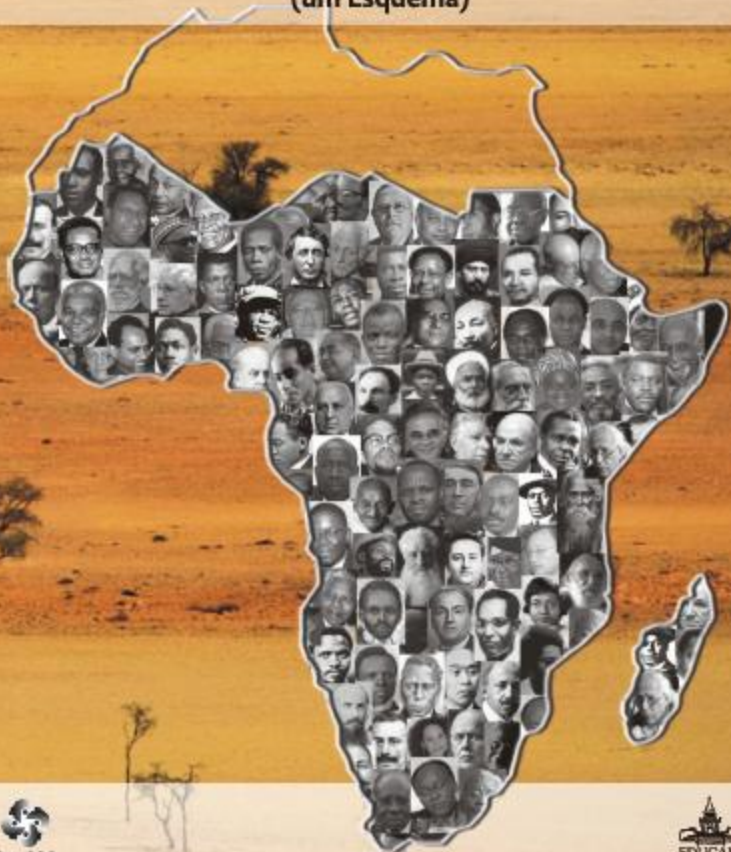


Eduardo Devés-Valdés

O Pensamento Africano Subsaariano

Conexões e Paralelos com o Pensamento
Latino-Americano e o Asiático
(um Esquema)



Sumário

Apresentação	7
Introdução	9
1 O Início do Pensamento Africano Sul-Saariano. A Tarefa Civilizadora. Temas, Figuras e Discussões (a Segunda Metade do Século XIX)	21
2 Definir os Direitos e Lutar por Eles. Terra, Participação da Mulher, Igualdade Racial (o Primeiro Terço do Século XX)	59
3 A Época Clássica: As Grandes Escolas e as Grandes Figuras (o Segundo Terço do Século XX)	101
4 Como Entender a África Sul-Saariana e como Sair da Tragédia (o Terceiro Terço do Século XX)	137

5 Conclusões Gerais e Projeções	179
Bibliografia	185
Pílulas Biográficas	197
Anexos	209

Apresentação

A experiência docente no curso de pós-graduação *lato sensu* em História da África e do Negro no Brasil, desenvolvida pelo Centro de Estudos Afro-Asiáticos (CEAA), da Universidade Candido Mendes, desde 1995, tem demonstrado que materiais editados em português e à disposição dos leitores brasileiros sobre a temática são escassos. As publicações do CEAA vêm contribuindo para modificar esse quadro.

O interesse por esses temas passou a se intensificar em todo o país movido pela força da Lei 10.639, de 9 de janeiro de 2003, assinada pelo presidente Lula. Se a década de 1990 marcou o aumento da procura individual dos estudos africanos, a presente década, pós-lei, marca o desabrochar no território nacional de núcleos, secretarias, departamentos, centros etc. dedicados às questões africanas e do negro no Brasil, vinculados a universidades, faculdades isoladas, órgãos governamentais e não-governamentais.

Esta edição, em parceria com o Clacso e fruto da pesquisa do filósofo chileno Eduardo Devés-Valdés, traz de forma clara, sintética e inovadora o pensamento africano subsaariano, comparando-o ao latino-americano e ao asiático, desde o final do século XIX até o tempo presente. Permite aos estudiosos, ou aos iniciantes no assunto, ter uma visão geral dos personagens e agentes que marcaram o que foi e o que é o pensamento africano subsaariano, suas contradições, seus vícios e suas inovações, bem como certificar as suas contribuições ao pensamento mundial.

Centro de Estudos Afro-Asiáticos

Introdução

1

O pensamento africano sul-saariano* aumentou significativamente nas últimas décadas e isso deve ser entendido em vários sentidos: em decorrência não só do crescimento da produção e sua diversificação, como também do aumento explosivo da institucionalidade intelectual e da consolidação de agentes étnicos, genéricos e disciplinatórios que geram pensamento. A noção de “pensamento africano sul-saariano” alude a uma realidade que tem crescido enormemente mais que a economia ou a população da região e talvez seja o “pensamento” que tenha tido os melhores índices de crescimento do mundo no último terço do século XX. Este *esquema* pretende ao menos insinuar essa trajetória e esse crescimento.

Sobre o pensamento africano sul-saariano como conjunto, publicaram-se livros importantes que, recentemente, têm aumentado em número, de que são exemplos o clássico de Robert July, *The Origins of Modern African Thought* (1968), o de Pieter Boele van Hensbroek, *Political Discourses in African Thought: 1860 to the Present* (1999), o de Barry Hallen, *A Short History of African Philosophy* (2002), e vários outros trabalhos coletivos, como o de Emmanuel Eze, *Pensamiento Africa-*

* Ao longo do texto, o autor preferiu usar os neologismos “sul-saarianos”, “USA-americanos” e “afro-USA-americanos”, em vez das expressões correspondentes em português “subsaarianos”, “norte-americanos”, “americanos”, ou mesmo a desusada “estadunidenses”, e “afro-americanos. Segundo ele, “esses neologismos [sugeridos pelo autor] procuram, por um lado, remover a conotação de inferioridade que opõe ‘norte-africanos’ a ‘subsaarianos’ e, por outro, evitar a auto-atribuição de totalidade que leva os ‘USA-americanos’ a se denominarem simplesmente ‘americanos’, introduzindo tantas confusões no texto. Por conseguinte, será usada a expressão ‘afro-USA-americanos’ para os descendentes de africanos dos Estados Unidos e ‘afro-americanos’ para todo o continente.”

no. *Ética y Política* (2001), e o de Tsenay Serequeberhan, *African Philosophy. The Essential Readings* (1991), para assinalar alguns dos mais importantes.

Este trabalho não visa, como outros, focar regiões específicas da África Sul-Saariana, como a África Ocidental anglófona (July, 2004; Boele van Hensbroek, 1999) ou a região do Senegal (Manchuelle, 1995), ou as regiões “lusofalantes” (Pereira, 2002; Bittencourt, 1999; Andrade, 1977), ou a sul-africana (Masilela, 2005), mas sim o conjunto.

2

Sendo assim, por que escrever de novo sobre o pensamento sul-saariano? Ou o que pode acrescentar aos anteriores? Uma primeira resposta, claramente insuficiente, é que muito pouco se encontra sobre isso em espanhol** e menos ainda em outros idiomas, salvo em inglês. Mais importante que isso é que este breve *esquema*, sem pretender os níveis de erudição de alguns trabalhos existentes nem seu detalhado aprofundamento na África Ocidental anglófona (que ocupa normalmente dois terços dos trabalhos), aponta para quatro objetivos:

- alcançar uma esquematização do pensamento africano sul-saariano destinada a pessoas que, a partir de múltiplas disciplinas e procedências geoculturais, se interessem pela produção intelectual da região;
- cobrir um espectro notadamente mais vasto que o abarcado pelos textos antes mencionados, concebendo o pensamento sul-saariano com suas necessárias ampliações;
- mostrar alguns paralelos e conexões existentes entre o pensamento sul-saariano e o de outras regiões do mundo, particularmente com outras expressões do pensamento periférico; e
- contribuir para a constituição do pensamento sul-saariano, aportando conceitos, definindo escolas de pensamento, mostrando heranças e conexões e destacando focos de idéias emergentes.

É necessário aprofundar e explicitar mais o ponto número dois e essa questão das ampliações, principalmente porque os estudos sobre o pensamento africano como conjunto conceberam uma África Sul-Saariana demasiadamen-

** N. T.: Assim como em português.

te pequena, deixando de lado uma enorme quantidade de focos de produção. Este *esquema* se mantém em duas coordenadas que foram de outros trabalhos: a escrita e a produção em idiomas europeus ou derivados, mas procura cobrir amplamente o campo que recortam as ditas coordenadas.

Em primeiro lugar, abrange mais amplamente o período de estudo, ocupando-se dos 150 anos compreendidos entre 1850 e 2000. Em segundo lugar, considerando a diferença entre africano e negro, inclui no espaço intelectual sul-saariano a produção de intelectualidades negras, brancas e asiáticas. Em terceiro lugar, dá conta de uma produção que não é gerada apenas na África Ocidental anglófona, mas também em outros países – inicialmente, a região sul-africana, apenas abordada em outras histórias do pensamento, os países com intelectualidade francófona, além do Senegal, e os países com intelectualidade lusófona. Em quarto lugar, como continuação do anterior, procura fazer justiça a uma produção que não é unicamente, ou quase unicamente, em inglês, mas também em francês, português e africâner. Em quinto lugar, amplia as disciplinas, indo do ensaio e do pensamento político para disciplinas como o pensamento pedagógico, historiográfico, econômico, filosófico, teológico, estético. Em sexto lugar, abre-se a setores não-convencionais: ao pensamento feminino, buscando os focos de sua emergência; ao pensamento da intelectualidade oriental, especialmente de procedência indiana ou indo-descendente; à produção de professores e pesquisadores estrangeiros, mas residentes na África por anos e inseridos no meio intelectual sul-saariano. Em sétimo lugar, considera, mesmo que seja em uma pequena parte, aquilo que está sendo produzido nos espaços islâmicos, nessa outra escola acadêmica que guarda poucas relações com a universitariamente “reconhecida”, mas que incide cada vez mais sobre a realidade da região. Em oitavo lugar, ocupa-se das conexões com o pensamento não-africano, sem restringir-se às conexões mais conhecidas, como com o Caribe e os Estados Unidos.

Em suma, trata-se de reconhecer, cartografar e expor um pensamento sul-saariano ainda, com certeza, de forma incompleta e esquemática, mas muito mais ampla que a convencionalmente reconhecida em outros trabalhos, que parecem não suspeitar da imensa variedade de ecossistemas intelectuais existentes na grande região sul-saariana.

3

Entendendo o pensamento sul-saariano como parte do pensamento periférico, trata-se de descobrir aqueles “elementos motrizes” que geram seu movimento, assim como de apreender os mais importantes “motivos” que se reiteram dentro do citado pensamento, estabelecendo parentesco com os de outras intelectualidades que pensam periféricamente, buscando aí, sim, as formas específicas de como se modulam essas expressões da região.

Entende-se por “pensamento periférico” o que é produzido por uma parcela da intelectualidade que pensa em relação ao centro e que, *grosso modo*, se move na disjuntiva “ser como o centro” *versus* “ser como nós mesmos”. Uma intelectualidade periférica (impressionada com o que é o centro, no sentido de admirada com o poder e com a beleza do centro, centro esse que desqualifica os outros como subumanos, decadentes ou bárbaros) gera um tipo de pensamento completamente diferente do das intelectualidades dessas mesmas regiões que não se tinham dado conta da presença do centro e pensavam suas culturas dentro de seus próprios termos ou “cosmovisões” ancestrais. Essas “cosmovisões” ancestrais sofrem um terremoto quando em contato com o centro, aparecendo por todas as partes uma nova intelectualidade que pensa estruturalmente em relação ao centro.

Esse gênero de pensamento só é compreensível a partir de um tipo de sensibilidade cujo caráter se aproxima do complexo de inferioridade, que se revela e se agrava tanto que seus dardos, muitas vezes mais agudos que os do centro, não chegam a este nem ao menos o ofendem, e o centro continua pensando a partir de si mesmo, dando-se conta minimamente dos insultos ou desqualificações que lhe dirige a periferia, pois seu sentimento de superioridade é a melhor couraça. Ao contrário, basta uma suave desqualificação proveniente do centro para que a intelectualidade periférica sangre hemofilicamente.

4

Aqueles que estudam o pensamento produzido nos últimos dois séculos nas regiões periféricas formulam algumas perguntas similares: quais são as conexões com o centro? E, mais convencionalmente: quais são as escolas do centro que influenciaram a região? Entre essas escolas, quais tiveram maior impacto? Como os latino-americanos tomaram consciência de si mesmos (Zea, 1976), e

os africanos? Quais foram, na África, os produtos eidéticos gerados com maior originalidade ou maior valor agregado? (Zea, 1976; Boele van Hensbroek, 2002). Quais foram as idéias dessa região em relação ao impacto do centro? (Curtin, 1972; Spitzer, 1972; Herskovits, 1972). Como o pensamento dessa região respondeu aos desafios da realidade ou como conceituou ou concebeu esses desafios? (Masilela, 2005). A pergunta sobre as conexões e os paralelos entre o pensamento de uma região periférica e outra tem sido pouco freqüente. Talvez, em parte pela intuição básica de que os ditos contatos têm sido muito raros, em parte porque os especialistas são de uma das regiões ou de um país destas e desconhecem completamente o resto. Excepcionais são os trabalhos de Curtin (1972), Zea (1982), Górski (1994), M. Laffan (2005). Aqueles que se ocuparam do pensamento sul-saariano especificamente não se interessaram pelas conexões ou paralelos deste com o de outras regiões periféricas, como Tempels (1949) e Hountondji (1973). O mesmo ocorreu com alguns orientados para o pensamento político, que se focaram apenas na África Ocidental ao norte do equador, embora devam ser ressaltadas as conexões que fizeram com o mundo negro norte-americano e do Caribe (July, 1968; Boele van Hensbroek, 1999; Eze, 2001).

Neste *esquema*, busca-se estudar o pensamento africano em si mesmo e como parte (ou expressão) do pensamento periférico e, para tanto, estudar a maneira pela qual esse pensamento assumiu o que se pode chamar de sua condição periférica. Em outras palavras, busca descobrir as maneiras pelas quais o pensamento da África Sul-Saariana modulou os motivos periféricos, quer dizer, aqueles tópicos recorrentes nessas regiões, como, por exemplo, que os seres humanos da África não são inferiores aos do centro, que as contribuições culturais dessas regiões são de alto valor, que a África possui um passado esplendoroso, entre outros. Mas não somente isso, procura mostrar também aspectos do pensamento africano irredutíveis ao de outras regiões.

5

Reconhecer o corpo, o território ou o patrimônio do pensamento sul-saariano em toda sua amplitude não pode, porém, ser realizado completamente, ainda que se faça como esses cartógrafos chineses que, como imagina Borges, chegaram, no seu afã de exatidão, a fazer um mapa em escala real tão absolu-

tamente perfeito como absolutamente absurdo e inútil, exceto na medida em que situa a região em relação às demais. Em outras palavras, tão importante como ampliar o estudo do interior é ampliar o estudo das conexões com o exterior: seus paralelos, relações e parentescos. Essa dimensão foi tradicionalmente abordada em seus aspectos mais importantes, as relações do pensamento africano com o pensamento negro americano, tanto caribenho como norte-americano, mas deixando inúmeras relações quase sem tratamento. E deve-se entender que relações são não só de fora para dentro da região, como também o inverso, da mesma forma que se deve entender que tais relações não se dão somente mediando contatos pessoais, mas também que existem paralelos, semelhanças ou parentescos em que houve poucas ou nenhuma relações pessoais.

Como latino-americano, interessou-me, de modo particular, a descoberta de conexões possíveis entre o pensamento da minha região e a sul-saariana, mas, sem dúvida, existem possibilidades tão grandes ou maiores com o pensamento árabe ou islâmico, com o indiano e, mais além, com o asiático em geral, assim como com expressões do pensamento ibérico e eslavo, que compartilharam em certas épocas o caráter periférico.

São de relevância particular as relações entre as ciências econômico-sociais, assim como a teologia latino-americana e suas homólogas sul-saarianas; no pensamento político socialista, existem muitos paralelos com o produzido no mundo árabe da mesma época e o eslavo do século XIX; no pensamento independentista, as conexões com o pensamento indiano são múltiplas, para dar alguns exemplos. As conexões diretas não são menores, especialmente na medida em que se concebe a África mais amplamente, ao mesmo tempo que se ampliam e se solidificam as redes intelectuais. Nas ciências econômico-sociais da América Latina e da África, não existem apenas semelhanças, existem contatos e influências, e algo parecido pode se afirmar da teologia. O pensamento independentista africano recebeu contribuições do pensamento indiano não apenas pela presença de Mahatma Gandhi na África do Sul, mas também pela troca de informação e pela existência de numerosas comunidades asiáticas na região sul-saariana.

Redes teosóficas, comunistas, pan-africanistas, de cientistas sociais, de estudiosos do desenvolvimento, de teólogos, de feministas, ligadas ao estudo e ao

aprofundamento da democracia, entre tantas outras, se conectaram o pensamento que se produz na África com o que se produz fora, sendo chave para entender esse assunto as noções de “circulação de idéias” e de “redes intelectuais”. Essas noções permitem entender melhor os numerosos cruzamentos eidéticos que se deram nos ecossistemas intelectuais africanos. Daí que uma “ampliação” decisiva na cartografia é entender a região sul-saariana nas suas relações com o resto do mundo.

6

Elaborar o *esquema* de um pensamento supõe também alguns desafios de ordem teórica. Nesse caso, três foram muito importantes: tematizar as *forças motrizes*, formular os *motivos* mais importantes e avançar na elaboração de *conceitos* que permitam denominar cada espécie dentro da ampla diversidade eidética.

Tematizar as *forças motrizes* significa descobrir e formular conceitualmente aquelas *intenções* ou *objetivos* ou *desígnios* ou *tópicos* que fazem o pensamento africano se movimentar e que permitem entender o sentido do seu movimento.

Os *motivos* são aqueles elementos recorrentes que se vão modulando com matizes em lugares ou épocas por pessoas diferentes e que se fazem reconhecíveis como reiteradas preocupações no espaço sul-saariano, já que compartilhadas com outros pensamentos, especialmente os vindos de outras intelectualidades que pensam periféricamente.

A elaboração de *conceitos* para designar as diferentes espécies eidéticas se depara com o tema único de alguns estudiosos que associaram pensamento africano com “nacionalismo”, mostrando uma falta de imaginação e um desconhecimento da variedade semântica que existe para denominar as escolas de pensamento. A explosão do pensamento africano das últimas décadas faz com que seja cada vez mais interessante para o *eidólogo* reconhecer, nomear e classificar uma variedade de manifestações que se vão proliferando não apenas no seio da filosofia e da teologia, mas também por toda a parte. Isso se torna mais interessante na medida em que, aumentando a longevidade intelectual, há pessoas que durante sua existência produziram várias espécies eidéticas, numa proliferação parecida com a de Schelling, que ao longo de sua vida, diz-se, deu vida a cinco sistemas completamente diferentes. A chave é assumir e nomear essa eidodiversidade.

Vale tudo o que foi dito, por outro lado, como o anúncio de um trabalho posterior que deve incluir a região sul-saariana e a África dentro da compreensão do pensamento das intelectualidades periféricas.

7

Por que se ocupar do pensamento africano quando não se é africano, mas sim latino-americano?

Diante dessa pergunta que inúmeras pessoas me fizeram, quero propor algumas respostas que acredito contribuam para dar sentido a este trabalho para a academia latino-americana.

A primeira resposta se refere à necessidade de ampliar o campo temático em comunidades intelectuais como as nossas, muito provincianas e com grandes deficiências na hora de colocar em perspectiva seus casos de estudo e, mais genericamente, seus Estados ou suas economias.

A segunda tem a ver com a criação de uma comunidade de africanistas na América Latina. Existem muitas pessoas que tratam da presença do africano na América Latina, tal como nas religiões, nos costumes, nas etnias, nas migrações, na escravidão e inclusive na música, dança, gastronomia, mas existem pouquíssimas pessoas que conhecem a África propriamente dita.

A terceira, que é a mais relevante para mim, embora se articule às anteriores, se refere às projeções do pensamento latino-americano e à compreensão da nossa produção intelectual além de nossas fronteiras e além das previsíveis conexões com uma pequena parte da Europa Ocidental. O descobrimento da existência, na África, de escolas de pensamento derivadas de escolas latino-americanas, assim como da existência de paralelos e contatos, parece-me oferecer grandes potencialidades aos estudos sobre o pensamento latino-americano. As relações com o pensamento asiático também não são menores nem menos significativas para nós.

A quarta está em que me pareceu ser possível julgar melhor o pensamento latino-americano olhando-o a partir do ou em comparação com o sul-saariano. Esse ponto de vista permite revelar melhor tanto acertos como erros e desafios. Creio que é uma perspectiva extremamente interessante para observar o que se tem produzido na América.

A quinta é porque permite descobrir e ou elaborar “pontos de encontro” ou “pontos para o diálogo”. Colocar frente a frente os pensamentos latino-americano e sul-saariano dá ensejo a trabalhar sobre questões, temas, preocupações, tópicos, motivos que deveriam fecundar, separadamente, ambos os pensamentos e, mais ainda, o pensamento das regiões periféricas e da humanidade. Sendo assim, para configurar pontos de encontro, é melhor fazer uma história do pensamento sul-saariano com um critério mais amplo que o que há dado forma a outras, como o crescimento e a constituição do pan-africanismo, que culminava nas independências. Essa ótica está impedindo que se enxergue o pensamento de Olive Schreiner, José F. Pereira, Jacobus Du Toit e Mohandas Gandhi, como também o de Samir Amin, Colin Leys e Justinian Rweyemamu ou o de Hasan al Turabi, Adelaide Smith de C. H., Paul Kruger e Gustav Preller. Uns por serem brancos; outros, mulheres, asio-descendentes, islâmicos, não-nativos; outros ainda por serem muito maus; e todos por não serem “nacionalistas pan-africanos”. Mas o espaço intelectual na África Sul-Saariana é maior que a constituição do pan-africanismo e do “nacionalismo” (insisto nas aspas). A eidologia não se ocupa dos *bons*, mas sim das idéias geradas por bons, maus e medianos, que são a maioria.

8

Em resumo, este *esquema* pretende apresentar as principais figuras do pensamento africano sul-saariano, deixando elas se expressarem com suas próprias palavras e no marco dos ambientes intelectuais no qual se desenvolvem.

Levando em consideração o período entre 1850 e 2000, são abordadas questões políticas como, por exemplo, a construção nacional; econômicas, como o desenvolvimento e a dependência; sociais, como as étnicas, as tribais e de gênero; culturais, como a educação, a criação de um saber africano e a disputa pela hegemonia da compreensão da África; e internacionais, como o colonialismo, o neocolonialismo, a globalização etc., ainda que apresentando cada um desses elementos em poucas linhas.

A redação é apresentada de duas formas: uma no texto sobre o pensamento africano propriamente dito, outra em notas sobre as conexões. Foi decidido separar esses dois tipos de discurso porque as notas possuem um caráter menos

exaustivo, a partir de comentários eruditos que complementam e dão sentido, mas sem pretensão de perfeição.

As relações entre o pensamento das diversas regiões são apresentadas com base em três critérios:

- As presenças, leituras, influências e reelaborações das idéias de um lugar para outro.
- Os contatos entre as intelectualidades de um lugar e outro.
- A detecção dos *motivos* periféricos, que são os objetivos teóricos que os intelectuais periféricos de diversas partes do mundo plantaram, fruto de padrões que se repetem.

Resumindo, este *esquema* não pretende ser uma breve apresentação do “progresso libertador” do pensamento africano, mas, e esta é uma hipótese forte do trabalho, de um processo de constituição, que quer dizer crescimento, solidificação, caráter, auto-reconhecimento e diversificação. Procurei fazer um esquema do processo de constituição do pensamento sul-saariano e tendo este como exemplo, ou uma figura, do pensamento periférico.

* * *

Este livro é produto do projeto aprovado por FONDECYT-Chile, 1030018. Gostaria de fazer um agradecimento a pessoas e instituições acadêmicas que colaboraram e ou facilitaram esta investigação. A Cesar Ross, co-investigador neste projeto; às minhas assistentes de investigação, Carolina Ortiz, Carolina Agliati e Alejandra Castillo. Ao pessoal da Biblioteca Nacional de Chile e da biblioteca de la Comisión Económica para América Latina, em Santiago; ao professor Amadou Ndoye e à Universidade Cheikh Anta Diop, à doutora Sohkna Gueye e ao pessoal da biblioteca Codesria e do Idep, em Dacar; ao professor Bertrand Hirsch e ao pessoal da biblioteca do Centre de Recherches Africaines, Malher, da Universidade de Paris I; aos professores Marta Casaus A., Teresa García G. e Pedro Martínez Lillo e ao pessoal da biblioteca da Universidad Autónoma de Madrid; ao professor Juan Manuel Santana e à biblioteca da Universidade de las Palmas de la Gran Canaria; à professora Eni de Mesquita e às várias bibliotecas da Universidade de São Paulo; à professora Eloisa Capovilla e à biblioteca da Unisinos, de São Leopoldo (RS); à professora Claudia Wasserman e à biblioteca da Universidade Federal do Rio Grande do Sul; ao professor Beluce Bellucci e ao pessoal da biblioteca do Centro de

Estudos Afro-Asiáticos, da Universidade Candido Mendes, do Rio de Janeiro; ao professor Mario Gómez Olivares e à seção África da biblioteca do Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, de Lisboa; ao professor Jorge Rodríguez Beruff, aos que trabalham no projeto Umbral, em especial ao professor Manuel Reyes, assim como a Elisa Medina, Noraima Negrón e Eduardo Valsega, e ao pessoal da Biblioteca José Lázaro da Universidade de Puerto Rico em Río Piedras, particularmente a Sylvia Solé e a Manuel Martínez; ao pessoal da Library of Congress de Washington D.C. E, claro, à Universidade de Santiago de Chile e particularmente ao diretor do Instituto de Estudios Avanzados (Idea), dr. Cristián Parker, por todas as facilidades, assim como à dra. Carmen Norambuena, que, enquanto foi diretora do instituto, atuou com igual gentileza.

Alguns esclarecimentos práticos:

- Todos os textos citados que aparecem na bibliografia em outros idiomas foram traduzidos pelo autor.***
- Deve-se lembrar que tanto os autores anglófonos quanto lusófonos apresentam o sobrenome paterno em segundo lugar, por isso, se no texto está “José Fontes Pereira”, na bibliografia está como “PEREIRA, José F.”.
- Também se deve levar em conta que as pessoas do Extremo Oriente ordenam seu nome a partir do sobrenome, sendo assim “Sun Yat-sen” virá citado como “SUN, Yat-sen”.
- Os nomes de autores árabes ou de outras regiões do mundo cujas escritas são geralmente fonetizadas segundo a língua dos que os estudam foram fonetizados em espanhol, evitando letras desnecessárias. Assim, está escrito “Abduh” e não “Abdouh”, como fazem os francófonos. Quando foi o próprio autor quem escreveu seu nome utilizando a grafia latina, foi seguida essa escrita, embora existam ali versões, pois livros de autores contemporâneos publicados em francês ou em espanhol vêm com o nome reproduzido de modo diferente.
- Como se observará, existem 18 cartografias cujo objetivo é apresentar em uma supersíntese as influências intelectuais ou as conexões entre pes-

*** N.T.: Nesta edição, os títulos traduzidos para o espanhol pelo autor foram retraduzidos para o português.

soas que se articularam em redes. Quem desejar maior conhecimento desse método ou da informação pode acessar www.umbral.uprrp.edu e ali clicar em “Atlas del Pensamiento”.

- Com certeza, versões anteriores de várias partes deste volume foram publicadas antes como artigos. Dentro do sistema FONDECYT-Chile, não pode ser de outra maneira. A publicação de resultados parciais das investigações é uma condição.
- Em anexo, encontra-se uma lista de “pílulas biográficas”, como lembrete para facilitar a leitura.
- Por último, uma sugestão para aqueles que quiserem aprofundar, em espanhol, os assuntos relativos às idéias do mundo periférico, sobre o qual existe pouquíssima bibliografia nesse idioma. Essas pessoas podem acessar www.encuentrointelectuallatinoamericano.org ou ainda www.internacionaldelconocimiento.org.

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

Intelectuais Periféricos

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

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

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

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

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

A Criação das Primeiras Redes de Intelectuais “Eurofalantes”

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

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

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

A Civilização como Tarefa da Intelectualidade

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

O Islã e a África Sul-Saariana

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

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

Exploração, Colonização e Política Migratória

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A Defesa dos Africanos como Etnias

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

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

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

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

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

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

A Defesa da Cultura Americana

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

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

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

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

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

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

A Personalidade Africana: um Feito e um Dever

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

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

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

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

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

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

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

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

Idioma e Nação

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

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

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

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

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

Recuperação da Cultura dos Povos Originários

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

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

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

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

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

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

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

Pela Independência das Instituições Africanas: Igrejas e Universidades

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Propostas para uma Educação Africana (?) dos Africanos

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Federação ou Confederação como Proto-Estado-Nação

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Conclusões

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Notas

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2 Definir os Direitos e Lutar por Eles. Terra, Participação da Mulher, Igualdade Racial (o Primeiro Terço do Século XX)

Exposição do Problema

O pensamento da África Sul-Saariana do primeiro terço do século XX recebeu menos atenção que o produzido nas últimas décadas do XIX e muito menos que o de meados do século XX, sem dúvida o mais estudado pelo seu significado nos processos de independência. O pensamento gerado naquela época é menos brilhante, menos elaborado e mais pragmático que em outras. É menos atraente para aqueles que estudam as idéias, porque tem menos brilho.

Não obstante, deve-se assinalar que o pensamento desse primeiro terço possui diversos elementos relevantes: uns porque representam rupturas e inovações a respeito do ocorrido durante o século XIX, outros porque anunciam ou indicam o que ocorreria durante meados do XX.

Do ponto de vista das conexões com outras regiões periféricas, a novidade é a recepção de uma parte do pensamento indiano e, sobretudo, a experiência política indiana, recepção essa que se vê facilitada pela ação dos próprios migrantes na África. As conexões com outras regiões são escassas, mas a frequência das viagens ao centro permite contatos mais fluidos do que durante as décadas anteriores com intelectuais procedentes de outras regiões, o que produz uma circulação de idéias maior: idéias negristas, anticolonialistas, antiimperialistas circulam, ainda que apenas de forma incipiente, entre a África, a Ásia e

a América Latina. Isso é particularmente válido para intelectuais, estudantes e líderes sociais que se instalam em Paris e Londres, mas também em Lisboa e outras cidades européias, assim como em Nova York. A conexão mais importante para a intelectualidade sul-saariana continua sendo com o pensamento negro dos Estados Unidos e do Caribe.

Deve-se insistir que as questões formuladas ao pensamento das regiões periféricas dos últimos séculos por aqueles que a estudaram foram parecidas: sob que influências se formaram? Quais dessas foram as mais relevantes? Que escolas do centro se desenvolveram nas regiões periféricas? Quais foram, se houve, as contribuições de maior originalidade?

Uns poucos autores apontaram conexões ou paralelos com outras regiões periféricas, indo além do simples agrupamento de casos. São exemplos o interessantíssimo trabalho de E. Górski (1994), que compara o pensamento eslavo e o latino-americano; o de Leopoldo Zea (1982), que se ocupa do filipino José Rizal, vendo-o como um caso análogo ao dos libertadores hispano-americanos; o de J. Spence (1996), que mostra alguns impactos do pensamento japonês sobre a intelectualidade nacionalista-republicana chinesa de 1900; e particularmente o trabalho de síntese de Philip David Curtin (1972), ao construir modelos de pensamento da periferia. Simultaneamente, trata-se de caracterizar as escolas ou correntes de pensamento nos processos de apropriação ou reelaboração das idéias, outorgando particular relevância aos lugares de emergência da criatividade ou da originalidade africana.¹

O Pensamento da Segunda Metade do Século XIX

O pensamento africano durante a segunda metade do século XIX foi prioritariamente produzido na África Ocidental, no seio de redes que têm como atores principais os eclesiásticos. O tema central foi o da civilização-cristianização da África, que se desmembrou em questões como o retorno de ex-escravos cristãos da América para a África; os contatos e ou conflitos com o islamismo; e a busca de uma religiosidade e de uma institucionalidade eclesiástica e educacional africana. Não obstante, aparecem também alguns temas que não aludem à cristianização, como a defesa da raça e a capacidade de autogoverno dos africanos. É na discussão sobre esses assuntos que se planta a disjuntiva “ser como o centro” *versus* “ser como nós mesmos”.

