

3 A Época Clássica: As Grandes Escolas e as Grandes Figuras (o Segundo Terço do Século XX)

I – Introdução: as Condições de Emergência e Desenvolvimento do Pensamento

O Caráter do Pensamento Produzido durante o Segundo Terço do Século

A melhor época do pensamento africano é a de meados do século XX. A melhor em termos de criatividade, de grandes figuras, de impacto ou projeção para além da região. Isso certamente tem a ver com o aumento do otimismo e da autoconfiança dos próprios africanos.

O amadurecimento da negritude desde meados dos anos 1930 e, um pouco mais tarde, do pan-africanismo independentista, ou de terceira geração, e do “socialismo africano” representou uma superação da etapa anterior (1900-1935), de gestação, ainda que relativamente pobre de idéias. O otimismo que impregnou os meados do século e a ingenuidade com a qual foram feitas grandes propostas contrastam com a época seguinte, o terceiro terço do século, cujo pensamento é mais acadêmico, mais descrente e não trata especificamente de construir um continente, mas sim de explicar seus fracassos.

A vitalidade, a valentia e uma certa desenvoltura de autores como Léopold Senghor, Jomo Kenyatta, Cheikh A. Diop, Kwame Nkrumah, Nelson Mandela, Sekou Touré, Julius Nyerere ou Amílcar Cabral contrastam exatamen-

te com os autores posteriores, de 1970 em diante: mais acadêmicos, mais recatados politicamente e mais refinados intelectualmente. Decerto, autores-chave nas últimas décadas do século como Samir Amin, Walter Rodney, Ali Mazrui, Nadine Gordimer, Valentin Mudimbe, K. A. Appiah, Carlos Lopes, entre tantos outros, marcaram uma diferença com os grandes autores da época anterior, parecendo-se mais, em alguns aspectos, com os do primeiro terço do século. Sem dúvida, o contraste não é completo. Durante o segundo terço do século, houve pensadores que não foram líderes independentistas, ainda que para alguns o problema da independência tivesse sido central, salvo na República da África do Sul. Pessoas como Cheikh A. Diop ou Alioune Diop, Jacques Rabemananjara e, em parte, Eduardo Mondlane ou Mario de Andrade puderam assemelhar-se aos pensadores mais acadêmicos das últimas décadas, além de a figuras de teólogos e etnofilósofos como Alexis Kagame, Marcien Towa, E. Mvenga ou T. Obenga.

As Redes Intelectuais e o Meio Ambiente entre Meados de 1930 e 1950

Pode parecer óbvio que as redes vão aumentando e ampliando-se à medida que cresce o meio intelectual, mas, sem dúvida, não são óbvios o modo como se vão diversificando e o caráter que vão assumindo. Logo após a Primeira Guerra Mundial, observa-se um salto no número de africanos e afro-descendentes na Europa, particularmente em Londres e Paris. Estes foram se organizando, iniciaram a publicação de jornais, criaram instituições, organizaram-se para receber jovens estudantes ou emigrados em geral e aumentaram sua comunicação com a África e com a América. Nos anos 1930, essas redes haviam se consolidado nas principais capitais anteriormente citadas.

Essas redes intelectuais, em conjunto, movem mais informação que as existentes dentro da África e gozam de uma densidade de contatos também maior, entre pessoas de diversas procedências. Uma diferença importante com as redes de intelectuais africanos de épocas anteriores e posteriores é que as mais importantes entre 1920 e 1960 funcionam fora da África. Entre 1960 e 1980, com o entusiasmo das independências, o imenso desenvolvimento das universidades, a chegada de inúmeros acadêmicos vindos de outras regiões do mundo, a criação de associações como a Codesria e o apoio da Unesco e de várias fundações, as redes se desenvolvem mais para o interior do continente do que para fora. Logo

após 1980, emigra novamente grande quantidade de intelectuais, e os Estados Unidos se transformam no principal local do pensamento africano.

A rede intelectual de afro-descendentes e africanos mais importantes nessa época é a que articula pessoas que vivem na Costa Leste dos Estados Unidos com as do Canadá e algumas ilhas do Caribe. As universidades Lincoln e Howard e as instituições educacionais em geral, as organizações pan-africanas ou pan-negristas, como a NAACP e a Unia, essa última dissolvendo-se nos anos 1930, os jornais, as editoras e as igrejas geram, congregam e outorgam intensidade a uma intelectualidade mais numerosa e produtiva e com capacidade de atração e irradiação mais intensa que nos outros ecossistemas. Dito de outra maneira: essa intelectualidade se assentava sobre centenas e centenas de organizações da sociedade civil a que os afro-descendentes haviam dado origem em quantidade incomparavelmente maior que em outras regiões. Em tal ambiente, vão se encontrar e circular W. E. B. Du Bois, Alain Locke, C. L. R. James, T. Makonen, L. Hughes, Nnamdi Azikiwe, Kwame Nkrumah e, pouco mais tarde, até Léopold Senghor, além de muitas outras pessoas sem as quais as idéias de negritude, pan-africanismo de terceira geração e socialismo africano seriam inconcebíveis.

A segunda em importância deve ser considerada a rede articulada pela intelectualidade anglófona das cidades da costa ocidental da África. A crescente produção de Lagos, e de outras cidades da Nigéria, juntamente com Acra, Freetown e Monróvia, constitui um espaço intelectual como nenhum outro na África durante essa época. Além disso, dentro da África, essa região, por questões geográficas e idiomáticas, é a que se encontra em maior relação com os outros focos de produção intelectual africanista. A aparição, durante o segundo terço do século, de organizações políticas e laborais nessa região vai gerar uma densidade e circulação desconhecidas em décadas anteriores. O retorno de N. Azikiwe, de K. Nkrumah e de L. Senghor às suas terras de origem vai mudar a paisagem intelectual e política já nos anos de 1940.

Em Paris, durante os anos 1930, consolida-se o que mais tarde se denominará a “rede da negritude”, instalando-se a partir de uma série de contatos e organizações previamente existentes, que não possuíam um conceito que as articulasse e desse sentido. Senegaleses e caribenhos (L. Senghor, A. Césaire, L. Damas, J. Roumain), marfineses, malgaxes e pessoas de outras procedências dão vida a tertúlias, como a sustentada pelas irmãs Paulette, Jane e Andrée

Nardal; a associações, como a de estudantes da África Ocidental; a publicações jornalísticas, como *L'Étudiant Noir*, *Race Nègre*, *Cri des Nègres* ou *La Revue du Monde Noir*; a livros como os de René Maran – *Batouala* e *Un Homme como los Otros*; e, no pós-Segunda Guerra Mundial, à importantíssima editora *Présence Africaine*, que constitui um salto qualitativo na produção, circulação e intensificação da comunicação entre o meio negro parisiense e deste com o existente em diversas colônias francesas (ver cartografia n. 6). Essa rede da negritude vai estabelecer contatos com pessoas de outras procedências, ainda que antes já existissem alguns, particularmente das colônias francesas na Ásia, com negros anglófonos, com alguns latino-americanos, com indianos e chineses. É verdade que esses contatos foram esporádicos e, na realidade, circularam e foram conhecidas mais as idéias que as pessoas (ver a esse respeito o excelente trabalho de Janet Vaillant, 1990).

O meio afro-londrino foi menos dinâmico que o parisiense no período entre-guerras. Como na França, aumenta a presença negra e são geradas organizações e publicações. Provavelmente, a mais importante foi a Oficina do Serviço Internacional Africano (*International African Service Bureau*), uma organização pan-africana criada por G. Padmore, C. L. R. James, N. Azikiwe, J. Kenyatta, T. R. Makonnen e I. T. A. Wallace-Johnson, entre outros, em 1937, que tinha como missão informar a opinião pública na Grã-Bretanha sobre os problemas coloniais, protestar contra as injustiças e políticas abusivas nas colônias e obter apoio para as reformas constitucionais (Denzer, 1982, p. 167). Depois da Segunda Guerra Mundial, com a realização, em Manchester, do Congresso Pan-Africano de 1945, a atividade cresce enormemente e supera a de Paris. A vantagem permanente de Londres em relação a Paris é uma comunicação mais fluida e freqüente com a América e isso era muito importante, pois os trinitários G. Padmore e C. L. R. James, o jamaicano M. Garvey e os USA-americanos W. E. B. Du Bois e Alain Locke são chaves para entender o pensamento africano entre 1930 e 1965. No período pós-Segunda Guerra Mundial, o Congresso Pan-Africano e a articulação de pessoas como Du Bois, Padmore, James, K. Nkrumah, N. Azikiwe, J. Kenyatta expressam uma intensificação da produção e de figuras como não havia existido e não voltou a existir no meio africano e mundial. Não há outra rede na qual pessoas tão influentes para seus países e com uma produção tão importante tenham se articulado como intelectuais e como políticos (ver cartografia n. 8).

Na República da África do Sul, a presença intelectual e a criação de meios de comunicação e ensino e de instituições cresciam mais que em todos os outros lugares da África Sul-Saariana, apesar do ou devido ao *apartheid*. O desenvolvimento econômico da República da África do Sul e as migrações de grupos judaicos, de asiáticos, de missionários negros e brancos etc. iam gerando um meio intelectual notoriamente mais ativo que em outras regiões do continente e superando cada vez mais a África Ocidental, entre o Senegal e a Nigéria, onde durante o século XIX se constituiu o espaço intelectual mais importante. O crescimento do número de pessoas com educação formal é correlativo ao anterior. É de notar que na África do Sul, apesar do *apartheid* crescente e cuja formalização mais acabada se realiza em 1948, a circulação de idéias entre os diferentes grupos étnicos – negros, de cor, asiáticos e brancos – fosse maior porque a produção e a circulação eram mais intensas que em outras partes da África. A Young African Ligue assim como os Partidos Liberal, Comunista e Nacionalista, o Congresso Nacional Africano, o Congresso Indiano, a União para o Progresso dos Africanos e as numerosas igrejas constituíam uma sociedade civil, política, intelectual e religiosa claramente maior que em outras áreas da África. Nesse ambiente coexistiam diversas línguas escritas, sendo o inglês a língua franca.

Mais tarde, durante a segunda metade dos anos 1940, mas de menor intensidade e, decerto, com menor circulação de idéias, constituiu-se uma rede de estudantes africanos em Lisboa e Coimbra que manteve relações com a incipiente intelectualidade das colônias, intelectualidade que não se consolidava com o passar das décadas, diferentemente do que acontecia em outras regiões da África Sul-Saariana. Seja como for, nos anos 1940, em Portugal, foram fundadas as casas de estudantes moçambicanos, angolanos e “do Império”. Algumas delas editaram pequenas mídias, sendo *Mensagem* a mais importante. Ali foi gestado o movimento “Vamos Descobrir Angola”. Em tal ambiente circularam Agostinho Neto, Amílcar Cabral, Viriato da Cruz, Mario de Andrade, Marcelino dos Santos e Francisco Tenreiro, entre outros; ali se conheceu algo da produção da negritude, algo do Harlem Renaissance, algo do pan-africanismo, mas sobretudo a literatura brasileira, tanto de poesia e ficção como de idéias. Esse meio, como foi a intelectualidade africana lusófona desde o século XIX, teve uma nítida propensão literária, na decadência do jornalismo político, do ensaio, da etnografia e do tratado do pensamento social. Isso não faz mais que

refletir o menor desenvolvimento da intelectualidade e do sistema educacional lusófono perante o francófono e o anglófono. Nesse grupo encontram-se aqueles que em meados dos anos 1950 fundaram o PAIGC, o PLNA e a Frelimo (ver cartografia n. 9).

