja africana cuja independência se fundamentasse na “consciência” de que o africano é uma raça independente, que existe sob circunstâncias peculiares e que possui características peculiares”. Isso era contraditório com “a direção proveniente de igrejas estrangeiras, que fazia os africanos seguirem “suas próprias circunstâncias locais e que dificilmente” poderiam gerar expectativas de que os africanos poderiam seguir seu próprio caminho. Nessa direção, prognosticava “o uso da (...) própria liturgia e cânones africanos”. Junto com isso, propunha transformar o Fourah Bay College em uma universidade africana (ver Hanciles, 1997, p. 23). O parentesco com a obra de Blyden é nítido, ambos trabalharam juntos no jornal *Negro*.

Uns dez anos mais tarde, então presidente do Liberian College, que depois se transformaria na universidade desse país, Blyden levanta que “um Colégio na África Ocidental, para a educação da juventude africana com professores africanos, sob um governo cristão conduzido por negros, é algo único na história da civilização cristã”. Acreditava que o critério-chave deveria ser que a civilização da população, não tocada pela influência estrangeira, ainda não afetada por hábitos europeus, não devesse ser organizada seguindo padrões estrangeiros, mas sim de acordo com a natureza do povo e do país. O colégio seria somente um instrumento que contribuiria para a realização de um trabalho regular orientado não apenas para fins intelectuais, mas também para propósitos sociais, obrigações religiosas, objetivos patrióticos e desenvolvimento racial (Blyden, 1887, p. 82-3).

Simultaneamente, estavam sendo geradas idéias de independência ou autonomia política. James Horton propôs em 1868 o paulatino autogoverno por parte dos africanos ocidentais, que possuíam a “capacidade para um real governo polí-

tico e independência nacional” (Horton, 1969, p. 3). Isso, aliás, era coerente com a história dos povos originários da região, que haviam utilizado formas elaboradas de governo, tanto monárquicas como republicanas (*idem*, 1969, p. 3-4).

Propostas para uma Educação Africana (?) dos Africanos

Entre outros textos da segunda metade do século XIX, há dois muito importantes, e claramente opostos, sobre a educação dos jovens. Foram escritos por P. D. Boilat e E. W. Blyden.

Boilat propõe a criação de um colégio secundário no Senegal, em um discurso realizado para as autoridades e para os pais que poderiam (deveriam) enviar seus filhos a tal estabelecimento. Baseia sua idéia em parte como alternativa à educação islâmica (como visto antes) mas, sobretudo, como alternativa à inexistência de educação secundária na região.

A educação, segundo ele, está associada à regeneração, à civilização e à superação do período do tráfico, que “nos arruinou” (Boilat, 1984, p. 230). A partir de uma leitura da Bíblia que associa a escravidão com a dominação dos judeus na Babilônia e inspirando-se em Isaías, que promete tempos melhores ao povo de Israel (*idem*, 1984, p. 130-1), Boilat tenta unir sua proposta educativa com a trajetória dos padres africanos da Igreja, figuras como Agostinho, Tertuliano e Cipriano, tão africanos como os destinatários do seu discurso. Essa conexão lhe serve para argumentar sobre a necessidade do melhoramento dos africanos, cuja decadência desde aquela época se devia à presença do Islã. Abriam-se novamente possibilidades de melhorias para o Senegal, que deveria superar o nível da educação que possuía, pois ela, por ser apenas primária, limitava as possibilidades dos formandos, pelo que se deveria criar um colégio no qual “todos os seus filhos” recebessem a “educação dada na França” e até melhor (*idem*, 1984, p. 236). Desse modo, poderiam aspirar a todos os cargos honoráveis que um jovem podia desejar: a infantaria da marinha, a navegação ou a mecânica, a cavalaria militar, o sacerdócio, a medicina, a farmácia, a magistratura e o comércio (*idem*, 1984, p. 238-9). Porque – continua – é da “boa ou má educação das crianças que depende a felicidade da pólis, a tranqüilidade dos Estados, a segurança dos reinos, a amabilidade da sociedade e as delícias e os encantos da vida, e aquilo que é ainda mais interessante, o reino glorioso da religião e da moral cristã” (*idem*, 1984, p. 240). A educação, em síntese, permitiria recu-

perar algo que Deus havia dado aos humanos antes do pecado original (*idem*, 1984, p. 241).

Blyden, utilizando parcialmente outro ponto conceitual e com um discurso mais elaborado, situa seu discurso em conexão com a personalidade africana, a recuperação da cultura, a busca de instituições próprias que convergissem ou fossem parte de um conjunto de reflexões no qual estivesse inserido o tema da educação. Em um texto marcado pela clareza, elaboração e originalidade, Blyden, como presidente do Liberian College, formula uma proposta de educação africana para os africanos. Trata-se de “Objetivos e Métodos de uma Educação Liberal Africana para os Africanos”, de 1881.

Acreditava que o Liberian College deveria seguir as exigências da nação e da raça, argumentando que as propostas seriam provisórias, e afirmava: “quando avançarmos para o interior da África e chegarmos ao contato com as grandes tribos do continente”, as formas da religião, a política ou a escola “deverão tomar a forma que o gênio da raça lhes prescrever” (Blyden, 1887, p. 82).

De fato, o que se estabelecia até então em educação seguia os padrões europeus ou *USA-americanos*, mas a experiência já sugeria algumas modificações em relação às circunstâncias peculiares (*idem*, 1887, p. 85), se o objetivo de toda educação era assegurar crescimento e eficiência, para fazer com que um homem alcance tudo aquilo que seus dons naturais lhe permitem. Mas o negro, que por centenas de anos conviveu com raças cristãs e civilizadas, não recebeu uma educação correta para produzir respeito por si mesmo e apreço por suas capacidades (*idem*, 1887, p. 85).

Dizer que essa educação foi inadequada é pouco. Blyden diz que essa educação, de critérios “copiosos e imitadores”, não somente era incompatível como destruidora do respeito do negro por si mesmo (*idem*, 1887, p. 88). Nos livros usados, diz, fazia-se constante referência às características físicas e mentais superiores da raça caucásica (*idem*, 1887, p. 89). Havia-se utilizado indiscriminadamente uma literatura estrangeira e não se devia esquecer que existia toda uma produção que fora inventada para a degradação e proscrição do negro. Blyden cita a esse respeito os casos de Shakespeare, Gibbon e Milton, entre outros (*idem*, 1887, p. 95). Para ele, não eram trabalhos com os quais a juventude africana devesse ser treinada. A raça negra, ou qualquer outra, não poderia avançar com os métodos de outra raça senão com os próprios e isso é o que devia fazer o africano (*idem*, 1887, p. 89). Inclusive, determinadas coisas que pro-

duziram um grande avanço na Europa podiam ser negativas para os africanos (*idem*, 1887, p. 91). O caminho que conduziu os anglo-saxões ao êxito não era o mesmo que deveria conduzir o negro (*idem*, 1887, p. 97).

Isso leva Blyden a denunciar um tipo de ocupação cultural na qual se estar “bebendo doses extras da cultura européia” e em coerência com isso é que existiam pessoas que pediam mais e mais emigração da América para que essa cultura estrangeira penetrasse o máximo possível no interior da África. Por querer evoluir utilizando os métodos de outra raça, freqüentemente os africanos lutavam contra si próprios. O discurso de Blyden tinha como objetivo denunciar e gerar alternativas à imitação (*idem*, 1887, p. 107), propondo que para o progresso da Libéria e para a recuperação da África se devesse criar um modelo educacional que se inspirasse nos clássicos gregos e latinos, que se conhecessem os idiomas africanos e o árabe, que se recebessem a inspiração e as novas idéias das tribos do interior, que se cultivasse a matemática (*idem*, 1887, p. 97ss); ou seja, um modelo alternativo ao inspirado na cultura européia moderna de então, que denegria o negro.