Autores como Edward Wilmot Blyden, maior pensador da época na África, James Africanus Horton, J. P. David Boilat, Paul Holle, James Johnson, Alexander Crummell e Samuel Crowther constituem a primeira época do pensamento africano contemporâneo, gerado por aqueles que receberam o impacto da cultura européia; escrevem em idiomas ocidentais e se encontram engolidos pela disjuntiva da condição periférica.

Apesar disso, existe na África Sul-Saariana outros focos de pensamento. O segundo em importância, sem dúvida, é o que matura nos territórios da África do Sul, em 1880. Neles, tanto no ambiente negro como no bôer, ou mais amplamente de ascendência européia, pois existe uma produção anglófona especialmente em Natal e no Cabo, se expressaram autores numa linha muito similar à da região oeste africana, assim como outros inovaram a esse respeito. Os negros se aproximam mais do pensamento oeste africano, os brancos divergem relativamente. É bom lembrar que, nesse momento, a fluidez da comunicação é maior entre ambas as cores do que logo após 1910, em que se estabelece a união das quatro regiões em um Estado unitário e se estabelece o proto-*apartheid*. Devem ser destacadas as figuras de S. J. Du Toit, John T. Jabavu e Olive Schreiner.

O terceiro foco é o lusófono, especialmente em Angola e Cabo Verde, um pouco em Moçambique e na conexão mais ou menos fluida com Lisboa. São importantes José F. Pereira e Paulo A. Braga. O século se inicia, sem dúvida, com a obra coletiva *A Voz de Angola Clamando no Deserto*, publicada em 1901, que continua uma trajetória jornalística de denúncia anti-segregacionista e anticolonial.

Caracterização do Período 1900-1935

O pensamento que se desenvolveu durante a segunda metade do século XIX, particularmente na região oeste africana, floresceu num clima de relativa liberdade, de ampliação do espaço para os africanos e de cada vez maiores oportunidades de trabalho e educação etc. A divisão da África, em meados de 1880, e a afirmação do caráter colonial, com os argumentos do controle branco e o deslocamento daqueles que não vinham das metrópoles (fossem africanos ou procedentes do Caribe), assim como o esfriamento das esperanças na Libéria, diminuíram o fôlego dessa intelectualidade. Em 1900, a produção ha-

via parado de crescer, como ocorreu entre 1850 e 1890, e pode-se até dizer que estava diminuindo: há poucas pessoas que fazem o intercâmbio, o impulso dos Estados Unidos e do Caribe diminuiu ou se volta para a região Sul e não existem expectativas de protagonistas que incentivem a intelectualidade. Se, por um lado, o colonialismo foi inibidor, por outro, as redes dos “saros”² e a sua institucionalidade eram muito deficientes e incapazes de gerar sinergia. Nas primeiras décadas do século XX, em decorrência disso, a produção de pensamento se transfere para a África do Sul, que apresenta níveis maiores de criatividade.

Esse período traz algumas inovações que permitem diferenciá-lo do pensamento produzido na segunda metade do século XIX, e essas diferenças são de diversas ordens: em relação às idéias propriamente ditas, em relação àquelas que a geram e em relação às redes através das quais circulam. Existem modificações e rupturas na comparação com o século XIX, mas a troca é menos abrupta que na América Latina ou na China, por exemplo.

Provavelmente a inovação mais importante é a instalação de um pensamento sobre questões práticas como educação técnica, direito a terra, direitos civis e associação dos povos, temas que tiveram pouca presença antes, ainda que com certeza existam antecedentes nas últimas décadas do século XIX. Por outro lado, problemas como o da civilização-cristianização perdem o papel de protagonistas para a idéia de civilização como educação, especialmente como educação técnica. O identitarismo cultural e algumas questões conservadoras também perdem espaço. O tema da migração vai reviver pelo estímulo de Garvey, mantendo o *leitmotiv* da volta à África, mas dessa vez vai apresentar uma importante inovação na discussão a respeito da imigração asiática, particularmente em colônias sul-africanas e a seguir na África Oriental.

Essa inovação nas idéias é inseparável de uma mudança nos agentes de pensamento. Se, de um lado, o principal pólo gerador de pensamento transporta-se da África Ocidental para a região sul-africana, de outro, os clérigos ou pastores vão sendo substituídos por advogados e publicitários (ou escritores dos jornais e agitadores sociopolíticos).

Trata-se de um período em que aparecem mais agrupamentos que nas décadas anteriores. A participação política e as demandas por direitos ou a busca de protagonismo motivam a aparição de agrupamentos de diferentes tonalidades não apenas nos lugares onde antes havia florescido, mas também em novos lugares, como Moçambique, assim como nas capitais dos países coloniais – Lisboa, Londres e Paris.

Isso deve ser entendido como expressão dos movimentos pan-africanos promovidos por caribenhos e *USA-americanos*. Aparecem também atores de lugares como Costa do Marfim, Madagascar e outros que não estiveram presentes durante o século XIX.

A aparição de uma incipiente intelectualidade negra, africana e americana nas capitais européias permite um contato mais fluido com a intelectualidade dessas cidades, como também com a procedente de outras regiões periféricas. Neles são debatidas idéias sobre nacionalismo, socialismo, racismo e colonialismo, o que vai tirando a intelectualidade africana da férula das igrejas. A constituição de um espaço laico é significativo para negros, mulatos e brancos da África, assim como para migrantes indianos como Gandhi, que reside na África do Sul desde a Primeira Guerra Mundial. As igrejas haviam sido na África, a partir da América e Europa, os principais agentes de circulação de idéias. Isso muda parcialmente em 1900 e ainda um pouco mais em 1920.

As Redes da Intelectualidade Sul-Saariana no Início do Século XX

O pensamento no início do século XX foi mudando devido, entre outras coisas, ao fato de a intelectualidade se conectar a outras redes. Durante o século XIX, as igrejas haviam sido praticamente as únicas capazes de gerar, manter e movimentar uma intelectualidade, salvo poucas exceções, como a de Olive Schreiner, articulada prematuramente, durante os anos 1880, ao socialismo e ao trabalhismo inglês; a de J. F. Pereira ou P. A. Braga, mais ou menos articulados ao liberalismo português; ou a de M. K. Gandhi, articulado ao Congresso Nacional Indiano, tanto como às redes teosóficas e vegetarianas. Progressivamente, a intelectualidade vai criando instituições que não dependem das igrejas, assim como se vai ligando a intelectuais laicos tanto do mundo negro como das metrópoles.³ De outro lado, as próprias redes formadas a partir das regiões centrais (políticas, filosóficas e outras), mas muitas vezes incorporando pensadores e políticos das regiões periféricas residentes no centro, apontam sua ampliação na África. É o caso das redes pan-negristas, dos vanguardismos e socialismos de Paris e Londres e dos educacionistas. A essas e a outras redes vão se ligar pensadores africanos ou residentes que vivem nas capitais das metrópoles ou estudam nos Estados Unidos.

As redes mais importantes para os africanos do primeiro terço do século foram as pan-negristas, ainda que em certas ocasiões tenham se misturado com outras. O trinitário Sylvester Williams, o norte-americano William E. B. Du Bois e o jamaicano Marcus Garvey promoveram organizações, publicações, reuniões e campanhas que impactaram progressivamente a partir de 1900 a elite pensante africana, especialmente anglófona, mas também francófona e lusófona. Ao que parece, tiveram muito pouco impacto na intelectualidade negra arabófono, o que mostra a separação existente entre a intelectualidade negra africana ligada à cultura e à institucionalidade ocidental e a ligada ao mundo árabe-islâmico. O que com certeza não indica uma separação ou desconexão absolutas.⁴

É interessante destacar como, a partir de 1920, as redes pan-negristas, chamadas pan-africanas, vão contar com conexões de inúmeras regiões ou domínios da África Sul-Saariana, ainda que muitas delas residentes nas capitais metropolitanas. Essas redes, gestadas na América, ampliam seus contatos na África e Europa e superam o espaço anglófono: pessoas de Cabo Verde, Moçambique, Madagascar, África do Sul, Senegal, Serra Leoa, Gana, Costa do Marfim, Nigéria e outras regiões vão receber jornais e folhetins e ou vão escrever, enviar delegados etc. tanto ao movimento de Du Bois como ao de Garvey. Essas conexões nas metrópoles crescem notoriamente mais que no interior do continente. As redes se encontram bastante circunscritas geográfica e idiomáticamente. Os contatos entre africanos de regiões distantes se dão em Paris (malgaches, senegaleses e marfineses), em Londres (oeste-africanos e sul-africanos) ou em Lisboa (cabo-verdianos ou angolanos), muito mais que na própria África, e, com certeza, nessas capitais, com afro-americanos que falam na mesma língua. Em Londres estão os caribenhos anglófonos, em Paris os francófonos. Em Londres, e sobretudo em Paris, os caribenhos têm papel importante nas redes e em numerosas ocasiões elas não operam unicamente com critério racial, mas sim ideológico, político, profissional e anticolonial.

Na África do Sul, inclusive antes da unificação da República da África do Sul, vem sendo gerada uma grande sinergia que provém do *boom* econômico, do ouro e dos diamantes; da grande quantidade de migrantes europeus e asiáticos; do crescimento urbano; do desenvolvimento de uma sociedade civil de organizações laicas e religiosas, étnicas e políticas; da gestação de um jornal e de uma institucionalidade educacional mais forte que em outras regiões do continente. Deve-se assinalar a aparição de agrupamentos políticos, organiza-

ções liberais, socialistas e teosóficas e reuniões segundo procedências étnicas. Negros, asiáticos hindus e islâmicos e brancos de diversas procedências nacionais e culturais deram vida a um conjunto de organizações claramente maior que em outras partes da África e que com certeza serviram de base ou motivo para o desenvolvimento das idéias. Nessa sinergia, instala-se o florescimento de um pensamento que, em pujança, originalidade, hibridações e reelaborações, vai superar o da região oeste-africana, já em decadência desde o final do século XIX. No espaço político-religioso-intelectual de antes do *apartheid* (1910, para arredondar), conectam-se, de maneira relativamente fluida, negros e brancos, assim como alguns asiáticos (ver cartografia n. 3). Com o *apartheid*, essa fluidez irá diminuir claramente, ainda que os contatos entre os negros e os asiáticos vão lentamente aumentando. É notória a presença de viajantes ou imigrantes negros de outras regiões que desempenham papéis de relativa importância no meio cultural regional: o bispo Henry Turner, o pan-negrista Sylvester Williams, o publicitário e editor ganês F. Peregrino e o educador J. Aggrey.

A África Ocidental anglófona é agora a segunda região em importância. A afirmação do sistema colonial inibiu o quefazer da incipiente intelectualidade negra. A perda de vitalidade da Libéria contribuiu para a decadência relativa. Isso não significou que deixou de ser a mais importante das redes em termos de pessoas e de produção, ainda que perdesse vigência.⁵

Entre as possessões francesas existe pouca comunicação intelectual na própria África, o mesmo ocorrendo com as portuguesas. Os contatos entre suas incipientes intelectualidades, com menor produção e vitalidade que as das regiões anglófonas, se dão, sobretudo, em Paris e Lisboa. Mas, diferentemente dos casos anteriores, gerou-se uma classe mulata que em parte protagoniza, em parte serve de intermediária no processo educativo, jornalístico, intelectual, político e comercial. Nos espaços francófonos, a educação e a busca por direitos políticos, particularmente em Saint-Louis e Dacar, criam um grupo de pessoas para o qual confluem algumas procedentes da metrópole, outras africanas e mestiças, cristãs ou muçulmanas que constituem uma certa comunidade, sendo o colégio William Ponty um exemplo e um potencializador disso.

Nos espaços lusófonos, a imprensa, a educação e a política se agregam aos diversos agrupamentos ou associações, onde se reúnem mulatos, “assimilados” e alguns colonos procedentes da metrópole, particularmente em Angola, Cabo

Verde e Guiné-Bissau. Com certeza, em Lisboa se produzem também confluências. Foi o caso da Liga Guineense, fundada em 1910, da Liga dos Interesses Indígenas de São Tomé e Príncipe, fundada em 1910, da Liga Africana, fundada em 1920, e do Grêmio Africano, fundado em 1929, ambos em Lisboa. No caso de Cabo Verde, são fundadas várias lojas maçônicas pouco antes e depois de 1900 (Pereira, 2002), e em Moçambique existiram articulações com o pan-africanismo de Du Bois.

As Correntes de Pensamento

Na África Sul-Saariana das primeiras décadas do século XX, formaram-se ou foram recebidas diversas correntes de pensamento que, combinando-se, permitiram formular um conjunto de temas:

- Entre as que provêm do século XIX, encontram-se o “etiopismo”, como busca de independência religiosa e institucional a respeito da tutela branca; o reivindicismo racial, formulado por J. A. Horton, que destacava as capacidades intelectuais; o reivindicismo cultural, formulado por Blyden e os saros da Serra Leoa, defendendo a validade da cultura africana; o regeneracionismo africano, como ideologia que imaginava a melhora da África ligada à ascensão dos valores cristãos (Boilat, Delany, Crummell); o nativismo, como ideologia que justifica a recuperação de costumes e idiomas autóctones e motiva obras que lhes capacita e que se projetará em novas obras (Plaatje, Hayford, Pedro M. Cardoso).
- Achava-se em processo de constituição nos primeiros anos do século o “pan-africanismo” de primeira geração, que reivindicava direitos e queria fomentar a melhoria dos negros no mundo todo (Williams, Peregrino); o pan-africanismo de segunda geração foi desenvolvido no pós-Primeira Guerra Mundial (Du Bois, Garvey).
- O educacionismo negro ou bookerismo, que estava constituído nos Estados Unidos desde a última década do século XIX, foi se instalando na África no início do século XX.
- O “unionismo” de primeira geração, formulado por Blyden para criar um Estado Ocidental Africano, dá lugar a outro que apontava para a unificação de povos de uma região ou país a partir de diferenças tribais histó-

ricas (Seme, 1991). No pós-Primeira Guerra, tornou-se maduro o unionismo de terceira geração, que tentou unificar as colônias anglófonas da África Ocidental (Hayford).

- As idéias de resistência passiva (logo denominadas *satyagraha*, no âmbito indiano), que estavam sendo formuladas por Gandhi na região de Natal, no marco das atividades do Indian National Congress.
- Estão presentes igualmente as idéias de um Estado ou poder africano como algo necessário para a defesa dos africanos em nível mundial (M. Delany, M. Garvey).
- Aparece o socialismo, próximo à III Internacional, que deu origem à fundação do Partido Comunista da África do Sul em 1921 e que se manifestou fugazmente em outros lugares, como Cabo Verde, com a obra de Pedro M. Cardoso.⁶

A Sensibilidade da Época

Às vezes com um critério pouco apurado ou para provar o que se quer, interpretam-se fenômenos apressadamente como exemplos de nacionalismo ou anticolonialismo. Houve menos nacionalismo e anticolonialismo do que se quis ver, mas houve uma sensibilidade antieuropéia, anticristã, antibranca que, embora não seja pensamento, encontra-se na base ou é um caldo de cultura que potencializa o pensamento.

Fenômenos como o mahdismo e o marabutismo, a rebelião zulu, os movimentos religiosos que seguiram profetas ou santos, sejam islâmicos ou cristãos, geraram um ambiente ou um estado de ânimo ou sensibilidade no meio intelectual que potencializou o desenvolvimento de idéias anticoloniais e ou nacionalistas e ou identitárias e ou etiopistas. Nessa sensibilidade, a reclamação, a revanche, a surda indignação, o desprezo vão se acumulando. Isso se une ao secular sentimento de ser desprezado que os não-brancos detectam dos europeus. Assim, o pensamento africano e periférico vai se gestando e modelando nesse meio ambiente. Essa sensibilidade, conformada por inúmeros aspectos parciais e desconectados, é o meio ambiente, é onde se geram e ou se misturam e ou mudam as idéias. Decerto, circulam e se firmam as notícias sobre a segregação nos Estados Unidos e na África do Sul, sobre a repressão aos indianos na Índia e na África do Sul, sobre levantes no Sudão e na África do Sul. Existem

poucas conexões, pouca informação, mas, ainda assim, há canais que permitem que alguns aspectos da sensibilidade e do pensamento negro, árabe e indiano se potencializem reciprocamente.

Essa sensibilidade se alimentou não apenas de dados sobre rebeliões ou desrezos, mas também de investigação e conhecimentos sobre a trajetória e a realidade da África. Por exemplo, na África Ocidental Francesa (AOF) se havia instituído uma educação em que se dava espaço para a história dos impérios sudaneses; apoiaram-se publicações como o *Boletim de Ensino da África Ocidental*, no qual colaboraram diversos autores que posteriormente seriam líderes das independências das colônias francesas (Manchuelle, 1995, p. 351ss).

A Construção de uma Trajetória do Pensamento Africano

J. E. C. Hayford foi provavelmente o primeiro que refletiu sobre o “pensamento africano”. Na apresentação que faz para o livro de Blyden *West Africa Before Europe*, em 1905, descreve o autor como “universal, cobrindo a raça inteira e a totalidade do problema da raça”, em comparação com os *USA-americanos* Booker T. Washington e W. E. B. Du Bois, considerados provincianos, ou seja, eles se ocupariam de aspectos parciais. De sua parte, Blyden tentou “revelar em todas as partes o africano tanto quanto a si mesmo” e seu lugar “na economia (a ordem) do mundo” (Hayford, 1905, p. i). Confronta a escola afro-americana de pensamento, que busca, intelectual e materialmente, mostrar que o negro tem um lugar no progresso definido pelo homem branco, com a “escola africana de pensamento”, representada por Blyden, em que o negro está comprometido com uma tarefa sublime: “a descoberta de seu verdadeiro lugar na criação, de acordo com linhas naturais e racionais” (*idem*, 1905, p. ii).

Hayford acredita que nesse momento Blyden seja o primeiro pensador dessa escola, o líder entre os líderes do pensamento aborígine africano e quem estaria mostrando a maneira como deveria atuar a raça; em uma palavra, “Homem, conhece-te a ti mesmo” (*idem*, 1905, p. iii). Anos mais tarde, em 1911, em *Ethiopia Unbound*, Hayford reproduziu os mesmos textos que havia publicado sobre Blyden, mas os desenvolve melhor. Diz que a tarefa de Blyden consistia em conduzir os africanos ao respeito de si mesmos, por meio da descoberta de seu verdadeiro lugar na criação, segundo linhas naturais e nacionais (Hayford, 1969, p. 163-4). A partir do trabalho de Blyden, pôde-se também mostrar aos africanos da Amé-

rica aqueles primeiros princípios e as primeiras concepções originais e raciais aos quais deveriam recorrer como fonte para saciar a sua alma (*idem*, 1969, p. 165). E se formula aqui uma confrontação importante com o pensamento dos *USA-americanos* negros que se consideram salvadores da África. Hayford defende com muita força, em oposição a B. T. Washington e W. E. B. Du Bois, que, ao contrário, eram os africanos que deviam salvar os *USA-americanos* negros, que estariam perdendo sua alma, na medida em que perderam contato com o passado de sua raça (*idem*, 1969, p. 172). Resumindo, defende que o africano na América estaria cometendo um suicídio nacional (*idem*, 1969, p. 173).

Uma tarefa parecida com a de Hayford, empreendeu, na região sul-africana, F. Z. S. Peregrino com os perfis dos pensadores. Ele também destacava as figuras importantes do pensamento africano e afro-americano, reconhecendo, nesse sentido, a trajetória de Blyden entre outros.⁷

O Pan-Africanismo de Primeira Geração

Em 1900, em Londres, o advogado trinitário Sylvester Williams organizou o primeiro congresso pan-africano. Nele se buscou gerar uma consciência ou solidariedade pan-negrista além das fronteiras coloniais e continentais, assim como se protestou contra o monopólio das terras comunitárias dos indígenas pelos europeus na África.

Nesse mesmo ano, Williams e um ganês que havia vivido nos Estados Unidos por volta de uma década, F. Z. S. Peregrino, foram à África do Sul. Peregrino⁸ fundou imediatamente um jornal e criou em 1901 uma sociedade pan-africana que propunha, entre outros, os seguintes objetivos:

assegurar aos africanos e a seus descendentes, através do mundo, seus direitos civis e políticos; melhorar a condição de nossos irmãos oprimidos na África, América e outras partes do mundo, promovendo esforços para assegurar uma legislação efetiva; incentivar nosso povo nas empresas educacionais, industriais e comerciais. (*South African Spectator*, 23-2-1901.)

Williams viajou e contactou os povos originários da África, dando continuidade ao seu intento de pensar as conexões entre os negros de diversos lugares do mundo e aumentar os laços de solidariedade entre eles: conhecimento, compreensão, educação (ver Williams, citado por Prah, 2002, p. 8). Peregrino aliou seu pan-africanismo à trajetória do pensamento filosófico e teológico

do século XIX, com especial interesse na obra de E. W. Blyden e no etiopismo. Através do seu jornal, deu sua contribuição mostrando figuras do pensamento negro e africano.

O etiopismo havia se desenvolvido, desde muito tempo antes, como um projeto dos cristãos negros para se tornarem independentes da tutela das igrejas comandadas pelos brancos. Isso foi se formulando tanto na América como na África. No início do século XX, produz-se uma inovação nesse propósito que consiste na hibridação entre etiopismo clássico e pan-negrismo. Dito de outra forma, os pan-africanistas concebem a necessidade do etiopismo e este vai se transformando em um tipo de ideologia da coordenação intercontinental dos negros. Esse processo havia sido iniciado por Blyden. Peregrino quis potencializar tal processo, vendo as possibilidades de relação entre os cristãos africanos e a Igreja Metodista Episcopal Africana (AME) dos Estados Unidos.

O bispo Henry Turner, um dos líderes dessa igreja e o principal promotor, no final do século XIX, nos Estados Unidos, do retorno à África, esteve nas regiões oeste e sul-africanas, criando atividades que associavam o religioso com o pan-negrismo, com a crítica ao colonialismo e com a difusão do pensamento negro norte-americano. Turner, em sua visão providencialista, havia interpretado o retorno como o desígnio divino para cristianizar-salvar os pagãos. Essa idéia, que se encontra em diversos cristãos negros americanos do século XIX, vai cedendo seu lugar a uma interpretação laica que substitui a evangelização pela educação (Duignan e Gann, 1990, p. 218-9). Essa educação de negros por negros, no modelo *tuskegee* de Booker T. Washington, por exemplo, ou nas idéias de Blyden ou Peregrino, tende a gerar uma autonomia negra, será o neo-etiopismo que vai desenvolver-se no pan-africanismo.

Educação e Trabalho: o Bookerismo

Em 1901, John Langalibalele Dube, após voltar dos Estados Unidos, fundou a Zulu Christian Industrial School, logo rebatizada Ohlange Institute, com o lema “Estudo e Trabalho”. Nesse momento, as idéias de Dube como as dos pensadores sul-saarianos do século XIX estavam formadas por duas vertentes: o pensamento cristão reformado europeu reprocessado na América pelas comunidades negras do Caribe e dos Estados Unidos e o pensamento negrista-africanista desenvolvido entre a África Ocidental e a América. A inovação de Dube

na África é que traz a nova reelaboração feita por Booker T. Washington de um pensamento ligado a questões práticas e imediatas, um tipo de segunda emancipação, emancipação não mais da escravidão jurídica, mas sim da escravidão da ignorância e da falta de confiança em si mesmos (Washington, 1891).

Em um texto de 1896, “O Despertar do Negro”, Washington afirma ter resolvido entregar sua vida para dar ao negro o mesmo tipo de oportunidade para sua autoconfiança e auto-educação. O objetivo de seu projeto Tuskegee (no Alabama) era não só cultivar a terra, mas também ensinar aos estudantes alguma coisa de química do solo, os melhores métodos de drenagem, cultivos e outras coisas que deveriam ser conhecidas pelos que viviam da agricultura, atividade de que dependiam 85% das pessoas de cor (nos Estados Unidos). Mas simultaneamente lhes ensina “como se transformar em dominadores da natureza” (1896, p. 3). O fim da escravidão não é suficiente para o progresso do negro. Mais que no protesto, Washington confiava na formação prática, que seria a chave para o negro da África. Deviam viajar para a África professores e especialistas em capacitação técnica dos Estados Unidos e estudantes da África para se formar nos Estados Unidos. Mantinha o mesmo esquema dos cristianizadores *USA-americanos* em relação à África, mas trocava seu conteúdo. A chave estava na capacitação profissional, base da civilização e regeneração do negro. John Dube e mais tarde J. A. Aggrey foram os africanos que mais difundiram as propostas de Booker T. Washington.

Mas Washington não foi o inventor dessas idéias, mas sim quem mais as formulou e elaborou. De fato, o missionário William Wilcox, protetor de Dube, já as tinha observado paralelamente e o mesmo Dube as vinha amadurecendo antes de conhecer o projeto de Washington. Logo em 1891, em seu *Discurso sobre Minha Terra*, havia proposto a necessidade de abordar a questão agrícola e industrial em relação ao seu povo (ver www.obelin.edu/external/EOG/Dube, p. 4).

A Resistência Passiva e a *Satyagraha*

A proposta gandhiana de *satyagraha* (que se pode traduzir como “força da razão”), que foi como foram denominadas as idéias de resistência passiva com novo conteúdo, é um tema do pensamento africano como também do pensamento indiano. Trata-se de uma proposta elaborada por um asiático que se

afirmou na trajetória cultural da Ásia, enriquecida posteriormente com o pensamento de L. Tolstói, de H. D. Thoreau e de outras pessoas, mas em meio a muitas lutas contra a segregação na África do Sul e além. O próprio Gandhi se encarregou de difundir-las não apenas com sua prática, mas também elaborando-as e expondo-as através de seu jornal *Indian Opinion* e por meio de diálogos. Assim, conheceram-na muito cedo John Dube ou Abdullah Abdurahman.

Apesar de Mohandas Gandhi ser advogado, vivia no seio de uma comunidade tolstoiana – onde se cultivava a terra e se produzia o jornal – situada muito próximo do estabelecimento educacional Ohlange Institute, criado e dirigido por Dube. Antes de 1900, Gandhi se transformou no líder da luta pelos direitos dos indianos na região e seu jornal em porta-voz desse movimento. Aí amadureceu a noção de resistência passiva, que se usava em outras regiões do mundo com aspirações mais ou menos diferentes, transformando-a em *satyagraha*. Gandhi escreveu em 1935:

É falso acreditar que tomei a idéia de desobediência de Thoreau. A resistência à autoridade na África do Sul estava bem avançada antes de descobrir o ensaio de Thoreau sobre a desobediência civil. Mas nosso movimento era conhecido nessa época sob o nome de “resistência passiva”. (Gandhi, 1962, vol. XL, p. 401, citado em Jahanbegloo, 1998, p. 49-50.)

Para completar, explica Gandhi: “eu havia inventado o termo *satyagraha* para leitores gujratis” (*idem, ibidem*).

Diversos autores (Legum, 1967; Lodge, 2003; Masilela em www.pzamin.pitzer.edu/masilela/) consideram que as idéias de Gandhi repercutiram em autores e movimentos africanos. Por outro lado, as idéias de resistência passiva não estavam sendo sustentadas somente por Gandhi, mas também na Índia por outros, como Aurobindo Ghose (1972), ainda que este as concebesse com matizes diferentes das de Gandhi. Tampouco Gandhi foi o único líder indiano presente na África; ele mesmo se encarregou de trazer o seu mentor político Gopal K. Gokhale. Provavelmente, de igual importância é o conhecimento pelo jornal do que estava ocorrendo na Índia e da importância que adquiriu o Indian National Congress (Congresso Nacional Indiano), como órgão-líder das reivindicações em sua região.

Sabemos ainda que Dube conheceu muito de perto os postulados de Gandhi, que dialogou com Abdurahman, incentivando-o a ler o ensaio de Thoreau,

e publicou suas idéias através do jornal da African People Organization (APO), dirigida por Abdurahman. Também sabemos que anos mais tarde o Congresso Nacional Africano adotou táticas de resistência passiva na África do Sul, e na África Ocidental o National Congress British Westáfrica (NCBWA) e seu líder J. E. C. Hayford se inspiraram parcialmente no caso indiano. Houve, além disso, uma linha de pensadores indianos na África do Sul pós-Gandhi que herdaram seu pensamento (ver cartografia n. 5).

Educação, Progresso, Melhoramento da Infra-Estrutura e Igualdade como Reivindicações da Nascente Sociedade Civil Lusófona

Nos locais de colonização portuguesa, não existem autores do naipe de Blyden ou J. E. C. Hayford, muito menos como Olive Schreiner ou Solomon Plaatje, mas apareceram diversos poetas e compiladores das manifestações culturais de suas respectivas regiões, assim como líderes locais que fundaram organizações de promoção dos interesses muito parecidas com as tradicionais sociedades de amigos do país que tinham surgido na península e nos domínios americanos nos séculos XVII e XIX. Esse modelo sobreviveu na África durante o primeiro terço do século XX.

No seio das organizações, nos meios de imprensa a elas ligados ou a seus preceptores e nos seus escassos escritos, existe propriamente pouquíssimo “pensamento”: não há categorias, princípios ideológicos ou elaborações conceituais, mas há reivindicações e se observa a chegada de alguns movimentos de idéias provenientes do pan-negrismo ou do pan-africanismo.

A Liga dos Interesses Indígenas de São Tomé e Príncipe, fundada em 1910, se propunha,

por sua ação própria e intervenção junto aos poderes públicos e administrações locais e pela colaboração com estas e com todas as forças vivas da província, promover o desenvolvimento intelectual e material da província, a propaganda da instrução da classe indígena e a promoção de tudo que seja em benefício dos interesses e defesa de seus direitos e da província. (*A Voz da África*, Lisboa, 15-10-1912, p. 2, citado em Espírito Santo, 2001, p. 298.)

Nesse mesmo ano, foi fundada em Bissau a Liga Guineense, que propunha três objetivos: criar escolas, trabalhar para o progresso e o desenvolvimento da

Guiné portuguesa e lutar para promover os interesses de seus membros (Pélissier, 1989, p. 130).

O jornal *O Negro*, surgido em Lisboa em 1911 e organização dos estudantes procedentes das colônias africanas, apoiou inspirações semelhantes às assinadas, embora também outras que indicavam maior radicalismo:

Queremos que a África seja propriedade dos africanos e não despedaçada em proveito das nações que a conquistaram e dos indivíduos que a colonizaram roubando ou escravizando seus indígenas. Raça negra! Desperta do teu sono secular, durante o qual te infligiram tantos vexames e te cobriram de tantos insultos, e trabalha, trabalha sempre envolta no impalpável, luminoso éter da esperança imortal para vencer os obstáculos da realidade, até moldá-la da forma mais conveniente ao triunfo integral de todos os direitos do indivíduo, para a reconstituição orgânica de todas as agremiações humanas e para a confederação de todas as raças. (9-3-1911, p 1, citado por Espírito Santo, 2001, p. 374-5.)

A Liga Africana, fundada em 1920 em Lisboa, se propunha promover o progresso moral e social da raça africana, defender os direitos e legítimos interesses dos indivíduos da África portuguesa; federar todas as agremiações de africanos existentes nas colônias portuguesas, servindo de laço de união fraterno de todos seus entes naturais; promover a renovação de todas as leis de exceção na África portuguesa e a promulgação de outras leis tutelares dos direitos de propriedade dos indígenas, não apenas contra sua própria imprevisão, como também contra a avidez dos elementos colonizadores nacionais e estrangeiros (Espírito Santo, 2001, p. 295).