A Constituição e a Intensificação do Pensamento Sul-Saariano

Ainda que as seis redes mencionadas tenham se mantido bastante isoladas até 1960, ano em que se produz um salto de comunicação a partir das independências, as idéias circulam notoriamente mais que em épocas anteriores. Decerto, os espaços anglófonos se conectam entre si muito mais que com o espaço francófono e lusófono, esse último muito pequeno e bastante isolado.

As seis redes que se vão constituindo de forma incipiente em uma grande rede, graças à circulação de algumas poucas pessoas no final dos anos 1930 e durante os anos 1940, compartilham algumas idéias que estão amadurecendo em seu seio e que conformam o resíduo do pensamento africano em meados de 1930 e 1950. Entre esses anos são trabalhadas idéias garveístas, que se vão diluindo, mudando e se mesclando; da negritude, que emergem com muita força; pan-africanistas de segunda geração, sobre igualdade de direitos, defesa e apoderamento dos negros do mundo; idéias do “*new negro*” da Harlem Renaissance, que se fundem com e na negritude, na necessidade de assumir-se como não-brancos; idéias anticolonialistas e antiimperialistas. Decerto, em Paris, havia maior presença de idéias anticolonialistas e antiimperialistas pela difusão que realizava o Partido Comunista; em Londres e na África Ocidental, o trabalhismo e o fabianismo estavam mais presentes que em outros lugares; no âmbito norte-americano, o pan-africanismo, o novo-negrismo, o garveísmo e o neobookerismo; na África do Sul, as idéias anti-*apartheid*, o neobookerismo e o gandhismo. De 1950 em diante, as idéias “independentistas”, formuladas pelo pan-africanismo de terceira geração, se tornam hegemônicas.

O fato de que existissem idéias que se dividiam de forma bastante ampla permite perceber os avanços na constituição do pensamento africano sul-saariano, ainda que essa constituição não deva ser concebida de maneira completamente homogênea, particularmente se se levar em conta a existência de uma intelectualidade branca e de uma asiática que tinham trajetórias intelectuais relativamente diferentes da negra, que tampouco é completamente homogênea. Sendo assim, deve-se notar que o pensamento africano da época ganha amadurecimento e in-

tensidade, constituindo-se não apenas na medida em que compartilha inúmeros traços, mas também na medida em que reconhece, recupera e assume a sua própria trajetória. Existem vários exemplos do processo de auto-reconhecimento e do crescimento de uma torrente que vai ganhando identidade.

II – As Novas Tendências do Pensamento

A Negritude

O surgimento e o desenvolvimento do conceito de “negritude” são inseparáveis do meio ambiente afro-parisiense, ainda que isso não baste para explicá-lo. Em um contexto muito diferente, E. W. Blyden havia criado décadas antes o “*african personality*”, ainda que tenha tido muito menos desenvolvimento e projeções, e por isso mesmo não tenha sido capitalizado por L. Senghor e A. Césaire, os criadores da negritude. Foi, sem dúvida, o senegalês quem mais desenvolveu o conceito, deixando-o permanentemente associado a seu nome. Passando de breves e elípticas alusões em sua poesia para formulações conceituais, é somente nos anos 1950 que a negritude alcança precisão suficiente para ser considerada uma ideologia. Sua formulação inicial, segundo a qual “a razão é helênica e a emoção é africana”, foi exigindo de Senghor uma série de matices e precisões, para ir se esquivando das acusações de neo-racismo que lhe caíram ao longo das décadas.

Em 1956, Senghor dizia:

[o] negro, por tradição, não está desprovido de razão. (...) Por tradição, vive do solo e com o solo, no e com o cosmos. É sensual, um ser com sentidos abertos, sem intermediário entre sujeito e objeto, é ao mesmo tempo sujeito e objeto. É, antes de tudo, sons, aromas, ritmos, formas e cores; eu diria que é tato antes de ser visão, como os europeus brancos. Sente mais do que vê e percebe a si mesmo. (Senghor, 1968, p. 192.)

Para chegar a essas formulações, Senghor teve que, de certa maneira, renunciar à sua auto-imagem de francês, assumir-se como “novo negro”, seguindo as inspirações do movimento Harlem Renaissance e logo transcendê-lo para uma negritude conceitualizada a partir das elaborações de etnólogos europeus (A. Gobineau, L. Frobenius, M. Delafosse e R. De la Vignette) e de pensadores existencialistas e personalistas. As formulações da negritude senghoriana somente são entendidas no âmbito do pensamento francês e das críticas que foram sendo feitas diante de suas primeiras formulações.

O negro, argumenta Senghor, não está desprovido de razão,

mas sua razão não é discursiva, é sintética. Não é antagonica, é compreensiva. Constitui uma forma diferente de conhecimento; a razão do negro não empobrece as coisas, não as molda segundo normas rígidas, eliminando as raízes e a seiva: flui nas artérias das coisas, identifica-se com os contornos para habitar o coração vivo da realidade. A razão branca é analítica pela utilização; a razão negra é intuitiva pela participação. (...) [Tudo isso] indica a sensibilidade do homem de cor, seu poder emocional: (...) Essa fisiopsicologia do negro explica sua metafísica e, portanto, sua vida social. (Senghor, 1968, p. 192-3.)

Inspirando-se, em 1956, na obra *A Filosofia Bantu*, de Placide Tempels, Senghor utiliza as formulações desse autor para expressar algumas de suas idéias sobre negritude. Segundo ele, aqueles aos quais os europeus denominam “primitivos (...) vivem” mais do que os europeus, “por suas idéias e de acordo com seus ideais”, pois o negro identifica o ser com a vida ou, mais especificamente, com a força vital. Sua metafísica é uma ontologia existencial. A estética de Senghor, que ele próprio tenta desprender de sua antropologia, baseia-se precisamente nesse caráter sensual ou sensitivo do negro africano.¹

No âmbito lusófono, quem mais teoriza sobre a negritude (ou o negrismo ou o africanismo, pois a palavra “negritude” não é usada no mesmo sentido de Senghor) é Mario de Andrade. Pires Laranjeiras destaca que, segundo Andrade, o poeta negro, ocidentalizado, “somente é negro por suas características raciais, não concebendo, sem dúvida, sua obra sobre a base da coletividade negra”. Em um texto que Andrade escreve para a apresentação da poesia africana em uma revista brasileira, explica que a “verdadeira Poesia Negra é produto do negro indígena da África” (Laranjeiras, 1995b, p. 117). Em outro texto, Andrade se refere ao negro “evoluído”, como dizem os franceses, que é considerado um desraizado e sem tradições autênticas. Nesse texto, ocupa-se igualmente da negritude, que define como consciência dos valores africanos, das realidade negras, sua situação no seu meio, no mundo (Laranjeiras, 1995b, p. 117). Mais tarde, em 1960, Andrade define negritude como o

rechaço da assimilação, ou para usar termos de Césaire, como “postulação irritada e impaciente da fraternidade” (...) para extirpar a assimilação é necessário poder reconhecer-se nos elementos de uma cultura enraizada no solo nacional. É esta tomada de consciência de um patrimônio africano e do mundo negro que se expressa na poesia de F. J. Tenreiro. (Citado por Laranjeiras, 1995b, p. 118-9.)

A Coerência das Culturas Africanas

Paralelamente ao movimento da negritude, sem influências nem contatos diretos, mas fazendo parte de uma ampla sensibilidade que rechaçava e tentava

responder ao discurso europeu e colonialista, vários autores anglófonos publicam trabalhos nessa linha: H. Dhlomo, com seu romance *Malária*, M. Kayamba, com *African Problems*, e J. Kenyatta, com *Facing Mount Kenya*. Esses autores contrastam o mundo africano autóctone com o ocidental ou da colonização, que, como no caso da negritude, é concebido como possuidor de outra racionalidade e em oposição com o africano, que é golpeado, contaminado ou destruído pelo ocidental (ver Roberts, 1990, p. 250ss).

Jomo Kenyatta, em 1938, se apresenta como porta-voz de seu povo, como alguém que quer mostrar ao mundo a cultura gikuyu, disputando o monopólio da palavra que se auto-atribuíram alguns não-africanos para referir-se à mente e às pessoas da África (Kenyatta, s/f, p. XVIII). Afirma que está autorizado a falar em nome de seu povo pelo conhecimento de sua cultura e porque foi eleito para representá-lo em órgãos sociais: foi secretário-geral da Associação Gikuyu e editor do primeiro jornal gikuyu, entre 1928 e 1930.

Seu ponto de partida, argumenta, é a posse da terra, que é o fator mais importante na vida social, política, religiosa e econômica de seu povo (*idem*, s/f, p. 22), composto de um milhão de pessoas que vivem na parte central do Quênia.

Kenyatta enfatiza particularmente a descrição dos processos educativo e da iniciação (na verdade, um só processo, no qual se dão ambos os elementos) e suas diferenças com o sistema que os europeus estão praticando na África e com o que é praticado e ou proposto na Europa ou nos Estados Unidos. Afirma que os africanos, de fato, cumpriam com as aspirações dos educadores mais inovadores da época (*idem*, s/f, p. 119). Destaca, entre outras coisas, o caráter permanente da educação gikuyu, a relação desta com a vida cotidiana e a importância da educação para a vida em sociedade, assim como os usos e costumes nas relações humanas, coisas que a educação européia, e sobretudo européia na África, não considerava porque, argumenta Kenyatta, se imaginava civilizadora de pobres africanos bárbaros sem cultura (*idem*, s/f, p. 120). Isso deve ser entendido também com relação à idéia de que para os europeus o ideal de vida é a individualidade enquanto para os africanos “o ideal é a correta relação e o comportamento para com os outros”. É certo, afirma, que se pode fazer uma ligação entre ambas, mas não é menos correto que o europeu enfatiza a primeira e o africano a segunda (*idem*, s/f, p. 118). Por outro lado, o método gikuyu de educação tribal guardava notável similaridade com “as modernas práticas, na Inglaterra e América, da importância” dada “para aprender através da

experiência de vida em comunidade” (*idem*, s/f, p. 119). Os objetivos da educação apontavam para a ajuda mútua e para a solidariedade tribal nos serviços sociais, nas atividades políticas e econômicas, não eram os buscados na educação dos europeus. Esses valores eram menos praticados pelos gikuyus já destribalizados ou europeizados. Por isso, segundo ele, o povo dizia que o homem branco prejudicava e desonrava o país (*idem*, s/f, p. 116).