Crítica à (in)Ação da Colonização de Portugal e da França

Nas últimas décadas do século, toma força a crítica à presença européia na África, aparecendo formulações separatistas. De fato, nos domínios portugueses, entre 1820 e 1830, existiu, no âmago do segmento dos comerciantes e traficantes de escravos, a idéia de separação ou união com o Brasil, para evitar a abolição da escravatura. Depois de essas idéias independentistas surgirem na África, em parte motivadas pelo mesmo Brasil, foram esquecidas por meio século, para reaparecerem em outro segmento social e com outros conteúdos, inspirando-se mais no progresso liberal, mais político que econômico.

Desde cedo, no início dos anos 1850, P. D. Boilat realiza uma primeira avaliação e critica a “(in)ação” francesa no Senegal. Suas palavras são lapidares: desde que os franceses se estabeleceram, não se observaram avanços na civilização, sendo as únicas mudanças na população o abuso do álcool e a utilização das armas de fogo. Isso era tão mais grave na medida em que não se podia argumentar que foram os povos que se opuseram à civilização; pelo contrário, estavam muito favoravelmente dispostos (Boilat, 1984, p. 467). Prova disso é que muitas vezes se aproximavam de Saint-Louis e de Gore para conhecer

e admirar a inteligência que mostravam os europeus com o que ali construíram. De fato, tentaram uma série de medidas, particularmente educacionais, para civilizar os habitantes dessas regiões, mas quase todas fracassaram (*idem*, 1984, p. 468-9). Mas, à diferença dos crioulos das possessões portuguesas, Boilat em nenhum momento desprende de suas constatações algum tipo de proposta autonomista ou independentista. Se até então a França havia fracassado, era a única que podia cumprir a missão civilizadora, aproveitando tanto os aportes de missionários católicos de outras procedências quanto os dos antilhanos alforriados (*idem*, 1984, p. 474).

Em Angola, por outro lado, desenvolve-se um importante movimento jornalístico do qual resultam escritores, publicitários, folcloristas que constituem um movimento de idéias com progressiva postura antimetropolitana. Esse movimento adota simultânea e coordenadamente a valorização de elementos culturais autóctones, particularmente o idioma quimbundo, como faz Joaquim C. da Matta, com o questionamento da colonização, da “(in)ação” e da suposta missão civilizadora de Portugal no país, realizando inúmeras propostas alternativas, como o fizeram P. A. Braga e J. F. Pereira.

Braga publicou, durante os anos 1880, *O Farol do Povo*, através do qual clamou pelo “renascimento intelectual africano” e criticou a colonização portuguesa, comparando-a com outras que considerava vitoriosas. Mais elaborado é o discurso de Pereira, que desde *O Futuro d’Angola* lamentava-se da falta de igualdade entre filhos do país e os de Portugal, da falta de educação e do despotismo, utilizando o Brasil como comparação, a partir da interpretação das relações no triângulo Portugal, Brasil, Angola.¹² Pereira denuncia os costumes bárbaros, como o uso de chicotes, que até então se utilizava, o despotismo e a falta de liberdade e fraternidade (citado em Salvadorini, 1989, p. 124-5). Aceitar a administração portuguesa tal como se dava à época sem protestar seria um crime de lesa liberdade. Para ele, a emancipação de um povo pode se fundamentar em suas riquezas, em sua ilustração ou na negligência e despotismo da nação que o domina. De Angola roubaram os braços (pela captura e tráfico de escravos) e negaram as escolas, pelo que estaria legitimada a possibilidade de inverter o jogo para alcançar seu engrandecimento. Portugal não deu a Angola aquilo que deu ao Brasil e isso autorizaria os africanos a lutarem pela emancipação. Ele insiste nos mal aproveitados quatro séculos de domínio português (Pereira, 1886, p. 1). Aqui Pereira se diferencia, ainda que seja com argumento

somente retórico, por considerar que seria melhor a colonização por parte dos ingleses ou a independência.

Esses autores e vários outros questionaram o racismo ou as discriminações por motivos raciais e criticaram a falsa civilização. Esse movimento culminou na obra coletiva, um clássico da história intelectual angolana, *Voz de Angola Clamando no Deserto*, publicado em 1901.

Federação ou Confederação como Proto-Estado-Nação

Viu-se o modo como a crítica dos angolanos à colonização portuguesa insinuava formas de autonomia e independência. J. A. Horton, de sua parte, postulava a necessidade de uma progressiva autonomia de Serra Leoa em relação ao domínio britânico. Mais explícitos são os projetos de E. W. Blyden, de uma federação no Oeste Africano que uniria Libéria, Serra Leoa e outros territórios, e os da Associação Comercial de Lourenço Marques (atual Maputo), com tendência a confederar territórios sul-africanos.

Em um excelente artigo, Hollis Lynch (1965) apresentou a proposta de Blyden relativa à criação de um providencial Estado-nação negro na África Ocidental, que se realizaria pela expansão da Libéria; a expansão das possessões inglesas, em uma primeira etapa; a expansão do Islã através dos povos originários e sua colaboração com o cristianismo; e a potencialização da cultura negra (Lynch, 1965, p. 374). Blyden imaginava esse grande Estado-nação oeste-africano, em primeiro lugar, a partir da Libéria e sua expansão. Essa expansão se faria sobre a base da colonização de territórios adjacentes com libertos dos Estados Unidos e do Caribe, e estabelecendo tratados com os povos originários que ocupavam esses territórios. Parecia-lhe que também ajudaria tal federação a união da Libéria com Serra Leoa e com outros territórios que iriam sendo incorporados pela Grã-Bretanha na região. Sua federação seria predominantemente anglófona. Necessitava de um sistema religioso mais ou menos unificado e pensava que a cooperação entre islamismo e cristianismo o possibilitaria; atribuía especial importância ao Islã, pois, como se viu, não diminuía, mas sim dignificava o negro. A federação seria um Estado negro, porque os brancos não poderiam permanecer muito tempo na região por questões étnicas e de saúde, e, como conseqüência, os negros ocupariam os espaços antes conduzidos por aqueles. Sendo a África o lugar natural dos negros, era ela, naturalmente, o lu-

gar de um Estado negro, que deveria representar o próprio da raça, recuperando e afirmando a história e a cultura.

A idéia de federação apareceu também na região sul do continente, durante a última década, e com uma marca diferente, promovida por comerciantes ingleses e de outras nacionalidades baseados em Lourenço Marques. Tratou-se de uma proposta menos elaborada que a de Blyden e por certo de procedência conceitual muito diferente. A Associação Comercial, fundada na capital em 1891 (e logo transformada em Câmara de Comércio) pelos principais comerciantes da praça, estava destinada a representar os interesses do grupo. Já em 1892 apareceu no seio da Associação a idéia de autonomia em relação à metrópole. Essa autonomia teria como objetivo possibilitar a constituição de uma Confederação da África do Sul, em colaboração com as então colônias britânicas da região.