O Grêmio Africano, fundado em 1929 também em Lisboa, apontava o progresso social e mental dos africanos, a congregar e estreitar laços de união e solidariedade entre os naturais da África e as raças nacionais e a promover o aumento do nível intelectual e o revigoramento físico dos indígenas da África portuguesa (Andrade, 1997, p. 133).

No seio dessas organizações, foi se radicalizando um pensamento que chegou a associar-se ao pan-africanismo. Desse modo, criaram-se organizações mais radicais, como o Partido Nacional Africano, associado à tendência de Marcus Garvey, e em 1923 a Liga Africana patrocinou a realização, em Lisboa, de uma reunião pan-africana na linha de W. E. B. Du Bois. Entre os temas abordados, havia o de lutar contra a brutalidade dos trabalhos forçados que eram impostos em Angola e São Tomé e Príncipe, escreveu Phillipe Decraene (1969, p. 23).

O Agrarismo Africano: o Direito a Terra

Já nos fins do século XIX havia aparecido a questão do direito a terra, ainda de forma marginal, mas, sem dúvida, passou a ser um tema que marcou o pensamento africano das primeiras décadas do século XX. John Mensah Sarbah dirigiu, desde sua fundação, em 1987, a Sociedade para a Proteção dos Direitos Aborígenes, que aludia a esse assunto, e Olive Schreiner se referiu ao lado prejudicial de um sistema de monopólios e concessões a grandes capitalistas que impediam o acesso dos colonos a terra (1896).⁹ Nos primeiros anos do século XX, aparecem vários trabalhos sobre isso: os de Hayford (1903, 1913), o importante livro de Solomon Plaatje (1916) e inúmeras cartas, declarações, discursos e textos de conjuntura, como o de Antonio A. Junior referindo-se à defesa das terras em Angola (s/f).

O agrarismo se formou com base em três idéias: divisão da terra em poder dos donos de terra, libertação dos camponeses das formas de servilismo e defesa da terra das comunidades. O agrarismo africano dessa época se refere a essa terceira reivindicação, em Angola, na África Ocidental e na África do Sul, ainda que nessa última região também se aluda ocasionalmente à emancipação de formas de trabalho servil ou forçado. Tais idéias se conectam em alguns momentos com outras: educação agrária, formas ancestrais de cultivo, distribuição da terra segundo padrões de herança (Hayford), relação entre defesa da terra e direitos políticos (Plaatje), agrarismo e comunismo originário (Blyden, Hayford, Albasini). Em grande parte, esse agrarismo se fundamenta em um identitarismo de cunho social, particularmente por parte dos africanos ocidentais. Existem aqui antecedentes para a proposta posterior de Julius Nyerere de um socialismo agrário ou “*ujamaa*”.

Esses trabalhos, ainda que mostrem uma preocupação “social” não-presente no pensamento africano do século XIX, nem por isso renunciavam a uma posição “culturalista”, que em muitos momentos se compatibiliza com o social. É o caso de *Instituições Nativas da Costa do Ouro*, publicado por Hayford em 1903, escrito para mostrar as formas de vida, a trajetória da ocupação da terra e a ordem de sucessão como formas de legitimar um direito que se supunha ameaçado pelas leis de terras da coroa. Hayford pretendia demonstrar que o

caráter das instituições nativas não era bárbaro; pelo contrário, não só constituía uma expressão elaborada como era particularmente viável em um processo de modernização. Em *The Truth about the West African Land Question* (*A Verdade sobre a Questão da Terra na África Ocidental*), de 1913, Hayford expõe mais política que historicamente o tema, elaborando a idéia de que os africanos educados são os que podem realizar uma composição com seus respectivos povos (Lodge, 2003, p. 3). O livro tem como motivo específico a discussão em torno da legislação sobre as terras indígenas, que interpreta como uma intenção de minar as instituições históricas dos povos. Mas, se se trata de reformar parcialmente tais instituições, postula que são os africanos educados que devem assumir a tarefa.

Solomon Plaatje, por sua vez, em *Native Life in South Africa* (*Vida Nativa na África do Sul*), de 1916, norteia seu trabalho na denúncia e desconstrução da Lei de Terras de 1913 na África do Sul e do discurso sobre o qual tal lei se baseia. Postula que a Lei de Terras é uma ação tirânica que representa o triunfo dos princípios bôeres sobre a noção inglesa do jogo justo (*fair play*) e da justiça. Os africanos que se comportaram como leais súditos britânicos foram esmagados pelos bôeres. Trata-se de um tipo de extermínio que impedia o camponês negro de adquirir terras onde nasceu ou nela construir uma casa para seus últimos dias. Determinou-se que a maior parte da superfície do país deveria ser “branqueada” e nela o africano só poderia viver como um pária, exercendo trabalho forçado, carecendo de independência econômica e sendo humilhado como nunca antes, desde a abolição da escravidão. Decerto, a Lei de Terras não poderia funcionar por si só se não se articulasse a outras disposições, sendo a mais geral, pensa Plaatje, a de que o direito estava limitado aos brancos, proibindo a participação e o protesto.

Em Moçambique, João Albasini (sob o pseudônimo de João das Regras) argumentava em prol de uma agricultura comunitária: “o comunismo [é] a única idéia que o negro pode conceber, assimilar e tolerar em relação ao regime de propriedade, pois ele é socialista nato” (citado em Rocha, 2002, p. 196).

O agrarismo desses anos pode ser caracterizado como eminentemente “defensivo”. Na África Ocidental e na África do Sul, tanto como em Angola, as reivindicações apontam para a defesa das terras dos povos nativos.¹⁰

Reivindicação dos Direitos Cívicos e Políticos.

A Possibilidade do Autogoverno

Se o direito a terra se articula com outros direitos no pensamento de alguns autores, nem todos aqueles que reivindicam direitos se referem a terra.

Nessas reivindicações, durante as primeiras décadas do século XX, combinam-se quatro tipos de discurso: o primeiro é de raiz liberal-republicana ocidental, tomado do discurso que se manipula no centro para a ampliação da cidadania. É o que utiliza, por exemplo, Olive Schreiner, M. Gandhi e Blaise Diagne. O segundo provém do negrismo americano, ligado à noção de regeneração negro-africana e ao pan-africanismo de primeira e segunda gerações, e alude à superação da escravidão e ou da discriminação, assim como à necessidade de que o negro africano assuma, realize, as suas capacidades e os seus direitos e deveres (J. Dube, S. Plaatje). É encontrado mais nos anglófonos, mas existem francófonos e lusófonos que assumem o pan-africanismo (K. Tovalou, R. Maran, J. Albasini). O terceiro provém do pensamento africano identitário, que se entronca na história e cultura dos povos nativos: estes, ou alguns destes, viveram no quadro de sociedades com governos e com leis adequadas, com direitos e deveres, com costumes ancestrais sobre a terra, a herança etc. Tal pensamento pretende restaurar essa trajetória perdida (E. Blyden, J. Hayford). Gandhi, aludindo à história indiana, também utiliza esse argumento. O quarto provém da reflexão teórica sobre a personalidade africana e a especificidade que deve entregar ao mundo e, portanto, da necessidade de potencializar essa especificidade (Blyden, Hayford). Decerto, em diversos autores as argumentações se cruzam, mas nem todas se encontram em todos os autores.

Esses quatro tipos de argumento serviram para que diversos autores fossem reivindicando direitos também diversos. A luta contra a discriminação foi uma das chaves para a obtenção de direitos: discriminação étnica ou de gênero, em que a demanda do direito ao voto para as mulheres na África do Sul, por parte de Olive Schreiner, por exemplo, apontou ao genérico, ainda que fossem muito mais numerosos os que combateram as discriminações raciais. A reivindicação dos direitos dos não-brancos (negros, mulatos, indianos, *créoles*, crioulos, *colored*, segundo os casos) aos mesmos empregos foi reclamada em vários lugares.

A participação política foi reivindicada por B. Diagne, A. Abdurahman, M. Gandhi, S. Plaatje e J. E. Hayford, entre outros. O direito à liberdade de resi-

dência e de propriedade foi reclamada por S. Plaatje e a livre manipulação dos bens ancestrais, por Hayford e Antonio de A. Junior.

O acesso à educação foi reivindicado por Adelaide Smith de C. H. com critérios genéricos e étnicos, mas também associados ao bem-estar e à utilidade pública ou à importância da cultura, como o fizeram J. Dube ou J. K. Aggrey, por exemplo. Os direitos do proletariado e a justiça social foram reivindicados por J. Albasini e S. Plaatje e certamente pelo Partido Comunista da África do Sul. A luta contra o trabalho forçado dos indígenas foi empreendida por Antonio de A. Junior.

A União dos Povos e o Congresso Nacional Sul-Africano

Diferentemente de outras regiões da África, a sul-saariana contava com uma população importante de nativos brancos, ocupados em ampliar seu poder e sua riqueza, tentando negociar e deslocar o domínio britânico, deslocar os e valer-se dos nativos negros e limitar os e valer-se dos migrantes asiáticos.

Nesse ponto, aparece a união das etnias deslocadas e ou subordinadas, acima de diferenças e rivalidades anteriores, como um problema-chave para um grupo de pensadores e ativistas da região que são cristãos, expressam-se em inglês e mantêm uma relação relativamente fluida com os povos nativos dos quais procedem, com os migrantes asiáticos e com os descendentes de europeus de idéias liberais.

A partir de uma trajetória de instituições, associações, órgãos de imprensa, esse grupo de pensadores e ativistas cria em 1912 o SANNC (Congresso Nacional Sul-Africano de Nativos), que logo se transformaria em ANC (Congresso Nacional Africano). A criação dessa organização se afirma em linhas ideológicas já resenhadas anteriormente, que convergem, negociam e se opõem, e que são representadas por três grupos: o dos clérigos, o dos advogados e, entre ambos, o dos ativistas. Entre os organizadores se encontram J. Dube, W. Rubusana, S. Plaatje e P. Seme.

O texto considerado mais importante como fundamento do ANC foi o de Seme, "União Nativa", publicado em outubro de 1911 na imprensa. Argumentava que existe na atualidade entre todos os seres humanos um desejo geral de progresso e cooperação, pois essa última facilita o progresso e o êxito nacional. Mas, segundo ele, a África do Sul foi a última nação da terra a descobrir

a cooperação. A organização proposta visava se reunir para revisar o passado e rechaçar tudo aquilo que retardasse o progresso, aquelas coisas que haviam envenenado a vida nacional e a virtude sul-africanas. Tratava-se, simultaneamente, de convencer o governo a estabelecer uma política em relação aos nativos semelhante para toda a África do Sul. Essa reunião deveria realizar-se rapidamente, pois se tratava de algo vital para o progresso e bem-estar da população.

O demônio do racismo, as afirmações da inimizade shosa-fingo, a animosidade que existe entre os zulus e os tongas, entre os basutos e os outros nativos devem ser enterrados e esquecidos, foi derramado entre nós sangue suficiente. Somos um povo. Essas divisões, esses zelos, são a causa de todos nossos infortúnios e de todos nossos atrasos e ignorâncias hoje em dia. (Seme, 1911, p. 1.)

Com essa iniciativa, os nativos teriam a oportunidade e os meios para influenciar a opinião pública do país e contribuir com os governantes, que estariam trabalhando pela paz, pela prosperidade e pelo desenvolvimento da terra. Seme desenvolveu mais essas idéias em seu discurso inaugural, em janeiro de 1912, no Congresso Nacional Africano: “muitos elementos representando diferentes línguas e tribos tentam cooperar sob uma mesma sombrinha”. A criação do ANC seria “o primeiro passo para a resolução do chamado ‘problema nativo’, para assim gerar o avanço das raças de cor, que até agora se mantiveram separadas por zelos tribais” (www.anc.org.za/ancdocs/history/people/plaatje, p. 3).

Idéias pós-milenaristas, da personalidade africana, o bookerismo, nativistas, unionistas inspiradas na experiência do Congresso Nacional Indiano¹¹ como na própria União Sul-africana, que acabava de se conformar como Estado em 1910, reunindo quatro províncias, contribuíram para dar forma aos planos dos diferentes fundadores dessa organização.

O Trabalho e a Condição da Mulher

Em 1911, Olive Schreiner publicou *Woman and Labor* (*Mulher e Trabalho*), entre outras coisas, um manifesto em prol do direito da mulher ao trabalho e à sua capacitação para isso: “Dê-nos trabalho e a capacitação que é necessária para o trabalho. Pedimos isso não apenas para nós, mas para toda a espécie” (1911, p. 27).

Olive Schreiner é um caso completamente excepcional no meio intelectual africano da época, não apenas por ser mulher, mas também pelas mais importantes conexões que existiam nos ambientes socialistas (fabianos e marxistas) e teosóficos, assim como nos africanos e africânderes. Não existe outra figura do pensamento africano de sua época nem anterior a ela que tenha gozado dessa qualidade e quantidade de contatos.

Seus contatos com o meio europeu, e inglês particularmente, fazem com que o tom de seu discurso possua muitos elementos do feminismo vitoriano, que sua reivindicação do trabalho feminino, sua reclamação por participação e responsabilidades e seu antibelicismo possam ser lidos como expressões do feminismo saxão. De fato, ainda que nem sempre seja fácil advertir, existe um discurso da e para a África, ou ao menos para uma parte sul da África. Suas referências às mulheres nativas, suas alusões à situação colonial, seu combate contra a crescente segregação, sua defesa dos bôeres e seus exemplos da fauna e natureza africanas revelam-na como alguém, mais que uma autora inglesa (que não o era), residente na África do Sul (1911, p. 5ss). Essa pertença africana lhe permite elaborar uma teoria sobre a condição da mulher que não está submetida às sociedades de classes, mas sim que a remete a etapas que poderiam se chamar de “comunismo primitivo”, mas nas quais impera a poligamia, a divisão do trabalho e os papéis sociais e outras formas de desigualdade.

Suas demandas por novas formas de trabalho e novos campos de exercício das responsabilidades (1911, p. 64), seu protesto ante o argumento de que as mulheres não teriam nada a dizer da guerra, respondendo que, particularmente sobre isso, as mulheres, se vistas como produtoras de filhos, é que teriam algo a dizer (1911, p. 184), conduzem-na ao que denomina e desqualifica como “parasitismo”, ao qual está condenada a mulher, privando-a de realizar seu papel na sociedade do presente e especialmente do futuro (ver cartografias n. 2 e 3).

A Reivindicação Cultural e o Respeito

Durante a segunda metade do século XIX, diversos autores se ocuparam da reivindicação dos africanos ante as acusações de inferioridade racial, particularmente J. A. Horton, mas também E. W. Blyden e outros. Nas primeiras décadas do século XX, isso continua, ainda que perca significação, na medida em

que existe maior ênfase no reivindicacionalismo em face das acusações de inferioridade cultural ou de barbárie.

Entre os temas abordados pelos pensadores africanos da época, a reivindicação cultural é o mais elaborado teoricamente. Os progressos realizados nesses anos, particularmente no caso de Hayford, são herdeiros das elaborações de Blyden, que, além disso, continua produzindo até sua morte, em 1912. A de Blyden é a proposta identitária mais importante, em termos mundiais, durante o século XIX.

Para Hayford, a identidade está ligada à questão do respeito: auto-respeito e respeito recebido dos outros. Em uma palavra: ter identidade e expressá-la gera respeito. Referindo-se às instituições políticas dos ashanti, Hayford destaca que a sua evolução para um governo representativo, uma expressão da cultura desse povo, devia suscitar respeito e consideração (Hayford, 1903, p. 14). Por outro lado, quando afirma a necessidade de recuperar os costumes cotidianos dos africanos, renunciando à cópia servil dos modos ocidentais de ser, pensava que ganharia o respeito dos africanos (*idem*, 1911, p. 175) (ver cartografia n. 4).

O amplo movimento de recuperação de expressões culturais que se iniciou décadas antes e que se manteve durante todo o século XX se encontra associado agora ao desejo de provar que as culturas africanas são civilizações e não expressões de barbárie. Isso é utilizado como argumento para fundamentar a luta pelos direitos à participação política ou ao voto. A Hayford interessa particularmente mostrar que os costumes dos fanti e dos ashanti possuem diversas características, especialmente em relação ao tema da posse e herança da terra, que deveriam ser mantidas, e, além disso, que esses costumes oferecem numerosas potencialidades.

Sem dúvida, a discussão sobre a recuperação ou a reivindicação das formas culturais se dá sempre no ponto da disjuntiva “ser como o centro” *versus* “ser como nós mesmos”, na qual se joga o pensamento periférico. É, nesse sentido, relevante a referência ao caso japonês e ao caso indiano. O caso japonês foi particularmente aludido por Hayford, ao formular o sentido que pretendia dar à recuperação das culturas autóctones e como articulá-las com o moderno. Em seu *Ethiopia Unbound (Etiópia Liberta)*, alude à bem-sucedida absorção do conhecimento técnico pela sociedade, que mantém sua integridade cultural, e admira os ganhos políticos e a filosofia cívica xintoísta. O Japão podia ser um modelo de síntese para outras regiões do mundo (Hayford, 1969, p. 107ss). Porém,

mais que isso, preocupava-o o reconhecimento, por parte dos africanos, da própria trajetória cultural, porque era a partir daí que iriam construir seu futuro e realizar seu papel na humanidade (*idem*, 1969, p. 174 e 215).

Plaatje também se ocupou da recuperação e tradução de provérbios com o objetivo de “salvar do esquecimento, tanto quanto possível, os provérbios do povo bechuano”. Parecia-lhe ser um assunto importante e urgente que ele, como tradutor que havia sido, poderia preservar melhor que outros. Mas Plaatje queria mostrar também a verdadeira natureza de seu povo, que havia sido apresentado como pacífico e até tímido, destacando aspectos contrários a isso, ao mesmo tempo que, por outro lado, procurava dar a conhecer um idioma que, apesar das suas limitações, tinha capacidade para expressar sentimentos e idéias. Destacava a variedade e a adaptabilidade da cultura de seu povo (www.anc.org.za/ancdocs/history/people/plaatje, p. 5-6). A reivindicação cultural, como no caso de Hayford e Sarbah, tem a ver com a terra. Trata-se de estudar a cultura, as instituições etc., como forma de sustentar o direito a terra, tal como no século XIX tinham estudado visando à possibilidade de cristianizar, ainda que seja certo que Horton já em 1868 houvesse estudado as instituições para mostrar a capacidade de autogoverno.

Mais culturalista e mais racial, e claramente na linha de Blyden, se encontra Orishatukeh Faduma (William John Davis). Ele acreditava que cada povo ou nação tivesse um caminho diferente, ainda que não necessariamente de diferença absoluta. Em questões de educação, o africano deveria utilizar tudo de útil do século XX, não devendo imitar servilmente, mas adaptar e adotar. O Novo Negro Africano não deveria ser nem inglês, nem escocês, nem bôer, nem francês, nem americano, mas sim um Negro Africano com um espírito cosmopolita e uma mente aberta (Faduma, 1918).

O movimento anti-saxão – se assim pode ser chamado – do africanismo, em oposição à cultura do negro saxonizado da América, tem seu paralelo, no espaço bôer, com um “africandismo neerlandizante”, em oposição à saxonização da África do Sul. Produz-se na região um processo de revitalização da conexão entre a cultura bôer e a holandesa que passava pelo idioma, a educação, a questão eclesíastica e a teologia. O identitarismo bôer, em sua versão culturalista-europeizante, foi interpretado como holandês e anti-saxão.¹² A africandização ou a neerlandização foram também interpretadas como formas de ganhar respeito. Gustav Preller se propôs fazer do africâner um idioma respei-

tável e do africânder alguém com auto-respeito pela posse do idioma. Para conseguir isso, tentou ligar o holandês à tradição clássica greco-romana (ver Isabel Hofmeyr, 1990), oficializando assim o holandês como a língua que aprimora o africâner. Essa ideologia foi acompanhada da criação de instituições como sociedades para a defesa do idioma, academias e cátedras.

Costumes Cotidianos, Idioma, Vestuário e Respeito

Apoiando-se nos critérios assinalados anteriormente, J. E. C. Hayford continua uma linha de reflexão e um movimento cultural que se expressou na Sociedade para a Reforma do Vestuário, em Serra Leoa, no final do século anterior (ver Capítulo I, seção “Recuperação da Cultura dos Povos Nativos”, e Spitzer, 1972).

Hayford realiza uma fundamentação a respeito da defesa dos usos e costumes dos africanos, aludindo como estratégia legitimadora o bem-sucedido caso japonês, que em 1905 ganhou muito prestígio entre diversos intelectuais periféricos, ainda que isso não lhe faltasse antes dessa data.¹³ Se o conhecimento é um bem comum da humanidade e, portanto, uns povos o tomam de outro, argumenta Hayford, existem, por outro lado, qualidades específicas de raça, país ou povo que não podem ser ignoradas em detrimento dessa mesma mistura, país ou povo. O Japão conseguiu receber e respeitar: assimilou contribuições ocidentais, mas nele existe algo diferente, oriental: mantém o uso da língua e sua literatura, enriquecendo-a com traduções; respeita as instituições e costumes de seus ancestrais; não descarta sua vestimenta nacional.

Como se viu, o respeito e a admiração dos demais são suscitados não pela imitação, mas, sim, pela originalidade e iniciativa natural. Em consequência, os africanos deveriam não apenas adquirir capacidades nas artes e nas ciências, no técnico e industrial, mas também realizar uma investigação científica que pudesse revelar-lhes as coisas boas de sua própria nacionalidade. O vestuário e os hábitos cotidianos se encontrariam nas raízes do auto-respeito dos africanos. Na medida em que superasse a imitação servil, o negro seria levado mais a sério do que até então. Desse modo, o uso de um vestuário diferente no africano culto significaria um passo à frente e um ganho na causa do progresso e avanço africanos. É por isso que os africanos ocidentais cultos deveriam iniciar uma

reforma¹⁴ que tivesse, sustenta Hayford, amplo efeito no resto dos africanos, lembrando que os africanos têm seu próprio valor, costumes e instituições.

É chave para essa reflexão a diferença entre os africanos negros sul-saarianos e os negros da América, que perderam a sua cultura, sendo seu cativo pior que o dos judeus no Egito. Estes ao menos não perderam seu idioma. Hayford realiza, dessa maneira, uma revolução conceitual: já não são os negros africanos que deveriam aprender com os americanos, como tanto se repetiu no século XIX, mas sim os americanos que deveriam aprender com os africanos, pois nestes residiria a identidade (Hayford, 1911, p. 173-5).

Recuperação da História e da Cultura.

Um Meio Ambiente de Interesse para o Africano

Outro dos contextos da sensibilidade, ou terrenos sobre os quais vão germinar pensamentos, é o que se está produzindo na África Ocidental francesa. Nela como nas regiões lusófonas, as expressões de pensamento, como livros de prosa de idéias com categorias e elaborações conceituais, quase não existem. Realmente, vai se acumulando uma quantidade de materiais historiográficos, antropológicos e literários que, por um lado, constituem uma base de informação para os pensadores e, por outro, uma reconstituição (e reconstrução) da memória da qual se lançará mão e, posteriormente, servirá de inspiração.

François Manchuelle mostrou que o ensino do liceu Faidherbe e da escola William Ponty contava em seu currículo com boa quantidade de conteúdo sobre questões africanas e que não estava contestando simplesmente o ensino metropolitano. Mostra disso é que as publicações surgidas nesses anos, como o *Boletim de Ensino da África Ocidental Francesa*, contavam com diversos artigos nos quais autores africanos expunham pesquisas. Pode acrescentar-se, além disso, sua constatação de que, dentre esses autores jovens, saíram vários líderes nacionalistas e independentistas.

Esse setor de estudantes e proto-investigadores possuía fluida comunicação com professores e com publicações metropolitanas, assim como, direta ou indiretamente, contato com pessoas procedentes de outras regiões da África. Quer dizer, sem serem elaboradores de idéias, eram receptores de múltiplas tendências que se agitavam nesses anos, tendências entre as quais não deviam optar,

mas das quais iam tomando alguns elementos seletivamente: assimilacionismo e autoctonismo ou nativismo.

Esse mesmo caminho de investigação mostra um nível de comunicação entre a África islâmica e a cristã, entre o arabófono e o francófono, que não se percebe nas regiões dominadas pela Grã-Bretanha e Portugal, a não ser mais tarde, como tampouco na Libéria. Isso permite entender o Movimento de Jovens Senegaleses (grupo de professores normalistas), inspirado parcialmente no dos jovens argelinos, e ambos no dos jovens turcos.

Manchuelle assinalou que o governador George Hardy havia instituído na África Ocidental francesa uma política de ensino particularmente audaz que visava instalar programas especificamente africanos. Durante a segunda e terceira décadas do século, ensinava-se, por exemplo, a história dos grandes impérios sudaneses, a geografia local e a história do país. Uma das coisas que fez Hardy foi incentivar os professores normalistas, particularmente os africanos, a empreenderem investigações sobre as tradições orais, a etnografia, a arte, a música, a tecnologia e a economia das regiões onde eram docentes (Manchuelle, 1995, p. 351-3).

Pan-Africanismo de Segunda Geração e “Pan-Negrismo”: Coordenação, Afirmção e Anticolonialismo

Em 1920, acontece uma ruptura no pensamento africano, assim como no de outros lugares: os impactos da Primeira Guerra Mundial e a Revolução Russa possibilitam o surgimento de uma nova geração, desenvolve-se o *juvenilismo*, que havia nascido antes em alguns lugares. África, América Latina e Ásia viram proliferar os agrupamentos de jovens predominantemente educados no novo sistema universitário. Esses agrupamentos funcionam nos países do centro, onde residem os estudantes periféricos, e, decerto, em seus próprios lugares de origem. Os Jovens Turcos é o movimento mais conhecido, os Jovens Senegaleses se reuniram cedo (1912),¹⁵ assim como alguns anos mais tarde a Associação dos Jovens Kikuyu e várias outras. Entre 1919 e 1927, realizaram-se congressos pan-africanos em várias cidades européias e em Nova York. O maior inspirador desse movimento foi W. E. B Du Bois; durante esses mesmos anos, deu-se o desenvolvimento do movimento da Unia (União para o Progresso da Raça Negra), inspirado pelo jamaicano Marcus Garvey, dos Estados Unidos. É certo que esses dois mo-

vimentos tiveram fortes oposições em alguns pontos. Mesmo assim, juntos contribuíram com o negrismo e o pan-africanismo, espalhando idéias novas em redes de intelectuais e entre políticos e líderes sociais.

Nos congressos pan-africanos, apontou-se para temas como a salvaguarda dos interesses dos indígenas da África, nos âmbitos sociais, educativos, econômicos e políticos. Por exemplo, assinalou-se, no congresso de 1919, que seria um direito de toda criança indígena aprender a ler e escrever em sua própria língua e na da nação representante e que o Estado instruiria também o maior número possível de indígenas no ensino técnico superior. Em 1912, afirmou-se que a raça negra possuía uma civilização, uma vez que se expressava a vontade de combater a injustiça e a segregação. Falava-se em nome da raça negra, a qual, por intermédio de sua inteligência pensante, exigia que os negros civilizados fossem reconhecidos como tais, a liberdade de conservar suas religiões e costumes, a cooperação em matéria de governo e a criação de uma instituição para o estudo dos problemas dos negros. O movimento garveísta, de imenso impacto nos Estados Unidos, no Caribe, em algumas regiões da América do Sul, na Europa e na África, exaltou a capacidade, a diferença e os direitos dos negros, assim como a necessidade de separar-se autonomamente na África, de acordo com critérios próprios, expulsando os brancos do continente (ver Lewis, 1988).

Apesar da oposição entre Du Bois e Garvey, suas idéias confluíram em diferentes lugares. Em Paris, logo após a Primeira Guerra Mundial, foram criadas diversas publicações e organizações para as quais convergiram escritores, estudantes e sindicalistas africanos, caribenhos, *USA-americanos*, os quais, em alguns momentos, articularam entre si e com estudiosos da cultura africana.¹⁶ Nesse cenário, os africanos articularam com os caribenhos e com pessoas provenientes das colônias asiáticas.¹⁷ Expressões disso são, entre outras iniciativas, o jornal *L'Action Coloniale*, fundado em Paris em 1918 e no qual escrevem, entre outras pessoas, René Maran e Kojo Tovalou. Em 1921, Gracien Candace funda a Associação Pan-Africana, que se propõe estudar e trabalhar a favor do que possa contribuir para a melhoria da raça negra em todo o mundo. Para alcançar esse resultado, propõe-se o desenvolvimento das capacidades tanto econômicas como políticas, intelectuais e morais dos negros. Aparecem também uma liga de malgaches, que se propõe obter a completa cidadania francesa para

os nativos dessa região, e um jornal no Daomé (Benin), na linha de Marcus Garvey, que expressa idéias anticoloniais. Em 1924, Maran e Tovalou fundam *Les Continents*, no qual este último escreve:

O programa colonial é, então, o seguinte: nada de instrução, nada de liberdade civil, econômica, política, a condenação de toda raça negra a trabalhos forçados e, como justiça, a lei do vencedor: o chicote. Manter os costumes para deter toda evolução.

Maran e Tovalou fundam também, em 1924, a Liga Universal de Defesa da Raça Negra, que evolui em 1926 para o Comitê de Defesa da Raça Negra, liderado por Lamine Senghor e Tiemoko Garan Kouyaté, com o jornal *A Voz dos Negros*. Esse comitê se propõe oferecer aos seus membros vantagens intelectuais, morais e materiais. Destinado a converter-se em uma espécie de grêmio ou clube, oferece também “colocar à disposição dos membros um museu consagrado à arte negra, uma biblioteca composta por livros de estudos sobre as colônias, novelas, publicações periódicas, diários políticos, revistas literárias e coleções diversas”. Além disso, propõe-se dar assistência aos membros em situações difíceis, colocar em funcionamento um bar-restaurant, uma casa e um jornal. Um ano mais tarde, Lamine Senghor, em uma intervenção realizada em Bruxelas, durante a reunião da Liga Antiimperialista,¹⁸ destacou a diferença de tratamento que a França fazia quando queria obter combatentes ou trabalhadores e logo quando devia compensar tais africanos.¹⁹ Chamou-se à união de todos os povos para lutar contra o imperialismo mundial, destruí-lo e substituí-lo pela união dos povos livres.

Nesses mesmos anos, na Grã-Bretanha, e especialmente em Londres, viam sendo articuladas organizações de estudantes africanos e afro-descendentes inspiradas nas diversas tendências do pan-africanismo e do bookerismo. Um acontecimento importante foi a fundação da Associação de Estudantes da África Ocidental, em 1925, que iniciou a publicação de um jornal em 1926, recebeu numerosas personalidades, organizando colóquios e conferências, e fundou uma residência para estudantes em 1933. Decerto, diversos estudantes ligados a essas iniciativas participaram de encontros pan-africanos (ver Geiss, 1974, p. 293ss).

O movimento pan-africanista e pan-negrista contribuiu para a expressão de grupos de africanos de diferentes regiões que tentaram fazer-se presentes. Alguns, residentes nos países metropolitanos; outros, dentro da África. Foi o caso dos moçambicanos, que criaram o Grêmio Africano, oficializado em

1920, cujo primeiro presidente foi João Albasini. Esse grêmio conseguiu se fazer presente na sessão realizada em Lisboa, em 1923, do Congresso Pan-Africano (AAVV, 1983, p. 288).

Projeto ou Programa para um Estado Federado da África Ocidental. As Propostas do NCBWA

Em 1920, foi criado e se reuniu pela primeira vez o Congresso Nacional da África Ocidental Britânica (NCBWA), um agrupamento liderado por Joseph E. C. Hayford e Akiwande Savage, que funcionou até 1930 em reuniões locais e gerais.²⁰

A idéia fundamental foi elaborar o que se poderia chamar de “um projeto político para um Estado federado”, que se iria constituindo progressivamente a partir das quatro possessões britânicas da região: Gâmbia, Serra Leoa, Costa do Ouro e Nigéria. Trata-se da primeira proposta formulada de maneira mais ou menos completa, que aborda questões políticas, sociais, culturais e “internacionais”, depois da realizada 50 anos antes por J. Africanus Horton, em seu livro *Países e Povos Africanos Ocidentais*, que era menos elaborada, além de ser unipessoal e frustrada pela implantação do colonialismo e o deslocamento da elite africana que vinha sendo constituída durante a segunda metade do século XIX nessa região. É verdade que antes existiram nacionalistas no sentido estrito da palavra ou com desenvolvimentos menos explícitos, como a proposta de Blyden (ver, no Capítulo 1, a seção “Federação ou Confederação como Proto-Estado-Nação” e Lynch, 1965), ou bem menos elaboradas, como a de S. R. B. Attoh Ahuma, que, em 1911, escreveu:

Somos uma nação. Temos um passado. Possuímos um sistema de governo concêntrico, nascemos de uma raça e crescemos em nosso solo. Com o idioma akan, pode-se abranger um litoral de 350 milhas de extensão. (Citado em Kohn e Sokolsky, 1968, p. 13.)