Seu raciocínio visava explicar o sentido de cada costume no marco de um todo, como declara. Dito assim, cada comportamento adquiriria coerência ou racionalidade. Do mesmo modo explicava a clitoridectomia e a circuncisão. Eram costumes gikuyus, razão pela qual alguns indivíduos, ao saírem da norma e não a respeitarem, tornavam-se inaceitáveis para a comunidade. Não respeitar certas normas é ferir pessoas (*idem*, s/f, p. 126-7). Por outro lado, a clitoridectomia é praticada quase em toda África e é uma cerimônia de alto conteúdo cultural para os povos, o que não passa de outra expressão do mesmo: o sistema de vida e a racionalidade que anima a cultura gikuyu são diferentes do sistema de vida e da racionalidade dos europeus, o que explica as diferenças encontradas em todos os níveis, como o fato de que entre os gikuyus o *status* é obtido através da família e não da propriedade, como na sociedade européia (*idem*, s/f, p. 168), ou que o sistema de governo se afirme em uma verdadeira democracia (*idem*, s/f, p. 179). Mas as racionalidades distintas não significam que sejam apenas paralelas, mas sim que a africana é superior, pois tem maior democracia e liberdade, que foram negadas pela colonização inglesa (*idem*, s/f, p. 189-90), e menor agressividade ou intenção destrutiva, que se manifesta em guerras breves, que causam relativamente pouca dor ao povo, muito longe das dimensões das guerras ocidentais (*idem*, s/f, p. 202).

Pan-Africanismo de Terceira Geração

O pensamento pan-africanista foi evoluindo na medida em que acumulava formulações, sem renunciar às anteriores, incorporando elementos novos que passavam a ser característicos de cada etapa; ou seja, não se realizou como negação das etapas anteriores, mas sim como sua ampliação. O pan-africanismo de primeira geração, formulado em 1900 por Henry Sylvester Williams, se estruturou com base no princípio de defender os negros do mundo de todas as formas de abuso e exploração. O de segunda, formulado em 1920 por W. E. B. Du Bois, consistiu em articular os negros do mundo com o objetivo de obter igual-

dade de direitos. O de terceira geração, sem renunciar ao anterior e para completá-lo e realizá-lo, propôs a independência dos povos africanos da tutela colonial. Quem formulou essa versão foi principalmente George Padmore e Kwame Nkrumah, durante os anos 1940, alcançando sua cristalização no Congresso Pan-Africano de Manchester, em 1945. No começo dos anos 1960, haveria uma nova versão: um pan-africanismo de quarta geração, formulado por Nkrumah e que apostaria na unidade dos Estados do continente africano para lutar contra o neocolonialismo e construir o socialismo africano.

Padmore, seguindo em grande parte Du Bois, havia associado à reivindicação dos direitos dos negros as dos trabalhadores e a aspiração socialista, participando do Partido Comunista. Seu livro *Pan-Africanismo ou Comunismo?* mostra a ruptura com essa posição, ao deduzir que a União Soviética pretendia utilizar as lutas dos negros para seus próprios objetivos, tendendo a subordiná-los. A única maneira de alcançar os objetivos dos negros do mundo seria obtendo a independência das regiões colonizadas, com o fim de formar Estados poderosos capazes de defender a si e a toda a população negra do mundo.

O pan-africanismo de terceira geração se inspirou, além de no pan-africanismo anterior, no negrismo de Marcus Garvey, nas teorias de outros pensadores africanos e afro-descendentes, como Alain Locke e C. L. R. James, nas doutrinas socialistas e em alguns pensadores que haviam teorizado sobre (e praticado) as lutas de libertação, como M. Gandhi (ver cartografia n. 7).

Padmore é muito enfático ao assinalar que, ao contrário do que alguns postulavam, o pan-africanismo em nenhum caso deriva do comunismo nem é um instrumento deste, pois é mais antigo, como se pode perceber por seu desenvolvimento de quase um século antes da aparição da União Soviética. Por outro lado, o pan-africanismo deve considerável inspiração à luta dos movimentos de libertação nacional da Ásia e adota a linha da não-violência de Gandhi como um meio para alcançar a autodeterminação e a igualdade (Padmore, 1956, p. 18). Esse pan-africanismo, argumenta Padmore, teria por objetivo a independência das regiões coloniais da África e do Caribe. Em tal tarefa, os jovens líderes deveriam construir a partir das fundações ideológicas de Du Bois, desenvolvendo meios e técnicas adaptados às tradições e circunstâncias africanas, uma vez que deveriam elaborar uma filosofia social que, integrando e melhorando os povos, realizasse a transição das formas tribais a Estados industriais modernos (Du Bois, 1956, p. 19). Acredita que o nacionalismo africano se encontrava

com problemas e desafios tais como resolver os próprios conflitos comuns e tribais, organizar governos democráticos, impedir que fossem envolvidos na Guerra Fria, construir um socialismo democrático, tolerando todas as minorias que desejassem viver na África em pé de igualdade com os africanos, e criar a federação dos povos africanos para a constituição dos Estados Unidos da África (Du Bois, 1956, p. 21-2).

Igualdade e Autodeterminação versus Tutela e Dominação

A Liga Juvenil do Congresso Nacional Africano foi fundada em 1944, tendo, entre seus fundadores e ideólogos, Nelson Mandela. Em seus documentos de fundação, adverte que se propõe incentivar o africanismo, isto é, que os africanos lutem por seu desenvolvimento, pelo progresso e pela liberação nacionais, de modo a ocupar o lugar que lhes é de direito entre as nações do mundo (Mandela, 1989, p. 33). Levando-se em consideração que os africanos foram derrotados pelos brancos, afirma Mandela, estes pretendiam consolidar mais e mais o seu poder, coisa que os africanos não estavam dispostos a aceitar. Pelo contrário, o que pretendiam era viver em pé de igualdade com qualquer outro grupo racial, contrapondo-se à idéia da maioria dos brancos, que pensavam que a sua raça estava destinada a ser líder e governante no mundo para sempre, dominando e tutelando as pessoas de cor (1989, p. 34-5).

Para explicar essa intenção dos brancos, Nelson Mandela e a Liga Juvenil elaboram um raciocínio antropológico: os africanos encaram o universo como um todo compacto, uma entidade orgânica que se dirige para a conquista da harmonia e da unidade, na qual as partes individuais existem somente como aspectos interdependentes de um todo, realizando os objetivos de sua vida na vida coletiva, em que a felicidade da comunidade é um parâmetro absoluto dos valores (Mandela, 1989, p. 35). O homem branco, postula Mandela e a Liga Juvenil, encara o universo de maneira oposta à do negro. Para o branco, trata-se de

uma gigantesca máquina avançando por um tempo e espaço em direção à sua destruição final. Nessa cosmovisão, os indivíduos são pequenos organismos com vidas privadas que levam a mortes privadas: êxito, poder, individualismo e fama são as medidas absolutas de valor. (...) Precisamente, essa visão sobre a vida divide o universo em uma série de pequenas entidades individuais que não podem evitar o constante conflito, acelerando, dessa forma, a aproximação do momento da destruição final. (Mandela, 1989, p. 34-5.)

Os brancos, com base em sua cosmovisão e colocando-a como única válida, pretendiam tutelar os africanos para que alcançassem um tipo idêntico de civi-

lização. Mas, dessa forma, não faziam mais que mutilar os direitos dos africanos tanto à propriedade, à residência, à circulação, quanto a outras coisas. Os africanos se opunham a tal tutela, “optando por construir seu futuro com seus próprios esforços” (Mandela, 1989, p. 39). Os africanos, nesse sentido, exigiam seu direito de buscar livremente seu destino, para dar sua contribuição legítima ao desenvolvimento da humanidade (*idem*, 1989, p. 38). A autodeterminação é, portanto, sua filosofia de vida (*idem*, 1989, p. 39).

Levando em conta essa visão das coisas e tais aspirações, a Liga Juvenil pretendia constituir-se na coordenadora de todas as forças jovens comprometidas na elevação da consciência política da população e na luta contra a opressão e a reação (*idem*, 1989, p. 42). O Congresso Nacional Africano, defendia a Liga Juvenil, era um movimento de libertação nacional e essa libertação somente poderia ser atingida pelos próprios africanos (*idem*, 1989, p. 43), por isso precisamente se aspirava à união dos africanos, do Mar Mediterrâneo até os oceanos Índico e Atlântico, para que falassem com uma só voz (*idem*, 1989, p. 45).

Sem mencionar os conceitos, são sem dúvida as idéias da “negritude” reelaboradas, as de “personalidade africana” e as do “pan-africanismo” de terceira geração as que estavam inspirando a posição da Liga Juvenil em seus primeiros anos.

III – Crítica às Ideologias e à Educação Colonial

Pode-se dizer que um dos dois ou três desafios mais importantes do pensamento sul-saariano em idiomas europeus é a crítica às ideologias da colonização e, correspondentemente, do menosprezo ao africano que emana do Ocidente. Decerto, a crítica do discurso ocidental acontece sob pontos de vista diferentes que, normalmente, apresentam sua alternativa em uma teoria de defesa do africano.

Um dos tópicos freqüentes é a denúncia da educação colonial. Cheikh A. Diop acredita que o colonialismo orienta sua atividade educativa para impedir que os africanos se instruem sobre sua cultura e sua história (Diop, 1979, p. 14). Sekou Touré afirma, de seu lado, que a educação tendia a “neutralizar” e “despersonalizar” os africanos e a “apresentar” sua própria cultura, seus “conceitos sociais e filosóficos” (em uma palavra, o “humanismo” africano) “como expressão de um primitivismo semi-inconsciente, a fim de criar [nos africanos]

diversos complexos que [os] levariam a ser mais franceses que os próprios franceses” (citado em Woddis, 1961, p. 227). Já K. Nkrumah acusa que mais de 80% dos africanos, durante a época colonial, eram analfabetos e que “as escolas existentes se alimentavam de papinha imperialista, desvinculada por completo (...) [dos] fundamentos e necessidades” africanos (Nkrumah, 1965, p. 15). A denúncia de uma educação inadequada, sem critérios africanos, e que debilitava em vez de dar autoconfiança, como disse Nyerere, pode sem dúvida remontar a E. W. Blyden.

A denúncia da historiografia ocidental, do discurso dos funcionários coloniais, do colonizador prototípico, das ciências naturais europeias constitui algumas das manifestações que os intelectuais sul-saarianos tentam desmascarar. Nisso os sul-saarianos atuam como os intelectuais periféricos em geral, sendo um dos objetivos-chave desconstruir o discurso do centro em relação à sua respectiva região. No marco dessa crítica é que se elabora, ou ao menos se tenta, um discurso alternativo ao da colonização.

A Luta contra o Colonialismo Historiográfico

A historiografia sul-saariana, a partir de 1950, foi fértil em escolas, na formulação de problemas, no uso de métodos renovados, levando quase sempre em conta a necessidade de descobrir e divulgar a história de uma região que se mostra carente de sua própria história.

Cheikh Anta Diop foi o primeiro historiador sul-saariano que se confrontou profissionalmente com um problema que havia sido colocado em relevo anteriormente por vários ensaístas, como Edward W. Blyden, entre outros. Tratava-se de provar que os egípcios antigos eram negros, que sua civilização era africana e que, portanto, foi a África que permitiu a existência das culturas greco-romana e europeia.

Em 1954, no prefácio de sua obra *Nações Negras e Cultura*, Diop formula uma espécie de manifesto sobre a tarefa do historiador e do cientista social sul-saariano. Postula que as teorias que a historiografia elaborou sobre a África são conseqüentes, úteis e pragmáticas em relação ao colonialismo, pois a imagem que se desprende delas é que o negro jamais foi responsável por algo de valor, nem sequer por aquilo que se encontra na própria África. Tais teorias apontam para a alienação cultural dos africanos, constituindo-se como arma de dominação que tem sido utilizada cada vez que um povo conquista outro. Desse

modo, o colonialismo pretendia impedir que os africanos se instruísem sobre seu passado, sua sociedade e seu pensamento (Diop, 1979, p. 14). Tornava-se indispensável, em conseqüência, que os africanos se debruçassem sobre sua própria história e civilização, transformando pelo conhecimento em obsoletas, e, portanto, inofensivas, as armas do colonizador (*idem*, 1979, p. 15).