Alguns anos depois, já em 1902, o jornal *O Progresso*, porta-voz da Associação, referia-se à necessidade de fortalecer “as relações entre todas as raças europeias para uma ação comum na região”, assim como à necessidade de “autonomia administrativa”, ou seja, uma “completa e racional descentralização” como condição para o “desenvolvimento da colônia” (citado em Rocha, 2002, p. 137).¹³

Progressistas e Retrógrados: a Luta pela Igualdade, a Participação e a Justiça

No final do século, as questões relativas aos direitos, à terra e à participação vão crescendo nas preocupações dos intelectuais e continuarão crescendo nas primeiras décadas do século XX. O pensamento de diversas regiões da África é sensível à dualidade do progressista e do retrógrado: avançamos ou não? avançamos ou não como outros povos? Segundo a sul-africana Olive Schreiner, na sua região ocorria um retrocesso. “Várias das medidas tomadas mostraram uma tendência não somente em desacordo com o movimento conhecido como liberal ou progressista, mas uma tendência firme movendo-se na direção contrária”, isto é, o que ela chama de “movimento retrógrado” (Schreiner, 1896, p. 1) (ver cartografia n. 2).

Schreiner identifica o retrógrado como sendo uma série de movimentos que vão em sentido contrário ao que está acontecendo no mundo civilizado: se em ou-

tros lugares se tenta ampliar a base eleitoral, na África do Sul não acontece o mesmo; se em outros lugares as penas físicas vão desaparecendo, ali se reinstauram; enquanto se luta pelo bem-estar das classes trabalhadoras, ali se obriga os nativos a trabalharem para os brancos em certas épocas do ano; em outros lugares, ao passo que se tenta colocar terras, minas e trabalhos públicos como propriedade da nação e em benefício da nação como um todo, ali se alienam e, pior ainda, vão caindo em mãos de um bando de monopolistas (*idem*, 1896, p. 2-6).

Acredita-se que esse movimento deva-se à debilidade e desorganização do progresso e à ingenuidade daqueles que vão permitindo que os monopolistas e monopólios atentem contra o verdadeiro costume sul-africano, que objetivava o povo em toda sua amplitude. Os monopolistas se aproveitam da ignorância para ir tomando o poder do governo e utilizar o poder para aumentar sua riqueza (*idem*, 1896, p. 6-7).

M. K. Gandhi, em 1895, publica “Os Direitos Políticos dos Indianos”, no qual, sem usar a polaridade progressista-retrógrado de Olive Schreiner, se refere ao mesmo problema: a construção do *apartheid*. Gandhi desenvolve uma série de argumentos para afirmar os direitos políticos dos migrantes indianos em Natal. Entre as várias linhas argumentativas que desenvolve, encontra-se a que pretende mostrar que a cultura indiana ancestralmente possui formas políticas de representação que capacitaram a população a compreender o que é o direito político (Gandhi, 1958b, p. 257ss). Na mesma linha, argumentam Blyden, Horton e Hayford.

Algo análogo, ainda que menos focado, está ocorrendo em outros lugares. Em jornais de Angola, como *O Farol do Povo*, *O Futuro d'Angola* e *O Arauto Africano*, do Senegal, como *L'Afrique Occidentale*, da Serra Leoa, como o *Sierra Leone Weekly News*, assim como em manifestos ou declarações, como a da Sociedade para a Proteção dos Direitos dos Indígenas, apareceram inumeráveis denúncias de abusos administrativos, discriminações aos nascidos na África no acesso aos cargos, reivindicações profissionais, críticas ao sistema econômico, denúncias da ineficiência metropolitana, críticas aos sistemas educacionais e às obras públicas, reclamações pela ampliação dos direitos dos africanos etc.

É verdade que nem em todos os artigos nem em todos os lugares esses assuntos foram destacados simultaneamente, mas como conjunto anteciparam as obras de maior elaboração que seriam produzidas já nas primeiras décadas do século XX, como as de J. E. C. Hayford, S. Plaatje ou J. Kenyatta.

Pode-se assinalar os textos de Olive Schreiner, a obra *A Voz de Angola Clamando no Deserto* (AAVV, 1984) e o pan-africanismo de Silvester Williams como ritos que marcam o início do pensamento do século XX na região sul-saariana.

Conclusões

Passaram-se em revista os temas ou problemas que se propôs a intelectualidade africana durante a segunda metade do século XIX. Para muitos da intelectualidade periférica, esses temas foram abordados com frequência nos marcos da disjuntiva “ser como o centro” ou “ser como nós mesmos”.

1. O traço mais característico do pensamento sul-saariano em línguas de origem europeia (incluindo o africâner) é o providencialismo. O fato de os principais pensadores serem clérigos contribuiu para isso, desde o Senegal até o Cabo. São exceções alguns liberais angolanos e sul-africanos. Provavelmente, a maior exceção é a sul-africana Olive Schreiner, filha de um clérigo, mas ela mesma ligada a redes fabianas e teosóficas britânicas.

O providencialismo, que concebe toda realidade e feito histórico como produto imediato da vontade da divindade cristã, coloca esse universo de clérigos, missionários estrangeiros e locais, negros e brancos, africanos, afro-americanos e africânderes, europeus ou não, em uma sintonia argumentativa básica. Esse gênero de argumentação permite a uns justificar o proto-*apartheid*, como Paul Krüger, e a outros a personalidade negro-africana, como Edward Blyden, mas sempre como vontade divina.

2. Como em outras regiões periféricas, a nova intelectualidade que se constituiu na África, em conexão com novas metrópoles e com novas redes de circulação de idéias, é altamente dependente em seu discurso (temas, conceitos, categorias) de outras regiões. É importante e específica nesse caso, aliás, a presença de renomados intelectuais não-oriundos da África, ainda que inseridos no espaço africano (Blyden, Crummell, Turner, entre outros). O processo de africanização das idéias se dá em diversos níveis, nos quais se vão reelaborando as que vinham de fora: adaptações, seleções, hibridações. Temas como a personalidade africana, a grandeza da África ancestral, o etiopismo foram se perfilando no espaço africano. Tais temas se transformariam em tópicos recorrentes do pensamento africano no século XX.

3. É relevante destacar que em Serra Leoa, durante as duas últimas décadas do século XIX, prepara-se o pensamento identitário mais interessante de todo o mundo neste século. Isso coloca Blyden e os saros no panorama do pensamento mundial. O pensamento de Blyden e de seus discípulos como expressão do identitário é mais interessante (mais elaborado, mais coerente, mais radical) que o de outros expoentes, como G. Afghani, J. Martí, M. Unamuno.

A noção de “personalidade africana”, cujos conteúdos se encontram antes da formulação propriamente dita, articulada à busca da educação, do currículo, da compreensão histórica, da inspiração nos povos originários, do etiopismo, do vestuário, compreende um conjunto de elementos que armam a visão do mundo identitária de Blyden. Os outros pensadores identitários do século XIX não alcançaram a cabalidade do pensamento de Blyden, enquanto os que se propuseram a ser como o centro lograram esse desenvolvimento: D. F. Sarmiento, Y. Fukusawa¹⁴ e, em parte, V. Belinsky.¹⁵

4. Sem dúvida, a maior figura do pensamento sul-saariano do século XIX, e até o surgimento de K. Nkrumah, é Edward Wilmot Blyden. Trata-se de uma figura de porte mundial, que merece ocupar a primeira fila entre os que pensam nos marcos das categorias periféricas, junto a Y. Fukusawa, M. Unamuno, A. Herzen, D. F. Sarmiento, J. Martí, M. Abduh e outros poucos.