O grupo que constituiu o NCBWA compartilhou de algumas idéias pan-africanas, inspirou-se no Congresso Nacional Indiano e, com certeza, herdou o pensamento da região, particularmente o de E. W. Blyden. Sua proposta em nenhum momento foi de independência ou de descolonização, mas apontou para uma progressiva incorporação dos africanos em todos os âmbitos e assinalou, desde então, os rumos políticos que deveriam ser dados a esses territórios. O Congresso elaborou uma Constituição na qual se proclamava, entre

seus objetivos, a livre cidadania; um sistema tributário unido a uma efetiva representação; o governo do povo, pelo povo e para o povo; a igualdade de oportunidades; e a necessidade de preservar as terras do povo para o povo.

É particularmente interessante que a dimensão econômica estivesse muito ausente, embora muitos africanos antes tivessem aludido a essa questão. Pela primeira vez havia algo parecido a um programa econômico, o que indicava a vocação do grupo por verdadeiramente se ocupar dessa pólis que estavam tentando criar e dirigir. Além do tema dos impostos e da terra, aludem ao aumento das restrições econômicas impostas pela metrópole e que entorpeciam a atividade de comerciantes e exportadores africanos.

No nível cultural, pleitearam-se iniciativas em dois níveis. Para a região, propôs-se – sob o argumento do “importante papel da imprensa no desenvolvimento nacional” – a criação de um comitê de jornalistas que coordenaria uma política de imprensa; a criação de uma universidade africana; e a necessidade de educação tanto em nível urbano como rural para a juventude. Para o próprio Congresso, pensou-se na criação de um órgão de informação e difusão, que seria financiado com fundos próprios, para circular entre as e servir como expressão das diversas unidades da rede.

No nível social, foram abordados aspectos de saúde e medicina e se questionou a segregação residencial existente.

No nível político, o desafio fundamental foi a realização mais plena da cidadania, compreendendo os direitos civis, políticos e econômico-sociais, propondo-se a eleição popular de alguns representantes, o maior acesso de africanos a cargos públicos e a criação de instâncias municipais, entre outras demandas.²¹

No nível internacional, além dos temas já referidos a respeito do comércio, questionou-se o direito auto-atribuído pelas potências coloniais de violar ou renunciar a territórios e, sobretudo, apoiou-se a idéia de criar uma federação da África Ocidental britânica com um governador-geral.

Em outras regiões do continente, surgiram propostas parciais com semelhanças no tocante à cidadania ou à educação, como as das ligas ou sindicatos da África dominada pelos portugueses, ou as propostas de Blaise Diagne, do Senegal, e do Congresso Nacional Africano, na República Sul-Africana. Mas nenhuma havia conseguido a amplitude e coerência desta. Com certeza os africanos a haviam feito antes e com êxito.

Doenças, Seca e Meio Ambiente

Na década de 1930, observa-se um despontar do pensamento africano, obscurecido por dois ou três decênios. A reivindicação de direitos, a defesa da terra, a educação técnica, a busca da participação não desaparecem, pelo contrário, se potencializaram e alcançaram novas fundamentações, na medida em que apareceram novos autores capazes de ligar todas essas reivindicações com africanidade, como é o caso de J. Kenyatta ou de L. S. Senghor.

No entanto, precisamente antes da aparição dos primeiros escritos daqueles que depois seriam líderes independentistas e representantes da época zenital do pensamento africano, aparece uma preocupação com as doenças, a seca e o meio ambiente que vem sensibilizar a respeito de questões pouco abordadas anteriormente. Em Cabo Verde e na África do Sul, ainda que não apenas, associa-se a preocupação com a penetração e o domínio do branco-europeu com a seca e as doenças. A. Abdurahman, em 1913, referiu-se à penetração dos bôeres como uma marcha de “pestilência desoladora pela terra” da qual os nativos, todavia, não se recuperavam. H. Dhloho publicou nos anos 30 seu romance *Malária*, no qual condena a penetração branca na África por causa da disseminação de doenças, questionando ao mesmo tempo a medicina ocidental e a sua visão dos seres humanos. A literatura cabo-verdiana, entre 1925 e 1935, por seu lado, se encarrega de problemas como a seca e a emigração que ela gera (Romano, 1984, p. 46).

É verdade que antes o pensamento africano já se ocupara das florestas, dos rios e das plantações, mas não como seres vivos. Esses eram temas ligados ao direito dos povos ou aos recursos econômicos, mas não como seres vivos integrantes do ecossistema continental. Nesse discurso, a África passa a ser um ser vivo que está sendo contaminado, afogado ou destruído pela penetração branca.

Esses novos temas, que aparecem mais na literatura de ficção que na prosa de idéias, são co-gestores de um neonarodnismo africano em que os fatores étnicos e telúricos se combinam com o meio ambiente. De certa maneira, o nativismo transforma-se nesse narodnismo étnico-telúrico, em que o camponês africano enfrenta a cidade ocidentalizada e destruidora do africano. Isso se encontra em Jomo Kenyatta, Martin Kayamba e, em parte, em Léopold Senghor, como

também em J. Rabemananjara, que vai identificar a cidade como o espaço ocidentalizado onde não mora o espírito africano, ou A. Cabral, que sustenta que a cultura africana se refugiou nas florestas.

Conclusões e Projeções

Como conclusão, busca-se oferecer uma síntese que retrate o que é (e não é) o pensamento sul-saariano da época.

1. Ocorre uma lenta passagem do pensamento predominante no século XIX, de corte mais culturalista e religioso, a outro mais social e laico. Diferentemente dos processos mais abruptos de mudança nas idéias entre ambos os séculos, como os que se produziram na China, América Latina ou Espanha, na África Sul-Saariana esse processo é lento. Como se percebeu, os temas que são abordados durante as primeiras décadas do século são: a defesa dos direitos (participação, terra, voto de mulheres e de homens); a busca de uma educação em que uns enfatizam a coerência com a cultura e outros com as necessidades; a coordenação de todos os negros do mundo e a integração dos povos e territórios africanos; a valorização do africano mais como povo-cultura que como natureza e, nesse âmbito, a sabedoria ancestral, as formas de governo e a posse da terra, entre outros aspectos. Vários desses temas já se haviam manifestado durante a segunda metade do século XIX, ainda que no começo do XX tenham adquirido uma importância ou uma excelência que antes não tinham.

2. As tendências de pensamento mais importantes são: o pan-africanismo e o pan-negrismo, nem sempre distinguíveis, como nitidamente também não são as tendências duboístas e as garveístas, o bookerismo, o agrarismo africano e o etiopismo. Em um nível menor, mas já com presença, pode-se situar o marxismo, que apenas se anuncia na África do Sul, depois nas redes negristas de Paris e que vai ser muito importante para os líderes independentistas durante o segundo terço do século.

3. A dimensão econômica possui escassa presença no pensamento sul-saariano da época, assim como durante a segunda metade do século XIX. Os pensadores sul-saarianos raramente se colocam em termos econômicos, inclusive a crise de 1929 quase não é abordada. É verdade que se trabalha o tema da defesa da terra, mas o tratamento está marcado pela perspectiva culturalista, social e do direito. Onde o pensamento econômico tem uma presença mais perceptí-

vel é em relação à educação técnica, e isso visivelmente na linha do pensamento bookerista.

4. A constituição, especialmente durante o primeiro pós-guerra, de uma intelectualidade africana incipiente instalada fora da África, particularmente na França, Inglaterra e em Portugal e na Costa Leste dos Estados Unidos, conectada aos afro-descendentes caribenhos e *USA-americanos*, vai possibilitar os encontros pan-africanos, uma vez que irá desempenhar cada vez mais um papel de protagonista no movimento intelectual africano. É nesse ambiente em que posteriormente vão amadurecer as idéias independentistas e em que em décadas posteriores irão se desenvolver Léopold Senghor, J. Kenyatta, K. Nkrumah, N. Azikiwe e A. Neto, entre muitos outros. A existência dessa intelectualidade africana fora da África facilita dois processos que dependem de uma questão de perspectiva: a distância permite ver o conjunto do continente, por um lado, e ver o resto do mundo, por outro; isso possibilita o contato com africanos de outras regiões e com intelectuais de outras partes da periferia.

5. Como no período anterior, o primeiro terço do século XX no pensamento da África Sul-Saariana está marcado de maneira predominante por autores afro-descendentes caribenhos (S. Williams, M. Garvey, R. Maran) e *USA-americanos* (Booker T. Washington, W. E. B. Du Bois). Não existem figuras dentro da África que tenham para o continente, como conjunto, a importância que tiveram esses afro-americanos. Foi dito e se reitera que, todavia, nessa época, não existem redes de intelectuais africanos de diferentes regiões no interior do continente. A intelectualidade africana das diversas regiões se liga às metrópoles e com a Costa Leste dos Estados Unidos. Como autor relevante, deve-se destacar M. Gandhi, que se projeta além da região onde morou e trabalhou. O autor sul-saariano com a obra de maior envergadura, J. E. C. Hayford, carece de impacto fora da África Ocidental anglófona. Os autores africanos praticamente não circulam fisicamente, nem suas obras, dentro do continente. O quase africano E. W. Blyden havia sido uma exceção. J. K. Aggrey é a exceção que confirma a regra para esse período, mas a sua morte prematura e a sua escassa obra diminuem o impacto.

6. A disjuntiva periférica teve certa remodelação durante o período. Se antes havia sido modulada principalmente em termos de evangelização-civilização ocidentais *versus* cultura africana (e em menor tom, línguas metropolitanas

versus línguas africanas ou cristianismo ocidentalizado *versus* etiopismo), agora se propunha levando em conta a dimensão domínio sobre os africanos ou, se se preferir, a dimensão do poder, que anteriormente quase não havia sido abordada. Tanto quem aposta na modernização como quem aposta na identidade ou na combinação das duas fundamentam-no como parte de um processo de obtenção de direitos: terra, cidadania, formas de autonomia etc. Em outras palavras, no começo do século XX, a disjuntiva periférica é interpretada em relação à necessidade de obter terra, direitos civis e melhores condições de vida.

7. Isso nos leva ao terreno das projeções: como é possível que um período de relativa baixa e opaca produção seja o antecedente de outro de tanta e tão brilhante produção, como foi o segundo terço do século? Escolas como a negritude, o socialismo africano e o pan-africanismo de terceira geração, que foram gerados nesse período, eclodiram nas décadas posteriores.

Uma questão-chave nisso é que, durante o primeiro terço do século, uma parte da intelectualidade africana sai da África, emancipando-se mentalmente do colonialismo, em um sentido da palavra: como submissão ao poder colonial, não necessariamente no outro: como independência de idéias. Sem dúvida, os africanos nas grandes capitais continuam pensando, de maneira muito preponderante, com base em idéias não-elaboradas na África, mas as sínteses que vão gerando são cada vez mais inovadoras no que diz respeito aos insumos. Seja pela mistura de linhagens eidéticas, seja pela seleção de espécies, as idéias dos africanos vão adquirindo progressiva autonomia, e isso não quer dizer que sejam nem verdadeiras nem eficientes. Não se queira ver neste trabalho a busca teleológica de um pensar africano independente ou fundamental. Talvez fosse melhor, se se tratasse de teleologia, buscar um pensamento africano correto e de máxima qualidade. Nos grandes centros, os africanos recebem particularmente as idéias socialistas, que lhes vêm precisamente da sua abertura a novos contatos: os militantes das internacionais socialista e comunista e sua imprensa, os contatos com os emigrados de colônias do Caribe e do Oriente, especialmente com alguns que exerceram o papel de renovadores, como M. Garvey e G. Padmore, e os contatos com os *USA-americanos* W. E. B. Du Bois e os escritores do movimento Harlem Renaissance.

Notas

¹ *Originalidade e espontaneidade do pensamento sul-saariano* – Pieter Boele van Hensbroek, um dos mais importantes estudiosos da atualidade do pensamento africano, defendeu que “a emergência da dominação ocidental no século XIX criou uma nova situação, gerando uma nova agenda de reflexão comum para os intelectuais africanos. As idéias desses intelectuais, que escreveram em idiomas europeus, foram freqüentemente atribuídas à influência de idéias européias” (2000, p. 1). Costuma-se pensar que existem importantes níveis de originalidade nesse pensamento e seus trabalhos estão destinados a provar isso. Em meu juízo, pode-se afirmar que a aparição de diversos temas do pensamento se produz por geração espontânea, sem que isso impeça que sejam usados idiomas ocidentais e até argumentações procedentes do pensamento europeu. De fato, a reiteração de “temas” de pensamento em ecossistemas tão diversos como o indiano, o chinês, o árabe, o eslavo, o ibérico e o latino-americano é compreensível no contexto da expansão européia. O poder, a beleza, o conhecimento e a inovação da Europa soterraram as incipientes intelectualidades periféricas, colocando-as, de um só golpe, na disjuntiva da condição periférica – “ser como os do centro” ou “ser como nós mesmos”? – em muitas ocasiões, antes de influenciar suas idéias. Essa surpresa motivou reflexões análogas em regiões que não se influenciaram mutuamente.

² *Os saros* – Denominaram-se “saros” os recativados (escravos resgatados dos navios negreiros) educados na Serra Leoa e que logo se expandiram pela costa ocidental da África sob domínio britânico, como um setor social composto de clérigos, funcionários, profissionais liberais e comerciantes.

³ *As viagens da intelectualidade africana* – Deve-se destacar as viagens de algumas comissões enviadas a Londres, por exemplo, durante as quais os africanos tomaram contato com intelectuais aí residentes, ou reuniões como o Congresso Universal das Raças, organizado pela Sociedade de Cultura Ética e realizado nessa mesma cidade em 1911, devendo-se citar W. E. B. Du Bois, W. Rubusana e J. T. Jabavu, entre outras pessoas.

⁴ *O saber recíproco entre as intelectualidades da periferia* – O conhecimento pessoal entre as intelectualidades das regiões periféricas, durante o primeiro terço do século XX, é quase nulo. Nos poucos casos, como na reunião da Liga Antiimperialista (ver nota 18 deste capítulo, A Liga Antiimperialista), em Bruxelas, em 1927, não há diálogo entre as pessoas dos continentes periféricos. As viagens às outras periferias são pouquíssimas, comparadas com as que empreendem para as regiões centrais.

O conhecimento de obras e idéias é maior que entre pessoas, mas muito baixo e freqüentemente só através da informação dos jornais do centro. Os jornais britânicos, franceses e *USA-americanos* mostram movimentos, líderes, ideologias e entrevistas e abrem suas colunas a ideólogos da periferia. As leituras das obras de outros periféricos são escassas. Muito relevantes são as referências de Víctor Haya de la Torre às obras de Sun Yat Sen; as de Li Dazao (Li Ta-chao), o maestro de Mao, aos narodnistas (populistas) russos. São importantes, e por excepcionais muito interessantes, as relações entre os caribenhos anglófonos e francófonos e os africanos. O caso mais importante de conhecimento, para as primeiras décadas do século na região sul-saariana, diz respeito à experiência do Congresso Nacional Indiano.

Não se trata unicamente da falta de conhecimento de pessoas e obras entre os continentes mas também dentro de cada continente. A Ásia é muito grande e escreve em muitas línguas, o que dificulta as relações. O Japão, sem dúvida, exerce uma atração forte sobre a intelectualidade chinesa e vietnamita nas primeiras décadas: milhares de estudantes e muitos intelectuais viajam e residem em território japonês, mas o Japão está deixando de ser periférico. A África também é muito grande e escreve em numerosas línguas. A América Latina é menor e homogênea idiomáticamente, com os hispano-americanos viajando e se conhecendo dentro e fora do continente, mas quase não existem contatos com os brasileiros. Nesses anos, os hispano-americanos estabelecem muitos contatos com os espanhóis, igualmente entre o centro e a periferia.

Durante o segundo terço do século XX, tudo isso vai mudar muito pouco. O terceiro terço registrará mais contatos, mas muito inferiores aos que mantêm as intelectualidades periféricas com as do centro.

- ⁵ *Redes familiares e redes intelectuais* – É notório que a rede oeste-africana de saros, a mais antiga entre as redes intelectuais da África Sul-Saariana, que se organizou entre a Libéria e Serra Leoa, ampliando-se para a Costa do Ouro (Gana), Gâmbia e para o delta do Níger (Nigéria), se afirmou, entre outras coisas, sobre laços familiares, que conectaram pessoas espalhadas por toda a região. É relevante a esse respeito a obra de Adelaide M. Cromwell (1986) sobre Adelaide Smith Casely Hayford, que mostra parte das relações familiares de Adelaide e seu marido J. E. C. Hayford por toda a África-Occidental.
- ⁶ *O nacionalismo e as denominações das correntes de pensamento* – Essa classificação detalhada e útil para quem trabalha em estudos “eidólogos” não deve induzir a pensar que cada pessoa ou instituição assumira uma única dessas tendências. A classificação exaustiva leva, pelo contrário, a estudar o modo como essas espécies eidéticas se associam, coexistem, estabelecem simbioses e se articulam nos ecossistemas (ver cartografia n. 18). Essa classificação visa melhorar uma conceituação primária com que se nomeou a maioria dessas tendências, sem fazer distinções, de “nacionalismo”. Chamou-se “nacionalista” a um poeta nativista que canta a beleza da mulher negra, a um folclorista que recupera leituras ancestrais, a um pan-africanista ocupado com os direitos dos negros no mundo, a um unionista que quer a criação de uma confederação de povos africanos, ao autonomista que busca governo próprio e a um identitarista que chama a aprofundar na própria cultura histórica. As confusões mais prejudiciais para a compreensão do pensamento foram entre nacionalismo e nativismo, nacionalismo e pan-africanismos e, especialmente, nacionalismo e identitarismo. O interesse pelos temas autóctones, que é o que se chamou nativismo, não implica nacionalismo, ainda que muitos nativistas tenham sido nacionalistas; a idéia de que a raça negra deve se articular pelo mundo e defender seus direitos, que é uma forma de pan-africanismo, tampouco implica nacionalismo. A defesa da nação e a reivindicação, na época contemporânea, de um autogoverno podem se dar e se deram sem nativismo, sem pan-africanismo e sem identitarismo. Mario Pinto de Andrade (1997) e Aristides Pereira (2002) trabalham o conceito de “protonacionalismo”, particularmente em referência aos domínios portugueses. Este parece útil para distinguir o desconforto e a utilização da alusão à independência como ameaça, da teorização que busca fundar um Estado independente. Pereira define a noção de “sentimento” protonacionalista como sendo mais que “ideologia” ou “pensamento”.
- ⁷ *Fazer a história do pensamento e da cultura* – Algo semelhante ocorre na América Latina nas primeiras décadas do século: também se tenta a elaboração de histórias do pensamento e da literatura em nível nacional e além. A história da literatura peruana escrita por José de la Riva Agüero, a história da literatura argentina de Ricardo Rojas e o ensaio sobre filosofia na América Latina de Francisco Garcia Calderón são provas disso. A tarefa cartográfica é um modo de dar conta dessa trajetória cultural.
- ⁸ *Importante página web sobre a intelectualidade sul-africana* – Inumeráveis dados sobre a intelectualidade sul-africana estão em www.pzamin.pitzer.edu/masilela/. Esse projeto, dirigido por Ntongela Masilela, é fundamental para quem deseja se informar sobre as personagens e o desenvolvimento das idéias nessa região. Seria trabalhoso apontar, toda vez, as referências. Que fique registrado, então, minha dívida com o trabalho de Masilela.
- ⁹ *Agrarismo, colonização, campesinato e populismo* – Não se deve confundir as idéias agraristas com as relativas à “colonização”: divisão de terras supostamente do Estado e muitas vezes ocupadas (mais ou menos densamente, segundo cada caso) por povos nativos freqüentemente nômades. Esse processo ocorreu por parte de Estados nacionais que ampliavam suas fronteiras, num tipo de nacionalismo interno (caso da Argentina, Brasil, Chile, Estados Unidos, entre muitas outros) ou de potências coloniais (caso da França na Argélia, Espanha no Marrocos e antes em toda a América hispânica, Inglaterra na Austrália e Nova Zelândia, entre muitos outros): casos intermediários foram os bôeres, com sua grande caravana. Em alguns momentos, as idéias de colonização se chocam com as agraristas: a divisão de terras “fiscais” é freqüentemente a divisão das terras das comunidades nativas. Tampouco se deve confundir o agrarismo com “campesinato”, como idealização da vida rural, como identificação do campo com os valores verdadeiros e puros, manchados ou destruídos pela cidade. Quando se situa na vida rural a origem da cultura de um povo, o campesinato se aproxima muito do “nativismo”. O campesinato teve uma versão periférica: no campo se encontram os valores eslavos ou

russos (Konstantin Aksakov, 1817-1860), que estariam sendo soterrados ou destruídos pela ocidentalização. Por outro lado, como os setores camponeses são cada vez mais reduzidos, o campesinismo derivou em populismo, que é a idealização do popular, situando os valores nos pobres da cidade e do campo. O populismo opõe o popular ao “instruído”, idealizando a religião, o humor, a comida e as festas do povo. Para o populismo, a instrução é disciplinadora e castradora do popular.

- ¹⁰ *O agrarismo africano sul-saariano e de outras regiões do mundo por volta de 1900* – Entre os pensadores agraristas sul-saarianos da época, existem paralelos e diferenças em relação ao que se faz em outras regiões do mundo. A fundamentação identitária social de Blyden e Hayford é similar à formulada na Rússia e na América Latina por parte de alguns eslavófilos, narodnistas e indigenistas. Em resumo: na comunidade campesina ancestral havia valores que deviam ser mantidos ou resgatados e que seriam a base de novas formas produtivas mais eficazes.

Anos antes dos africanos, russos como A. Herzen acreditavam que a comuna camponesa russa continha a essência de uma sociedade justa e igualitária; que a comuna camponesa, a *obshchina*, estava organizada em unidades coletivas, os *mir*, que distribuíam as terras e que seriam a base de um futuro socialismo (Berlin, 1992, p. 393).

Anos mais tarde (1936), o peruano Hildebrando Castro Pozo, em *Do Ayllu ao Cooperativismo Socialista*, sustentou que as comunidades indígenas deveriam se transformar em cooperativas de produção, pois esse seria o caminho do progresso econômico e da justiça social para o Peru socialista (Vargas-Llosa, 1996, p. 123), doutrina que se assemelha muito, por outro lado, ao socialismo-*ujamaa* de J. Nyerere. Não acontece na África, nesses anos, sem dúvida, um agrarismo do tipo indigenista telúrico como o de Luís Valcárcel ou Jaime Mendoza, na América Latina (Devés-Valdés, 2000, p. 183). É muito significativo o fato de que esse agrarismo africano tenha duas diferenças fundamentais com as doutrinas predominantes em outras partes do mundo: visa defender a terra e não a divisão da terra em poder dos donos de terra, e por isso é principalmente uma doutrina da “ordem”, diferentemente de vários autores russos, chineses e latino-americanos que postulam um agrarismo da “desordem”, seguindo inspirações ácratas e marxistas, ou seja, um agrarismo que quer subverter a ordem estabelecida, como Chernichevski, Mao, Flores Magón ou Mariátegui. Também se poderia falar de um agrarismo “defensivo”, que defende os direitos dos povos nativos, de outro “ofensivo”, que visa à expropriação dos donos de terras e ou à emancipação da servidão.

- ¹¹ *O Congresso Nacional Indiano (INC) e seu impacto na África* – O Congresso Nacional Indiano, fundado em 1884, era amplamente conhecido pela intelectualidade anglófona da África. É um dos casos mais relevantes, para a época, de influência do pensamento de uma região periférica sobre outra ou do reconhecimento de uma experiência. Tanto no caso sul-africano como no oeste africano, existem referências ao INC.

A imprensa indiana editada na África (particularmente o *Indian Opinion*), a imprensa inglesa, as viagens de políticos indianos (por exemplo, a de G. K. Gokhale), os conhecimentos trazidos por migrantes ou viajantes (Gandhi) possibilitaram conhecer essa experiência política, pacífica e de massas.

A idéia de formar uma organização “nacional” baseada em povos com diferentes línguas, diferentes crenças, que não se consideravam irmãos, mas que, vivendo próximos, reconheciam problemas similares e particularmente o domínio britânico, foi uma decisão-chave para o desenvolvimento político e de uma consciência nacional.

- ¹² *Latinismo e neerlandismo* – No interior do pensamento identitário, reiterou-se um tema que considerava o saxão como a expressão mais forte e *fria* (no sentido de fabricado em série, de carente de espírito) do moderno.

O processo de neerlandização é paralelo ao de latinização que empreendeu, na mesma época, parte da intelectualidade latino-americana. A idéia de que a América Latina era parte da cultura ibérica ou hispânica permitiu uma aliança anti-saxônica. A leitura da identidade como hispanidade gerou entre os anos 1920 e 1960 um pensamento conservador, antidemocrático e antiindígena que, em diversas ocasiões, se aproximou do fascismo.

Na África do Sul, o neerlandismo foi obviamente anti-saxão e antinegro e, como na América Latina, se associou ao espiritual, ao moralizante e ao religioso.

- ¹³ *A importância do exemplo japonês para numerosos intelectuais do mundo periférico* – É pouco conhecido e extremamente interessante o fato de que em 1900 existiram pólos intelectuais de importância fora da Europa Ocidental. Para os africanos anglófonos, o costa leste dos Estados Unidos era mais importante que a Europa; para muitos islâmicos, o Cairo era um centro de peregrinação e inspiração intelectual não apenas no mundo árabe, mas também entre persas, turcos e indonésios; para o Extremo Oriente, o Japão era um local de estudo, de exílio ou de inspiração.

No começo no século XX, no Japão residiram mais de dez mil estudantes chineses, assim como lá residiam e iam em viagens de trabalho numerosos intelectuais e políticos. É o caso de Sun Yat Sen ou Lu Xun, duas das mais importantes personalidades da política e cultura chinesa. Também esteve no Japão o mais importante reformador intelectual do Vietnã, Phan Boi Chau, e o líder da independência filipina, José Rizal. Também permaneceram e se inspiraram no Japão alguns coreanos, sem menosprezar que seu nacionalismo esteve dirigido contra esse país, que na época dominava a península.

Logo em 1905, o Japão aparece como o porta-voz do não-ocidental, por ter sido capaz de vencer a Rússia, vista por muitos como uma potência ocidental. Isso exaltava o sentimento de segurança. Os não-ocidentais podiam vencer o Ocidente. Deve se mencionar como um caso relevante a aparição, na Etiópia, do grupo dos “japonesistas”, os quais, adotando com tamanho entusiasmo o exemplo nipônico, obtiveram esse apelido. Entre eles, encontra-se Takla-Hawaryal Takla-Maryam, redator da Constituição de 1931, que se inspirou na Constituição Meiji, de 1889 (para mais informações, ver Zewde, 1991, p. 110).

O Japão se constitui em um modelo para a intelectualidade de idéias modernizadoras, por sua capacidade de assimilação da tecnologia, e para a de idéias identitárias, por sua capacidade de modernizar-se sem renunciar à sua cultura. Para ambas as tendências, o Japão foi capaz de conservar sua independência, impedindo a penetração colonial, e ainda obteve vitórias bélicas.

A imagem positiva como paladino do não-ocidental vai se manter bem até a Segunda Guerra Mundial, quando os nacionalistas indonésios recebem em 1942 a chegada dos japoneses como uma libertação em relação ao domínio holandês: decerto, é essa a visão de Sukarno e sua gente liberados dos cárceres coloniais. Mas isso não é unânime. A visão de Mao e do PC chinês durante os anos 1930 foi a do Japão como potência colonial, e boa parte de sua luta está destinada a expulsá-lo da China, onde cometeu um dos maiores genocídios de que se tem lembrança.

- ¹⁴ *Discussões sobre o vestuário e a identidade* – Hayford propõe uma reforma do vestuário, mas nisso não há novidade alguma. Mais de duas décadas antes, em Serra Leoa, criou-se a Sociedade para a Reforma do Vestuário, que gerou uma discussão sobre a identidade e a vida cotidiana e da qual um dos inspiradores foi Blyden. Hayford parece não se dar conta do que já tinha ocorrido, pois sua argumentação é muito parecida (ver nota 10, “O vestuário, as apostas e o julgamento do futuro”, do Cap. 1).

Percebe-se, por outro lado, que o tema do vestuário foi de muita importância para diversos intelectuais periféricos, pois a partir desse problema, entre outros, pôde-se articular a discussão em torno da disjuntiva periférica: “como ser modernos” e “como ter identidade”. Nessa mesma época, discutia-se na China, ligando-o ao tema do corpo, o uso do rabo de cavalo nos homens e dos pés vendados nas mulheres, e na Universidade de Al Azhar, do Egito, discussão que do Egito se projetou ao espaço islâmico da Indonésia (ver Dorothy Woodman, 1955, p. 51).

- ¹⁵ O “juvenilismo” – A aparição da juventude como ator social e como promotora de inovações data de 1900 ou pouco antes. Os Jovens Turcos, o movimento mais conhecido por seu pioneirismo, teve, conforme foi assinalado, importância para os jovens argelinos e senegaleses. Na América Latina, iniciaram-se em 1908 os congressos internacionais de estudantes, sendo realizados depois em 1910 e 1912. Estes foram antecedentes da Reforma Universitária de Córdoba (1918) e da fundação da Aliança Popular Revolucionária Americana – Apra (1924).

O estudante chinês, especialmente o que circulou entre a China e o Japão nos primeiros anos do século, é chave para entender a aparição da República em 1911 e para entender o movimento de reforma cultural de 1919.

As associações de estudantes de regiões periféricas de Paris e Londres tiveram, de sua parte, importantes papéis no desenvolvimento de uma consciência regional latino-americana: a Associação Geral de Estudantes Latino-Americanos (Agela), em Paris, 1927 (Taracena, 1989); a Associação de Estudantes Indochineses etc. Tudo isso fez proliferar uma imprensa da qual a africana foi uma das expressões. Para aprofundar-se sobre esse assunto na França, ver Association Génériques, 1990.

¹⁶ Diversas informações desta seção foram tomadas do importante estudo realizado por Philippe Dewitte, *Les Mouvements Negres en France, 1919-1939* (ver bibliografia).

¹⁷ *Encontro de intelectuais e políticos periféricos nas cidades metropolitanas* – Ainda que a intelectualidade periférica dos anos 1920 apenas fosse capaz de conceber a possibilidade de um pensamento que não proviesse de sua própria região ou do centro, nas grandes cidades do centro vão sendo produzidos encontros que facilitam a abertura e a comunicação entre latino-americanos, asiáticos e africanos. É certo que houve também alguma comunicação entre asiáticos de diversas procedências em Tóquio e entre islâmicos asiáticos e africanos no Cairo, por exemplo.

É importante o caso da reunião da Liga Antiimperialista em Bruxelas (ver nota seguinte “A Liga Antiimperialista”), mas podem ser assinalados também outros encontros. São relevantes os dados expostos por Cossio del Pomar (1939) em relação à tertúlia que reunia Haya de la Torre e outros latino-americanos com espanhóis, chineses e caribenhos em Paris, no final dos anos 1920. Nesses mesmos anos, o PC francês facilitava encontros entre militantes provenientes de diversas colônias: África, Caribe e Indochina.

É certo, por outro lado, que não apenas a presença nas grandes cidades européias facilitava o encontro pessoal, mas, além disso, através dos jornais, permitia o conhecimento das conquistas e idéias de outras regiões periféricas.