Diop estava, sem dúvida, consciente de que nem todos na África pensavam como ele, e alguns, que ele denomina “cosmopolitas-cientistas-modernizadores” ou “modernizadores abstratos”, consideram uma perda de tempo tal trabalho (*idem*, 1979, p. 15). Para ele, por sua vez, uma modernização criteriosa, por assim dizer, não pode ser entendida sem a integração dos elementos novos ou exógenos “repousando sobre um passado”, “não sobre a parte morta, mas sim sobre a parte viva e forte de um passado suficientemente estudado para que o povo possa reconhecer-se nele” (*idem*, 1979, p. 16). Tudo isso porque a história não pode ser feita esquecendo de uns em proveito de outros e porque renunciar prematuramente, e de um modo unilateral, à sua cultura nacional para adotar a de outros e chamar isso de simplificação das relações internacionais e sentido do progresso seria se condenar ao suicídio. Dito desta forma: quem se esquece que um povo não é plenamente consciente se arrisca a perder o caminho e estar ausente do concerto das nações (1979, p. 17).

Diop relaciona sua proposta cultural a uma proposta política. Defende que somente na medida em que existam os Estados Africanos Independentes Federados, com um governo democrático, cobrindo todo o continente, os africanos poderão florescer plenamente e expressar todas as suas potencialidades nos diferentes domínios da criatividade (*idem*, 1979, p. 18).

Algumas das idéias de Diop vão ser retomadas e reelaboradas por autores como F. Fanon, W. Rodney, V. Mudimbe e muitos outros que vão marcar o pensamento africano das décadas seguintes.

Colonizar É Assassinar a Outra Civilização

Madagascar é uma grande ilha, corredor da humanidade, que produziu algo peculiarmente reconhecível hoje: o malgaxe contemporâneo. Esse é produto de uma alquimia que gestou um povo, com uma etnia, uma língua e uma notável comunidade de costumes, afirma Jacques Rabemananjara (1958, p. 20).

Esse malgaxe não é encontrado particularmente na capital, pois a alma dos países colonizados está longe de suas capitais. A alma de Madagascar não está

em suas cidades, que não expressam a autenticidade espontânea, imperiosa de Madagascar (*idem*, 1958, p. 26). As cidades são produtos, sustenta, de uma “ingestão desordenada” de elementos estranhos à natureza e ao meio, aos costumes e às tradições. Essa ingestão desordenada termina empobrecendo, degradando aquilo que o malgaxe ou o africano leva em si de valor específico e de significado humano. O verdadeiro progresso é a antítese de tal degradação (*idem*, 1958, p. 29).

Com um discurso muito próximo ao de Cheikh A. Diop, A. Memmi e F. Fanon, Rabemananjara (1958, p. 29-30) afirma que a colonização tende a assassinar uma civilização, uma cultura nacional. Segundo sua interpretação, o colonizador começa por nos fazer baixar a cabeça, nos despe de todo tipo de orgulho, nos tira a auréola nacional, nos proíbe de acreditar e de nos apegar a ela. Assim, pode se transformar na medida de todas as coisas, aparecendo como um modelo de perfeição (*idem*, 1958, p. 35-7). Realizada essa “lavagem cultural”, o malgaxe não aprenderá nada sobre sua terra; Madagascar não aparece na história nem na literatura ou na religião que nela é ensinada (*idem*, 1958, p. 38-9). Nesse sentido, argumenta Rabemananjara, o combate não é contra a técnica ocidental nem contra a cultura francesa, mas sim contra um sistema, contra suas manobras e sua pretensão de dar a todas as novidades introduzidas no solo malgaxe um caráter corrosivo, criminoso. Trata-se de afogar, matar no malgaxe o que ele tem de mais precioso, de mais autêntico, aquilo que é o elemento íntimo de sua essência (*idem*, 1958, p. 41-2).

Ele acredita que as culturas se enriquecem com contribuições mútuas, mas para elas serem válidas devem ser concebidas em função das necessidades particulares da cultura que as adota, em função das necessidades da natureza desta. Assim, na medida em que as contribuições do Ocidente ajudem o malgaxe a se realizar em sua totalidade de *homem malgaxe*, a se libertar de todo obstáculo para o seu florescimento, a se encontrar, a se reconhecer através do exercício de aprofundamento na sua origem, então se trata de contribuição válida que gera autêntico progresso (*idem*, 1958, p. 44-5).

Para que essa contribuição possa se realizar adequadamente, deve se associar à independência e ao fim do subdesenvolvimento. A descolonização, por outro lado, só faz sentido na medida em que contribui para a transformação radical das estruturas anacrônicas. Assim, surge, em nível psicológico, a primeira condição de uma política de descolonização e que é a instauração de relações

com base no abandono de todo princípio de dominação (*idem*, 1958, p. 76). Somente essa transformação radical, que implica abandonar o princípio de dominação, permitirá uma colaboração frutífera com a França, argumenta Rabemananjara, mostrando que, além de tudo, nisso coincide com Ho Chi Minh, Ferhat Abbas e seu amigo Sékou Touré (*idem*, 1958, p. 79).

Crítica à Ideologia da Colonização Portuguesa e Busca da Independência

Como Diop e Rabemananjara, Eduardo Mondlane organiza sua crítica à ideologia da colonização articulando-a à independência. Portugal, como outros colonizadores, criou uma ideologia *ad hoc*. Denuncia que os portugueses, quando se referiam a Moçambique, aludiam aos “500 anos de presença”. Na realidade, afirma, foi apenas a partir da segunda metade do século XIX que Portugal iniciou verdadeiramente a colonização dessa região, ainda que esse afã de remontar a cinco séculos tenha sido típico dos discursos coloniais. Esse discurso se articula a outro que diz respeito à necessária imposição da autoridade dos europeus sobre os africanos, pois estes eram tidos como “primitivos” (Mondlane, 1966, p. 197-8).

Paralela e contraditoriamente, postula Mondlane, Portugal impulsionava seus colonos a descobrirem as virtudes do ser “primitivo”, o que significaria viver feliz e satisfeito nas suas tradições. Mas essa qualidade do primitivo queria ser aproveitada pelo português para que o africano o servisse e produzisse para ele. Por isso, o português queria entregar ao primitivo sua própria educação, mas apenas aquela que apontasse para o “crescimento espiritual”, sem oferecer a ele a “ciência moderna”, pois o de que o africano mais necessitava supostamente era uma conversão (1966, p. 199).

Com certeza, essa ideologia e essa educação “espiritual” correspondiam ao sistema de exploração que se estabeleceu, com salários muito abaixo dos níveis de subsistência, pelo que, por não ser aceito pelo africano, este era castigado com trabalhos forçados (*idem*, 1966, p. 200). Isso ia empobrecendo os africanos e enriquecendo os colonizadores e, dessa maneira, revelando o caráter do domínio português. Isso levou à criação, por parte dos africanos, de organizações de diversos gêneros, entre as quais se encontram a Frente para Libertação de Moçambique (Frelimo), formada com a clara intenção de unir o povo para o autogoverno e a independência (*idem*, 1966, p. 201-2).

Aprofundando-se na ideologia utilizada pelos portugueses para promover o colonialismo, Mario de Andrade alude às formulações do luso-tropicalismo, tomadas do brasileiro Gilberto Freyre. Para Andrade, na obra “brilantemente superficial de Freyre pode ler-se que o luso-tropicalismo é ao mesmo tempo um conceito, uma teoria, um sistema e um método de colonização”. Isso se expressaria de três maneiras: a vocação congênita do português pela mulher de cor, o desinteresse pela exploração econômica e as relações desierarquizadas com os colonizados. Desse modo, argumenta Andrade, “não poderia se justificar melhor a colonização portuguesa” (citado em Maria da Conceição Neto, 1997, p. 331).²

IV – Um Saber de Emancipação

Como resposta lógica às ideologias que desacreditaram os negros e fomentaram o colonialismo, os intelectuais sul-saarianos propuseram a elaboração de um discurso alternativo que contribuísse, por um lado, para a emancipação e, por outro, para a construção de sociedades independentes. Em vista desses objetivos, a criação de uma historiografia, de uma politologia, de uma pedagogia como expressões de um saber africano é postulada como tarefa de libertação.

Mostrou-se a maneira como Senghor tentou fundar uma estética africana na negritude, como Kenyatta buscou expressar a palavra de seu povo, como a Liga Juvenil da África do Sul, baseando-se em uma antropologia específica, pretendia criar um modo próprio de fazer política associada a uma ética. Dando prosseguimento, são postos em destaque outros autores que ressaltam com mais força essa dimensão de busca de alternativas. Tal é o caso de Viriato da Cruz e Julius Nyerere.

A Tarefa de Reafricanizar-se como Resposta às Iniciativas Assimilacionistas da Colonização Portuguesa

Em 1959, Viriato da Cruz publicou, na revista *Présence Africaine*, um trabalho sobre “responsabilidades do intelectual negro”, responsabilidades que se levam a cabo na dialética desafricanização-reafricanização, na qual se expressa a luta entre as forças do colonialismo *versus* os africanos, e particularmente os intelectuais africanos dos territórios submetidos a Portugal.

Portugal se propôs a “assimilação espiritual” através da educação dos nativos, pelo que não podia aceitar a permanência e muito menos o desenvolvimento daquilo que é negro-africano. Mais precisamente, as autoridades tentavam moldar os costumes africanos para colocá-los em harmonia com os princípios portugueses, tanto no público como no privado. Viriato da Cruz pensava que essa educação fora desenhada especificamente para os nativos, apontando para objetivos morais, cívicos, intelectuais e físicos. Tal educação se encontrava orientada para negar o que é africano. Nesse sentido, a promoção do nativo ocorria somente na teoria. Na realidade, era “a exploração dos bens materiais nativos e a alienação cultural e moral” da qual era vítima aquilo que marcava a crua realidade da ação colonial portuguesa de então e do passado (Cruz, 1959, p. 198-9).

Tendo em conta essa realidade, escreve Cruz, a principal tarefa do intelectual seria se reunir com seu povo, podendo assim superar as forças que trabalhavam contra a África. O princípio da unidade era fundamental, inclusive além dos territórios dominados por Portugal, pois, na luta contra o colonialismo, a unidade africana seria a arma mais poderosa (Cruz, 1959, p. 200).

Viriato da Cruz concebe as questões cultural, política e econômica em estrita relação. A colonização impediu a atividade econômica das colônias, o que pode ser visto na falta de efetiva, estreita e permanente colaboração econômica entre as nações colonialistas. As nações africanas independentes, para crescer rapidamente, deveriam enfrentar a questão econômica de maneira continental. Essa unidade seria algo novo, permitindo a realização do potencial econômico em melhores condições e com maior rentabilidade. Para ele, o que é verdadeiro para a economia, o é também para a cultura e a civilização: não se poderia desenvolver o potencial inerente ao melhor da cultura autóctone senão mediante a unidade orgânica de todos os homens de cultura africana (Cruz, 1929, p. 201). Nesse marco, com tais problemas e desafios, é Viriato da Cruz quem formula o que considera como responsabilidade-chave da intelectualidade: recapturar o lugar do africano no mundo, expressar o que é verdadeiramente africano. Somente com esse espírito poderiam ser reconstruídas as comunidades africanas e o africano se expressar com independência, liberdade e respeito pela coexistência pacífica (Cruz, 1959, p. 201-2).