Blyden foi o menos reconhecido de todos esses. A pequenez do seu cenário, o pouco êxito de suas propostas, a deficiência de um meio cultural que não o reeditou e nem ao menos motivou traduções fazem de Blyden um autor desconhecido para asiáticos e latino-americanos e até para africanos e não-anglófonos.

5. E. A. Ayandele, tentando caracterizar os pensadores das “elites educadas” da segunda metade do século XIX na África Ocidental (anglo, franco e lusa), assinalou que se tratavam de “apaixonados imitadores de valores, idéias, normas e costumes, modos de pensar, religião e cosmografia ocidentais (...); desertores de sua herança cultural pátria (...); sonhavam com um continente movendo-se em direção à modernização utilizando os avanços da ciência e da tecnologia” (Ayandele, 1971, p. 691). Sua descrição caricaturesca e com traços depreciativos deixa a desejar. Deveria servir para incluir Horton, Blyden, Crowther, J. F. Pereira e P. D. Boilat, mas Crowther foi um ocidentalista conservador que não esperava da ciência e da tecnologia a modernização da África; Blyden, por sua vez, um identitário que repudiou explicitamente diversos elementos teóricos, existenciais e cotidianos do Ocidente; e J. F. Pereira questio-

nou o domínio português em Angola e alguns dos pressupostos civilizadores em que se afirmava.¹⁶ Ou seja, no foco da disjuntiva periférica, Ayandele situa todos os autores na opção “ser como o centro” e até como claudicantes e desertores. Ele claramente não é assim, embora vários efetivamente se encontrem nessa posição. Nela podem situar-se Crowther, Boilat ou Horton, entre outros, mas o que não podem fazer é desqualificar-lhes moralmente. Mas Ayandele também se equivooca ao defini-los como imitadores-modernizadores. Nem Crowther nem Boilat foram modernizadores. Adotando a opção de “ser como o centro”, ambos usaram o critério de civilização como cristianização e não a proposta laica científico-tecnológica, que foi a de Horton, por exemplo, na África, e do romantismo ou positivismo na América Latina.

No foco da disjuntiva periférica, os grandes problemas abordados pela intelectualidade foram: como regenerar ou civilizar a África; como recuperar seu passado glorioso; como assumir todas aquelas peculiaridades que respondem ao caráter de seus povos e não são condenáveis; como desenvolver um cristianismo (e uma civilização) que leve a marca africana; como situar-se no cenário mundial de igual para igual com outros povos.

Alguns desses problemas continuaram sendo tratados durante o século XX, outros perderam vigência e, com certeza, apareceram outros novos, particularmente relativos à reivindicação de direitos, logo, à construção de nações e, por último, à decadência ou frustração.

Esses problemas são chaves para captar os locais de especificidade do pensamento sul-saariano.

6. A intelectualidade sul-saariana do século XIX alcançou apenas as primeiras articulações entre regiões, idiomas, etnias ou setores sociais. Houve poucas conexões entre os que se expressavam em idiomas diferentes, mesmo os europeus; houve pouquíssimas entre os que se desenvolveram no âmbito cristão e no islâmico;¹⁷ houve um pouco mais entre os que pertenciam a etnias negras e brancas; e foram quase nulas entre a região oeste-africana e a sul-saariana e menos ainda destas com outras regiões da África. Os maiores contatos foram dentro de cada região e idioma, entre colonizados e colonizadores, entre cristianizados e não, entre comerciantes residentes e africanos “educados”.

As escassas formas de comunicação foram aumentando com o passar das décadas, mas o século XIX não chegou a ver redes continentais de intelectuais. De fato, deverá esperar-se até 1970 para que os cientistas econômico-

sociais as constituam. É precisamente essa escassez de contatos que leva a descartar os casos pioneiros que inauguram tais contatos. Assim como nas idéias (e não é casualidade), a figura de Blyden é a mais marcante, como o é igualmente na criação de redes, por suas viagens, correspondência, jornais etc.: não apenas por seus contatos em diversas cidades da África Ocidental, mas também com regiões muçulmanas do interior, com a intelectualidade negra *USA-americana*, bem como com intelectuais, políticos e funcionários da metrópole alocados na África. São também relevantes as figuras de H. Turner, norte-americano que viajou à África e pela África estabelecendo contatos com igrejas, e Olive Schreiner, articulada a redes socialistas (ver cartografia n. 3).

7. Desde 1850, aproximadamente, desenvolveu-se um tipo de pensamento que em 1900 vai cedendo lugar a outro. Os clérigos, ocupados com a civilização e ou evangelização e ou a defesa identitária, vão sendo substituídos, ainda que nunca absolutamente, por advogados e jornalistas, que se ocupam dos direitos dos povos, do autogoverno e do problema da terra. Os novos temas em algum grau assumem os anteriores, em alguns os deslocam, assim como também coexistem com eles. Um para o qual convergem e sobre o qual se projetam vários objetivos do século XIX é o etiopismo. O etiopismo, embora surgido no século XIX, se desenvolve com força no início do XX: evangelização e identitarismo culturalista se unem com afãs de autogoverno e autonomia.

É verdade, por outro lado, que, se durante o século XIX quase não houve obras importantes sobre questões sociais, os jornais conseguiram inúmeros artigos nos quais se protestava e se propunha, uma vez que houve manifestos e cartas em que se faziam presentes a falta e a necessidade de direitos e autonomias. No começo do século XX, essas preocupações vão ser motivo de obras de maior envergadura. De vários pontos de vista, pode-se afirmar que a partir de 1900 o pensamento sul-saariano se seculariza.

Notas

¹ *Laços pan-negristas* – Segundo R. D. Ralston, um especialista nos contatos entre África e América, os laços entre os africanos e os negros americanos durante o período 1880-1935 consistiram essencialmente em cinco tipos de atividades: 1) movimentos de regresso à África; 2) evangelização dos africanos por parte dos americanos; 3) estudantes africanos que vão estudar em escolas e universidades negras nos Estados Unidos; 4) grande variedade de atividades pan-africanas; e 5) persistência e transformação dos valores africanos na América do Sul e no Caribe (Ralston, 1987, p. 791-2).