A maior fluidez desses contatos, nos anos 1930, fez crescer proporcionalmente o sentimento anticolonial. São conhecidos os encontros entre Léopold Senghor, Aimé Césaire e Léon Damas em Paris e entre G. Padmore, C. L. R. James e J. Kenyatta e depois Nkrumah, em Londres. Mas isso marca o início de uma nova época na história intelectual e política da África.

¹⁸ *A Liga Antiimperialista* – A Liga Antiimperialista é pouco mais que seu congresso de 1927 em Bruxelas, que tem o mérito de ser a reunião mais importante de intelectuais-políticos do mundo periférico (e não unicamente) até então. Não havia sido realizado antes um congresso que tivesse reunido tanta gente desse nível e variedade, ainda que houvesse diversos antecedentes: congressos ecumênicos, das raças, da II e III Internacional, pan-africanos, intelectuais ibéricos e teosóficos. Teremos que esperar provavelmente até as reuniões de Bandung ou da Unctad para superar a amplitude do congresso de Bruxelas.

Ainda que na reunião de 1927 estivessem presentes pessoas de grande prestígio, não significa que tenham verdadeiramente dialogado, talvez, ao menos se escutado e sabido umas da existência das outras. São relevantes os relatos latino-americanos (Cossio del Pomar, 1939), que não mencionam africanos e asiáticos, e os relatos de asiáticos (Nehru, 1941), que não mencionam africanos nem latino-americanos. Minha interpretação é que a intelectualidade periférica dessa época carecia da capacidade epistêmica para ver além de sua própria região e das relações entre sua própria região e a metrópole. Deve-se entender corretamente isso sem confundir-lo com a insensibilidade ou a simples ignorância do que ocorria em outros lugares. De fato, por exemplo, o chileno L. E. Recabarren se referiu a episódios ocorridos na Austrália e o vietnamita Ho Chi Minh a outros ocorridos na Turquia, e assim podem ser enumerados diversos casos. Mas são muito poucos, nessa época, aqueles que procuram inspirar-se em autores de outras regiões periféricas.

A essa reunião compareceram pessoas de extrema relevância, como V. R. Haya de la Torre (Peru), Jawaharlal Nehru (Índia), Mohamed Hatta (Indonésia), Lamine Senghor (Senegal, não confundir com Léopold S. Senghor, que seria o primeiro presidente desse país), a viúva de Sun Yat Sen (Chi-

na), entre muitas outras. Deve-se assinalar, sem dúvida, que essas pessoas não procuraram dialogar e várias nem sequer se conheceram.

¹⁹ *Lamine Senghor e Ho Chi Minh* – Este tópico encontra-se reiterado por diversos contestadores anticoloniais na França. Ho Chi Minh escreveu: “Antes de 1914, não eram mais que negros sujos e anamitas (vietnamitas) sujos. A alegre e fresca guerra (Primeira Guerra Mundial) os converteu em ‘filhos queridos’ (...). Depois que os cânones se saciaram na carne negra ou amarela, as declarações amorosas de nossos governantes mudaram como por encanto, e negros e vietnamitas se converteram automaticamente em gente de raça suja” (Ho Chi Minh, 1968, p. 175 e 181).

²⁰ Nesta seção, utilizo muito o material cedido por A. Adu Boahen (ver bibliografia).

²¹ *Nacionalismo sem socialismo* – É interessante mostrar como o nacionalismo negro africano, tanto da região ocidental como da região sul, se associa a um certo progressismo político mas não ao socialismo e nem ao comunismo em 1920, salvo o caso dos sul-africanos brancos, em que existe certa relação entre nacionalismo, anticolonialismo e comunismo. Obviamente, existe também um nacionalismo reacionário.

A posição africana predominante nas formas de nacionalismo no âmbito anglófono, ainda que também francófono e lusófono, contrasta com os nacionalismos chinês e indonésio, nos quais se desenvolve uma tendência socialista-marxista de maneira extremamente rápida. O surgimento e o desenvolvimento do socialismo marxista, ou de um nacionalismo socialista marxista, se produzem explosivamente na China e Indonésia, em pouco mais de uma década.

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 Lige 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 o 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 “brilhantemente 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).

4

Como Entender a África Sul-Saariana e como Sair da Tragédia (o Terceiro Terço do Século XX)

I – Introdução

As sensibilidades constituem o mais importante dos ecossistemas onde as idéias são produzidas e evoluem. Certamente, idéias e sensibilidades afetam-se reciprocamente, como afetam e são afetadas por diversos outros componentes que se encontram nos ecossistemas culturais.

O terceiro terço do século XX é mais curto que o anterior e seu início pode ser situado por volta dos anos 1970 ou alguns anos depois e é marcado por uma importante mudança na sensibilidade a respeito do segundo terço, o que facilita o desenvolvimento de idéias bem diferentes dos períodos anteriores, ainda que muitas sejam suas herdeiras. Seguramente, elementos da sensibilidade e das idéias posteriores a 1970 podem ser encontrados já durante os anos 1960, ao serem observadas as primeiras críticas aos novos sistemas africanos independentes. As independências foram alcançadas, mas são criados problemas novos, que mais tarde irão se agravar nas próprias sociedades ou nas suas relações com outras sociedades do continente e com o mundo.

Essa mudança de sensibilidade, que contribui para a modificação das perspectivas, das questões e inspirações, deve ser entendida relacionada a outros elementos que, interagindo com estes, não são estritamente nem a sua causa

nem sua consequência, mas contribuem para a conformação de novos ecossistemas ou cenários. Uma questão muito importante é o enorme aumento, durante os anos 1960, da institucionalidade acadêmica e, paralelamente, da massa intelectual, composta por pessoas recém-formadas, retornados e acadêmicos comprometidos com os processos de construção de uma África independente, muitos deles de procedência intelectual muito radical. A diversificação das ciências sociais e humanas, assim como a aparição de instituições e redes, como a Comissão Econômica para a África, e mais tarde do Codesria, o Conselho para o Desenvolvimento da Investigação nas Ciências Sociais na África, facilitaram a recepção e a circulação de novas idéias. A aparição de novos setores sociais intelectuais, como os ágio-descendentes, as mulheres, a intelectualidade islâmica “moderna” dentro da África Sul-Saariana, e a incorporação de novos Estados africanos aos organismos internacionais levam inúmeros intelectuais africanos a participarem de reuniões internacionais. Com certeza, os novos exílios e o agravamento do *apartheid* na África do Sul geram novos núcleos internacionais do pensamento, primeiro na própria África (Dacar, Dar es Salaam, Nairóbi) e, depois do exílio em massa já nos anos 1970 e 1980, na Europa e nos Estados Unidos, configurando uma nova diáspora intelectual (notoriamente mais profissional ou mais acadêmica que a dos anos 1920, 1930 ou 1940) e constituindo um pólo de produção muito forte, particularmente nos Estados Unidos.

Eis aqui alguns dos elementos que constituem os novos ecossistemas que vão facilitar o aparecimento, entre outras coisas, de um pensamento mais acadêmico e sujeito a uma organização disciplinar em que os líderes sociais e políticos estão menos presentes; um pensamento que procura explicar fracassos e buscar soluções, e não gerar independências; um pensamento mais heterogêneo em que proliferam diversidade de escolas, paradigmas e linguagens; um pensamento marcado pelos fracassos.

O tema do desenvolvimento, as causas do fracasso econômico e a democracia são alguns dos mais importantes objetos de trabalho. O tema da independência continua vigente em algumas regiões do Sul, e o do *apartheid* se faz mais e mais relevante. Por fim, o crescimento do tema do gênero, a discussão sobre uma filosofia africana, o afro-pessimismo, a globalização e a marginalidade encerram o século.

Transição para o Último Terço do Século

Pode-se afirmar que o período de transição ocorre com Fanon e Cabral, pois Fanon inicia a autocrítica e Cabral termina com as idéias independentistas, ou entre Nkrumah, que assinalou o grande desafio pós-independência, e Mazrui, que representa a nova geração em termos de profissionalismo e de busca por resposta às diversas frustrações.

Outra manifestação de uma mudança é a crítica a algumas das idéias marcantes do período anterior. Dentre as mais importantes, podem ser citadas a crítica ao socialismo africano, substituído pelo “afro-marxismo”, e a crítica à negritude.

Essa modificação, como se assinalou, não se manifesta apenas no aparecimento de uma nova sensibilidade ou na formulação de novos problemas, mas também no desaparecimento de antigas escolas de pensamento e no surgimento de novas. A mais importante do período anterior, a do socialismo africano, vai ser posta de lado, e de certa maneira substituída, por um pensamento marxista-leninista, sob o argumento de que o socialismo não tem país nem continente, por tratar-se de uma disciplina científica que tem validade universal, ainda que deva ser aplicada de acordo com certas particularidades. Essa nova escola foi chamada de “afro-marxismo”. Tal mudança sofre uma série de modificações tanto no tocante à interpretação da realidade africana, quanto ao modelo que se formula para o futuro.

A crítica mais direta à negritude é a que realiza Stanislas Adotevi. Sua crítica às idéias de negritude abrange diferentes aspectos, focando-se particularmente nas imprecisões e contradições na obra de L. Senghor. Como ao que chama de “vontade insana de manter o conceito em uma falta de acabamento teórico original”, passando logo do “inacabado conceito de negritude ao outro muito velho e, sobretudo, muito hábil da alma negra” (Adotevi, 1972, p. 113). Segundo Adotevi, “a negritude é um discurso mistificado e mistificador do neo-racismo” (*idem*, 1972, p. 115) que procura perpetuar o neocolonialismo (*idem*, 1972, p. 114). A crítica de Adotevi articula negritude ao “lamentável socialismo africano”, que ele caracteriza, ridicularizando-o, como “fruto de um silogismo biológico nascido do cruzamento dos ‘rítmos primitivos’ da África com os ‘acordes fecundantes da Europa”’ (*idem*, 1972, p. 127).¹

A Sensibilidade do “Afro-Pessimismo”

O período de mudança de sensibilidade dura pouco mais de uma década, iniciando-se em 1961, com o texto de Frantz Fanon *Os Condenados da Terra*. Nele, entre outras coisas, Fanon realiza uma análise e uma avaliação do que está ocorrendo nos Estados recém-independentes, tanto ao norte como ao sul do Saara. Sua avaliação do breve deslize no percurso é muito negativa, destacando a incapacidade dos setores dirigentes para governar e desenvolver os países, a falta de unidade e de um objetivo comum, a ansiedade da burguesia nacional para enriquecer, dando as costas ao país, e sua associação com as metrópoles, além da ação dos colonialistas visando enfraquecer os novos Estados.

A fórmula da “unidade africana”, que tanto funcionou para a conquista da independência, rapidamente se enfraquece, afirma Fanon, inclusive dentro de cada Estado. A burguesia nacional, que só pensa em seus interesses imediatos, e como não enxerga além de seus narizes, mostra-se incapaz de realizar a simples unidade nacional, incapaz de unificar a nação sobre bases sólidas e fecundas. Nesse âmbito, desencadeia-se uma luta implacável entre raças e tribos para ocupar os postos que foram deixados livres, somando-se os conflitos religiosos. Tudo isso é aproveitado e explorado pelo colonialismo para quebrar a vontade africana (Fanon, 1980, p. 146).

O colonialismo se ocupa em revelar aos africanos a existência de rivalidades espirituais, utiliza toda sua teia para confrontar uns africanos com outros, fortalecendo as diversas religiões para que se oponham entre si (*idem*, 1980, p. 147). A burguesia nacional assume, herda, aproveita-se também disso, fazendo aparecer formas de racismo perigosíssimas para o futuro do continente. De fato, a burguesia nacional africana “assimilou até as raízes mais podres do pensamento colonialista” (*idem*, 1980, p. 148). Cria-se assim, através da fórmula do partido único, uma forma moderna de ditadura burguesa na África (*idem*, 1980, p. 151). Essa burguesia segue apostando e utilizando (ou pretendendo) um nacionalismo que se esgotou, diz Fanon, e que, se não fosse transformado rapidamente em consciência política e social, em humanismo, estaria em um beco sem saída (*idem*, 1980, p. 185-6).

Essa mudança na sensibilidade é, praticamente, produto das fragilidades, derrotas ou traições captadas “intuitivamente” e, parcialmente, produto de idéias que vão sendo elaboradas para entender tais processos e que incidem cíclicamente sobre essa mesma sensibilidade.

Kwame Nkrumah, seguindo uma reflexão semelhante em muitos aspectos à de Fanon, introduz a noção-chave do “neocolonialismo”, com a qual tenta sintetizar um conjunto de elementos que apareceram depois das independências: uma nova forma de articulação entre as antigas potências coloniais e os novos Estados independentes, concluindo que, em alguns aspectos, a África se encontrava em piores condições que durante o período colonial (Nkrumah, 1966, p. 3ss).

O terceiro terço do século XX é marcado, então, por um lado, pelo sentimento de ter conquistado algo importante – o triunfo nas lutas pela independência – e, por outro, pelas grandes derrotas nas batalhas em prol do desenvolvimento, da justiça, da inserção internacional. Uma questão decisiva, sem dúvida, é que as derrotas sofridas são infinitamente maiores e mais terríveis do que os intelectuais africanos puderam imaginar. A pobreza, as ditaduras, as guerras civis ou internacionais, os genocídios, a corrupção e as doenças foram se acumulando e minando a confiança em si mesmos que os africanos tinham ganhado com suas independências. O pensamento do último terço do século procura entender, dar conta e remediar essa tragédia. Esse pensamento emerge a partir de uma sensibilidade muito castigada.

Assinalou-se que Fanon e Nkrumah são alguns dos que inauguram as propostas críticas pós-independência, mas não são eles que transparecem melhor essa sensibilidade que se inaugura, mas sim os escritores, freqüentemente mais sensíveis que os pensadores.

Wole Soyinka e Chinua Achebe, durante os anos 1960, mostram os sinais de um sentimento que vai invadindo a sensibilidade da intelectualidade africana. Essa mudança na sensibilidade vai sendo expressa e denunciada por eles, conscientes do processo que estava sendo gerado. Refletindo sobre as questões dos escritores africanos, Chinua Achebe destaca que foi a Europa quem introduziu na África os problemas que o escritor estava tentando resolver, como, entre outros, o de restaurar em seu povo o amor-próprio, pois a associação com a Europa minou a autoconfiança. O escritor estava procurando corrigir as distorções da cultura africana (Achebe, 1970, p. 165). Mas, nos anos 1960, surgem novos problemas que, mesmo não podendo se desligar completamente do passado colonial, são problemas da África independente, entre eles a tentativa das antigas colônias de manter o controle (*idem*, 1970, p. 166). Apesar de tudo, isso não parece ser o mais grave ou ao menos o mais chocante, o pior é que, em seus poucos anos como Estado independente, a Nigéria se transformou em

um esgoto de corrupção e desgoverno. Os servidores públicos desfrutavam livremente da riqueza da nação. As eleições eram descaradamente fraudadas. O censo nacional era ultrajantemente manipulado, assim como os magistrados, pelos políticos no poder. Os próprios políticos eram manipulados e corrompidos pelos interesses dos negócios estrangeiros. Segundo Achebe, “essa era a situação” na qual ele escreveu *Um Homem do Povo* (*idem*, 1970, p. 166-7). A esse quadro de corrupção e destruição, no qual o dominador branco se encontra inclusive no poder, deve ser agregada a irrupção do golpe de Estado movido por interesses tribais (*idem*, 1970, p. 168).

Wole Soyinka, por sua vez, denuncia a pressão sobre o intelectual que se afasta das regras do poder. Essa pressão, que supostamente poderia ocorrer somente nas regiões dominadas pelo colonialismo ou pelo *apartheid*, se estende a outras regiões já independentes, o que estimula um sentimento de desilusão (*idem*, 1970, p. 136). É certo que não ocorre com todos, pois diversos escritores continuam se refugiando na literatura sobre o passado idílico e idealizado, permanecendo de costas à realidade africana e mundial. O escritor africano não assume o seu papel em uma situação tão trágica. A situação na África, segundo Achebe, é a mesma que se observava por todo o mundo: não se tratava de tragédias que provinham de isoladas fraquezas humanas, mas sim de um “verdadeiro colapso da humanidade” (*idem*, 1970, p. 137).

A Intelectualidade Islâmica e a Afirmação Cultural

Em 1954, foi realizado no Cairo o primeiro congresso islâmico, promovido pelos governantes do Egito, Arábia Saudita e Paquistão. O segundo foi realizado em 1964. Alguns dirigentes do mundo muçulmano propuseram reunir as forças dispersas e orientá-las a serviço da paz, reformar as relações entre os países muçulmanos e dar um novo impulso à islamização da África.

A partir das universidades do Mediterrâneo e do Oriente Médio, a atividade missionária se expandiu até a região sul-saariana. Assinalou-se que a Universidade de Al-Azhar, no Cairo, tinha em 1977 uns 10 mil estudantes sul-saarianos. De volta aos seus países, eles se ocupam de afirmar as convicções religiosas, transformam-se em propagadores da língua árabe e dos programas de formação existentes nos países árabes (sobre isso, ver Solages, 1992, p. 470ss).

Tudo isso favoreceu a manifestação e a articulação de uma intelectualidade islâmica, tanto da antiga como dessa nova procedência. Entre os mais conheci-

dos, encontram-se o economista senegalês Cheikh Hamidou Kane, o malinês Amadou Hampate Ba, que foi diretor do Instituto de Ciências Humanas de Bamaco, o senegalês Cheikh Touré e o sudanês Hasan al Turabi.

Touré e Turabi são herdeiros do salafismo, o primeiro pelo lado dos Ulemás argelinos e o segundo pelo lado dos Irmãos Muçulmanos, e militantes do islamismo e promotores de organizações: Touré, da União Cultural Muçulmana, em 1953, e da revista *Estudos Islâmicos*, em 1979, e Turabi, da Frente Nacional Islâmica, em 1985. Em uma linha mais acadêmica, pode-se situar Hampate Ba, originário de Mali e o autor muçulmano mais citado nos meios intelectuais sul-saarianos da época, por sua defesa das línguas e culturas autóctones.

Amadou Hampate Ba – que poderia ser considerado tanto antropólogo e compilador cultural, como estudioso das religiões e teólogo islâmico e se desenvolveu no Instituto Francês da África Negra (depois da independência do Senegal, Instituto Fundamental da África Negra, Ifan) e logo na Unesco – afirmou ter colocado como objetivo “falar aos europeus sobre a tradição africana e a cultura” (Hampate Ba, 1972, p. 21). Esse objetivo o conduz diretamente ao seu trabalho de resgate das culturas orais, assim como à tarefa de criar uma escrita-padrão para as várias línguas da região que envolve o Mali, o Senegal e outros territórios adjacentes.

Hampate Ba traça um tipo de agenda em que estabelece uma série de pontos. Um deles consiste na necessidade de afirmar a diferença entre escrita e cultura, conceitos esses que não são sinônimos. Apoiando-se em seu mestre Tierno Bokar, destaca firmemente que “a escrita é uma coisa e o saber é outra” (*idem*, 1972, p. 22). Segundo ele, a cultura oral é cultura e possui uma capacidade muito grande, sendo tão precisa e rigorosa que permite reconstituir os acontecimentos dos séculos anteriores nos seus detalhes (*idem*, 1972, p. 25).

O segundo ponto ao qual se dedica é afirmar a noção de ser humano que se desprende da cultura oral, em que a força da palavra é maior do que naquela em que se pratica a escrita. Na cultura oral, sustenta, a palavra compromete o ser humano, a palavra é o ser humano (*l’homme*) (*idem*, 1972, p. 25).

Um terceiro elemento se refere ao tipo de saber africano, que caracteriza dizendo que “o conhecimento africano é um conhecimento *global* e vivo” (*idem*, 1972, p. 26). Tal conhecimento, que é passado de geração em geração e que está relacionado a ritos iniciáticos, foi interrompido pela ação externa da colonização. Para isso, o colonizador tentou destruir a escola africana e perseguir os de-

tentores da cultura tradicional. Assim, a transmissão iniciática, durante a época colonial, para sobreviver, refugiou-se na clandestinidade. Mas, na verdade, foram as idéias ocidentalizadas das independências as mais destruidoras dessas culturas, pois penetraram mais profundamente que as idéias coloniais (*idem*, 1972, p. 26-7). Em todo caso, sua tarefa consistiria em salvar o “prodigioso capital de conhecimentos e de cultura humana acumulada através de milênios nesses frágeis monumentos que são os seres humanos” (*idem*, 1972, p. 28).

Um quarto elemento é o da reabilitação das línguas, que permitiria a cada etnia valorizar a tradição original, pensar em sua língua, recorrer às tradições na sua língua, sem perder o sabor e a força (*idem*, 1972, p. 31). Com certeza, a língua colonial não favoreceu nem desenvolveu as originalidades clônicas, mas, por outro lado, permitiu criar uma unidade lingüística dificilmente realizável por outros meios (*idem*, 1972, p. 30). Já que se trata de ajudar a África a expressar e desenvolver sua própria personalidade, e permitir-lhe falar por si mesma, porque caberia aos africanos falar da África aos estrangeiros, e não o inverso (*idem*, 1972, p. 31), isso não poderia ser feito senão reabilitando as línguas. De fato, o abandono das línguas locais afastaria o africano, afirma, mais cedo ou mais tarde, de suas tradições e modificaria a própria estrutura de seu espírito, o que significaria amputar da humanidade uma de suas riquezas, um estilo de vida profundamente humano, fraternal e equilibrado, cada vez mais raro na humanidade moderna (*idem*, 1972, p. 32). E somente através das línguas é que se poderia chegar à alma real da África (*idem*, 1972, p. 33).

II – A Africanização das Ciências Econômico-Sociais

Em certo sentido, pode-se afirmar que as ciências econômico-sociais inauguram o último terço do século XX na região sul-saariana. Por outro lado, esse último terço do século é formado pela primeira geração “acadêmica”, ou seja, com formação curricular completa, instalada amplamente no interior do aparelho universitário, associada a programas docentes e a um sistema de pesquisa e publicações. Isso permitiu a criação de novas redes intelectuais, mais amplas, sólidas e duradouras que as anteriores no eixo Senegal, Nigéria, Uganda, Tanzânia e Quênia, ainda que com algumas ramificações e conexões prematuras com uns poucos países e logo depois com muitos, inclusive alguns dos quais com a intelectualidade lusófona. Mas não é menos importante assinalar que,

agregada à mudança institucional, ocorre uma mudança nos paradigmas, confrontam-se as ciências econômico-sociais com os grandes pensadores do período da independência. Planta-se agora um novo desafio que consiste em elaborar uma teoria pós-independência política que permita construir e, sobretudo, explicar os problemas econômico-sociais da África, os de longa data e os novos que se vão manifestando – política de desenvolvimento, causas da dependência nova e antiga, funcionamento do comércio internacional –, e que permita, ao mesmo tempo, a discussão teórica sobre a possibilidade e o sentido das ciências econômico-sociais africanas. Em alguns momentos, esse último problema esbarra em preocupações que já eram abordadas nos escritos da negritude ou nas propostas historiográficas de Cheikh A. Diop. Mas os cientistas econômico-sociais não relacionam suas perguntas à trajetória do pensamento do qual são parcialmente herdeiros, ainda que não conscientes disso, como em outros lugares, como, por exemplo, na América Latina. Os cientistas econômico-sociais conhecem pouco ou nada da trajetória do próprio pensamento, aludindo notoriamente mais às escolas internacionais: a economia do desenvolvimento, o marxismo, tanto “clássico” como “neo”, e o dependentismo. É verdade, por outro lado, que, mesmo desconhecendo a própria trajetória intelectual, não deixam de possuir certa sensibilidade em relação ao periférico. Com certeza, isso é o que os leva a recorrer às formulações “terceiro-mundistas” da economia do desenvolvimento e do marxismo.²

Deve ser notada também a consolidação, nesse espaço, de uma intelectualidade africana não-negra. Um conjunto de pessoas nascidas na África, mas de ascendência árabe ou indiana, que conquistam presença nesse meio acadêmico, representando um salto importante em relação a uma intelectualidade asiática do período anterior na África do Sul, no Quênia, na Tanzânia ou em Uganda que se articulava em torno de organizações políticas, gremistas e de diversas publicações, mas que carecia de um espaço universitário. Samir Amin, Abdul Sheriff, Issa Shivji, Mahmood Mamdani, Yash Tandon são algumas das pessoas que se destacam nesse meio.³ Por suas origens étnicas, esse grupo não tende a pensar em termos de negro *versus* branco, mas sim, principalmente, em termos de classes sociais ou espaços geoculturais África *versus* Europa, Terceiro Mundo *versus* Primeiro Mundo ou periferia *versus* centro. Nisso coincide com o importante grupo de cientistas econômico-sociais do Primeiro Mundo, radicais políticos em sua maioria que, instalando-se na África, contribuem

para a criação do campo das ciências econômico-sociais e que tampouco pensam em termos raciais ou étnicos. Esses são, entre outros, Colin Leys, John Saul, John Iliffe, Colin Pratt. Para a instalação das ciências econômico-sociais, deve-se também mencionar o grupo de origem caribenha, esse, sim, com forte marca racial: Walter Rodney e Clive Y. Thomas, entre outros.

O Desafio do Desenvolvimento

Claude Ake, um dos mais importantes especialistas em ciências econômico-sociais da África Sul-Saariana, ocupou-se da relação entre estas e o problema do desenvolvimento, sem dúvida, o maior desafio que é formulado nos anos 1970. Uma primeira dificuldade, afirma Ake, é que as concepções sobre o desenvolvimento estão cheias de contradições e ambigüidades, do que decorre a necessidade de ministrar uma definição adequada do conceito “desenvolvimento”. De fato, as concepções que são utilizadas na África são inadequadas porque, inspirando-se excessivamente nas usadas no Ocidente, terminam por tornar o Ocidente um modelo, e isso ocorre apesar de os cientistas sociais africanos geralmente criticarem a noção ocidental de desenvolvimento, questionando-se especificamente a confusão entre desenvolvimento e crescimento ou, dito de outra maneira, a concepção demasiadamente materialista (Ake, 1980, p. 6-7). Por outro lado, afirma, trata-se quase sempre de uma crítica meramente ritual, pois logo é esquecida para assumir a visão ocidentalizada.

No afã pouco comum de recuperar a trajetória das ciências econômico-sociais africanas, assim como os projetos presentes nos textos políticos, Ake passa em revista numerosos trabalhos. Menciona, entre outras pessoas, Samir Amin, Justinian Rweyemamu, Senghor, Kenyatta, Nyerere, Machel e Mengistu, que haviam tentado elaborar modelos de desenvolvimento diferentes do ocidental (*idem*, 1980, p. 7-8). Mas tais tentativas não foram suficientes e outras foram meramente retóricas. Em resumo, afirma Ake, a tarefa urgente a ser realizada pelos especialistas é a do esforço para encontrar um modelo de desenvolvimento de acordo com as realidades africanas, melhor do que os modelos ocidentais atualmente adotados (*idem*, 1980, p. 9).

Para que as ciências sociais progridam na África (assumindo sua condição africana, se se pode dizer assim), Ake postula que a chave é conhecer a realidade das próprias disciplinas: a questão dos recursos humanos, começando por fazer um inventário detalhado dos especialistas, e recorda que o Codesria e o

Cerdas se ocuparam desse assunto; também se deve conhecer a realidade dos programas existentes e em especial daqueles que se estão ocupando do desenvolvimento; o estado das relações entre os estudiosos africanos e os de outras regiões do mundo; e a estrutura de investigação na qual estão inseridos a institucionalidade e o financiamento (*idem*, 1980, p. 13-5). Por outro lado, advoga que, além das próprias ciências sociais, deve-se conhecer o uso que se está fazendo delas – produção, distribuição e utilização –, o que tem a ver com a situação política.

A Escola da Dependência

Sendo assim, no âmbito das ciências econômico-sociais da época, o tema do desenvolvimento pôde ser formulado a partir de outro ponto de vista, como o da “dependência”. Em lugares como o Quênia, o Senegal e a Tanzânia (assim como em vários países da Ásia, particularmente do subcontinente indiano⁴), desenvolveu-se um pensamento dependentista africano que, inspirado em grande parte nas idéias geradas na América Latina, seguiu caminhos especificamente africanos. Houve maior originalidade na Tanzânia, país privilegiado nos anos 1970 pela afluência de uma intelectualidade procedente de diversos lugares, o que motivou uma efervescência intelectual excepcional.⁵ Ali se desenvolveu um pensamento para o qual confluíram trajetórias africanas e latino-americanas, com alguns elementos europeus e *USA-americanos*. Uma instituição como o Fórum Terceiro Mundo cumpriu importante tarefa nos contatos e na circulação de idéias.⁶

Justinian Rweyemamu é o cientista econômico-social tanzaniano da época com maior reconhecimento internacional e ao mesmo tempo quem mais utilizou a produção intelectual latino-americana. Seu problema teórico foi entender o funcionamento da economia do país, em particular seu baixo nível de industrialização, e propor um modelo viável no âmbito da economia mundial. Propôs pensar a economia mundial e sugerir transformações em benefício dos pequenos países subdesenvolvidos como a Tanzânia.

Em um trabalho de 1969, já aludia às “estruturas da periferia”, indicando com precisão que “o termo periferia” seria usado “para se referir aos países capitalistas ‘subdesenvolvidos’ ou ‘em desenvolvimento’” e que esse conceito “se origina em Prebisch” (Rweyemamu, 1991, p. 37 e 48). Avançando nas precisões conceituais, assinala que “a palavra ‘centros’” seria usada “para denotar países

desenvolvidos com economia de mercado”, relacionando essa afirmação com o livro *Capitalismo e Subdesenvolvimento na América Latina*, de André Gunder Frank (*idem*, 1991, p. 48), e acrescentando, mais à frente, que “a relação metrôpole-satélite é explorada cabalmente por A. G. Frank” (*idem*, 1991, p. 49).

Em um texto de 1973, “Um Modelo Perverso de Desenvolvimento Industrial Capitalista”, Rweyemamu define o que do seu ponto de vista foi o tipo de industrialização na África. Comparando-o com aquele “processo de crescimento do produto *per capita* que se desenvolveu nas economias nacionalmente integradas, flexíveis e capazes de crescimento autogerado e auto-sustentado” (*idem*, 1991, p. 52), destaca, recorrendo a F. Fanon, que nas “economias periféricas” a industrialização foi levada a cabo por “empresários do centro”, gerando diferenças radicais entre o mundo dos colonizadores e o dos colonizados. Rweyemamu se interessa precisamente em focar essa realidade africana, que se volta a um período anterior à produção industrial, o do tráfico de escravos. O tráfico na África “destruiu suas instituições e retardou seu crescimento”, depois veio a partilha do continente entre os europeus, coisa que deturpou as sociedades e usurpou o poder dos africanos, sendo criadas relações de dependência com os poderes metropolitanos. Isso teve como consequência uma balcanização (citando K. Nkrumah) de países pequenos, em termos de população e renda, tornando-os pouco viáveis para a industrialização (*idem*, 1991, p. 58-9).

Em outro texto publicado no ano de 1972 (ainda que posterior ao anteriormente citado, pois, além disso, o consigna na bibliografia), define as características do subdesenvolvimento como ligadas às “relações de dependência” criadas pela divisão do trabalho colonial, que produz um crescimento perverso. Propõe, em decorrência, que o sistema a “ser adotado para superar o subdesenvolvimento” deveria ser “capaz de liquidar as relações de dependência”. Este seria um sistema socialista que implicasse “a quebra da dependência econômica dos investimentos privados externos”. Por outro lado, tal socialismo deveria gerar simetria, cuja falta produz a dependência do país, tanto dos mercados externos, como dos bens de capital importados, com a posterior consequência da dependência tecnológica (*idem*, 1991, p. 93).

Nesse momento, Rweyemamu combina o diagnóstico realizado com as categorias provenientes da América Latina com a solução proposta pelo presidente Nyerere. Aparecem conceitos como “a iniciativa do povo” e “as experiências e os projetos do povo” e, com certeza, a “auto-suficiência”. Assim, postula que “o sub-

desenvolvimento pode ser erradicado se e somente se as relações de dependência forem eliminadas, na medida em que a economia da Tanzânia se integra internamente e se faz auto-suficiente” (*idem*, 1991, p. 94), questão que tem a ver com a eliminação da alienação e as relações de exploração (*idem*, 1991, p. 95).