A Educação como Autoconfiança, Libertação e Suaíliização

O tanzaniano Julius Nyerere enfrentou desafios semelhantes. Em seu documento mais conhecido, “A Declaração de Arusha”, de 1967, formula o seguinte:

Fomos enormemente oprimidos, fomos amplamente explorados, estivemos abundantemente cobertos de desprezo. É nossa debilidade que permitiu sermos oprimidos, explorados e desprezados. Agora queremos uma revolução que ponha fim à nossa debilidade, de modo que não sejamos nunca mais explorados, oprimidos ou humilhados. (Nyerere, 1968, p. 231-2.)

A partir dessa constatação e dessa decisão, Nyerere formula tarefas econômicas, políticas e educacionais.

Trata-se de uma educação que aponte para a libertação e, dentro disso, que recupere e afirme a cultura; uma educação que permita chegar ao povo em seu próprio idioma e daí à necessária oficialização do suaíle. Nyerere pensa que é necessário desenvolver três coisas em cada cidadão: uma mente investigadora, uma habilidade para aprender o que outros fazem para rechaçá-lo ou adaptá-lo à própria necessidade e uma confiança básica na própria posição como um membro livre e igual da sociedade, que é valorizado pelo que é e não pelo que tem (Nyerere, 1968, p. 53-4). Nessa questão da valorização de si mesmo, deve-se entender a incorporação do suaíle como uma língua funcional para chegar ao povo, mas ao mesmo tempo como uma língua para assumir a tradição cultural africana e sua história.³

Questionando, portanto, que o objetivo da educação na Tanzânia fosse imitar as realizações materiais da Europa e América, recorda que em 1967 definiu o propósito da educação como “a transmissão, de uma geração à seguinte, da sabedoria e do conhecimento acumulados da sociedade e a preparação dos jovens para sua futura participação na manutenção ou no desenvolvimento” (Nyerere, 1976, p. 5). Em 1975, ele afirma que, mantendo o anterior, isso deveria ser precisado, assinalando, para tal, que “o propósito primordial da educação é a libertação do homem”, ou seja, fazê-lo “mais ser humano na medida em que é mais consciente de seu potencial como ser humano” (*idem*, 1976, p. 6). Articulando educação e política, afirma que libertar a nação não é somente libertá-la da ocupação estrangeira, o que é essencial, mas somente em parte. Libertação significa mais que isso. A nação verdadeiramente livre “é uma nação auto-suficiente, que se libertou da dependência econômica e cultural de outras nações, e que é então capaz de desenvolver-se em livre e igual cooperação

com outros membros da comunidade mundial” (*idem*, 1976, p. 6). Algo similar à nação deve fazer o ser humano: “o essencial de um homem livre é a consciência de duas coisas: sua própria humanidade e o poder para usar as circunstâncias e não ser usado por elas” (*idem*, 1976, p. 6).⁴ Na África, isso quer dizer, ao menos, começar com essa “libertação mental”, “libertar o africano da mentalidade da escravidão e do colonialismo, tornando-o consciente de si mesmo como um membro igual da raça humana”. O propósito da educação seria, então, a “libertação através do desenvolvimento do homem como membro da sociedade” (*idem*, 1976, p. 7).⁵

V – A Denúncia da Ação Colonialista ou Neocolonialista

O desmascaramento e a desmontagem das ideologias e a busca por discursos alternativos constituem a forma de argumentação sobre as teorias que sustentariam a colonização. Existe outro tipo de argumentação sobre as práticas da colonização, da exploração e da dominação. As formas de desarmonia na economia mundial e a “aparição” do Terceiro Mundo, por um lado, e a “aparição” do neocolonialismo, por outro, são novas maneiras de conceitualizar o funcionamento da economia mundial nos anos 1960. Nessa tarefa se debruçam K. Nkrumah e M. Dia.

A Existência do Terceiro Mundo É a Demonstração de uma Economia Desarmoniosa

Existe um novo proletariado das nações que formam o Terceiro Mundo, a partir da Conferência de Bandung, na qual foi cristalizada a solidariedade na pobreza, na parcimônia do nível de vida, na insuficiência de bens e serviços e na coincidência de todos os elementos característicos do estado de subdesenvolvimento, escreve Mamadou Dia. Essa constatação o leva a revisar a “teoria da harmonia econômica”. Pensa que é melhor ir para nações que se cerquem do real, a partir dos ensinamentos da geopolítica, das quais emerge a idéia de um mundo “desarmônico”, dividido em zonas econômicas desenvolvidas de forma desigual. A sede de riquezas de alguns criou profundos desequilíbrios que se voltaram contra eles mesmos, sendo produzido o processo descolonizador, que poderia ser também o da emancipação econômica (Dia, 1962, p. 26-7).

Mamadou Dia arma seu raciocínio a partir de noções como “Terceiro Mundo” e “subdesenvolvimento”, tomando elementos de autores europeus, e nisso é muito relevante a herança que assume da escola “Economia e Humanismo” e em particular de Joseph Le Bret e de autores de outros lugares da periferia, como o brasileiro Josué de Castro e sua *Geografia da Fome*.⁶ É também relevante a recepção, através de Clovis Maksoud, das idéias do socialismo árabe e ocidental, tanto como das idéias de Malek Bennabi, na *Vocação do Islã*, entre outras. Observam-se igualmente em sua obra conceitos como o de “deterioração nas relações de troca”, que alude à alta dos produtos industriais e à correspondente baixa dos agrícolas (Dia, 1962, p. 31).⁷ Dia aponta para uma interpretação do funcionamento da economia mundial na qual os países pobres, cujo desenvolvimento econômico está demandando bens de capital, se opõem aos países ricos, que defendem sua produção sobretaxando as importações e dificultando a entrada das nações pobres no cenário internacional, para impedi-las de melhorar suas capacidades de negociação (Dia, 1962, p. 33-4).

Os povos do Terceiro Mundo decidiram enfrentar seus problemas de consumo, diz Dia, e isso teria se expressado no manifesto de Bandung (*idem*, 1962, p. 34). Nesse sentido, chama a atenção para o que denomina uma “nova vocação das nações proletárias”, que estariam a “merecer” cultural, técnica e economicamente a igualdade com o Ocidente (*idem*, 1962, p. 36). Suspeitando já dos problemas que angustiariam a África, insiste que a “denúncia” não basta e reitera em inúmeras oportunidades que as menções ou a propaganda ou as declarações por si só não seriam suficientes para superar a condição colonial ou neocolonial. O “autodesenvolvimento” é que deveria romper os círculos viciosos e evitar as regressões que ameaçavam esses povos (*idem*, 1962, p. 39) (ver cartografia n. 10).

Os Perigos do Neocolonialismo e a Tarefa da Unidade Africana.

O Pan-Africanismo de Quarta Geração

Muitas pessoas falaram de liberdade e lutaram pela própria liberdade, mas ou não se deram conta do que isso realmente significa ou não perceberam que a sua liberdade era também a liberdade dos outros. Os povos colonizados começaram a pedir contas de tais promessas de liberdade, começando a considerá-las imposturas e a reclamar que fossem efetivas para todos, afirma K. Nkrumah. Os chefes nacionalistas traduziram essas declarações em favor da luta pela emancipação política dos povos coloniais, gerando inúmeros Estados no-

vos e modificando a situação internacional, o que significou mudanças importantes na composição das Nações Unidas (Nkrumah, 1965, p. 10-1).

Contudo, ainda no início dos anos 1960, inúmeros territórios continuavam sob domínio colonial, o que tornava necessário “libertar e unir a África e suas ilhas” (*idem*, 1965, p. 12). Tratava-se da luta contra o imperialismo e pela integração continental como pré-requisito para o progresso econômico, com uma industrialização planejada que exaltasse ao máximo as massas (*idem*, 1965, p. 230). Dito isso, essa tarefa se deparava com as dificuldades que encontraram os povos já independentes e com outras novas, entre as quais, sem ser a menor, o propósito de balcanizar a África, que o neocolonialismo estaria levando a cabo. Fazendo uso da teoria do imperialismo, Nkrumah busca entender a diferença entre países formalmente independentes, ainda que ligados à rede da independência financeira e diplomática (*idem*, 1965, p. 232-3), e aqueles tipicamente coloniais. De fato, as potências européias estavam desenvolvendo inúmeras estratégias para reatrair os incautos africanos a uma relação neocolonial e para envolvê-los na Guerra Fria. Para lutar contra essas manobras, era necessário a “íntima associação econômica entre os próprios Estados africanos, coisa que pressuporia uma estreita colaboração política” (*idem*, 1965, p. 243-4). Por não ter feito algo assim, os países latino-americanos sofreram desastrosas conseqüências no começo do século XIX e na atualidade (*idem*, 1965, p. 250). Isso deveria servir de lição aos africanos.

A essência do neocolonialismo é que o Estado que está sujeito a ele é, em teoria, independente e tem todas as galas externas da sociedade internacional. Na realidade, seu sistema econômico e, com ele, sua política são dirigidos de fora. A luta contra o neocolonialismo não tinha como meta excluir o capital do mundo desenvolvido, mas sim prevenir a utilização do poder financeiro em investimentos que empobrecessem o menos desenvolvido. O neocolonialismo promovia a guerra limitada. Se a África estivesse unida, nenhum grande bloco de poder tentaria subjugar-la. Somente onde existissem pequenos Estados seria possível desembarcar alguns fuzileiros navais ou recrutar tropas mercenárias (Nkrumah, 1966, p. 3-4). Para Nkrumah, o neocolonialismo era a pior forma de imperialismo. Para aqueles que o praticavam, significava poder sem responsabilidade, e para aqueles que o sofriam, exploração sem desagravo (*idem*, 1966, p. 5). O neocolonialismo balcanizaria com a finalidade de que os pequenos Estados, não-viáveis por si mesmos, incapazes de desenvolvimento independente, devessem confiar no antigo poder colonial para a sua defe-

sa e segurança internas. As nações socialistas do mundo impediam parcialmente o abuso neocolonial (*idem*, 1966, p. 6-7). Tomando elementos de Marx, Lenin e Owen Lattimore,⁸ Nkrumah argumenta que o neocolonialismo representava o imperialismo em sua etapa final. No lugar do colonialismo como instrumento do imperialismo, existia então o neocolonialismo, que seria ainda pior (*idem*, 1966, p. 3). Essa constatação, juntamente com as que Fanon havia feito antes, constitui uma das primeiras críticas ou autocríticas diante da nova situação africana do pós-independência.

VI – A Construção de uma Alternativa Africana: Desenvolvimento, Nacionalismo e Socialismo

Como é óbvio, houve diferentes questões levantadas pelos pensadores africanos a respeito das alternativas frente à situação colonial, ainda que nunca tivesse existido um nível de consenso sobre a necessidade da independência e de um nacionalismo local ou continental ou na aposta no desenvolvimento e no que este passe por alguma forma de socialismo.