² *Escassez de contatos entre as intelectualidades periféricas* – A intelectualidade periférica se conhece e se relaciona pouco até 2000. O processo de conhecimento e reconhecimento é tardio e lento. Ela conhece mais a intelectualidade do centro, que possui o prestígio outorgado por sua centralidade, assim como melhores condições para difundir seu pensamento. Inclusive a maioria das lutas contra o centro usou, como fundamento teórico, idéias surgidas no próprio centro, sem que isso seja absoluto. E isso é compreensível: o centro gerou uma produção mais inovadora e crítica que a periferia. Não obstante serem escassos, o conhecimento e o contato entre os intelectuais da periferia cresceram. Esse reconhecimento lento e tardio deve-se a três motivos: dificuldades de comunicação (desconhecimento de idiomas, pouca distribuição de materiais, escassez de meios para viagens entre regiões longínquas, como América Latina, Ásia e África), preguiça e, particularmente, o preconceito de que outras regiões periféricas não possuíam pensamento relevante (culpa do provincianismo, que fazia com que se acreditasse que coisas interessantes somente podiam ser pensadas na metrópole e na própria província). Um caso muito relevante é o das intelectualidades da Espanha e Rússia durante o século XIX. Ambas pensam no assunto da disjuntiva periférica, mas, além de não se identificarem mutuamente, recorrem a similares fontes francesas, inglesas e alemãs para afirmar tanto as posições que apontam para “ser como o centro” como as que apontam para “ser como nós mesmos”. É mais paradoxal o desconhecimento e a falta de interesse entre latino-americanos, africanos e asiáticos. Não admitem que outros estão enfrentando desafios similares nem que o mundo é maior que sua província e sua metrópole. Durante o século XIX, ainda que houvesse muitos intelectuais periféricos que viajavam por outras regiões periféricas, poucos se inspiravam nos autores dessas regiões. Aconteciam sucessos, coisas e situações que os impactavam mas recebiam poucas idéias, no sentido profissional da palavra, pois liam pouco os autores dessas regiões. Francisco Miranda não cita russos, D. F. Sarmiento não cita árabes, E. W. Blyden não cita egípcios, J. Rizal não cita japoneses. Uma exceção importante é a influência do chinês Wei Yuan, que publicou, em 1844, *Memória Ilustrada sobre os Países de Além-Mar*, no qual propunha lutar contra os estrangeiros com suas armas. Esse livro traduzido para o japonês nos anos 1850, contribuindo para inspirar as reformas da era Meiji (Cheng, 1997, p. 5 84). No fim do século XIX e começo do século XX, observa-se um processo de descolonização nas idéias: os autores de umas periferias começam a olhar para outras. Unamuno olha para a América Latina; Rubén Darío, para a Espanha; Vasconcelos, para a Índia. Depois da vitória do Japão sobre a Rússia, isso cresce e, após a revolução soviética, torna-se mais importante.

³ *Os pensadores africanos ocidentais desconectados da trajetória intelectual da África* – A intelectualidade da África Ocidental cristã, que aparece por volta de 1850, nasce ligada ao pensamento cristão inglês, francês e norte-americano, mas sem relação alguma com a trajetória do pensamento gerado anteriormente na África: seja da produção islâmica, seja das filosofias dos povos não-islamizados. Também aparece muito desconectada de um pensamento produzido nessa região por funcionários, militares e comerciantes coloniais.

Decerto que não se pode falar de um corte absoluto nem permanente. Esses mesmos pensadores, que não são parte de uma memória ou trajetória intelectual que os ligue ao passado das regiões onde residem, começam a estudar essas realidades. Um pouco mais à frente, já no final do século, observam-se maiores conexões entre a intelectualidade cristã e a islâmica e, na África do Sul, entre a cristã, mais tarde que na África Ocidental, e seus povos originários.

De fato, os intelectuais cristãos não são capazes de definir, por exemplo, o que ocorre com o madhismo no Sudão. Será necessário esperar até o início do século XX para que se dêem conta dos movimentos sociais de origem islâmica ou cristã sincrética, como o de Wade Harris, estudado por J. E. C. Hayford em 1915. Evidentemente, trata-se de movimentos com muito baixos níveis de conceitualização e, quem sabe, por isso não puderam ser capitalizados logo pelos africanos ocidentais. É verdade que as investigações sobre essas trocas de idéias foram pouco ou nada estudadas. As contribuições que estava fazendo François Manchuelle (1995) lamentavelmente ficaram incompletas com a sua morte. Seria, sem dúvida, muito interessante estudar algumas questões equivalentes às levantadas por M. Laffan (2005) para a Indonésia, em que destaca como as organizações e as ideologias elaboradas receberam o impacto daquelas produzidas no Cairo, com certeza além do ambiente

islâmico. Muito mais interessante, porém, seria mostrar a existência de vestígios de filosofias iorubas ou wolof em autores como Crowther ou Boilat, por exemplo.

⁴ *Regeneracionismo na África, Espanha e América Latina* – Todo regeneracionismo possui uma forte cota de moralismo. A dimensão ética é fundamental, ainda que se reverta sobre dimensões institucionais, políticas e materiais. O regeneracionismo espanhol lutava contra a decadência e a corrupção; o africano buscava principalmente civilizar, no sentido de evangelizar. O latino-americano imitou o regeneracionismo espanhol, recorrendo a ele mais como um modismo que como uma autêntica escola de pensamento. Pouco antes de 1900, houve, por assim dizer, um uso oportunista da palavra “regeneração” na América Latina, pois não era concebida como superação da decadência, da corrupção ou da barbárie. A circunstância na qual se usou de modo mais importante o conceito corresponde ao jornal liberal-anarquista *Regeneración*, que apareceu no México em 1900. Esse jornal, que se foi firmando com os anos, começou inspirando-se na luta contra a corrupção do sistema judicial e pela realização da justiça. Segundo o editorial do primeiro número, “o espírito público, tão decadente nas circunstâncias atuais, precisa de estímulos urgentes para que desperte do seu marasmo e ponha em prática suas aspirações e seus ideais” (*Regeneración 1900-1918*, 1972, p. 91).

Em relação à Espanha, Enrique Bernard Rojo definiu o regeneracionismo do seguinte modo: ao terminar o século XIX, “as aspirações dos que chamavam a si mesmos ‘classes produtoras’, ou seja, a burguesia protagonista do difícil desenvolvimento econômico espanhol, revelaram um marco ideológico que veio a chamar-se regeneracionismo. Com ele se construiu um programa de governo chamado a ‘regenerar’ o país, ou seja, construir um Estado que tornaria possível ou facilitaria um salto adiante, a incorporação da Espanha ao conjunto dos países industrializados da Europa” (Bernard, 1986, p. 9).

⁵ *Idéias sobre a necessidade da imigração* – A discussão sobre a imigração foi importantíssima no pensamento do mundo periférico durante o século XIX. Sua importância reside em dois aspectos: a abundância com que foi tratado o assunto e a capacidade deste para evocar ou sugerir numerosos temas relacionados. A discussão sobre imigração e colonização no século XIX é uma parte da discussão sobre civilização.

Na história das idéias latino-americanas, é recorrente aludir-se à primeira proposta quanto à necessidade da imigração de negros (como escravos) para evitar o trabalho excessivo dos indígenas americanos, feita por Bartolomé de las Casas.

Durante o século XVIII, monarcas ilustres tentaram atrair talentos para seus domínios. Os Bourbons incentivaram a fixação de artesãos e técnicos em seus domínios americanos, sendo particularmente relevantes os jesuítas alemães e flamencos. Pedro, o Grande, fomentou a instalação, na Rússia, de artistas, engenheiros, arquitetos, construtores navais e artesãos de diferentes países da Europa.

No século XIX, as elites dos países independentes da América insistiram em atrair professores, cientistas e técnicos, mas sobretudo apontaram para uma migração em massa de mão-de-obra civilizada. Teóricos como J. B. Alberdi, D. F. Sarmiento, Vicente Perez Rosales, entre muitos outros latino-americanos, conceberam a necessidade da migração européia. Os migrantes aumentaram a população, o que é naturalmente positivo, mas, além disso, contribuíram com capacidades econômicas e civilizadas. Os migrantes são necessários para a grandeza das novas repúblicas (ver parte dessa discussão em Zea, 1976, p. 147ss). É muito famosa a frase de Alberdi: “governar é povoar”, porque povoar é civilizar. De sua parte, os poderes europeus, especialmente os colonizadores da África, Ásia e Oceania, propiciaram a saída de população de seus domínios na tripla intenção de afirmar seu poder, diminuir o excesso de população e livrar-se de elementos que consideravam nocivos em suas sociedades. Isso levou, por exemplo, as elites australianas a lutarem contra a deportação de indesejáveis para a Austrália. É possível elaborar uma história das idéias das relações centro-periferia a partir das argumentações para os movimentos de população.