Em 1975, Rweyemamu produz um trabalho – “Interpretação Econômica da Auto-Suficiência” – em que continua na linha de combinar os instrumentos conceituais latino-americanos com a proposta da auto-suficiência (1991, p. 220). Depois, escreve vários outros sobre a industrialização na África em suas relações com a ordem mundial, a velha e a nova. Para abordar esses temas, assimila algumas idéias dos caribenhos, citando particularmente Clive Y. Thomas e Havelock Brewster, que se ocuparam das pequenas economias, inspirando-se na produção latino-americana, mas gerando também reflexões autônomas. A obra de Thomas (1974) fora muito citada na África, escrita enquanto residia na Tanzânia nesses anos.

Em 1980, Rweyemamu publica um trabalho intitulado “Industrialização e Distribuição de Renda na África. Uma Agenda de Investigação”. Nele faz referência a diversos temas, como a substituição de importações, a dependência africana das importações, as experiências fracassadas de industrialização, a continuação da dependência apesar da nacionalização das riquezas, a ausência de investimentos diretos, os problemas derivados da concentração da industrialização em poucas cidades, entre outros. Em relação a esses assuntos, sua interpretação é que a economia colonial, que a África herdou, conduz os países inevitavelmente à industrialização dependente, incapaz de criar uma economia que gere desenvolvimento auto-sustentado, assim como um sistema econômico com razoável equilíbrio entre a estrutura de produção e a de consumo (Rweyemamu, 1982, p. 2). Em razão disso, diz que o desenvolvimento industrial, como proposta, não pode ser definido à margem dos objetivos de uma determinada sociedade (*idem*, 1980, p. 1). Sendo assim, segundo ele, na medida em que

os países africanos já se comprometeram como parte da Nova Ordem Econômica Internacional, com a política de auto-suficiência e necessidades básicas, uma estratégia industrial para a África nos anos 1980 deve ter em mente tais objetivos. A escolha de atividades deve ser voltada para reunir necessidades básicas, guiadas pela necessidade de estabelecer uma economia de auto-suficiência. (Rweyemamu, 1980, p. 10-1.)

Nesse sentido, afirma que a chave é desenvolver uma proposta de industrialização em relação ao “*background* histórico” africano (*idem*, 1980, p. 11) e isso

teria a ver com o fato de que a substituição de importações gerou maior penetração do capital internacional nas economias africanas e com o não-aproveitamento das próprias capacidades, sendo necessário conhecer as relações entre bens de capital e de consumo das massas e, em definitivo, elaborar uma concepção diferente da utilização dos próprios recursos (*idem*, 1980, p. 11-2).

Rweyemamu desenvolve mais essas idéias num artigo de 1981, “A Formulação de uma Estratégia Industrial para a Tanzânia”. Diz que o país buscava “uma estratégia de desenvolvimento diferente” e que os “objetivos da sociedade tanzaniana” abrangiam o “conceito de auto-suficiência, em todos os níveis do processo econômico”. Diz ainda que, no nível da tomada de decisões, isso implicaria “o desejo de construir e usar a capacidade para uma tomada de decisões autônoma e sua implementação em todos os níveis” e que, em relação à produção, a auto-suficiência requeria “o desenvolvimento de uma capacidade indígena para gerar e colocar em uso os elementos de conhecimento técnico que um processo autônomo de tomada de decisões selecionou, para o abastecimento indígena” (*idem*, 1981, p. 16).

Rweyemamu como Nyerere, e decerto em contato com o pensamento deste, vai construindo um modelo de interpretação e de proposta sobre a economia e particularmente sobre a industrialização em seu país e em seu continente. Sem dúvida, para tal tarefa, utiliza diversos conceitos e categorias elaborados na América Latina, recebidos em parte já “digeridos” ou mesclados por outros africanos, como o próprio Nyerere ou Samir Amin (ver Devés-Valdés, 2005c).

* * *

Walter Rodney utilizou, mais que outros autores tanzanianos ou residentes, o material teórico original da América Latina com o objetivo de interpretar o passado africano; foi também quem realizou a mais importante reelaboração, misturando esse material com elementos do pensamento afro-americano e africano, articulando dependentismo, escravidão, racismo e independência africana, tudo isso no âmbito de uma perspectiva identitária. Rodney é quem executa as reelaborações mais complexas e com maiores projeções para o pensamento negro posterior, que se converte em um caso privilegiado para a ideologia.

Para desenvolver essas hipóteses, deve-se notar em primeiro lugar que a obra de Rodney acusa leituras de autores como Furtado, A. G. Frank, Samir Amin

e outros impregnados das categorias estrutural dependentistas. O que Rodney faz, diferentemente de outros autores aos quais interessa criar um projeto econômico-político para a Tanzânia, é procurar um modelo interpretativo do processo histórico do subdesenvolvimento e da dependência. Atua como historiador e não como planejador da economia, por isso não cita nem discute com Prebisch como Rweyemamu, o que não impede que em um tom menor realize algumas propostas de caráter geral, como aquela da necessidade de uma revolução que logre desligar a África da economia capitalista ocidental.

A obra mais importante de Rodney foi, sem dúvida, *Como a Europa Subdesenvolveu a África*, publicada em 1972 e de imenso impacto no pensamento negro mundial. Sua proposta fundamental é que “o desenvolvimento africano” somente seria possível “a partir de um corte radical com o sistema capitalista internacional, que foi o principal agente do subdesenvolvimento na África, durante os últimos cinco séculos” (Rodney, 1974, p. VII). Acreditava que o capitalismo rapidamente se extinguiria (*idem*, 1974, p. 11) e que, seja por isso ou apesar disso, o desenvolvimento passava pela ruptura com esse sistema, pela independência (*idem*, 1974, p. 4), porque o subdesenvolvimento, como para outros dependentistas, não é sinônimo de pobreza, desnutrição, insalubridade ou ineficiência, mas sim da “relação de exploração de um país sobre outro” (*idem*, 1974, p. 14). Para ele, esse foi o caso da África, já que, quando as regras de comércio são fixadas por um país de uma forma totalmente vantajosa para ele, então o comércio está geralmente em detrimento do sócio (*idem*, 1974, p. 22). Sintetiza suas idéias a respeito disso quando afirma que

os escritores mais progressistas dividem o sistema capitalista-imperialista [alude a Pierre Jalee] em duas partes. A primeira é a dominante, ou seção metropolitana, em que os países do segundo grupo são freqüentemente chamados de “satélites”, porque estão na esfera das economias metropolitanas [alude a A. G. Frank]; e estão integradas de um modo desfavorável para a África, garantindo que a África é dependente dos países capitalistas. A dependência estrutural é uma das características do desenvolvimento. (Rodney, 1974, p. 25.)

Especialmente em sua obra principal, *How Europe Underdeveloped Africa*, mostra leituras de diversas escolas de pensamento: a cepalino-dependente (C. Furtado, A. G. Frank); a neomarxista (L. Huberman, A. G. Frank, S. Amin); a racialista e pan-negrista caribenha (C. L. R. James, E. Williams, A. Césaire, F. Fanon); a independentista africana e pan-africanista (K. Nkrumah, J. Nyerere, A. Cabral); a identitarista africana (J. C. Hayford); a pan-negrista

(W. E. B. Du Bois, M. Garvey, G. Padmore, K. Nkrumah); a historiografia de iniciativa africana (T. S. Ranger, B. Davison). Pode-se também mencionar casos como o tunisiano A. Memmi e os ulemás argelinos, que servem de inspiração a Rodney para algumas de suas idéias (ver Devés-Valdés, 2005c).

Uma Perspectiva de Gênero

Afirmar que os textos que sistematizaram a história do pensamento africano, vários dos quais referidos ao longo das páginas deste livro, foram, não “predominantemente”, mas quase absolutamente masculinos, pode ser uma redundância. A ausência em tais textos de referências à obra de Olive Schreiner, Adelaide Smith (de Casely Hayford), Nadine Gordimer, entre outras figuras, sem dúvida, empobrece a compreensão do pensamento sul-saariano.

As ciências sociais, decisivas no pensamento sul-saariano do último terço do século XX mas inexistentes nos períodos anteriores, expressam em suas evoluções e polêmicas alguns dos assuntos mais vitais do pensamento regional. A renovação do pensamento feminino-feminista é particularmente notória em 1990 e um pouco antes. As análises de gênero, os estudos da mulher e a investigação feminista, situadas no seio das ciências sociais, envolvem críticas e desafios aos paradigmas dominantes, destaca Ayesha Imam (1999, p. 8). Esses tipos de trabalhos desafiam a androcentricidade das ciências sociais, mostrando como e através de que mecanismos as ciências sociais ignoram e marginalizam a contribuição que as mulheres trazem para a sociedade na África, colaborando para inferiorizá-las e subordiná-las, gerando um conhecimento sexista que legitima a ordem masculina dominante (Imam, 1999, p. 8). Imam postula que classe, gênero, raça e imperialismo são forças sociais simultâneas que interagem umas com as outras e que devem, portanto, ser consideradas em conjunto (*idem*, 1998, p. 21).

Fatou Sow resenhou sobre o que ocorreu nas últimas décadas do século XX com os estudos sobre a mulher e o gênero na África, dando conta de investigações, atas de reuniões internacionais, projetos de trabalho etc., tentando detectar os traços de um pensamento e particularmente as potencialidades. Desse modo, determina os âmbitos que seriam enriquecidos com uma abordagem de gênero, como a organização social, técnica e econômica da produção agrícola e a questão da democracia, por exemplo (Sow, 1999, p. 47). Insiste em que

repensar esses âmbitos levando em conta a perspectiva de gênero renovará e ou potencializará o trabalho das ciências sociais para a redefinição dos objetivos do desenvolvimento (Sow, 1999, p. 58).

Por outro lado, deve-se assinalar que esse tipo de produção feminina-feminista é um lugar privilegiado para detectar a aparição de novas escolas de pensamento ou de hibridações que não são produzidas em outros âmbitos intelectuais. Isso se dá, por exemplo, no pensamento de Amina Mama, no qual convergem, junto às idéias feministas, um marxismo “terceiro-mundista”, teorias pós-coloniais, pós-estruturalistas, da pós-modernidade e, seguramente, posições racialistas (ver figura 17).

Com esse instrumental Amina Mama escreve *Além das Máscaras*, sobre a construção da subjetividade das mulheres negras, iniciativa que passa por determinar a maneira como o meio acadêmico, particularmente dentro das disciplinas psicológicas, construiu historicamente o sujeito-negro (Mama, 1995, p. 1). Ela argumenta que esse sujeito foi construído pelos discursos coloniais, dominados pelos brancos, com objetivos não-científicos, marcados por relações de poder, sendo com certeza uma de suas metas desconstruir tais discursos. Mas seu trabalho, afirma, que foi desenvolvido no marco das lutas políticas do feminismo negro (*idem*, 1995, p. 3), visa igualmente desconstruir e recolocar os resultados do discurso da psicologia negra e africana, também limitada nas suas formulações.

Argumenta Amina Mama que a colonização não consistiu apenas na exploração material e na subordinação política dos recursos africanos e de suas formas de vida, mas também na transformação e sujeição dos africanos e africanas ao imaginário e aos caprichos da cultura imperial e de sua psicologia (*idem*, 1995, p. 18). A psicologia negra surgida nos Estados Unidos da América nos anos 1960 e 1970 tentou se transformar em alternativa ao discurso colonialista, ocupando-se particularmente da identidade negra (*idem*, 1995, p. 54), mas alcançando apenas resultados muito parciais, devido às inspirações teóricas que abraçou.

Amina Mama quer em definitivo elaborar um modelo de análise que considere a tripla opressão, compreendendo o econômico, o racial e o gênero (*idem*, 1995, p. 145). Para isso, deve ao mesmo tempo ter em conta que a subjetividade não é algo imutável, mas sim variável, e que, além disso, os processos de constituição dos sujeitos são mais rápidos e complexos do que se postulou. Esses

processos consistem nos modos como os sujeitos vão se sobrepondo aos condicionamentos negativos e aos desafios, construindo identidades nas quais se combinam elementos sociohistóricos e psíquicos. Desse modo, as mulheres negras se revelaram como agentes criadoras de novas subjetividades (*idem*, 1995, p. 163ss).

Sentido e Possibilidade de uma Filosofia Africana

Uma das fontes de maior criatividade do final do século foi a filosofia africana, que se expressou principalmente em três vertentes: a) sobre a possibilidade e sentido dessa filosofia; b) sobre os aportes das cosmovisões ancestrais africanas, ou etnofilosofia; e c) sobre a sistematização do pensamento africano letrado.⁷

As discussões filosóficas estão ligadas, na primeira vertente, àquelas sobre a possibilidade das ciências econômico-sociais para a região; na segunda, às discussões da teologia e das ciências da religião; e, na terceira, a múltiplos autores e escolas do pensamento africano que servem de base para desenvolvimentos seguintes.

Uma das pessoas que mais contribuiu para a discussão sobre o sentido do que se chamou “filosofia africana” foi Paul Hountondji. Em um texto originalmente escrito em 1973 e reelaborado posteriormente, discute o que denomina “conceito popular” da filosofia, entendida como a cosmovisão de um povo ou de uma cultura, uma visão “unânime” sobre a realidade, os valores ou as relações interpessoais, designada como filosofia, mas que não o é propriamente (Hountondji, 1991, p. 11-2). O fundador dessa idéia “popular” foi Placide Tempels, com *A Filosofia Bantu*, seguido por Aléxis Kagame, com *A Filosofia Bantu-Ruandesa do Ser*, e por John Mbiti, com *Religiões Africanas e Filosofia*, assim como por toda uma trajetória constituída por clérigos das diversas confissões cristãs, que olharam para seus povos como objetos de cristianização (*idem*, 1991, p. 115). Essa linha de trabalho tem a sua base no mito da “unanimidade primitiva” e na existência de “sistemas de crenças” (*idem*, 1991, p. 117). Hountondji acredita que esses trabalhos, inspirados no “dogma da unanimidade”, ao mesmo tempo que não constituem propriamente obra filosófica, não foram totalmente estereis para a África, pois contribuíram para a geração de uma “literatura filosófica”. A partir disso, pretende elaborar uma distinção entre essas

visões “implícitas, coletivas e espontâneas” e o que acredita caracterizar verdadeiramente a ocupação filosófica, que é uma “atividade analítica, deliberada, explícita e individual” (*idem*, 1991, p. 119).

A africanidade decorre, para a filosofia, de sua dimensão geográfica, ou seja, por ser realizada por africanos, e não por ser uma especificidade metafísica (*idem*, 1991, p. 123). Esse conjunto deve incluir pessoas que não crêem no mito da filosofia coletiva, assim como aqueles que não se referem especificamente à experiência africana. Por ser o geográfico aquilo que define, deve abranger igualmente africanos que trabalham sobre temas tradicionais e sobre autores da filosofia européia (*idem*, 1991, p. 121-3). A tarefa dos filósofos africanos, se desejam desenvolver uma autêntica filosofia africana, em conseqüência, argumenta Hountondji, não consiste em buscar especificidades, mas sim em promover e sustentar uma constante discussão sobre todos os problemas que concernem à disciplina (*idem*, 1991, p. 124).

Kwasi Wiredu, por sua vez, se referiu à urgente necessidade de uma nova filosofia na África, que deve ser crítica e reconstrutiva e, portanto, capaz de uma cuidadosa discriminação, no corpo de idéias tradicionais, entre aquelas anacrônicas e as que podem contribuir para o florescimento humano na África contemporânea. Em relação a isso, levanta a necessidade de infundir na população africana os hábitos mentais característicos da ciência: exatidão, rigor no pensar, coerência, aproximação experimental. Isso porque a ciência é um fator crucial para a transformação social da África e para o desenvolvimento (Oladipo 1995, p. 4). Articulado ao anterior, postula a necessária apropriação da filosofia útil em outras culturas para a África e, decerto, o estudo das heranças ancestrais africanas para extrair daí tudo de válido (*idem*, 1995, p. 6).

Wiredu tentou elaborar uma agenda para a filosofia africana dialogando com outros promotores dessa mesma percepção, como Kwame Gyekye e Odera Oruka. “Investigando nossas filosofias tradicionais, devemos responder às incitações da reflexão filosófica, que são inerentes à condição humana”, mas, esclarece simultaneamente, é necessário, além de expor esses pensamentos, “avançar na correção de interpretações errôneas do pensamento africano tradicional, pois se trata de avaliar e reconstruir nossa herança para construir a partir dela” (Wiredu, 1995, p. 17). Correlativamente, trata-se de uma tarefa de descolonização mental que tem duas faces: a “negativa”, que consiste em reverter, através de uma autociência conceitual crítica, as não-examinadas assimila-

ções de nosso pensamento, emprestadas das tradições filosóficas estrangeiras; e a “positiva”, que consiste em explorar os recursos de nossos próprios esquemas conceituais indígenas (*idem*, 1995, p. 22). A colonização da África se fez através da política, da religião e do idioma. Esse último foi o mais importante meio de colonização mental e isso se observa particularmente na disciplina filosófica.

Odera Oruka, com sua proposta de uma filosofia sábia ou da sabedoria (*sage philosophy*), pretende instalar a sabedoria africana em pé de igualdade com a filosofia européia ou, pelo menos, com a dos pré-socráticos. Uma visão que associa a filosofia com a cultura dos brancos, inclusive com o branco masculino, e que considerou que Tales de Mileto, Anaximandro, Heráclito, Parmênides e Sócrates eram filósofos. Alguns dos sábios gregos são vistos como filósofos, argumenta Oruka, por terem proposto uma ou duas sentenças. Tales, por exemplo, é conhecido por ter dito que tudo é composto de água e Heráclito por ter afirmado que a luta é a verdade de toda vida. Decerto, na África, podiam ser encontradas entre os sábios muitas informações desse gênero (Oruka, 1998, p. 99-100).

Além dessa argumentação básica, Oruka se interessa por considerar epistemologicamente o que poderia chamar-se das formas de fazer filosofia na África e destaca, então, seis tipos de ocupação: a etnofilosofia, a filosofia profissional, a filosofia nacionalista-ideológica, a filosofia africana hermenêutica, a filosofia africana artística ou literária e a sabedoria filosófica, da qual ele mesmo se ocupa (Oruka, 1998, p. 101). Seu projeto no Quênia consiste em detectar os “sábios”, muitas vezes pertencentes a culturas ágrafas, para escrever o seu pensamento. Esse tipo de sábio pode ser encontrado em qualquer sociedade, não sendo um privilégio das africanas ancestrais. Esses são os custos do desenvolvimento de suas respectivas sociedades. De fato, diz, uma sociedade sem sábios facilmente será tragada, transformando-se num apêndice de outra (Oruka, 1998, p. 101).

Um “sábio”, no sentido filosófico, o é somente na medida em que é consistente com os problemas e desafios étnicos e empíricos fundamentais de sua sociedade e é capaz de oferecer soluções para tais problemas (Oruka, 1998, p. 100). Oruka insiste que não se deve confundir a pessoa “sábia” com os informantes a que se referem os antropólogos, nem tampouco com o filósofo. A pessoa sábia é crítica e independente, “conhece sua própria mente” e mantém uma distância crítica diante da autoridade e do senso comum, resumiu Marlene van Niekerk (1998, p. 79).

Uma Democracia para a África

Os escritos políticos são aqueles em que estão marcadas com maior nitidez as mudanças nas idéias nas últimas décadas do século XX, na região sul-saariana: o trânsito entre o socialismo africano e o afro-marxismo, depois as teorias sobre a democracia e os direitos humanos e, nesse âmbito, as ênfases nos movimentos sociais, na sociedade civil e na necessidade de uma democracia enraizada nas formações políticas ancestrais ou em formas autóctones de participação. A luta contra o *apartheid* ou, indo mais longe, contra a discriminação foi, por outro lado, algo permanente até o final do período. Segundo Peter Anyang' Nyong'o, os debates sobre democracia no final do século XX foram a respeito de qual foi a experiência africana em matéria de democracia; se existe uma versão puramente africana de democracia; que argumento pode ser usado em favor da democracia na África na atualidade; se a democracia é necessária para o desenvolvimento; e se as sociedades africanas podem, tal como se apresentam atualmente, sustentar a democracia (Anyang' 1995, p. 37-8).

Nessas discussões, e em outras, volta a ser colocada em pauta a questão da dependência do pensamento africano ou, até mesmo, a inexistência de um pensamento africano propriamente dito. Archie Mafeje afirma que não existe um “discurso africano” sobre a democracia, pois o discurso é irrealizável sem um conjunto de benefícios conceituais derivados de um marco teórico coerente (Mafeje, 1995, p. 24). Boele van Hensbroek diz o oposto. Referindo-se à “virada democrática” que foi produzida nos anos 1980, argumenta que se ocupou da crítica dos sistemas de partido único e que as mudanças no pensamento político da região correspondem aos desenvolvimentos intelectuais globais (Boele van Hensbroek, 1999, p. 168-9). Numa primeira aproximação, considerou-se a adoção da linguagem política liberal como parte do afã mimético dos africanos, mas uma observação mais atenta faz com que se dê conta da presença de vários elementos que não se limitam à questão do multipartidarismo, típica do discurso ocidental (*idem*, 1999, p. 171), e que diversos autores apontam para a reelaboração da trajetória democrática ancestral dos povos africanos, com a convicção de que a democracia não é um assunto da elite, mas que compromete toda a população, e por isso deve se ocupar dos modos como esses povos a têm exercido (*idem*, 1999, p. 172).

Uma vez situado no terreno da discussão africana, Boele distingue três tipos de discursos sobre democracia: o discurso da corrente democrática liberal, que reproduz o modelo de pensamento da modernização, na qual a democracia é concebida como regra do jogo, uma norma de exigências políticas da modernização universal; o segundo, que reproduz os critérios básicos do modelo identitário: a democratização é a prova cabal do consenso africano na situação contemporânea; e o terceiro, que corresponde ao critério liberacionista, em que a democracia é concebida como uma fase na história das lutas sociais que deve conduzir, em última instância, ao radical poder dos oprimidos (*idem*, 1999, p. 177-8). Em todo caso, a discussão mais importante no pensamento politológico sul-saariano do final do século XX é a que se produziu em torno da relação entre democracia e instituições ancestrais, em que se afirma que a democracia poderia ser fortalecida na medida em que fosse aproveitada a existência de instituições democráticas dos antepassados. Considerando o trabalho de Daniel Ayana, pode-se mapear esse campo conectando-se a discussão politológica com algumas existentes no meio filosófico e outras no seio das ciências da religião. No discurso sobre democracia no “esquema das instituições indígenas africanas”, haveria três tipos de argumentos: sobre a validade da tradição, sobre a ausência de uma tradição democrática nos povos africanos e sobre a relação entre tradição, religião e autoritarismo (Ayana, 2002, p. 26ss).

Nesse âmbito de discussão, podem se situar, por exemplo, reflexões como as de K. Wiredu sobre a relação entre democracia e governo por consenso, na esteira de sua afirmação sobre a existência de sociedades que funcionam sem Estado e de formas de decisão de políticas que não implicam partidos, assinalando a necessidade de inspirar-se na sociedade civil, que oferece modelos importantes nesse sentido (Wiredu, s/d, p. 183); as de Edward Wamala, que se interroga sobre a possibilidade de falar de democracia em sociedades tradicionais africanas que são tipicamente monárquicas (Wamala, 2004, p. 435); e as de Joe Teffo, entre diversos outros, que se pergunta sobre a vitalidade do sistema político tradicional e a presença dos líderes tradicionais na sociedade contemporânea (Teffo, 2004, p. 448).

Fatou Sow formula, de sua parte, a questão dos direitos humanos em relação às mutilações genitais femininas, que é algo não-presente nos analistas (homens) sobre a democracia. Fatou Sow estabelece relações entre mutilações genitais e problemas sanitários, costumes e religiões, mas insistindo particular-

mente no direito das mulheres ao controle de seu corpo e de sua sexualidade (Sow, 1998, p. 12ss).

A Consolidação de uma Teologia Africana

Um dos focos mais importantes de criatividade no final do século XX foi a produção teológica: novas publicações, encontros, discussões e debates, redes e particularmente novas misturas que geraram espécies eidéticas antes completamente inexistentes. Os avanços teológicos se assemelham a várias disciplinas: as ciências da religião, a filosofia, em especial a etnofilosofia, a teoria política e o ensaio. Embora se aproxime muito do quefazer filosófico africano, o mundo dos teólogos é mais amplo, conectando-se com a produção da América Latina e saxã e um pouco com o Oriente, além da produção europeia, evidentemente.

Um dos aspectos mais notáveis na abundante produção teológica africana (teologia africana da libertação, do Contexto, do Kairos, da Reconstrução) é a proliferação de combinações e ramificações na árvore genealógica. A teologia acadêmica africana, originalmente de procedência puramente europeia, se abriu à recepção de elementos provenientes de espaços muito diversos: a teologia negra norte-americana, a teologia latino-americana da libertação e as expressões conceituais da religiosidade mestiça africana e das religiões autóctones, especialmente trazidas à discussão acadêmica através da etnologia e da filosofia (ver cartografia n. 16).

Essas recepções produziram uma grande proliferação de novas expressões na teologia africana, especialmente na região austral, na luta contra o *apartheid*. A existência da luta anti-*apartheid*, em face do ecossistema intelectual em que se dava essa luta, ocasionou a multiplicação de espécies teológicas novas.⁸

Em 1977, Allan Boesak publica seu livro *Adeus à Inocência*, tentando explicitamente utilizar as categorias da teologia negra norte-americana, associando-a ao movimento do Poder Negro (Black Power)⁹ e ao movimento da Consciência Negra (Black Consciousness) da África do Sul. Sua proposta aponta contra os mitos criados para subjugar os africanos. Assumir isso, para as igrejas cristãs, significava o adeus à inocência (Boesak, 1977, p. 1-3). Nesse âmbito, para Boesak, a luta entre opressores e oprimidos se daria entre a preservação dos mitos e da inocência e a aniquilação de ambos e a ascensão da condição real da exploração, opressão e discriminação (*idem*, 1977, p. 5). Essa mesma questão, argu-

menta, o leva a abandonar a ilusão universalista, que impregnava a teologia ocidental (*idem*, 1977, p. 6).

Fazendo uso da Teologia Negra (James Cone) e do pensamento político norte-americano e sul-africano, assim como da Teologia da Libertação latino-americana (particularmente da obra de Gustavo Gutiérrez), Boesak propõe a teologia negra da libertação na África do Sul como uma teologia com o “indígena”, como outros pretenderam conceituá-la. Sua preferência pelo contextual se afirma nesse tomar a sério o processo da luta pela humanidade e pela justiça, de secularidade e de tecnologia, não atando o africano ao tradicional inocente (*idem*, 1977, p. 13-4).

Já Mercy Amba Oduyoye vê seu projeto teológico como uma “irrupção dentro da irrupção”. Se as teologias do Terceiro Mundo são uma irrupção, as teologias femininas e a presença ativa das mulheres no mundo cristão constituem uma segunda irrupção. O que por sua vez vem pôr em questão a suposta unicidade da experiência terceiro-mundista (Oduyoye, 1994, p. 24). No marco das atividades da EATWOT (Associação Ecumênica de Teologia do Terceiro Mundo), Mercy Amba destaca a importância de desenvolver essa segunda irrupção, pelo fato de o espaço teológico terceiro-mundista ter sido dominado pelos homens. Os assuntos e as experiências da mulher, do ponto de vista da mulher, se constituem em outro locus para a Teologia da Libertação. A perspectiva feminista contribui com outro olhar, a partir de outra experiência. Ou seja, não se deve supor que homens e mulheres digam as mesmas coisas sobre a realidade africana (*idem*, 1994, p. 29), muito menos que as prioridades sejam idênticas na hora de determinar os objetivos. Reitera essa diferença porque em numerosas conferências internacionais os líderes homens do Terceiro Mundo insistiram em minimizar as diferenças ou tensões entre os sexos (*idem*, 1994, p. 30-1). Entretanto, Oduyoye assinala que seus estudos dos provérbios do povo akan, ao qual ela pertence, lhe mostraram que a mulher é vítima ancestral do imaginário lingüístico, que a socializa para aceitar seu lugar na sociedade (*idem*, 1994, p. 33). Portanto, não se trata de uma opressão conjuntural cuja eliminação se possa adiar em razão de causas maiores. Trata-se de uma opressão histórica que deve ser combatida juntamente com outras formas de opressão.

J. N. K. Mugambi, herdando e assumindo as discussões da teologia africana, pretendeu superá-las durante os anos 1990, passando de uma perspectiva liberacionista para uma reconstrutivista. No marco da nova ordem mundial,

o tema da reconstrução lhe pareceu mais apropriado. Era necessário realizar uma mudança de paradigma na situação de pós-êxodo e pós-exílio. Afirmar que os anos 1990 são anos de reconstrução, de renascimento e de reforma no sentido institucional e econômico (Mugambi, 1995, p. 5).

Segundo ele, o conceito de “reconstrução” é útil, além de para a teologia, para diversas disciplinas, como a sociologia, a economia e a ciência política (*idem*, 1995, p. 2). Os termos “construção” e “reconstrução” pertencem às ciências sociais, envolvendo a reorganização de alguns aspectos de uma sociedade e tornando-a capaz de responder melhor às mudanças circunstanciais, diz Mugambi, inspirando-se em Peter Berger e Thomas Luckmann (*idem*, 1995, p. 12).

Nos relatos bíblicos, adverte para uma série de casos nos quais são gerados processos de restauração, de reconstrução, de formulação de sólidos projetos. Nehemias se transforma, assim, no texto central do novo paradigma para a teologia cristã na África, como o lógico desenvolvimento posterior ao tema do Êxodo (*idem*, 1995, p. 13).

Depois de diversos paradigmas que foram atraentes para a teologia africana, como o da libertação, do resgate, da salvação, redenção, inculturação e encarnação (*idem*, 1995, 13-4), o da “reconstrução” põe em relevo a necessidade de criar uma nova sociedade dentro do mesmo espaço geográfico, mas através de diferentes momentos históricos (*idem*, 1995, p. 15). Em todo caso, a reconstrução deve ser realizada em diferentes níveis: reconstrução pessoal, cultural e eclesial (*idem*, 1995, p. 16ss).

III – Para o Final do Século

Foram já destacadas algumas das mutações no pensamento africano, particularmente durante as décadas finais do século XX. Uma das últimas mutações produzidas foi o aparecimento de um discurso para o qual convergem as idéias feministas e as pós-estruturalistas e pós-modernas. Esse discurso se desenvolve em especial numa intelectualidade jovem, de alta formação acadêmica, que se instalou ou passou longos períodos nos meios acadêmicos do Primeiro Mundo. Aí foram constituídos redutos, não propriamente guetos, onde coexistiam pessoas provenientes da África, Índia, China, América Latina e do Caribe. Esses espaços se encontravam prioritariamente nas grandes cidades dos Estados Unidos, da Inglaterra, da França e do Canadá. Nos Estados Uni-

dos e no Canadá, essa intelectualidade imigrante estava articulada à residente afro-americana e “hispanica” de várias gerações.

Não é a primeira vez que ocorrem grupos de intelectuais das antigas regiões coloniais nas grandes cidades do centro. Isso já acontecia desde os anos 1920,¹⁰ mas agora se trata de pessoas claramente inseridas na academia, da geração dos longos anos 1960, fugindo da onda de ditaduras da América Latina e da África ou buscando melhores condições de trabalho que na China ou Índia. Nesses novos espaços acadêmicos, especialmente nas ciências sociais e humanas, as mulheres adquiriram uma presença significativa, inimaginável duas décadas antes.

A intelectualidade de origem periférica inserida nesses espaços, conectada com ONGs, partidos e agrupamentos, está mais internacionalizada que aquela que permaneceu nos países de origem. Possui condições de trabalho e de vida notadamente superiores, em especial pela sua mobilidade e pelas ajudas acadêmico-laborais, que permitem certas vantagens de conhecimento a respeito de seus antigos co-nacionais, para quem ela exporta novas descobertas intelectuais, aproveitando assim para se tornar inovadora e formar sua clientela. Isso, de certa forma, e somente de certa forma, compara-se às burguesias consumidoras.