Nesse domínio, formulam-se propostas desenvolvimentistas de cooperação internacional, como a de Nnamdi Azikiwe, e, particularmente, a mais importante da época, de um “socialismo africano”, proposta para a qual convergem importantes personalidades como K. Nkrumah, L. Senghor, J. Nyerere e S. Touré, entre outros.

Desenvolvimento e Cooperação Internacional

Nnamdi Azikiwe, anos antes da independência da Nigéria, ainda que na esfera de um processo progressivo de participação e autonomia que conduzia nessa direção, se ocupou, em longos discursos pronunciados nos Estados Unidos, do futuro econômico da Nigéria e da África, mas em geral. Neles, associa luta pela independência, superação da estagnação econômica e cooperação internacional.

A respeito de uma pergunta sobre razões da luta na África em 1950 e sobre qual a natureza ou a luta pela independência nacional na África contemporânea, Azikiwe aludiu à possibilidade de que os Estados Unidos colaborassem e que sua política contribuísse para o bem-estar do continente. Postulou que a luta na África se desenvolvia porque o imperialismo estava impedindo o apare-

cimento dos africanos na cena da comunidade das nações, o que fazia com que os povos indígenas apresentassem o espetáculo lamentável de uma humanidade degradada, dominada por várias raças estrangeiras e privada dos direitos humanos fundamentais, sofrendo discriminação em seu próprio solo. Em termos econômicos, correspondentemente, eram povos explorados, crescendo abaixo do nível mínimo e, portanto, devia-se entender o clamor dos africanos por “seu lugar sob o Sol” (Azikiwe, 1968, p. 18).

O africano foi convencido por alguns a lutar para libertar as nações da Europa subjugadas durante a II Guerra Mundial, mas, logo depois de obtida a vitória, ele foi acorrentado com maior força à servidão. Aos africanos foi negado aquilo que os europeus conquistaram para si (*idem*, 1968, p. 19), e sua região foi considerada atrasada, apesar de suas riquezas. Estas, por um lado, não foram exploradas para transformar a Nigéria em um país industrial; por outro lado, os recursos agrícolas serviam para a economia interna da Grã-Bretanha. As matérias-primas nigerianas, argumentava, eram vendidas em um mercado muito restrito, de modo que o mundo não tinha acesso a elas. Os ingleses instituíram o monopólio, ditando os preços de exportação e de importação aos nigerianos, ao que se somavam impostos arbitrários e exorbitantes (*idem*, 1968, p. 24-5).

Nesse contexto, esperava Azikiwe que o governo e o povo dos Estados Unidos pudessem ajudar os africanos a ganharem sua independência, seguindo a importante tradição democrática jeffersoniana, que os inspirava. Mas, ao mesmo tempo, manifestava sua perplexidade pelo fato de os Estados Unidos sustentarem as forças reacionárias da Europa, para acorrentar os africanos e frustrar suas aspirações de nacionalidade (*idem*, 1968, p. 20). Essa perplexidade aumentou na medida em que acreditava que os Estados Unidos assumiram certa responsabilidade no desenvolvimento de algumas áreas subdesenvolvidas do globo, ou seja, compreendia a urgência de tais medidas econômicas. Então, Azikiwe apresentou uma nova surpresa, ao menos retórica: será que essa preocupação com o desenvolvimento dos povos pobres não se devia a que tais regiões possuem matérias-primas necessárias para esse país? Esperava, diz, que pelo menos essa não fosse a única razão e que, em consequência de seus interesses, os Estados Unidos se propusessem a colaborar com os subdesenvolvidos e que os subdesenvolvidos entendessem os objetivos dos Estados Unidos e pudessem aproveitar as vantagens deles oriundas

(*idem*, 1968, p. 22). Propôs ainda que seria necessário que os africanos soubessem aproveitar as diferenças e tensões entre as grandes potências para benefício da própria África (*idem*, 1968, p. 22).

Socialismo Africano

O chamado “socialismo africano” é uma ampla tendência de pensamento, a mais importante da região sul-saariana na época, tanto pelas figuras que a compunham, como pela originalidade das idéias e o reconhecimento intelectual que tiveram. Constituíram essa tendência K. Nkrumah, J. Nyerere, L. Senghor, S. Touré e, parcialmente, A. Cabral. Foi elaborada entre 1955 e 1970 aproximadamente. O “socialismo africano” não deve ser confundido com o pensamento marxista na África. Vários dos pensadores dessa escola receberam elementos do pensamento marxista mas se definiram como não-marxistas. Houve outros autores que, assumindo o marxismo, como F. Fanon, S. Amin, M. Babu, não poderiam ser situados dentro do “socialismo africano”, ainda que tenham sido socialistas e tenham produzido na África.

Os componentes mais característicos dessa tendência são: a) o anticapitalismo; b) o marcado destaque antiimperialista e anticolonial; c) o repúdio à existência de luta de classes na África e freqüentemente a substituição dessa idéia pela luta entre Estados ou regiões; d) a afirmação de que o socialismo é ancestral na África e que as fórmulas futuras deveriam inspirar-se nessa trajetória ou dar continuidade a ela; e e) o pan-africanismo entendido como unidade continental.

Esse socialismo corrige, revisa, em vários sentidos, tanto a ideologia marxista como os modelos de socialismo real; repudia a missão civilizadora do capitalismo ocidental, insistindo no seu papel retrógrado, bárbaro e barbarizador; repudia a idéia da luta de classes como motor da história, argumentando que, dada a inexistência de classes na África, isso faria supor que tampouco haveria história; repudia a idéia de que o proletariado seria o gestor do socialismo, com base em que ele não existe na África porque tampouco existiu o capitalismo e que seria possível construir o socialismo a partir dos grupos que derrubariam (ou derrubaram) o colonialismo, sem passar pelo capitalismo.

Os elementos definidores, as correlações ou revisões feitas ao marxismo não bastam para definir o “socialismo africano” se não é levantada uma questão que é de perspectiva: trata-se de um socialismo “humanista” muito mais que “econômico”. Dito de outra maneira, a insistência no desenvolvimento da justiça,

da igualdade é a que marca; pelo contrário, o desenvolvimento das forças produtivas é pouco acentuado. A isso se une a questão identitária ou de desalienação. Esse socialismo se postula como um reencontro da África consigo mesma, depois da alienação colonial que tentou trocar (destruir, aniquilar) o *ethos* ou o “*nānde reko*”, para dizê-lo com um guaranismo, do povo africano. O socialismo é um reencontro e uma realização do *nānde-reko* africano.

a) O anticapitalismo é provavelmente o elemento mais definidor do pensamento socialista, e não apenas na África, mas a característica específica do anticapitalismo africano é que está normalmente associado à luta contra o colonialismo e o imperialismo, forma na qual o capitalismo se manifestou, até então, na região, como afirma L. Senghor em seu “Negritude and African Socialism” (Senghor, 1998, p. 442). Nyerere, de sua parte, sustenta que, mesmo que a Tanzânia tenha herdado instituições capitalistas, como consequência de ter sido ligada ao capitalismo ocidental durante o período colonial, as massas populares não se transformaram em capitalistas e não foram marcadas pelas idéias capitalistas (Nyerere, 2000, p. 127). No capitalismo, “a principal regra do jogo é o lucro, trata-se da lei da selva, deixando os pobres à mercê do poder do dinheiro” (*idem*, 1974, p. 15ss). Para Nkrumah, o capitalismo era um sistema muito complicado para uma nação que acabara de obter sua independência, daí a necessidade de um sistema socialista (Nkrumah, 1962, p. 15), mas, além disso, se opunha ao capitalismo porque ele não correspondia à cultura africana ancestral, que é igualitária e comunitária (*idem*, 1964, p. 107).

b) Sobre o anticolonialismo, já se assinalou a sua relação com o anticapitalismo. Isso é particularmente relevante para Senghor depois da Segunda Guerra Mundial, momento no qual essa luta adquire maior força contra o capitalismo estrangeiro e sua economia subordinada. Nesse sentido, a luta não é principalmente de classe contra classe mas sim de povo contra povo ou de raça contra raça, pois é o resultado da conquista européia sobre a África (Senghor, 1998, p. 444). Touré diz algo muito parecido, que o antagonismo de classes não existe na Guiné, visto que as principais contradições não são internas e sim externas, entre a Guiné e o imperialismo (citado por Johnson, 1977, p. 334-5).

c) O terceiro elemento é a necessidade de construir um socialismo em coerência com o existente desde os tempos ancestrais na África. Essa idéia, que não é original a esses autores, já foi sustentada desde tempos imemoriais. Por exemplo, Gumede, em 1927, postulava que “o bantu foi comunista desde sempre” (citado

por Marable, 1987, p. 43). No grupo do socialismo africano, é J. Nyerere quem mais ressalta essa idéia. Falando para estudantes em 1968, insiste na necessária aceitação da própria africanidade e na crença de que no próprio passado existem muitos elementos utilizáveis para o futuro: “Devemos reativar a filosofia da cooperação na produção e distribuição eqüitativa” (Nyerere, 1968, p. 316 e 325, citado por Stöger-Eising, 2000, p. 132). É ainda mais enfático ao afirmar que os africanos “não [têm] necessidade de ser ‘convertidos’ ao socialismo, como tampouco que [se ensine a eles] a democracia”. Ambos os elementos estariam enraizados nas culturas locais. Em seu texto, *Defendendo o Socialismo na Tanzânia*, assinala que a palavra “*ujamaa*” foi utilizada para definir as políticas socialistas do país, posto que se trata de um vocábulo africano e porque significa “*family-hood*” (família ampliada, aldeia). De fato, postula, decidiu-se criar uma sociedade a partir das próprias raízes, enfatizando certas características da organização tradicional, “estendendo-as até que possam abraçar as possibilidades da tecnologia moderna” e “fazendo [dos africanos] capazes de alcançar os desafios da vida do século XX” (Nyerere, 2002, p. 112-3).

Sékou Touré defende que a “África é essencialmente comunocrática”, que a vida coletiva e a solidariedade social “dão aos costumes africanos um fundo de humanismo” pelo qual um indivíduo na África “não pode considerar a vida fora da família, aldeia ou clã” (citado por Marable, 1987, p. 47). Senghor, de sua parte, afirma que a sociedade africana ancestral, baseada na comunidade, se encontra sustentada em valores espirituais e democráticos, o que o leva a afirmar um socialismo comunitário em oposição a outro coletivista (Senghor, 1998, p. 443). No mesmo sentido que os autores anteriores, Nkrumah escreve que “o rosto tradicional da África implica uma atitude em relação ao homem que não pode ser qualificada senão como socialista” (Nkrumah, 1964, p. 107). Para expressar melhor essa idéia, elabora em 1964 a noção de “conscientismo”, que é o nome que dá à filosofia que deveria sustentar, no sentido de explicar e promover, a troca do colonialismo pelo socialismo, um socialismo em luta permanente contra as tentativas neocolonizadoras. Esse socialismo, fiel a seus propósitos, buscaria a conexão com o passado igualitário e humanista do povo, antes que sua evolução social fosse assolada pelo colonialismo” (Nkrumah, 2001, p. 52-3). Em conseqüência, o conscientismo seria a realização renovada e atualizada, se se pode dizer assim, da personalidade africana (*idem*, 2001, p. 28).

d) O caráter comunocrático e igualitário que se postula como base para um socialismo enraizado na identidade das sociedades africanas – uma identidade ancestral, que continua vigente na época das independências – é correspondente à interpretação das sociedades africanas como carentes de contradições de classes. Segundo Nyerere, a cultura campesina africana, sendo essencialmente socialista e democrática, implica a inexistência de lutas de classes. Na *ujamaa* se destacam três princípios: o respeito pelos demais, a propriedade em comum dos bens mais importantes e a obrigação, para todos, de trabalhar (citado por Stöger-Eising, 2000, p. 43).