⁶ *A desqualificação dos povos não-europeus como estopim do pensamento periférico* – Provavelmente, o principal estopim, em termos teóricos (porque existem estopins práticos), do pensamento periférico é a desqualificação que o pensamento do centro faz dos não-cáucosos e de sua cultura, e inclusive dos animais e das plantas não-europeus. J. L. Buffón, C. De Paw, A. Gobineau, R. Burton e outros

exploradores ou cientistas europeus desenvolveram, durante os séculos XVIII e XIX, um discurso que ofendia a intelectualidade americana, asiática e africana.

Vários cientistas latino-americanos, desde fins do século XVIII, dedicaram parte importante de seu trabalho a mostrar as falsidades do discurso dos europeus. Para isso descrevem os costumes, o tipo físico, as cidades e legislações, assim como as plantas e os animais. São relevantes nessa tarefa Javier Clavijero, X. Alegre e J. I. Molina, entre vários outros. Vale uma citação de Clavijero para ilustrar as semelhanças de argumentação. Afirma, ao se referir aos povos originários de Anahuac: “Suas almas são radicalmente e de todo semelhantes às dos outros filhos de Adão e dotadas das mesmas faculdades; e nunca os europeus perderam tanto a razão como quando duvidaram da racionalidade dos americanos. O estado de cultura que os espanhóis descobriram nos mexicanos excede, em grande parte, o dos próprios espanhóis, quando foram conhecidos pelos gregos, romanos, gauleses, germanos ou bretões. Essa comparação bastaria para destruir semelhante idéia, se não se houvesse empenhado em sustentar a inumana condição de alguns perversos. Seu talento é capaz de todas as ciências, como a experiência demonstrou. Entre os poucos mexicanos que se dedicaram ao estudo das letras, viram-se bons geômetras, excelentes arquitetos e doutos teólogos” (Clavijero, 1944, p. 117-8). Alguns africanos da segunda metade do século XIX vão mais longe que os latino-americanos, procurando mostrar que a moderna cultura européia se origina a partir da realização dos africanos. Esse é o caso de Horton e Blyden.

⁷ *Identitarismo e espiritualidade* – Esse identitarismo, que reivindicava uma espiritualidade da periferia, não se deu somente na África. Na Índia (R. Tagore) e na América Latina (J. E. Rodo), há intelectuais que tentam provar que em suas respectivas regiões existe uma cultura marcada por traços espirituais que a diferenciam do materialismo e ou individualismo e ou tecnologismo do centro e que é mais válida para os seres humanos em geral.

⁸ *As culturas periféricas contribuíram para o patrimônio mundial* – Um dos temas presentes nos textos dos intelectuais periféricos é que cada uma das culturas contribuiu para o acervo mundial. Essa idéia, que pretende disputar com o centro o monopólio cultural, foi desenvolvida com fundamentos diferentes, desde teológicos, que falam da necessidade, como em Blyden, até os mais circunstanciais. Os organismos internacionais, em particular a Unesco, assumiram essa idéia em sua formulação mais geral. Os intelectuais periféricos pensam em relação a um centro e é comum em seu discurso que esse centro não reconheça as contribuições das regiões de onde procedem. Denunciam e refutam o discurso prototípico do centro: somente o centro, ao longo de sua história, cria cultura; as regiões periféricas ou foram recuperadas e superadas ou são epifenômenos e bem ou mal devem esperar um futuro incerto no qual, quiçá, sejam centro. Normalmente, culpa-se Hegel por essa formulação. Blyden está se baseando no princípio de que cada raça teria a missão providencial de dar sua contribuição; outros pensadores formularam de outras maneiras. Rabindranath Tagore escreveu: “para manter o respeito a nós mesmos e o respeito que devemos ao Criador, não podemos conceber outra finalidade da educação que a mais elevada, o fim supremo do homem, seu crescimento cumprido e a liberdade da alma (...). A Índia herdou um tesouro de sabedoria espiritual. Seja, portanto, o objetivo de nossa educação revelá-lo aos nossos olhos e conferirmos o poder de usar esse tesouro e de oferecê-lo um dia ao resto do mundo como contribuição à sua eterna prosperidade” (citado por Elvira Cortizo, 1961, p. 11). De sua parte, o polaco otomanizado Konstanty Borzecki, que se converteu em Mustafa Celaleddin por volta de 1870, resistiu contra a comum crença européia de que os turcos não tinham tido um papel importante e civilizador na história mundial (ver Berkes, 1998, p. 316). Concluindo, esse discurso busca provar que não é verdadeira a afirmação que diz que o mundo está composto de um punhado de civilizados e de um imenso número de bárbaros ou selvagens.

⁹ *A importância dos intelectuais caribenhos para o pensamento africano* – Blyden é o primeiro dos pensadores caribenhos que marcaram o pensamento africano. Não existe outro caso, no mundo periférico, de importância tão grande de uma região em relação a outra, especialmente tendo em conta a pequeníssima população caribenha.

Encontram-se em primeira linha de importância, além de Blyden, Frantz Fanon, Marcus Garvey e Walter Rodney. Com menos relevância que eles, pode-se citar Clive Thomas, Aimé Césaire, Ge-

orge Padmore, Arthur Williams. Em terceira linha, Eric Williams, G. Lamming, C. L. R. James, Stokely Carmichael. Dereck Walcott não foi lido como pensador. É curiosa a pouca importância, na África, de autores haitianos que, sem dúvida, tiveram algum reconhecimento na América Latina: A. Firmin, J. Price Mars, R. Depestre, G. Pierre-Charles. Fidel Castro e Ernesto Guevara, curiosamente, foram quase tão-somente reconhecidos pelo pensamento político-militar lusófono. É curiosa também a baixíssima presença dos brasileiros, já que Gilberto Freyre teve algum impacto em Cabo Verde, Paulo Freire na Guiné-Bissau, Angola, Moçambique e outros lugares e F. H. Cardoso na Tanzânia, Quênia e Senegal. Maior foi a recepção e reelaboração dos *afro-USA-americanos*: M. Delany, A. Crummell, B. T. Washington e, sobretudo, W. E. B. Du Bois. Isso mostra o significado da questão racial e da colocação racial dos problemas para o pensamento africano e negro em geral.

¹⁰ *O vestuário, as apostas e o julgamento do futuro* – A Sociedade para a Reforma do Vestuário é um caso de excepcional interesse para entender o caráter do movimento identitário do Oeste Africano, que se produz no seio da comunidade e da rede dos intelectuais sãos e liberianos. Esse movimento identitário foi o mais radical do mundo em sua época, além de ter sido muito original e possuído um pensamento muito elaborado. Decerto, ele não dizia que havia um modo correto de pensar a África em relação à futura felicidade de seu povo.

A intelectualidade periférica da época, na África e fora do continente, fundou muitos outros agrupamentos com objetivos parecidos ou muito diversos. Na África Austral, foi fundada, nos anos de 1870, a Sociedade dos Verdadeiros Africânderes, a qual fez referência, em 1884, à Associação para a Educação dos Nativos, dirigida por Elijah Makiwane, e em 1895 à Sociedade para o Progresso dos Sul-Africanos, liderada por Solomon Plaatje, que se propunha cultivar o uso do idioma inglês, que era estranho aos africanos, e ajudarem-se mutuamente pela honesta e razoável crítica, na leitura, à composição inglesa e outras tarefas (www.anc.org.za/ancdocs/history/people/plaatje, p. 1).