Algumas das mais importantes figuras do pensamento sul-saariano (como do latino-americano e do indiano) se encontram ou se encontravam nessa situação. É o caso de Amina Mama, Kwame A. Appiah, Valentin Mudimbe e Ali Mazrui, entre muitas outras.

Argumentações contra o Apartheid

Dentro do pensamento politológico, a questão do *apartheid* é a mais específica do pensamento africano, pois se trata de um caso único no mundo. É de especial interesse o modo como a reflexão politológica se liga a outras dimensões, sendo muito relevantes a filosófica e a teológica, assim como a reflexão sobre temas psicológicos. Steve Biko, criador do movimento Consciência Negra (Black Consciousness); Samora Machel, presidente de Moçambique; Nadine Gordimer, romancista e ensaísta; Desmond Tutu, teólogo próximo às posições libertadoras; e Nelson Mandela, o mais importante oponente do e teórico político contra o *apartheid*, são algumas das figuras que representam as facetas assinaladas.

Steve Biko, em 1970, postulava a noção de “negro” (*black*) como forma de englobar todos os segregados pelo *apartheid*: africanos, pessoas de cor e asiá-

ticos. Ser “negro” seria uma reflexão sobre a atitude mental; declarar-se “negro” seria iniciar o caminho em direção à libertação, pois a pessoa “negra” é a que se ergue contra a dominação do homem branco. Nesse sentido, o movimento Consciência Negra tomava conhecimento do plano de Deus, que criou negra as pessoas negras, sendo uma forma de recuperar a dignidade e o orgulho de si mesma. A libertação é a chave para a Consciência Negra (Biko, 1996, p. 360) (ver cartografia n. 13).

O racismo branco e a exploração dos negros na África do Sul e em todo o continente (e assim deve ser entendida a tarefa para evitar a real independência dos países africanos) têm apenas uma só antítese: a sólida unidade negra. Somente dessa dialética poderia aparecer uma síntese viável. Na medida em que os negros continuarem se concebendo como apêndices da sociedade branca, não poderá haver verdadeira integração na sociedade (Biko, 1998b, p. 362). Para superar essa condição de apêndice, os negros deveriam ser capazes de entender a si mesmos e não continuar aceitando uma educação e uma religião que os conduzam a uma falsa compreensão do que são (*idem*, 1998b, p. 363).

Na cultura africana, acredita Biko, seguindo K. Kaunda e uma linha de pensamento em que podem ser incluídos L. Senghor, K. Nkrumah e J. Nyerere, é atribuída grande importância ao homem. A sociedade africana, afirma, foi antropocentrada. Os africanos crêem na inerente bondade do homem e sua ação esteve orientada para o comunitário e não para o individualista, como ocorre com a cultura do homem branco e com o capitalismo (*idem*, 1998a, p. 27). Os missionários desejavam que a sua religião fosse uma religião científica, pois a africana era mera superstição (*idem*, 1998a, p. 29), daí porque a mistura de culturas tentada na África do Sul foi extremamente unilateral em favor da branca (*idem*, 1998a, p. 26). Mesmo assim, acredita, a herança africana permanece viva (*idem*, 1998a, p. 29) e seu reconhecimento é a base da dignidade, e a dignidade, a base da libertação.

Uma forma bastante diferente de enfrentar a questão do *apartheid* é a do moçambicano Samora Machel. Seu pensamento, nos anos 1970, se apresenta contra o socialismo africano e como uma das expressões mais claras do afro-marxismo (ver cartografia n. 14). Ele não podia aceitar, afirma, a idéia de um socialismo para cada um dos continentes. Segundo Machel, “o socialismo é uma ciência, e resultado de um árduo trabalho e desenvolvimento de tal ciência pelos trabalhadores”. Rechaça igualmente a idéia de um marxismo africa-

no, mas aceita a necessidade de um ajuste pelos moçambicanos às suas próprias condições (Machel, 1976, citado em Saul, 1990, p. 48).

Nesse marco ideológico-conceitual, Machel interpreta o fenômeno da expansão da República da África do Sul, com sua segregação e exploração, como tentativas de se defender do exemplo socialista de Moçambique e evitar que se espalhe no território sul-africano o que teme o *apartheid* (Machel, 1983, p. 17-8). Mais ainda, o regime de Pretória pretendia evitar a Conferência de Coordenação para o Desenvolvimento da África Austral (SADCC) porque essa organização visaria libertar os países da região da dependência econômica em relação à África do Sul (*idem*, 1983, p. 16). Os não-alinhados deveriam intervir nesse assunto e se solidarizar com a liberdade e dignidade dos povos, com a alternativa de uma civilização anti-racista que se desenvolvia na região, apesar das tentativas do regime de Pretória (*idem*, 1983, p. 17), que representaria o nazismo de nossa época, aliado estratégico e natural do imperialismo (*idem*, 1983, p. 13-4).

Um modo diferente de formular o problema do *apartheid* é o elaborado por Nadine Gordimer, que se interroga sobre a responsabilidade do escritor, que teria a ver com um “gesto essencial” (*essential gesture*), com o ser social ou, dito de outra forma, com a questão da “integridade”. O problema interessa a Gordimer por duas razões: pela situação sul-africana à época e por sua condição de escritora, que deveria falar aos que não compartilham de sua condição específica, e nesse sentido se trata da questão da responsabilidade de escritores que têm pouco e nada em comum (Gordimer, 1988, p. 286). Sem dúvida, apesar de circunstâncias tão diferentes, parece-lhe que, no momento em que escrevia (1984), poucos podiam afirmar o valor absoluto de um escritor sem fazer referência ao contexto de responsabilidades, e isso, decerto, não seria uma questão unilateral a ser decidida apenas por quem escreve, mas sim de modo correlato pela sociedade, que espera, questiona, considera e cobra de quem escreve (*idem*, 1988, p. 288).

No caso sul-africano, colocava-se a questão do *apartheid* e é em torno desse problema que se realiza boa parte da reflexão de Nadine Gordimer sobre a integridade-responsabilidade (*idem*, 1988, p. 289). Assim ela se refere às diferentes formas de enfrentar esse desafio: uma é a utilizada por diversos escritores negros, como H. Dhlomo, S. Plaatje e T. Mofolo, que contribuíram para a memória, levantando dados esquecidos pelos historiadores brancos ou mostrados apenas sob o ponto de vista da conquista branca (*idem*, 1988, p. 292); outra

forma de enfrentar essa responsabilidade era quando quem escrevia mostrava ou expunha o real significado do vocabulário eufemístico racista do governo da África do Sul em expressões como “desenvolvimento separado”, “reocupação” ou “Estados nacionais” e sua gramática racista de segregar as câmaras legislativas e deixar sem representação a maioria negra (*idem*, 1988, p. 295). No entanto, interessava a Gordimer ainda mais esse gesto essencial que consiste em ser capaz de descrever a situação de maneira tão real que o leitor não possa continuar evitando-a (*idem*, 1988, p. 298).

Desmond Tutu, inspirando-se em textos bíblicos, em interpretações da desobediência civil, no pacifismo e na luta pelos direitos civis, formulou um discurso que tem como eixo o fato de o *apartheid* ser repugnante para a consciência cristã (Tutu, 1988, p. 36). Em um texto dirigido ao povo segregado, um texto particularmente aparentado com os da libertação, argumenta:

Para Deus, importam a injustiça, a opressão e a exploração. Para Deus, importam os humilhados, e Ele se põe sempre ao seu lado. As autoridades finalmente fracassaram porque o que fazem é mau e contrário à lei de Deus. Fortaleçam-se para resistir ao mal. Quero recordar-lhes a dignidade e a resistência pacífica das mães e viúvas de Langa e Nyanga, no Cabo. (Tutu, 1988, p. 41. Ver cartografia n. 15.)

Essa situação de segregação vem de muito tempo, pois, assim que desembarcaram na região, os brancos se apropriaram de muitas terras, transformando-se em donos e senhores. Com isso, afirma Tutu, realizaram uma série de traições aos nativos, pois quando os brancos chegaram aqueles deram as boas-vindas a estes, provendo-lhes de fruta fresca, verdura e terra para que cultivassem, mas logo abusaram da hospitalidade, estabeleceram o racismo e o legalizaram (Tutu, 1988, p. 42-3). Por isso, os brancos, que pretendiam que os negros celebrassem os aniversários da República da África do Sul e que se alegrassem com os êxitos históricos, se encontravam muito sem rumo. O que os negros celebrariam? O convite à celebração seria, segundo Tutu, “uma das mais insensíveis, das muitas coisas insensíveis a que os negros foram submetidos”. O que se estaria pedindo aos negros é que “celebrassem sua própria opressão, sua exploração” (Tutu, 1988, p. 44).

Para Tutu, Deus não é neutro e tomou o partido dos escravos, dos oprimidos, das vítimas, mas tanto os israelitas como os negros sul-africanos muitas vezes não são capazes de ouvir essa mensagem, pois têm o espírito debilitado pela crueldade da escravidão. Existiria um sentimento de inferioridade

que conduzia o negro, afirma Tutu, ao autodesprezo e a desdenhar os outros. E assim os negros não mereceriam a libertação porque ela custaria muito a eles (*idem*, 1988, p. 50-1). Apesar disso, Cristo teria vindo para que os negros pudessem ter uma vida plena, tendo libertado-os para que eles pudessem ter uma humanidade digna da humanidade (*idem*, 1988, p. 57).

Nelson Mandela articula seu discurso sobre o *apartheid*, no final do século, com base na idéia de que se trata de um crime contra a humanidade e que por isso deve ser superado e substituído por um sistema democrático com igualdade de direitos. Para alcançar tal sistema, deveriam ser utilizadas todas as energias possíveis, evitando as contradições menores, sejam étnicas, econômicas, de classe ou de nacionalidades. Tanto os africanos como os africânderes, em uma época ou outra, afirma Mandela, se viram obrigados a pegar em armas em defesa de sua liberdade contra o imperialismo britânico, mas os africânderes, uma vez que obtiveram o poder, esqueceram a importância da liberdade, para exercer a opressão e o *apartheid* (Mandela, 2005, p. 109-10). Esse *apartheid* constituía um crime contra a humanidade (*idem*, 2005, p. 183), pois negar às pessoas os direitos é bloquear sua humanidade (*idem*, 2005, p. 192), transforma-se em um câncer mortal, carcomendo os vínculos entre os próprios excluídos. Tratar-se-ia, portanto, de afirmar a unidade entre os africanos e destes com os descendentes de asiáticos, que também eram segregados, com os sindicatos de trabalhadores, com os partidos políticos e com os brancos solidários, utilizando toda a energia desperdiçada em oposições secundárias para derrotar o *apartheid* (*idem*, 2005, p. 129-31). O Congresso Nacional Africano, declara Mandela, queria uma África do Sul livre, democrática, não-racial e unida (utilizando um objetivo defendido por Albert Luthuli, décadas antes) para mostrar ao mundo um novo modelo de democracia que viesse à tona e expressasse todas as diversidades de cor e raça dos sul-africanos (*idem*, 2005, p. 133-4).

A Elaboração e a Crítica do Discurso sobre a África

Um tema que abrange toda a história do pensamento africano, de meados do século XIX em diante, é a discussão, a crítica e a reelaboração do discurso sobre a África, em dois sentidos: o elaborado fora e o elaborado dentro da região. No final do século XX, deu-se novo impulso a essa tarefa e nela estão comprometidos dois dos mais importantes autores da época: Valentin Mudimbe e Kwame Anthony Appiah. Esse desafio teórico se articula a diversos temas que se encontram

envolvidos no discurso sobre a África, como, por exemplo, o da história e da cultura da região, o do *apartheid*, o da globalização, entre outros.

Valentin Mudimbe se propõe estudar a “*gnosis africana*” (esse discurso científico e ideológico sobre a África) inspirando-se nos princípios teóricos de seus dois principais mentores: Michel Foucault e Claude Lévi-Strauss. Mudimbe realiza uma arqueologia de tais discursos sobre a África como um sistema de conhecimento no qual as questões filosóficas maiores aparecem, em primeiro lugar, relativas à forma, ao conteúdo e ao estilo da africanização do conhecimento. Dito de outra maneira, ele trata, em seu livro *A Invenção da África*, dos processos de transformação dos tipos de *gnosis* sobre a África (Mudimbe, 1988, p. x).

Passando em revista os discursos elaborados por antropólogos, missionários e teólogos, filósofos e ensaístas, entre outros agentes, sejam ou não africanos, Mudimbe discute as semelhanças que apresentam, assim como as conclusões a que chegam, tentando mostrar como tais materiais vão constituindo sedimentos que configuram o que chama de “a invenção da África”. Por isso, entre tantas possibilidades, o texto pode ser lido como uma história das idéias de e sobre a região.

Para o caso do discurso dos antropólogos, enquanto um discurso sobre a alteridade, e paradigmaticamente em relação a outros discursos, este originalmente se realiza como um discurso colonial cujo etnocentrismo visa produzir um conhecimento que permita explorar as dependências. Tal antropologia, que funciona com categorias binárias, em que as virtudes aparecem do lado europeu e suas ausências, do africano (*idem*, 1988, p. 64), vai cedendo espaço a outro discurso cuja data de ruptura são os anos 1920. Nesse novo discurso, convergem antropólogos profissionais, como V. Malinowski (*idem*, 1988, p. 72), e autores africanos que vão promover os movimentos de independência (*idem*, 1988, p. 78).

No caso de missionários e teólogos, o primeiro discurso é aquele que os revela como expressões de interesses religiosos e da política imperial (*idem*, 1988, p. 44). Tal discurso pode ser resumido pela idéia de que é necessário regenerar, no sentido de “salvar” a África, questão que dá por subentendida a idéia da superioridade do sistema da cristandade (*idem*, 1988, p. 50-1). A partir de 1950, Mudimbe chama a atenção para o aparecimento, nesse espaço, de um novo discurso que se articula com base na idéia de “indigenização” dos aspectos externos das práticas religiosas, como rezas e música, para, posteriormente, a partir

de novas premissas, estabelecer uma perspectiva diferente como a teologia da “encarnação” (*idem*, 1988, p. 56 e 59).

No caso da filosofia, essas evoluções se expressam de maneira similar a partir da noção de “filosofia primitiva” (*idem*, 1988, p. 135), passando pela etnofilosofia (p. 145) até a filosofia africana. A historiografia colonial, por seu lado, sofreu um constante processo de desconstrução que foi modificando seus pressupostos (*idem*, 1988, p. 167). Se de algum modo se pode resumir, Mudimbe sustenta que até os anos 1920 os estudos sociais sobre a África consistiam na racionalidade de um campo epistemológico e na expressão sociopolítica da conquista. O estudo do outro era reprimido para sustentar as teorias do eu. Esses procedimentos eram ferramentas para reforçar o poder e seus objetivos políticos de redução, seja como “assimilação” ou “governo direto” (*idem*, 1988, p. 83).

Esse discurso é questionado, nos meios africanos, com as idéias da negritude, que vem a ser um modo oposto de falar da “diferença” (*idem*, 1988, p. 87). Assim, pode-se observar uma mudança gradual em alguns domínios representativos da antropologia, da história e do pensamento político (p. 89), mudança gradual que tem seu ápice nos movimentos independentistas. Contudo, esse ápice é uno, mas não único e irrepetível, pois adverte Mudimbe que, nos anos 1980, quando está escrevendo, as tendências desses anos vão revivendo as crises dos anos 1950, posto que, para criar mitos que dêem sentido às suas esperanças de melhora, a África parece ficar em dúvida entre duas principais fontes: o marxismo e o tradicionalismo (*idem*, 1988, p. 96).

Continuando com uma empreitada similar à de Mudimbe, Kwame Appiah, em *Na Casa de meu Pai. África na Filosofia da Cultura*, ocupa-se de desmontar algumas das idéias arraigadas no discurso africano-africanista, tentando provar como tal discurso serviu à subordinação do continente, sem ter sido necessariamente proposto.

Se no século XIX não havia algo que pudesse ser chamado de “identidade africana”, pois tal identidade era, no final do século XX, ainda uma coisa nova e produto de uma história recente (Appiah, 1997, p. 243), isso não quer dizer que autores importantes como A. Crummell e E. Blyden não estivessem já, em 1860 ou 1870, buscando as especificidades ou “diferenças” da região e articulando um discurso sobre elas, principalmente com base na noção de raça (*idem*, 1997, p. 19ss). Appiah prossegue estudando a construção do discurso da diferen-

ça através do pensamento pan-africanista, da teoria literária ou da crítica cultural e da etnofilosofia, com o objetivo de assegurar as bases para superar os discursos do eu, em coerência com as idéias de Hountondji e Wiredu, mas crítico e tendente ao que chama de “identidade pan-africana repensada” (*idem*, 1997, p. 153-4).

Appiah acredita que essas concepções da identidade africana associada à noção de “raça”, à “metafísica africana” ou ao “egipcianismo” são formas de conceber a identidade que não só denotam inferioridades como contribuem para inferiorizar os africanos. A primeira idéia, diz, inibiria os africanos de lidar com os conflitos inter-raciais; a segunda, de utilizar tecnologias ocidentais, como remédios, que evitam mortes; e a terceira, ao associar o africano com valores antigos, inibiria a capacidade de enfrentar os problemas do presente (*idem*, 1997, p. 245). Ele acredita que é necessário mostrar não apenas que a raça e a história nacional são falsidades, mas também que, na melhor das hipóteses, são falsidades inúteis e, na pior, são perigosas. Na realidade, afirma, outro conjunto de relatos sobre a África permitirá a construção de identidades através das quais os africanos possam fazer alianças mais produtivas no futuro (*idem*, 1997, p. 244).

Uma discussão tão importante como a que é realizada em torno da globalização está intimamente ligada às maneiras como se construiu e se deseja construir o discurso sobre a região.

A Globalização a partir da Disjuntiva Periférica

Em quase todos os lugares, o tema da globalização se tornou chave nas discussões do fim do século: os conceitos variaram parcialmente, as ênfases também e decerto as valorizações, mas a idéia de um cenário mundial com progressivas interconexões (econômicas, midiáticas, meios ambientais etc.) e com ganhadores e perdedores foi muito freqüente. As intelectualidades periféricas também enfrentaram esse assunto na sua disjuntiva clássica: apostar na obtenção de êxito na globalização ou apostar em outros objetivos associados a identidades diversas. Samir Amin, Ali Mazrui e Carlos Lopes foram alguns dos africanos que apresentaram respostas mais elaboradas, ainda que obviamente tenha havido muitas outras pessoas.

Carlos Lopes publica, em 1997, *Compasso de Espera. O Fundamental e o Acessório na Crise Africana*, cujo objetivo é pensar a globalização e, nela, a situação da África, situando-a historicamente. Para isso, revisa os discursos historiográficos, que caracteriza como o de inspiração européia sobre a inferioridade

africana, o de origem autóctone sobre a superioridade africana e o que surge, finalmente, mais maduro, de uma nova escola de pensadores sem as cargas emocionais de seus predecessores (Lopes, 1997, p. 25).

Situando-se nessa perspectiva intelectual, Lopes diz que, para pensar a crise africana adequadamente, superando as deficiências de paradigma inaptas, deve-se levar em conta quatro eixos: as percepções ou opiniões sobre a África, as realidades africanas tal como são no momento, os desafios da agenda continental e, por último, o eixo da interação dos desafios com a herança histórica dos africanos (*idem*, 1997, p. 27).

Para Lopes, não se pode colocar de lado o assunto do afro-pessimismo, essa visão extremamente negativa da África, que alguns africanos e não-africanos cultivam, mas questiona tal crítica ou autocrítica, pois ela poderia ser uma arma poderosa de destruição se não utilizada adequadamente (*idem*, 1997, p. 29). Ele acredita que o afro-pessimismo e outras visões estreitas não recorrem à história pré-colonial como guia para interpretar a realidade da África (*idem*, 1997, p. 30).

Situando-se na disjuntiva da intelectualidade periférica tomada de empréstimo a Boaventura de S. Santos – “mimetismo crítico” *versus* “nacionalismo radical” –, Lopes diz que o desenvolvimento é algo endógeno e que pode vir somente do interior de uma sociedade, que definiria soberanamente sua visão e sua estratégia (*idem*, 1997, p. 56); por isso, seriam os próprios africanos que teriam de decidir se querem recuperar ou construir seu próprio modelo de desenvolvimento (*idem*, 1997, p. 54). Em coerência com isso, afirma que é a cultura africana que se deve constituir na base para a preservação dos elementos sociais que permitam às sociedades da África construir modelos políticos e institucionais que crêem e retenham as capacidades existentes, em um contexto de crescente urbanização, o que deve estar relacionado à interpretação que se faça da utilidade ou não que possam ter tais modelos para a construção de um futuro (*idem*, 1997, p. 55).

Ali Mazrui, por sua vez, discute o dilema da modernização, formulando o problema da seguinte forma: pode uma sociedade não-ocidental assumir a herança de conhecimento e modernidade sem cometer suicídio cultural? Estariam ainda os africanos enfeitiçados pela pergunta sobre a maneira pela qual uma sociedade pode se modernizar sem se ocidentalizar? A tecnologia moderna seria uma arma de genocídio cultural na África e na Ásia? (Mazrui, 2001, p. 69.) Para avançar em direção a uma resposta, Mazrui inspira-se nos casos do

Japão e da Turquia. Os japoneses estavam persuadidos de que era possível embarcar em uma modernização militar e econômica sem assumir a ocidentalização cultural. De seu lado, Kemal Ataturk estava mais inclinado a identificar modernização com ocidentalização do que os japoneses da reforma Meiji. A pergunta é, qual das opções pode ser válida para a África? (*idem*, 2001, p. 71.)

De muitas maneiras pode-se observar que na África se produziu a ocidentalização sem a modernização, e nisso foi muito importante a presença dos idiomas europeus entre a elite, gerando processos de aculturação. O importante é ir ao cerne da modernização e, principalmente, não cair naqueles elementos que a acompanharam no caso ocidental, como a urbanização, a industrialização ou a secularização. Para realizar essa distinção mais nitidamente, Mazrui define modernização como “mudança de direção que é compatível com o estado presente do conhecimento e que faz jus às potencialidades do ser humano, tanto como um ser social quanto como um ser inovador” (*idem*, 2001, p. 74). Essa definição é articulada com três características da modernização: a compatível com a ciência e o *know how*; a expansão dos horizontes do clã à aldeia global; e a aceitação da inovação ou da busca pelo melhor que as coisas podem oferecer (*idem*, 2001, p. 74-5). Para gerar a modernização na África, um primeiro elemento não é a ocidentalização, mas, pelo contrário, a indigenização, no sentido de localizar recursos, pessoal e controle efetivo. Ou seja, em vez de pensar como europeus, pensar como africanos, buscando tudo que seja utilizável dos próprios. O segundo é o esforço domesticador, fazendo o estrangeiro mais adequado às necessidades locais. O terceiro é a diversificação cultural, não se focalizando unicamente no Ocidente, mas também nas outras grandes culturas. O quarto é a interpenetração horizontal entre as sociedades menos privilegiadas. Por fim, a quinta estratégia é a contrapenetração em direção ao centro em defesa dos próprios interesses (*idem*, 2001, p. 79-81). Definitivamente, segundo Mazrui, é preciso não confundir a força dos membros com a capacidade da alma ou da cultura. Os membros podem ser fortalecidos, mas a alma deve permanecer leal a si mesma (*idem*, 2001, p. 84).

Samir Amin, em *Os Desafios da Mundialização*, volta-se especificamente para o conceito de “mundialização”, apontando tanto para as origens do processo como para as mutações que conduziram às formas pelas quais se apresentam tal fenômeno no final do século XX. Em relação ao seu trabalho, dedica-

se, em boa parte, a explicar o que chama de “a catástrofe econômica da África” (Amin, 1997, p. 225) e as estratégias de superação ou “estratégias de libertação” (p. 241), questão que vê ligada a uma “transição para o socialismo” (p. 267).

O capitalismo realmente existente não conseguiu, para Amin, dar forma a um modo de produção capitalista mundial, pois isso suporia um mercado integrado tridimensionalmente, de mercadorias, capital e trabalho. Sua expansão é nada mais que bidimensional, integrando pouco a pouco os intercâmbios de produtos com a circulação de capital, enquanto o mercado de trabalho fica compartimentado. Isso gera uma inevitável polarização (*idem*, 1997, p. 65). “A polarização imanente ao capitalismo mundial é ignorada deliberadamente pela ideologia liberal”, diz Amin, “o que tira qualquer sentido da dita ideologia.” Com efeito, argumenta, a integração ao sistema mundial “cria uma contradição insuperável, no marco da expansão do capital”, a ponto de tornar ilusória qualquer tentativa das periferias, pelo menos três quartos da humanidade, de chegar ao centro (*idem*, 1997, p. 90).

Na verdade, a “mundialização através do mercado” é uma “utopia reacionária”, contra a qual se deve desenvolver, na teoria e na prática, a alternativa de um projeto humanista de mundialização que se inscreva numa perspectiva socialista (*idem*, 1997, p. 100). Essa consideração é particularmente relevante quando ele se refere ao Quarto Mundo, que é aquele que ficou marginalizado e ao que corresponde a África em seu conjunto, distinguindo-o do Terceiro, que é de industrialização recente e competitivo (*idem*, 1997, p. 225). A África involuiu, corroendo inclusive o que adquiriu desde a independência, nos âmbitos da educação, saúde e administração, alimentando, em conseqüência, as explosões sociais (*idem*, 1997, p. 239).

O capitalismo deve ser superado, escreve Amin, pois, se não for assim, se corre o risco de se transformar no fim da história e do planeta, pela sua destruição (*idem*, 1997, p. 245). Para avançar na transição para o socialismo, deve-se definir uma estratégia de luta popular que parta da análise das contradições do capitalismo em cada fase particular, e tal estratégia consiste, antes de tudo, “em combater a alienação econômica, o desperdício de recursos e a polarização mundial” (*idem*, 1997, p. 261). Amin formula quatro desafios que devem permitir o avanço em direção ao socialismo para combatê-los:

1) o desafio do mercado, definindo os objetivos e os meios que permitam enquadrá-lo, colocando-o a serviço de uma reprodução social que assegure o progresso social;

2) o desafio da economia-mundo, que consiste em obrigar o sistema mundial a se ajustar às exigências do desenvolvimento africano;

3) o desafio da democracia, que consiste em defender uma concepção progressista dos direitos que defina com precisão as regras do mercado; e

4) o desafio do pluralismo nacional e cultural, que consiste em reorganizar uma coexistência e uma interação comunitária que se defina da maneira mais diversa, no marco do maior espaço político possível (*idem*, 1997, p. 261ss).

Conclusões

1. Como se viu, o último terço do século XX na África Sul-Saariana marca um salto na “academicização” da intelectualidade, o que repercute enormemente na produção do pensamento. Obviamente, antes existiram instituições acadêmicas, mas não havia nelas uma massa crítica suficiente de intelectualidade africana para produzir pensamento. Fundamentalmente, salvo algumas exceções, esse pensamento foi produzido fora da academia. No terceiro terço, ao contrário, as instituições de ensino superior e alguns centros de investigação vão ser os lugares onde se gera a maior parte da produção. Sem dúvida, é importante fazer uma ressalva: a produção de vários dos autores mais importantes está se realizando na universidade norte-americana e não na africana. Essa instalação da intelectualidade na academia traz algumas conseqüências, como a profissionalização e a diversificação disciplinar. A diversificação entre economia, politologia, filosofia, teologia, antropologia, historiografia, estudos de gênero e outros mais se estabelece sem menosprezo da existência de pessoas que ali transitem. Decerto, antes de 1970 houve intelectuais totalmente profissionalizados, como Cheikh A. Diop e J. Ki-Zerbo, entre outras figuras, mas foram exceções.

2. A profissionalização e a especialização repercutem sobre a produção de pensamento, facilitando o surgimento de escolas no interior de diversas disciplinas: na economia, o dependentismo africano; na teologia, a teologia africana da libertação ou a da reconstrução; na filosofia, a etnofilosofia, que nasceu antes, mas foi tematizada no último terço do século; na politologia, a democracia fincada nas instituições ancestrais, entre outras escolas.

3. Isso facilita a recepção, em cada disciplina, de contribuições diferenciadas e particularmente de idéias da América Latina e de alguns lugares da Ásia e, certamente, continuam recebendo, como em épocas anteriores, dos Estados Unidos, da Grã-Bretanha e da França. Da Índia, recebem-se, desde fins do século XIX, as idéias do INC e o gandhismo. No último terço do século, foram recebidas, particularmente, as idéias pós-coloniais da subalternidade. Da América Latina, começam a receber idéias, o que é algo quase completamente novo, ainda que tenha havido exceções anteriores (ver nota 7 do Cap. 3, “Ciências econômico-sociais latino-americanas na África no começo dos anos 60”). Durante o último terço, recebem-se da América Latina elementos do cepalismo, do dependentismo, do liberacionismo pedagógico e teológico, para mencionar os casos mais relevantes.¹¹ A recepção de idéias vindas de lugares não-convencionais gera, portanto, mesclas novas no pensamento sul-saariano, aparecendo em seus ecossistemas intelectuais espécies eidéticas com heranças desconhecidas em épocas anteriores. Isso, sem dúvida, enriqueceu o acervo intelectual da região.

4. As diversificações disciplinar e de recepção não foram as únicas; também se manifestou a diversificação “social” da intelectualidade, se assim se pode chamar. Apareceram no cenário as mulheres intelectuais (ainda que, em épocas anteriores, tenha havido uma ou outra, como se viu); a intelectualidade acadêmica ágio-descendente (embora, também antes, tenha havido algum caso excepcional); a intelectualidade estrangeira residente com produção sobre a África, e já não somente ensinando saberes importados, como outrora; a intelectualidade islâmica com formação universitária; a imensa intelectualidade universitária na diáspora, como nunca houve antes. Isso faz do pensamento africano do último terço do século, e deve-se insistir, um conjunto tremendamente maior que em épocas anteriores. Deve-se notar que, além disso, se incorporaram à produção regiões antes quase ausentes, sendo exemplos relevantes os Congos e as Guiné.

5. A diversificação leva, sem dúvida, à seguinte pergunta: existe algo que possa ser chamado de pensamento africano em tal diversidade? Sem dúvida que sim. Em primeiro lugar, uma preocupação com a própria região, como não acontece em outros lugares. Na Ásia, não se tem essa preocupação continental; no espaço islâmico, pensa-se levando em conta uma identidade religiosa cultural e não geostórica, para citar dois casos diferentes do afro-sul-saariano. Em segundo lugar, uma sensação de inquietude, como tampouco acontece em ou-

tro lugar no mundo. No final do século XX, havia várias regiões do mundo ou países que “sentiam” que as coisas acabariam mal. A América Latina é um caso, mas na África isso é mais forte e nítido. Em terceiro lugar, a modulação relativamente específica da disjuntiva periférica, que inquieta sua intelectualidade, particularmente a mais internacionalizada.

6. O pensamento sul-saariano termina o século completamente enquadrado na disjuntiva periférica. O problema de ser como o centro (e em qual sentido) ou ser como si mesmos (e também em qual sentido) encontra-se formulado de maneira transparente e explícita ou, em alguns casos, mais veladamente. Viu-se que Mazrui, Mudimbe, Appiah ou Lopes a retomam.

Por certo, várias dessas reflexões conclusivas sobre o último terço unem-se às conclusões gerais para esse esquema do pensamento africano sul-saariano. Vamos a elas!

Notas

¹ *A crítica da negritude no Caribe* – Na América Latina é produzida também uma crítica sobre a ideologia (e prática) da negritude. A obra mais importante a respeito foi a de René Depestre, *Bom Dia e Adeus à Negritude* (1985), voltada especificamente para o Caribe francófono. Curiosamente, a crítica de Depestre não faz alusão a Senghor nem a outros africanos ou afro-descendentes anglófonos que retomaram o conceito.

² *Pensamento “terceiro-mundista”* – Com esse conceito pretendo aludir às versões de ditas tendências que já foram processadas antes em outras regiões do mundo periférico, o Terceiro Mundo. Exemplos disso são, para a economia do desenvolvimento, o cepalismo latino-americano e, para o marxismo, o maoísmo.