No início dos anos 1960, Senghor sustentava que a sociedade negro-africana era uma sociedade sem classes, mas que isso não deveria ser confundido com não ter diferenças, como as provenientes da hierarquia ou da divisão de trabalho (Senghor, 1998, p. 443). Nesses mesmos anos, Nkrumah argumentava que na África, devido ao fato de o homem ser considerado acima de tudo um ser espiritual, dotado desde o início de certa dignidade, integridade e valor interno, não surgiriam classes no sentido marxista do termo (Nkrumah, 1964, p. 107ss). Sékou Touré, de seu lado, afirmava que, existindo diferenças ou tensões na sociedade de Guiné, estas dependem de questões como egoísmo, individualismo e oportunismo, pois na África o antagonismo entre classes não existe. Nela, a identidade de interesses domina a diversidade de ocupações, e, portanto, a organização dos trabalhadores não pode ser um instrumento para a luta de classes, mas sim para a harmoniosa evolução e rápida emancipação (citado por Johnson, 1977, p. 334). Devido ao fato de as principais contradições na Guiné não serem internas, mas sim externas, a luta contra o imperialismo seria a principal tarefa dos trabalhadores (*idem*, 1977, p. 335).

Uma Cultura para a Libertação

Amílcar Cabral, durante a segunda metade dos anos 1960, elabora uma teoria sobre a crítica e o “discernimento” cultural em relação às necessidades da luta de libertação, jogando com três elementos: personalidade cultural, resistência ao colonialismo, discernimento dos elementos “positivos” das culturas africanas. Uma primeira aproximação ao seu discurso, particularmente ao seu escrito mais elaborado sobre o tema “libertação nacional e cultura”, de 1970, levaria a pensar que Cabral considerava a “personalidade cultural” como a única base da resistência dos africanos. “Não é possível”, argumenta, “harmonizar a dominação polí-

tica e econômica de um povo com a preservação de sua personalidade cultural”. Posto que os dominadores ressaltam isso, pretendem modificar ou manipular tal personalidade, criando concepções como “assimilação” e “apartheid” (Cabral, 1979, p. 704). Esse processo de troca de personalidade de um povo corresponde ao objetivo mais global da dominação imperialista, que consiste na “negação do processo histórico de um povo, usurpando-lhe a livre gestão do desenvolvimento de suas forças produtivas” (*idem*, 1979, p. 705). Tal ação imperialista somente pode ser neutralizada ou combatida se se acredita que na cultura de um povo se encontram (se produzem) as sementes que vão assegurar a continuidade da história interrompida pelo imperialismo (*idem*, 1979, p. 706). O objetivo da libertação nacional, que é recuperar o direito usurpado pela dominação, ou seja, a libertação das forças produtivas nacionais, corresponde à ação de voltar sobre os passos da própria cultura do povo, que é alimentada pela vitalidade pulsante do meio ambiente em que se desenvolve (*idem*, 1979, p. 707). É, portanto, decisiva a tarefa de reafirmação da cultura do povo, e particularmente dos líderes revolucionários (*idem*, 1979, p. 711). Os colonialistas menosprezaram a capacidade cultural, a fortaleza cultural dos povos africanos, acreditando que fosse possível esmagá-la e suprimi-la, mas essa cultura sobreviveu, refugiando-se nas aldeias, nas florestas e no espírito das gerações que foram vítimas do colonialismo, tal como aquela semente que espera condições favoráveis para a germinação (*idem*, 1979, p. 713).

Por outro lado, Cabral vai se referir ao fato de que em uma cultura existem elementos “positivos” e “negativos”, pelo que se deve proceder à “análise crítica das culturas africanas em relação aos movimentos de libertação e às exigências do progresso”. Em conseqüência, devem ser determinadas quais as contribuições que a cultura africana fez ou pode fazer na luta pelo progresso e quais contribuições devem ser recebidas de outras partes. O movimento de libertação deve discernir o essencial do secundário, o positivo do negativo e o progressivo do reacionário (*idem*, 1979, p. 716), pois os “valores negativos” da cultura são geralmente um obstáculo para a luta pela construção do progresso (*idem*, 1979, p. 717). A luta armada requer a mobilização e a organização, o uso eficiente das armas modernas e outros meios de guerra, a liquidação progressiva dos remanescentes da mentalidade tribal e o rechaço das regras

e tabus sociais e religiosos que inibam o desenvolvimento da luta. Em continuação, especifica quais são esses elementos: gerontocracias, nepotismo, inferioridade social das mulheres, ritos e práticas que são incompatíveis com o caráter racional e nacional da luta (*idem*, 1979, p. 719).

Conclusões e Projeções

1. O terço de século que vai de meados dos anos 1930 a finais dos anos 1960 é o mais brilhante do pensamento africano em línguas europeias: brilhante, pois produziu os autores mais reconhecidos dentro e fora da África, aqueles que tiveram maior impacto, e vários deles alcançaram uma coincidência poucas vezes observada, sendo intelectuais muito criativos, dirigentes políticos e governantes: Nkrumah, em primeiro lugar, mas também Senghor, Kenyatta e Cabral; e, com menor significado intelectual, S. Touré, K. Kaunda, A. Neto e N. Mandela.

Certamente, o pensamento dessa época deve ser entendido articulado aos processos de independência. O pensamento é parte desses processos, tenta fundamentá-los, entendê-los, projetá-los. Sem dúvida, os pensadores se beneficiaram dos altos níveis de efervescência e criatividade do pós-Segunda Guerra, mas os processos de independência não são a causa desse pensamento e de seu brilho. Houve processos de independência, como os da América Latina no começo do século XIX, que certamente não produziram intelectuais da projeção dessa plêiade africana, salvo o caso de Simón Bolívar, que poderia parcialmente ser equiparado, guardando as devidas proporções de época e cenário. Por outro lado, as independências africanas teriam se produzido do mesmo modo sem as grandes figuras, como ocorreu na maioria dos países da África, Ásia e no Caribe anglófono.

2. A caracterização do segundo terço do século pode ser feita contrastando-o com o anterior e o posterior e, com certeza, com o que ocorria em outras partes do mundo. Como síntese, põem-se em relevo alguns traços que permitem fazê-lo e que foram insinuados ao longo do capítulo:

- Assinalou-se que uma das chaves foi o estabelecimento de importantes redes de intelectuais e políticos africanos e afro-descendentes em grandes cidades: Paris, Londres, Nova York. Isso permitiu uma intensidade de comunicação e de circulação de idéias e de pessoas em um grau incomparável às épocas anteriores. Isso mudou nos anos 1960, com o re-

torno de muitos intelectuais, estudantes e políticos para a África. As redes de intelectuais africanos voltaram a se instalar prioritariamente no continente, pelo menos por alguns anos.

- A instalação fora da África colocou em contato essa intelectualidade com idéias novas para ela: o novo negrismo norte-americano e caribenhos, os socialismos de matiz variado, o existencialismo, o social-cristianismo, o anticolonialismo. Tais idéias também eram conhecidas no interior da África, mas não é comparável à facilidade para manejá-las com a qual se contava nas grandes cidades do Primeiro Mundo. Isso facilitou a aparição de novas idéias: negritude, conscientismo, socialismo africano etc. Essas tendências são incompreensíveis sem o contato freqüente e maduro com idéias não-africanas.
- Um terceiro traço que pode ser destacado é a existência de um pensamento de alto vôo, em dois sentidos: por um lado, tenta interpretações globais, de grandes conceitos, com visões holísticas; por outro, possui um caráter utópico, por transmitir uma visão muito otimista, favorável ou que confia nas possibilidades da África, como também por formular modelos ideais sem muitas precauções.
- Outro traço ainda é a presença de elementos socialistas em diversos autores. São pouquíssimos os autores africanos do período que não se definem, de uma forma ou de outra, como próximos ao socialismo, ainda que ele seja concebido de maneira muito ampla e nem sempre de forma unívoca.
- Como último traço, quero destacar a dimensão independentista, que também é muito predominante e característica desse período. Antes dessa época, houve insinuações fracas e elípticas e, posteriormente, por questões óbvias, desapareceu no sentido exato do termo.

3. Um dos “motivos periféricos” mais importantes foi a tentativa de mostrar que a cultura das regiões periféricas é tão ou mais válida que a do centro, que se identifica em maior grau com o mais profundo do ser humano e ou que é mais coerente com os grandes valores como a justiça, a liberdade, a igualdade ou a irmandade e ou que antecipa os últimos resultados da cultura do centro. Esse “concordismo” é particularmente auxiliado no pensamento sul-saariano de meados do século XX. Trata-se de um traço que cruza horizontalmente diferentes escolas de pensamento e figuras. O “concordismo”, tendo aparecido

muito antes, já no pensamento sul-saariano do século XIX, se expressa nessa época com particular força. O que se pretende mostrar é que a cultura africana concorda, coincide, com o melhor da Europa ou do Ocidente. Uma versão mais radical sustenta que em muitos casos essas características culturais são anteriores ao seu aparecimento na Europa e, inclusive, que em certas ocasiões a Europa as tomou da África. As posições de Nyerere de que o socialismo e a democracia são encontrados na cultura ancestral africana e a idéia de Senghor de que na cultura africana se encontra o humanismo são expressões da primeira forma de concordismo. A segunda e mais radical ainda se expressa também quando Senghor, aludindo às recentes elaborações do existencialismo ou do padre Teilhard de Chardin, argumenta que elas descobrem dimensões da existência que se encontravam na África antiga, ou quando Kenyatta insiste que as novas teorias educacionais estavam colocando em destaque a relação entre ensino, vida cotidiana e trabalho, que é o que praticaram ancestralmente os gikuyus. A terceira e mais radical de todas é formulada por Diop a respeito da afro-negritude da cultura egípcia e, portanto, das inspirações afro-negras da cultura helênica. Decerto, esse concordismo permitia sustentar o importantíssimo papel que a cultura africana tinha no acervo da cultura mundial.

4. São numerosos os aspectos do pensamento do segundo terço do século que se projetam sobre o último. Entre os mais significativos, deve-se assinalar, em primeiro lugar, que a disjuntiva periférica continua se manifestando de maneira similar, como fez no interior do socialismo africano, nesse socialismo que atualizará o mais característico da negritude ou da personalidade africana, ainda que, no último terço, focando-se na questão da democracia: uma democracia que deve aproveitar e se inspirar nas formas autóctones de participação e decisão. Em segundo lugar, que o pensamento socialista, tão importante nesse período, vai continuar no período seguinte, pelo menos na primeira fase (1970-1985), evoluindo para posições nitidamente mais marxistas e coerentes com as colocações da União Soviética. Em terceiro lugar, a crítica, as tentativas de refutação e a recolocação do discurso europeísta, ou eurocêntrico, continuam sendo um dos motivos mais importantes. Diversos autores do último terço do século vão continuar com essa empreitada, ainda que, e nisso há ruptura, façam a crítica do eurocentrismo sem descuidar da crítica das próprias formulações críticas que seus grandes pensadores tinham realizado. Em último lugar, e chave para o estudo das idéias, é que muitos dos autores do final do

século XX vão assumir consciente e permanentemente sua relação (de herança e de ruptura) com os autores das épocas anteriores.