No Japão, por exemplo, foi fundada, em 1873, a Meirokusha (“Sociedade do Ano 6”, da época Meiji), da qual participou Fukusawa Yukishi. Em meados dos anos 1880, fundou-se a Sociedade dos Amigos do Povo, cujo inspirador foi Totukomi Soho. Em 1887, ela começou a publicar *O Amigo do Povo*. Esse meio de comunicação, de orientação modernizadora-ocidentalista, se destacou por suas críticas a propostas como as de Fukusawa, que queriam manter certo equilíbrio entre o japonês e o ocidental. Totukomi argumentava que quis pegar os aspectos materiais do Ocidente, mas não seu espírito, acreditando que era possível aprender coisas modernas e práticas e conservar a moral feudal. Para ter êxito na modernização, os japoneses deviam rechaçar seu passado de maneira completa para assumir os aspectos materiais e espirituais da civilização ocidental (Varey, 1980, p. 174). Na Coreia, em 1896, foi fundado o Clube da Independência, para proteger a soberania nacional, a reforma política e elevar o nível social e cultural do povo. Suas atividades deveriam propiciar, sobretudo, a independência dos indivíduos e da nação (Nahm, 1996, p. 191).

Por outro lado, em 1885, criou-se o Congresso Nacional Indiano e em 1894 o Indian Natal Congress (Congresso Indiano de Natal) por M. Gandhi.

Nas últimas décadas do século XIX, inúmeras organizações foram fundadas por uma intelectualidade que se encontrava imersa na disjuntiva de ser como ou ser diferente do centro. Viu-se que as respostas foram diversas e que as ênfases, ainda mais. Pois bem, se parece não ter havido outras que se fixaram no tema do vestuário como chave, houve na América Latina, na China e no Japão considerações sobre o corpo e o vestuário que aludiam à ocidentalização-modernização, por um lado, e à identidade, por outro. Na América Latina, o vestuário ocidental e autóctone tinha sido logo colocado na disjuntiva por D. F. Sarmiento, que havia assinalado no fraque e no poncho a oposição entre civilização e barbárie. José Martí, por sua vez, anos mais tarde, uniria a faixa e a toga. Na China e no Japão, além do vestuário, tratou-se do corpo: tirar o rabo-de-cavalo e, no caso das mulheres, acabar com a redução dos pés, na China. J. Spence assinalou que entre os diversos estudantes chineses no Japão, nos primeiros anos do século XX, havia muitas jovens. Assinala que, ainda que alguns chineses “revolucionários” tivessem levado suas concubinas de pés amarrados para o Japão, muitas jovens independentes estavam, com o apoio de seus pais e irmãos, desamarrando seus pés e lutando para obter uma educação adequada. Elas encontravam apoio moral e social em irmandades que prometiam abrigo e aju-

da econômica se permanecessem solteiras; havia também grupos de homens que se comprometiam a casar-se com mulheres de “pés grandes” (Spence, 1996, p. 243). Anos mais tarde, Gandhi assumiria, em sua proposta identitária e independentista, os aparatos indianos, rejeitando a roupa de advogado inglês, que havia usado até então. Na América Latina, o movimento mais importante nesse sentido se deu nos anos de 1970, com o costume de vestir-se de forma “artesã” (abreviatura de artesanal), ou seja, utilizando peças, motivos, materiais e inclusive a forma de usar inspirada nos povos indígenas. Essas discussões e agrupamentos criados pelas intelectualidades foram formas distintas de apostar no futuro, o futuro do grupo e o futuro dos povos. Blyden e outros, nesse desejo de afirmar o vestuário e os costumes africanos, deixaram de lado outras possibilidades. A aposta cultural da elite da Serra Leoa significou deixar de lado a ciência, a tecnologia, o pensamento laico, a formação de estudantes no estrangeiro, a criação de uma maquinária de guerra ou outros objetivos que propuseram outros periféricos. Em 2000, em diversos indicadores, Serra Leoa aparece entre os cinco países com números mais baixos do mundo. A opção por reformar o vestuário significou optar por não construir uma linha férrea ou não alfabetizar.

¹¹ *Religião própria* – O etiopismo foi uma formulação radical em torno da necessária criação de igrejas, crenças ou liturgias cristãs que levaram o carimbo do africano, em sua relação etnia-cultura. Essa seria a maneira de africanizar o cristianismo.

É verdade que a busca de religiões próprias ou apropriadas esteve presente em outras regiões, não somente no sentido de preservar, defender ou desenvolver as de trajetória ancestral, mas também de buscar a adequação da religião cristã. É o caso do chileno Francisco Bilbao (1823-1865), que propõe a necessidade de um “evangelho americano”, ainda que compreendendo nele um conjunto de crenças ou dogmas além da religião, como também é o caso do boêmio Frantisek Palacky (1798-1876), que “sugeriu a criação de uma nova religião boêmia (ou tcheca), uma religião da humanidade, no sentido análogo ao messianismo católico romano-polaco” (Górski, 1994, p. 13).

¹² *Pensamento “protodependente” em Angola no século XIX* – A idéia de Angola explorada pelo Brasil, ou por Portugal através do Brasil, pode ser associada a uma série de postulados protodependentistas na África. Nessa percepção, Angola aparece como periferia da periferia americana. José Pereira diz que o Brasil desenvolveu suas riquezas naturais à custa de milhares de braços arrancados da província africana. Samir Amin reelaborou as idéias originadas na América Latina, em torno da rede cepalino-dependente. A noção “centro-periferia” foi complementada com a noção “periferia da periferia”, que serviria para entender a posição subordinada da África à América Latina como periferia do sistema econômico mundial (ver Devés-Valdés, 2006b).

¹³ *Circulação de idéias do Brasil para Moçambique, escravidão e maçonaria* – Não se tratava da primeira vez que circulavam idéias de independência em Moçambique. Entre 1820 e 1840 e até antes, existiu circulação de idéias do Brasil para Moçambique e algumas dessas idéias aludiam ao separatismo em relação a Portugal. Esse movimento em Moçambique foi promovido particularmente por pessoas organizadas em lojas maçônicas cujo objetivo principal era manter a vigência legal do tráfico de escravos e depois praticar o tráfico clandestino (Capela, 1993, p. 195ss). Formas de “separatismo utilitário” foram promovidas também em outros lugares da África, como Quênia e Rodésia, onde colonos brancos entraram em acordo para estabelecer regimes independentes que lhes assegurariam condições de *apartheid*.

¹⁴ *A inexistência do positivismo na África e sua substituição pelo regeneracionismo. Comparação com outras regiões* – Um elemento muito importante que caracteriza a África, à diferença de outras regiões periféricas, é a inexistência de um pensamento positivista. Praticamente não existe uma intelectualidade laica que assuma a ideologia da ciência, a técnica e o progresso como tarefas humanas. Tanto no espaço árabe como no sul-saariano, a intelectualidade conduz-se com categorias providencialistas, em que não se distingue a fé privada da ação pública, como vinha ocorrendo progressivamente com o cristianismo durante o século XX, assim como também, em menor proporção, com o islamismo e outras religiões. Essa distinção se faz possível, ainda que não seja necessário, com a existência de uma institucionalidade cultural dependente do Estado. Na África, a cultura (em línguas de origem euro-

péia) se encontra entregue às igrejas e a uma sociedade civil enquadrada nas missões, salvo algumas poucas exceções, como o Liberian College ou os grupamentos de migrantes indianos.

Provavelmente, por haver existido uma intelectualidade estritamente mestiça bastante numerosa, poderia ter se desenvolvido em seu seio um pensamento positivista, spenceriano e de darwinismo social, como instrumento conceitual para pensar a subordinação, a disciplina e a educação dos povos, como ocorreu na América Latina (ou na Europa com o mundo periférico). Essas ideologias funcionaram como instrumentos de classe ou de metrópole.

O afã civilizador foi assumido pelo grupo africano aculturado e pelos migrantes negros da América (Caribe e Estados Unidos), que identificaram civilização com cristianização, vários deles propondo a desafricanização dos africanos e sua conversão em cristãos à ocidental. A proposta de “ser como o centro” esteve principalmente associada à religião e aos costumes, e não às noções de ciência, tecnologia e progresso: diferentemente de outras regiões do mundo, tratou-se de “regeneração” mais do que de “progresso”. Ou seja, o regeneracionismo africano é uma ideologia diferente da família positivista, de matriz ilustrada, e provém mais de uma matriz romântica e espiritualista. Sem dúvida, as idéias não devem ser entendidas somente por seus componentes genéticos, mas sim como se desdobram (adaptam, transformam, ocupam lugares) nos ecossistemas. O regeneracionismo africano, por não haver positivismo, foi a maneira como a intelectualidade buscou civilizar os povos, tal como se tentava em outros lugares do mundo, com uns ou outros instrumentos conceituais, com umas ou outras fundamentações teóricas.

¹⁵ *Identitários sul-saarianos e eslavos* – Vale observar as semelhanças particulares entre os dois principais pensadores identitários sul-saarianos do século XIX, Blyden e Du Toit, com dois aspectos do pensamento de quem foi considerado o principal representante da eslavofilia eslovaca, Jan Kollár. Este “considerou os eslavos como uma só nação, dividida em tribos, que falava uma única língua com muitos dialetos. Difundiu a idéia da reciprocidade literária e cultural eslava. Em seu ensaio *Sobre a Reciprocidade Literária entre Várias Tribos e Dialetos Eslavos*, condenou a separação dos povos eslavos e seu exagerado ocidentalismo, queixando-se de que as nações em geral conhecem muito melhor as literaturas ocidentais que a sua própria. Quis projetar os ideais particulares dos eslavos dentro de um ideal universal de humanidade, afirmando que os ideais eslavos possuíam diversos elementos religiosos e que estavam predispostos a constituir um intermediário no futuro diálogo intercultural. Ao lutar por sua independência, as nações eslavas não deveriam existir somente para si mesmas, mas sim criar uma humanidade e uma solidariedade cooperativa internacional” (Górski, 1994, p. 100-1).

¹⁶ *Divórcio entre as intelectualidades e seus povos* – Ayandele elabora uma caricatura fácil de um grupo de intelectuais (como ele, aliás) que se distanciavam dos povos iletrados que se expressavam em idiomas autóctones. O tópico do divórcio entre intelectuais e povo é recorrente. Os próprios intelectuais discutiram sobre essa questão, que angustiou muitos, aproveitando para desqualificar os inimigos. Questões como o idioma, a religião ou cosmovisão, a vida urbana e a vida organizada sobre a base das letras e por isso descolada do trabalho manual foram colocadas como divorciadoras. É verdade que as pequenas intelectualidades da África Ocidental da segunda metade do século XIX se encontram divorciadas por todos os lados. Na Argentina, Espanha ou Rússia, o afrancesamento desconectou os intelectuais de seus povos, ainda que falassem a mesma língua. A respeito da Rússia, Isaiah Berlin destacou esses divórcios, sendo muito enfático com o caso dos narodnistas, que tinham o claro desígnio de comunicar-se com o povo, embora vissem frustradas as suas expectativas (Berlin, 1992, p. 430). Com os africanos ocidentais ocorreu algo parecido com os indianos que escreviam em inglês ou os javaneses cristãos, que o faziam em holandês, diferentemente dos chineses, coreanos, japoneses, turcos e vietnamitas que não renunciaram ao idioma, embora muitas vezes tenham renunciado ao vestuário e às cosmovisões tradicionais. Os árabes foram os que permaneceram mais ligados aos seus povos: em geral, não renunciaram ao idioma, à cosmovisão nem às formas de vestuário e de viver, embora não falte quem tenha emigrado para o Ocidente e escrito em idiomas europeus. Sabe-se, por outro lado, que o intelectual moderno se constitui a partir da ruptura com crenças e formas de vida tradicionais; que a sua liberdade é a emancipação em relação a esse mundo.

¹⁷ *Desconexão entre a intelectualidade sul-saariana (negro-cristã eurofalante) e a norte-africana (árabe-islâmica)* – O pensamento africano sul-saariano, com origem em 1850 (ainda que com alguns antecedentes), no âmbito de comunidades negro-cristãs eurofalantes, se encontra completamente desconectado (ou quase) da intelectualidade árabe-islâmica da África do Norte. Isso durante todo o século XIX e até grande parte do XX. O que também os fazem não-solidários das respectivas causas.

A primeira e mais óbvia prova de tal desconexão é a ausência de citações, pelos sul-saarianos renomados, de obras ou idéias dos norte-africanos, inclusive do autor mais sensível ao mundo islâmico, Blyden. A segunda prova é que feitos relevantes, como o levante mahdista em 1880, que foi considerado posteriormente como um dos antecedentes do nacionalismo no Sudão, careceram de repercussão entre a intelectualidade sul-saariana.

Rafael Ortega caracterizou o mahdismo como um movimento com “conotações políticas, já que um dos objetivos era criar uma administração que substituiria a egípcia; econômicas, em resposta às tentativas egípcias de modernizar o país visando acabar com o comércio de escravos, fonte de lucros para os grupos árabes assentados no Sudão; e religiosas, observadas no conceito de *jihad* (guerra santa, cruzada) contra os ‘infiéis europeus’, mercenários envolvidos em tropas egípcias” (Ortega, 2004, p. 14). Leo Spitzer, por sua vez, assinala que “muitos *créoles* da Serra Leoa, incluindo muçulmanos, estavam realmente acanhados quando o general Gordon (comandante das forças inglesas no Sudão) perdeu a vida em Cartum, não demonstrando a menor simpatia pelas aspirações de Mahdí” (1974, p. 42).

No meio islâmico, ao contrário, esse levantamento foi interpretado muito cedo como manifestação da rebelião antibritânica do mundo árabe-islâmico. Em 1883, no jornal *O Intransigente*, editado em Paris, Jamal al-Din Afghani publicou um trabalho mais ou menos extenso, em vários fascículos, sobre o tema. Escreve Afghani: “a derrota que Mohamed-Ahmed (o Mahdí), com suas tropas irregulares, acaba de infligir ao general Hicks teve como resultado dissipar as dúvidas sobre sua personalidade nas populações do Sudão. A vitória revelou seu prestígio perante os olhos das populações, de tal modo que elas consideram como um milagre o que acaba de realizar. Esse acontecimento, por outro lado, fez nascer entre os egípcios a esperança de se desfazer da dominação inglesa com a ajuda de Mahdi” (11 de dezembro de 1883, reproduzido em Kedourie, 1966, p. 79).