5. Que fatores incidiram na mudança intelectual que distingue o segundo do terceiro terço do século? Alguns dos mais importantes são:

- O fato de que a grande tarefa das independências tenha sido, *grosso modo*, já alcançada.
- O aparecimento de novos desafios, ligados a tarefas novas, especialmente a construção de novas sociedades mais ricas, igualitárias e felizes.
- O enorme crescimento de uma camada intelectual.
- Com certeza, a aparição de uma nova geração.
- O desenvolvimento explosivo de uma institucionalidade universitária, acadêmica, de sociedades científicas e redes variadas.
- A presença de uma numerosa intelectualidade estrangeira – com uma formação universitária mais alta que a africana e normalmente muito radical política e ideologicamente – inserida na África e em contato com o meio intelectual.

Mudanças na sensibilidade, na institucionalidade, nas idéias que circulam e mudanças nas gerações, no crescimento do espaço intelectual, nos desafios e tarefas configuram uma nova paisagem intelectual para 1970, paisagem essa que, acentuando alguns traços, atenuando outros, permanece semelhante até o final do século. Nas idéias, a mudança de época pode ser percebida na queda ou na drástica modificação das três escolas mais relevantes: o socialismo africano, a negritude e o pan-africanismo de terceira geração.

Notas

¹ *Negritude, exotismo e macondismo* – Denominou-se “macondismo” (de “Macondo”, a cidade mítica da obra de Gabriel García Márquez) a tendência de acentuar exageradamente os traços distintivos do latino-americano, em relação aos padrões culturais do centro, explicando qualquer traço cultural como expressão dessa diferença.

Essa tendência não foi exclusiva da América Latina; por todos os lados no mundo periférico, houve intelectuais que abusaram dessa peculiaridade. Senghor é um dos que sofreram mais reprovações por esse motivo. Sua insistência nas diferenças na forma de sentir, pensar, viver, na espiritualidade ou nas formas de amar motivaram a crítica e chacota de autores como S. Adotevi ou A. Ly.

O macondismo se transformou em uma fórmula empregada por alguns produtores culturais da periferia com o objetivo de vender seus produtos no centro. Acentuaram o exótico e o pitoresco, levando-os para o caricatural e o risível.

Decerto, houve também reações diante de tal comportamento. Por exemplo, Paulin Hountondji destaca suas reservas a respeito de qualquer filósofo que se limitasse a mostrar os elementos específicos ou diferentes sobre a trajetória ocidental, induzindo ao exotismo.

² *Gilberto Freyre na África* – Antes de Paulo Freire e Fernando H. Cardoso, lidos na África desde os anos 1970, o autor brasileiro de prosa de idéias mais conhecido foi Gilberto Freyre, em parte por ter sido transformado pelas autoridades coloniais portuguesas em algo assim como um porta-voz ou embaixador, cujo conceito de “luso-tropicalismo” permitia entender historicamente e reformular para o futuro o projeto colonialista.

Freyre foi convidado para uma excursão por algumas das colônias em 1950, a partir da qual elaborou uma espécie de memória ou crônica de viagem em que avalia a cultura e a situação das colônias.

O angolano Mario de Andrade foi um dos leitores de Freyre e um repositório crítico de suas idéias.

³ *Nyerere e os populistas russos* – Melchor Mbonimpa assinala que a ação e o pensamento de Nyerere se inspiram em um sopro ético que se parece com aquele dos populistas russos dos anos 1860. A nobreza de sua divisa – tudo para o povo – não deixa dúvidas. A luta de intelectuais como Alexander Herzen e Nicolai Chernichevski pela abolição da servidão e a devolução do poder às massas camponesas é muito similar à luta de Nyerere para evitar uma evolução capitalista na Tanzânia (Mbonimpa, s/f, 201).

⁴ *Nyerere e a educação libertadora de Paulo Freire* – Conduzindo-se desde os anos 1960 no marco dos conceitos de desenvolvimento e dependência, durante os anos 1970 Nyerere vai dar um novo passo “latino-americanizador”, incorporando a noção de “educação para a libertação”. Nyerere, professor por profissão e a quem se dava o título honorário de “*mwalimu*” (professor, maestro), propôs esse desafio para seu povo, desafio no qual os elementos provenientes de Paulo Freire são manifestos. Paulo Freire, em seu livro sobre a Guiné-Bissau, recorda com muito carinho de sua primeira viagem à África, à Tanzânia em 1970 ou 1971, citando além disso as palavras de Nyerere sobre a educação colonial. Nesse sentido, é perfeitamente razoável imaginar uma troca de idéias entre ambos em 1970 (Freire, 1987, p. 23).

⁵ *Componentes não-europeus do pensamento de Nyerere* – Um importante trabalho de Viktoria Stöger-Eising (2000) avança no engrandecimento dos elementos provenientes da cultura kikuyu que se encontrariam no pensamento de Nyerere. Isso para assinalar que ele não é apenas um pensador europeu na África, mas que existem também em seu pensamento elementos que claramente não provêm da trajetória européia. O que Viktoria Stöger-Eising não adverte é que também existem elementos no pensamento de Nyerere que não provêm do pensamento europeu nem do kikuyu. Como se tem mostrado, as idéias do brasileiro Paulo Freire são visíveis nas formulações educacionais de Nyerere durante os anos 1970 (ver nota anterior: “Nyerere e a educação libertadora de Paulo Freire”). Mas não somente isso, na obra do líder tanzaniano é possível detectar idéias relativas ao desenvolvimento e ao subdesenvolvimento provavelmente também provenientes da América Latina, assim como idéias sobre outros assuntos provenientes do gandhismo. Isso, com certeza, não desmerece os elementos postos em destaque sobre seus antecedentes kikuyus, mas deve servir para sensibilizar as pessoas de formação européia que estudam as idéias, sobre a existência de linhas de pensamento de procedências muito variadas na intelectualidade não-européia, como as dessa procedência.

⁶ *Josué de Castro, Joseph Lebret e “Economia e Humanismo”* – Josué de Castro, com a sua *Geografia da Fome*, publicado nos fins dos anos 1940, causou um tremendo impacto em nível mundial. Seu livro foi logo traduzido para vários idiomas e suas idéias circularam através da vasta rede “Economia e Humanismo”. São encontradas inúmeras referências a sua obra durante os anos 1950 e 1960 na América Latina e também na Ásia e África.

Joseph Lebret (1897-1966) foi o inspirador e motor móvel de “Economia e Humanismo”. Essa associação foi fundada na França (Marselha) em 1941 para estudar as realidades econômicas e sociais, motivar trabalhos científicos capazes de elaborar uma doutrina espiritualista, colocando a economia a serviço do homem, e suscitar técnicos ou profissionais capazes de determinar as condições concretas do bem comum. Os meios para esses objetivos eram: a criação, na França e no estrangeiro, de centros de estudo; a criação de escolas de formação para a ação, publicações de revistas, bole-

tins, documentos e coleções; a organização de cursos e outros meios de propaganda, ensino e ação (Malley, 1969, p. 50-1).

Em 1942, aparece o manifesto do grupo reunido em torno da “Economia e Humanismo”, no qual se alude à ruptura das comunidades naturais e da ordem tradicional ao caos econômico, à desnaturalização do ser humano pela economia do lucro, à idéia da sociedade moderna como um organismo doente. Logo após ter se rechaçado a opção liberal e a social-estatal, propunha-se a comunitária (Malley, 1969, p. 53-4). Em maio de 1942, aparece a revista *Economia e Humanismo*. Em 1947, entre maio e setembro, Lebret deu um curso na Escola Livre de Ciências Políticas de São Paulo e visitou outros países da América do Sul. Em 1949, apareceram outras duas publicações periódicas: *Diagnóstico Econômico e Social e Idéias e Forças*; em 1960, apareceria *Desenvolvimento e Civilização*. Juntamente com essas publicações, começa a funcionar a casa Edições Operárias e o serviço Intercâmbio América Latina, inclinado a financiar, a partir da França, a ação de militantes da Ação Católica. Esse serviço iniciou muito cedo alguns projetos no Brasil. Lebret esteve várias vezes no Brasil, três vezes no Chile e uma vez, ao que parece, na Argentina, Colômbia, Uruguai e Venezuela (Malley, 1969, p. 254ss).

Sintetizando esses dados, temos os seguintes elementos: a existência de um organismo central na França, várias publicações periódicas e outra documentação, reiteradas viagens de pesquisa, cursos, participação em congressos e encontros. Em um texto de 1956, Lebret afirma haver estado em 60 países. Isso permite ter uma idéia das redes das quais participou.

No Brasil, Lebret, com uma equipe de sociólogos e a Fundação Leão XIII, trabalhou nas favelas do Rio de Janeiro. Um dos que se surpreenderam com as idéias e a prática do francês e resolveram segui-lo foi o bispo-auxiliar do Rio nesse momento, Dom Hélder Câmara (Schilling, 1972, p. 11).

Leon J. Moreau, dominicano como Lebret e seu seguidor, em um artigo reproduzido em *Política e Espírito* em 1952, destaca alguns aspectos internacionais da obra de seu mentor. Lebret, entre 1929 e 1939, realizou encontros sobre os trabalhadores marítimos na França, Bélgica, Holanda, Alemanha, Dinamarca, Noruega, Inglaterra, Irlanda, Argélia, Tunísia e Itália. Mais adiante, assinala que as equipes de trabalho se desenvolveram principalmente na França, mas que o movimento se estendeu à Bélgica, à Suíça, ao norte da África, ao Brasil, à Colômbia, ao Uruguai etc. Conclui que, “se levarmos em conta a importância que têm ou teriam ainda mais no futuro a América do Sul em geral e particularmente o Chile na evolução histórica da humanidade, não poderemos ter dúvida nenhuma em relação à oportunidade, ou, melhor dizendo, à necessidade do estabelecimento e do desenvolvimento da Economia e Humanismo neste país” (Moreau, 1951, p. 249 e 253, ver Devés-Valdés, 2006a).

⁷ *Ciências econômico-sociais latino-americanas na África no começo dos anos 1960* – A circulação das idéias provenientes das ciências econômico-sociais latino-americanas e sua reelaboração na dependência africana por parte de Samir Amin, Walter Rodney, Justinian Rweyemamu e Colin Leys, entre outros, já está bem documentada (ver Ross, 2006, e Devés-Valdés, 2005b e 2005c). Sem dúvida, é fácil perceber que, vários anos antes, já na obra de M. Dia se encontram presentes elementos provenientes da produção latino-americana, como a noção de deterioração dos termos de troca, provavelmente recolhida por Dia no âmbito de suas relações com a rede “Economia e Humanismo”.

⁸ Owen Lattimore, *China e África* – A obra de Lattimore procura, entre outros objetivos, entender as mudanças na história chinesa em um longo período, particularmente seus contatos com outros povos. Para aumentar a expansão econômica da China para o interior e a associação com as potências imperialistas, elaborou a noção de “imperialismo secundário”. Algumas de suas idéias sobre a China foram retomadas por Nkrumah para entender a situação da África pós-colonial (ver Lattimore, 1940, p. 192-3).