³ *Origens da intelectualidade ágio-africana* – Essa intelectualidade, que chega à academia em meados dos anos 1960, continua a obra intelectual, política e organizacional daqueles que migraram para a África Oriental no final do século XIX. Nessa região, foi-se constituindo um espaço de organizações laicas ou religiosas, jornais e outras instâncias de reivindicação de direitos e de presença da sociedade civil. Aparecem antes de 1900 figuras que vão ter longa trajetória, como Mohandas Gandhi e Abdullah Abdurahman. As relações entre essas comunidades instaladas nas cidades da África Oriental não são sempre freqüentes. Maiores são com a Índia, especialmente com o “ismaísmo” e seu Aga Khan. Essas comunidades foram importantes para tornar conhecida a experiência política indiana e o nacionalismo indiano na África. Em meados do século XX, vão amadurecendo partidos políticos em que aparece o híbrido islâmico-marxista, como o Umma (comunidade islâmica), no qual milita o marxista M. Babu, ligado a redes pan-africanistas. Deve ser também destacada nessa época a figura, entre outras, do goense Pinto e Souza. Nessas comunidades, vão se constituindo igualmente uma intelectualidade islâmica.

⁴ *Pensamento dependentista na Ásia* – Particularmente na Índia, no Paquistão, em Bangladesh e no Sri Lanka, foram detectadas pessoas que podem ser incluídas no dependentismo asiático, algumas não residindo em seus países de origem, mas ensinando no Primeiro Mundo ou que trabalharam durante anos em órgãos internacionais. Como pode ser visto na nota 6, “O Fórum Terceiro Mundo”, houve reuniões que proporcionaram encontros de cientistas econômico-sociais das regiões periféricas

em que essas idéias circularam. Nesse sentido, deve-se destacar Jagdish Bhagwati, Mahbub Ul-Haq, Nurul Islam ou Gamani Corea, entre outros (ver Devés-Valdés, 2005c).

⁵ *Clima intelectual e tendências na Tanzânia em 1970* – O ugandense Dani Nabudere, residente na Tanzânia, descreveu a atmosfera política como “bastante dinâmica”. Dar es Salaam era o quartel de operações da maioria dos movimentos de libertação das colônias portuguesas, da Rodésia do Sul (Zimbábue) e da África do Sul. Ali se encontrava também a sede do Comitê de Libertação da Organização pela Unidade Africana (OUA), que era justamente presidido por Julius Nyerere, chefe de Estado na Tanzânia entre 1962 e 1985. Dar es Salaam era, então, um *zunuzum* de atividades e debates sobre a libertação africana, o colonialismo, o neocolonialismo e o imperialismo (Nabudere, s/f). Afirma Nabudere que essa atmosfera foi mais significativa pelo dinamismo que prevalecia na Universidade de Dar es Salaam, que estava recebendo uma quantidade extra de acadêmicos, tais como Walter Rodney, da Guiana, alguns ingleses (*sic*) progressistas, como John Saul, John Iliffe e Sol Pichotto (*sic*), e vários africanos que lá se refugiaram, como Nathan Shamyarira, Yash Tandon, Mahmood Mamdani, Claude Ake, Akudiba Nnoli e o próprio Nabudere. Interagiam com eles tanzanianos como Anthony e Justinian Rweyemamu e Issa Shivji. Em tal ambiente, criou-se, por exemplo, a Associação Africana da Ciência Política (Nabudere, s/f).

Em outro texto, o ugandense mostra amplamente esse ambiente e essas pessoas, lembrando que “a maior parte dos acadêmicos da ‘esquerda’ que chegaram à Universidade de Dar es Salaam, em particular depois de 1964, sustentava uma orientação marxista, que é, na Europa Ocidental, Estados Unidos e América Latina, um derivado do trotskismo”. Segundo Nabudere, esse fenômeno foi ainda “reforçado por uma bibliografia que foi característica da livreria da universidade no período 1968-72”. Tal bibliografia estava composta “principalmente de livros trotskistas escritos por pessoas como Isaac Deutscher e o próprio Trotski; depois o grupo da *Monthly Review*, de Paul Baran e Paul Sweezy, e, por último, no período seguinte, os da escola do subdesenvolvimento latino-americano, de G. Frank”. Especificando mais isso, assinala que “esse último grupo da bibliografia foi popularizado mais tarde no continente pelo prolífico neomarxista Samir Amin” (1977, p. 61-2, citado em Bloomstrom e Hettne, 1990, p. 187).

Issa Shivji, de sua parte, referindo-se particularmente a Rodney e ao período em que este viveu na Tanzânia (1966-1974), assinala que o contexto e a atmosfera foram de “intensa agitação intelectual e de debates e discussões ideológicos” (Shivji, 1993, p. 33). Afirma que foi colocado em pauta o debate sobre o socialismo, levando alguns jovens acadêmicos (como Rodney) e alguns estudantes do *campus* (como ele) a participarem de “vigorosos debates intelectuais”. Ali se iniciou o Clube Socialista, que uniu estudantes de Uganda, Etiópia, Malaui, Quênia e Tanzânia e professores como Rodney. O Clube Socialista, em pouco tempo, se transformou na Frente Revolucionária de Estudantes Africanos (Usarf) (Shivji, 1993, p. 133).

O Usarf organizou ciclos de conferências para os quais foram convidados Cheddi Jagan, que seria presidente da Guiana e compatriota de Rodney; Gora Ebrahim, do Congresso Pan-Africano da África do Sul; Abdulrehaman Mohamed Babu, membro do gabinete do governo socialista de Nyerere, nesse momento, veterano marxista de Zanzibar (agora parte da República Unida da Tanzânia e, de certa maneira, dissidente à esquerda do oficialismo); Stokely Carmichael, do Black Power norte-americano; e C. L. R. James, original de Trinidad, no Caribe, marxista, estudioso da independência haitiana e mestre de Rodney. Shivji lembra que o Usarf organizou as “Sunday Ideological Classes”, cujas discussões “foram guiadas pelos próprios estudantes e nas quais textos marxistas, fanonistas (de Frantz Fanon) e nkrumanhistas (de Kwame Nkrumah) foram lidos, estudados e devorados com grande entusiasmo e freqüentemente com fervor religioso” (Shivji, 1993, p. 133). Sobre as leituras e a sensibilidade estudantil radical muito fala Shivji, recordando que “os estudantes de esquerda nesses anos falavam em nome *dos condenados da terra* (nome do livro mais famoso de Fanon). Nesse tempo, Fanon estava na boca de todos os estudantes e o livro era lido, citado e recitado o tempo todo” (Shivji, 1993, 2004). Levando em consideração essas reuniões, ou indo além, visitaram também o *campus* o reverendo U. Simango; Eduardo Mondlane e Marcelino dos Santos, da Frente de Libertação de Moçambique (Frelimo); Agostinho Neto, do Movimento Popular de Liber-

tação de Angola e que seria depois presidente; Yoweri Museveni, que seria posteriormente presidente de Uganda; e o cientista social e ensaísta queniano Ali Mazrui, entre muitos outros (ver Lewis, 1998, p. 129). Foi precisamente nesse contexto que o “Campus de Dar recebeu as teorias da dependência (em espanhol ou português no original) da América Latina via Gunder Frank e outros. Baran, Sweezy e os demais eram lidos intensamente. O imperialismo era visto como o inimigo número um” e estimulava-se a “desenganchar” do imperialismo e do sistema-mundo capitalista (Shivji, 1993, p. 135; ver Devés-Valdes, 2005c).

⁶ O *Fórum Terceiro Mundo* – A primeira reunião, ou “reunião preparatória”, do Fórum Terceiro Mundo foi realizada nas instalações da Cepal em Santiago do Chile, entre os dias 23 e 25 de abril de 1973. A professora indiana Padma Desai publicou uma série de informes ou crônicas do encontro, dizendo que “ao redor de 40 cientistas sociais da América Latina, do Oriente Médio, do subcontinente indiano e da Indonésia convergiram para Santiago do Chile no final de abril para discutir sobre problemas relativos ao Terceiro Mundo (Desai, 1973, p. 57). Trataram especialmente de três temas: estratégias de desenvolvimento para o Terceiro Mundo; comércio, ajuda e acordos monetários; e meio ambiente e controle da população”.

Entre os chilenos encontravam-se Osvaldo Sunkel, da Cepal e do Ilpes; Gonzalo Martner, ministro-diretor da Odeplan (Oficina de Planejamento Nacional); Alejandro Foxley, professor do Centro de Estudos de Planejamento (Ceplan) da Universidade Católica do Chile; Juan Somavía, da Alalc (Associação Latino-Americana de Livre Comércio) e Pacto Andino; e Carlos Massad. Entre os estrangeiros residentes no Chile, o uruguaio Enrique Iglesias, diretor da Cepal, um dos gestores da reunião e o dono da casa, pois ela foi realizada nas instalações da Comissão, como foi visto. Outros grandes gestores ou “pais-fundadores”, como os chama Padma Desai (1973, p. 57), foram o economista egípcio residente no Senegal e o mais importante promotor das redes de cientistas econômico-sociais na África, Samir Amin; Mahbub Ul Haq, economista paquistanês e assessor do presidente do Banco Mundial; o economista nigeriano H. M. A. Onitiri, diretor do Instituto de Desenvolvimento Social e Econômico da Universidade de Ibadan; e o nepalense B. Thapa. Encontravam-se também o costa-riquenho Oscar Arias, que seria depois presidente da República; Antonio Casas González, chefe do Cordiplan, da Venezuela; o economista Carlos Díaz Alejandro; Rodrigo Botero, diretor-executivo da Fundação para a Educação Superior e o Desenvolvimento da Colômbia; Ismail Sabri Abdallah, ministro do Planejamento do Egito; Justinian Rweyemamu, tanzaniano, assessor do presidente; Nurul Islam, economista paquistanês; Gamani Corea, do Sri Lanka, e que seria depois secretário-geral da Unctad (United Nations Conference Trade and Development); Oneida, sem o primeiro nome, que se referiu ao controle da população; Jagdish Bhagwati, indiano, professor de economia de Cambridge e marido de Padma Desai, indiana também e professora do Russian Research Center de Harvard (ver Devés-Valdés, 2006b).

⁷ *Possibilidade e sentido de uma filosofia latino-americana* – A possibilidade e o sentido de uma filosofia latino-americana constituíram uma das questões que contribuíram para animar o ambiente filosófico na América Latina entre os anos 1940 e 1960, ainda que continuasse sendo debatida durante as décadas seguintes.

Leopoldo Zea argumentava em 1969: “(...) recentemente o peruano Augusto Salazar Bondy escreveu, sob o título *Existe uma Filosofia da nossa América?*, sobre esse aspecto da filosofia ainda não contemplada, inclusive nas clássicas histórias da chamada filosofia (...). Quando nos perguntamos pela existência de uma filosofia latino-americana, partimos do sentimento de uma diversidade, do fato de que nos sabemos e nos sentimos diferentes (...). Por que levamos para a história da filosofia uma pergunta que nunca antes havia sido feita, e, de fato, fazemos uma estranha filosofia? Essa estranha filosofia que os supostos criadores da filosofia olham com asco e, senão, com olhos de misericórdia” (Zea, 1976, p. 11).

A oposição entre os que afirmavam a possibilidade de um quefazer filosófico latino-americano e aqueles para os quais a filosofia não podia ser associada a circunstâncias continentais, ou seja, entre

“latino-americanistas” e “ocidentalistas” (ou “universalistas”), para chamá-los de algum modo, tendeu a se diluir na medida em que apareceu a noção de “pensamento latino-americano”, muito mais ampla e na qual a filosofia, estando compreendida, era uma pequena parte.

Porém, na América Latina, praticamente não se tentou fazer filosofia a partir dos povos indígenas, como fazem numerosos pensadores africanos, buscando idéias do ser, do conhecer, dos valores, do sobrenatural etc. Isso outorgou à noção de “filosofia africana” um significado diferente do que teve a “filosofia latino-americana” e, no final do século XX, um caráter notoriamente mais vital.

- ⁸ *Teologia da Libertação na Ásia* – É sabido que uma das escolas de pensamento de origem latino-americana mais difundidas mundialmente foi a Teologia da Libertação. A sua difusão na África, Europa e Ásia é importante para entender os processos de exportações eidéticas da América Latina, assim como a existência de diversas combinações que deram origem aos produtos eidéticos latino-americanos nos mais variados ecossistemas intelectuais. O problema da “inculturação” da teologia ou, mais amplamente, do cristianismo na Ásia é colocado para quem estuda idéias ligadas ao aparecimento de novas formas eidéticas: seja como produto do cruzamento entre diversas trajetórias do pensamento (entre o cristianismo e o budismo, por exemplo), seja como adaptações de organismos eidéticos que se viram obrigados a mudar para se adaptar e prosperar em ecossistemas diferentes daquele em que se originaram (*Teologia da Libertação na África do Sul ou no Sri Lanka*) (ver Pieris, 1988).
- ⁹ *Panteras Negras da Austrália* – Os movimentos reivindicatórios dos afro-descendentes gerados no Caribe e Estados Unidos não tiveram eco somente na África, como se diz, mas também na América Latina, Europa e Oceania. Vale a pena mencionar a aceitação do movimento Panteras Negras na Austrália, que se observa em 1968, influenciando a fundação da Australian Black Panther Party, no começo dos anos 1970. No ativismo político dos aborígenes australianos da época, era conhecida a obra de autores como F. Fanon, Stokely Carmichael e Malcolm X, entre outros (ver Lothian, 2005).
- ¹⁰ *Três momentos na inserção da intelectualidade periférica nas grandes cidades do centro* – Podem ser distinguidos três momentos na inserção da intelectualidade periférica nas grandes cidades do centro. O primeiro vai aproximadamente até 1920 e se caracteriza pela existência de figuras importantes, mas isoladas. Exemplo disso é Andrés Bello, Alexander Herzen e J. Afghani. Em 1920, ou um pouco antes, ao contrário, pode-se observar a presença de núcleos relativamente numerosos de políticos intelectuais: o dos chineses em Tóquio, algo atípico, o dos espanhóis e latino-americanos, o da negritude em Paris nos anos 1930, o dos pan-africanistas em Londres nos anos 1930. Esses grupos não conseguem, porém, se inserir nos meios acadêmicos. A partir de 1970, aproximadamente, e como consequência de massivos exílios e da obtenção de pós-graduações, a intelectualidade de regiões periféricas (Índia, África, América Latina) adquire uma presença institucionalizada nos setores acadêmicos dos Estados Unidos, da Inglaterra, França, Alemanha, do Canadá e da Espanha, para citar alguns exemplos.
- ¹¹ *Figuras latino-americanas e caribenhas citadas no pensamento sul-saariano do final do século XX* – O pensador latino-americano mais lido na África nas últimas décadas do século XX foi, sem dúvida, Frantz Fanon, sem mencionar, com certeza, romancistas ou poetas, que não são objetos desta investigação. Mas Fanon é um pensador bastante isolado da ocupação intelectual latino-americana, tanto por suas leituras como por seus contatos. Depois de Fanon, podem ser destacadas, no terreno das ciências econômico-sociais, duas figuras fronteiriças, como o são André G. Frank e Walter Rodney, germano-norte-americano e residente no Brasil e no Chile o primeiro e guianense, estudante na Jamaica e Inglaterra, professor na Tanzânia assassinado muito jovem, o segundo. Em seguida, vêm os latino-americanos propriamente ditos: Raul Prebisch, Osvaldo Sunkel e Fernando H. Cardoso, entre vários outros. Na teologia, claramente a figura mais citada é Gustavo Gutiérrez e, na pedagogia, Paulo Freire.

5 Conclusões Gerais e Projeções

1. Para começar as conclusões deste *esquema*, faz-se necessário um esclarecimento: foi apresentada uma obra panorâmica e, ao mesmo tempo, muito crua. Isso significou “empobrecer” o pensamento sul-saariano, pelo menos em três sentidos, e isso sem levar em conta a modesta condição do autor. Empobreceu-se porque foi preciso selecionar algumas figuras; destas recorreu-se apenas a alguns escritos e foi necessário simplificá-los para expô-los num espaço muito breve. Não se trata, com certeza, de uma desculpa, mas sim de uma condição do gênero “obra panorâmica”, como são os dicionários, os manuais e as enciclopédias.

A contrapartida a isso, e o gênero não se justificaria se fosse apenas empobrecedor, é a possibilidade de enriquecer tanto os autores, inclusive os não-selecionados, quanto o conjunto do pensamento. O estabelecimento de conexões, a determinação de etapas ou períodos e o destaque de linhas de trabalho que atravessam pessoas, redes e instituições, entre outros aspectos, são elementos que não se encontram na obra dos autores e vários destes só podem ser estabelecidos muito depois que eles (ou elas) tenham exposto suas idéias. Mostrar, por exemplo, as projeções do pensamento de E. W. Blyden, como foi retomado, reelaborado, discutido e ampliado, é devolver a Blyden algo que lhe foi retirado, ao expô-lo tão sucinta e esquematicamente. Os que fazem estudos eidólogos podem sublimar sua pequenez fazendo-se de juiz universal, e isso, se é

verdade que a história universal (da região sul-saariana) equivale ao juízo final. Estas conclusões pretendem, de algum modo, sistematizar algumas contribuições a partir dessa perspectiva, ainda que com temor e estremecimento.

2. Por volta de 2000 (e muito antes), o pensamento sul-saariano encontrava-se constituído: trata-se de um pensamento autoconsciente, reconhecível e reconhecido, com seus temas, problemas, disjuntivas e motivos, com suas figuras canônicas. Isso claramente não existia em 1850. Houve um imenso progresso tanto no processo de constituição como no elemento da densidade, especialmente no final do período estudado, em que se produziu um autêntico *boom*.

A constituição de um pensamento africano sul-saariano e o aumento progressivo da densidade estiveram relacionados com o processo de ampliação e diversificação da produção, do qual são causa e consequência ao mesmo tempo. A quantidade e a diversificação de focos de criatividade são fatores que contribuíram muito para esse processo. Para a constituição de um pensamento, uma questão-chave é certo grau de auto-referência: tanto no espontâneo trabalho da intelectualidade que retoma e discute com seus pares atuais ou passados, como no estudo planejado das idéias, criando consciência da trajetória e do caráter desse pensamento. Isso ocorreu cabalmente na África Sul-Saariana, e quiçá a obra ápice nesse sentido tenha sido *A Invenção da África*, de Valentim Mudimbe.

Por outro lado, uma questão fundamental na constituição de um pensamento é a relação entre o presente e o passado, assim como entre o presente e o futuro, ou seja, a constante referência à história desse quefazer, assim como a constante formulação de desafios que tenderiam a melhorá-lo, em algum sentido. Os trabalhos de J. E. C. Hayford, os de K. Nkrumah e, sobretudo, os de P. Hountondji, W. Rodney e K. Wiredu são exemplos disso.

Outro conceito-chave para a constituição de um pensamento é a criação e o manejo de uma conceitualização específica, ainda que nem sempre exclusiva. Conceitos como o de “negritude”, “personalidade africana”, “consciencismo”, “socialismo africano”, “etnofilosofia”, “afro-marxismo”, “teologia africana da libertação” e “etiopismo” contribuem para a conformação de um corpo que expressa o nível de densidade intelectual alcançado.

Junto aos conceitos, é igualmente chave a detenção de um corpo de figuras e obras reconhecidas como expressões desse pensamento. As obras sobre

a história do pensamento na região fixaram algumas dezenas de figuras e outras tantas obras reiteradas. Ofereço o seguinte catálogo de dez figuras (em ordem alfabética): S. Amin, E. Blyden, F. Fanon, J. Hayford, J. Horton, A. Mazrui, K. Nkrumah, J. Neyerere, Olive Schreiner e L. S. Senghor. Ofereço também o catálogo das 20 figuras seguintes: C. Ake, M. de Andrade, K. A. Appiah, N. Azikiwe, S. Biko, P. Boilat, A. Cabral, S. Crowther, Ch. Diop, S. J. Du Toit, Nadine Gordimer, M. Gandhi, J. Kenyatta, N. Mandela, V. Mudimbe, S. Plaatje, W. Rodney, J. Rweyemamu, S. Touré e K. Wiredu. Como se vê, são consideradas várias figuras não oriundas da África Sul-Saariana, mas que desenvolveram sua obra no marco do pensamento e ou nos meios ambientes intelectuais da região.

Não se pode deixar de mencionar a importância da institucionalidade, sobre a qual se assenta a produção intelectual e que simultaneamente é expressão de alguma vontade política intelectual ou de algumas políticas do conhecimento. Aqui devem ser mencionadas: *Presença Africana*, Codesria, os congressos de intelectuais negros, os sacerdotes negros que se interrogam, o Fourah Bay College, a Comissão Econômica para a África e o Fórum Terceiro Mundo, para mencionar também somente alguns casos. Deve-se acrescentar a isso uma institucionalidade que não foi criada com fins intelectuais, mas que se transformou em peça-chave para o desenvolvimento das idéias, como, por exemplo, o Congresso Nacional Africano da África do Sul (ANC) e a Organização para a Unidade Africana (OUA).

Por último, e se trata do plano em que mais se expressa a constituição de um pensamento (e que não é suficiente), a auto-referência em trabalhos sobre o próprio pensamento: as histórias das idéias, as cartografias, as resenhas de discussões, os estados da questão, as memórias e as atas são formas de auto-reconhecimento, maneiras de delimitar o campo, assinalando o que é e o que não é. Insisto, por isso, nos trabalhos de R. July, P. Boele van Hensbroek, B. Hallen, E. Eze e O. Oruka.

3. É necessário insistir na questão das escolas de pensamento, seja ou não se referindo à densidade. Uma das tarefas mais importantes dos estudos eidológicos é a detecção de escolas de pensamento desconhecidas ou insuficientemente conhecidas. Detectá-las, determinar seu caráter e nomeá-las é parte do trabalho.

Os ecossistemas intelectuais africanos foram muito fecundos, em especial recentemente, na produção de escolas de pensamento. Estas foram relativamente pouco estudadas e, em diversas ocasiões, se fez referência ao pensamento africano com baixos níveis de idoneidade profissional, incapacitando essas pessoas (e as que as lêem) de captar o sentido das escolas aludidas. Pretendeu-se com este *esquema*, como conseqüência, fazer um esforço nomeando diversas escolas para mostrar a fecundidade, distinguir dentro de algumas a existência de subtendências, como no pan-africanismo, por exemplo, e se procurou cartografar alguns subespaços, como o filosófico, o politológico e o teológico, para mostrar ali a proliferação. Por outro lado, considerar a existência de tais e quais tendências ou mostrar a eidodiversidade do pensamento sul-saariano deveria contribuir não apenas para conhecê-lo, mas também para potencializá-lo.

Se me permite usar e abusar (?) da linguagem, creio que as coisas podem também ser formuladas deste modo: se se assume a tarefa intelectual, em umas das suas facetas, como um trabalho engenhoso, o conhecimento da eidodiversidade e da geneidética de tais escolas é básico para operar com elas. Um trabalho da engenharia geneidética que se proponha explicitamente operar a partir das espécies eidéticas para cruzá-las, melhorá-las, reproduzi-las, intervi-las etc. etc., então, é necessário um conhecimento exaustivo das espécies, de suas composições e de suas inter-relações com os meios ambientes intelectuais.

Este *esquema* não pretende realizar tal desígnio, mas sim apenas insinuá-lo e insinuá-lo principalmente orientando-se para aqueles que trabalham nisso visando combinar raízes sul-saarianas com as de outras regiões periféricas.

4. Outro ponto imprescindível a ser considerado se refere à maneira específica pela qual se julgou a disjuntiva periférica na região.

Seguramente, julgou-se, ao longo do tempo e ao largo de diversos âmbitos, de modos relativamente diferentes, ainda que eu acredite existir um caráter global diferenciador digno de ser mencionado. A disjuntiva se coloca nitidamente desde o começo do período estudado, mas não se apresenta da mesma forma que em outras regiões periféricas, especialmente durante o século XX. No século XIX, ao contrário, aparece mais convencionalmente.

Em geral, a intelectualidade africana se dedicou mais a afirmar o “ser-nós-mesmos”, opondo-se a um discurso do “ser-como-o-centro”, que aconteceu pouco na própria África e que, porém, foi proposto para a África a partir de fora. Diferentemente de outras regiões periféricas, em que ambas as posições fo-

ram colocadas em cada espaço com toda a nitidez (ocidentalistas *versus* eslavófilos, na Rússia e outras regiões eslavas; modernizadores *versus* identitários, na América Latina), na África Sul-Saariana, especialmente durante o século XX, a maioria da intelectualidade (e essa é uma referência às idéias e não às políticas) afirmou a posição identitária, o “ser-nós-mesmos”. Em outras palavras, a intelectualidade apresentou sua posição em relação ao centro insistindo na diferença. Por assim dizer, jogar em outro campo, não aceitando desenvolver-se, ou ganhar no campo tal como foi traçado pelo centro. A intelectualidade, em sua maioria, supôs, apostou, que a opção identitária é possível. As pessoas que optaram por “ser como o centro”, como Boilat, Crowther ou Horton, foram minoria. A opção de Blyden foi, nesse sentido, a majoritária.

5. Pode parecer tolo e ou pretensioso ter querido fazer uma história das idéias de uma região importante como a África Sul-Saariana, e durante 150 anos muito recentes, quase prescindindo do pensamento europeu. Acredito que incorporá-lo teria servido para fazer um trabalho mais completo, mas preferi fazer essa experiência, para treinar a visão, para olhar outras coisas ou detectar ou priorizar outras coisas. Uma das mais importantes consiste em ir detectando ou nomeando ou definindo algumas das múltiplas escolas de pensamento que não se remetem à história europeia das idéias, ou que não se remetem completamente, pelo menos (ver cartografia n. 18), e que constituem a base necessária, ainda que insuficiente, para o estudo do pensamento das regiões periféricas.

Projetar o pensamento sul-saariano no mundo e projetá-lo no mundo periférico e na América Latina, em particular, foi o objetivo deste *esquema*. Daí a reiterada intenção de estabelecer conexões, para as quais se escreveu umas 60 notas alusivas ao assunto. Nesse sentido, a intenção foi fazer o pensamento sul-saariano ser conhecido na América Latina e contribuir para torná-lo útil para nós, mostrando pistas de trabalho que nos permitam pensar melhor.

Bibliografia

- AAVV (1983). *História de Moçambique*. Vol. 2: *Agressão Imperialista, 1886-1930*. Maputo, Universidade Eduardo Mondlane.
- (1984). *Voz de Angola Clamando no Deserto*. Luanda, União dos Escritores Angolanos.
- ACHEBE, Chinua (1970). “The Duty and Involvement of the African Writer”. In: CARTEY, Wilfred e KILSON, Martin (eds.). *The África Reader: Independent Africa*. Nova York, Vintage Books.
- ADOTEVI, Stanislas (1972). *Négritude et Négrologues*. Paris, Union Générale d’Éditions.
- AKE, Claude (1980). “Sciences Sociales et Developpement”. In: *Africa Development*. Dacar, Codesria.
- AMIN, Samir (1997). *Los Desafíos de la Mundialización*. México, Siglo XXI.
- (1999a). *Miradas a un Medio Siglo. Itinerario Intelectual, 1945-1990*. Madri, Plural-Iepala.
- (1999b). *El Capitalismo en la Era de la Globalización*. Barcelona, Paidós.
- AMIN, Samir; ATTA-MILLS, C.; BUJRA, A.; HAMID, Ghariebella; e MKANDAWIRE, Thandika (1978). “Social Sciences and the Development Crisis in Africa. Problems and Prospects”. In: *Africa Development*, v. III, n. 4, p. 23-45. Dacar, Codesria.
- ANDRADE, Mario de (1977). “Prefacio”. *Antologia Temática da Poesia Africana. Da Noite Grávida de Punhais*. Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora.
- (1978). “Angolan Nationalism” In: CHILCOTE, Ronald. *Emerging Nationalism in Portuguese Africa Documents*. Stanford, Hoover Institution Press, Stanford University.
- ANDRADE, Mario Pinto de (1997). *Origens do Nacionalismo Africano*. Lisboa, D. Quixote.
- ANTHONY, David (1994). “Max Yergan and South Africa: a Transatlantic Interaction”. In: EMELLE, Sidney e KELLEY, Robin. *Class, Culture and Imaginim Nationalism in the Home African Diaspora*. Londres-Nova York, Verso.

- ANYANG' NYONG'O, Peter (1995). "Discours sur la Démocratie en Afrique". In: CHOLE, Eshe-tu e JIBRIN, Ibrahim. *Processus de Démocratisation en Afrique*. Paris, Difusion.
- APPIAH, Kwame Anthony (1997). *Na Casa de meu Pai. A África na Filosofia da Cultura*. Rio de Janeiro, Contraponto.
- ASSOCIATION GÉNÉRIQUES (1990). *Presse et Mémoire*. Paris, Éditions Ouvrières.
- AYANA, Daniel (2002). "Anchoring democracy in indogenous African institutions". In: *African and Asian Studies*, v. 1, n. 1, Leiden, p. 22-61.
- AYANDELE, E. A. (1967). *The Missionary Impact in Northern Nigeria*. Londres.
- BERKEMAN, Joyce A. (1989). *Olive Schreiner. Beyond South African Colonialism*. Amherst, University of Massachusetts Press.
- BERKES, Niyazi (1998). *The Development of Secularism in Turkey*. Londres, Hurst and Company.
- BERLIN, Isaiah (1992). *Pensadores Rusos*. Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- BIKO, Steve (1998a). "The Definitions of Black Consciousness". In: COETZEE, P. H. e ROUX, A. P. J. *The African Philosophy Reader*. Londres e Nova York, Routledge.
- (1998b). "Some African Cultural Problems". In: COETZEE, P. H. e ROUX, A. P. J. *The African Philosophy Reader*. Londres e Nova York, Routledge.
- BITTENCOURT, Marcelo (1999). *Dos Jornais às Armas*. Lisboa, Vega.
- BLOMSTRÖM, M. y HETTNE, B. (1990). *La teoría del desarrollo económico en transición*. México, F.C.E.
- BLYDEN, Edward Wilmot (1887). *Christianity, Islam and the Negro Race*. Londres, Whittingham and Co.
- (1905). *West Africa before Europe*. Londres.
- BOELE VAN HENSBROEK, Pieter (1999). *Political Discourses in African Thought: 1860 to the Present*. Praeger, Westport.
- BOESAK, Allan (1977). *Adiós a la Inocencia*.
- BOILAT, Pierre-David (1984). *Esquisses Sénégalaises*. Paris, Karthala.
- CABRAL, Amílcar (1979). "National Liberation and Culture". In: LANGLEY, Ayo. *Ideologies of Liberation in Black Africa. Documents on Modern African Political Thought from Colonial Times to the Present*. Londres, Rex Collins.
- CAPELA, José (1993). *O Escravidão Colonial em Moçambique*. Porto, Afrontamento.
- CHANAIWA, David (1980). "Las Tradiciones Historiográficas del África Austral". In: AAVV. *La Historiografía del África Austral*. Paris, Unesco.
- CHENG, Anne (1997). *Histoire de la Pensée Chinoise*. Paris, Seuil.
- CLAVIJERO, Francisco Javier (1944). *Historia Antigua de México*. México, Delfin.
- CORTIZO, Elvira (1961). "La Escuela de Shantiniketan". In: AAVV, 6 de maio. *Nacimiento de R. Tagore, 1861-1961*. Buenos Aires, Ministerio de Educación y Justicia.
- COSSIO DEL POMAR, Felipe (1939). *Haya de la Torre. El Indoamericano*. México, Edit. América.
- CROMWELL, Adelaide (1986). *An African Victorian Feminist. The Life and Times of Adelaide Smith Casely Hayford, 1868-1960*. Londres, Frank Cass.

- CROWTHER, Samuel (1970). *Journal of an Expedition up the Niger and Tshadda Rivers*. Londres, Frank Cass and Co.
- CRUMMELL, Alexander (1862). *The Future of Africa*. Nova York, Charles Scribner.
- CRUZ, Viriato da (1959). "Responsibilities of the Black Intellectual". In: *Présence Africaine*, n. 27-28, jun-jul, p. 321-39. Paris. Reproduzido em CHILCOTE, Ronald. *Emerging Nationalism in Portuguese Africa Documents*. Stanford, Hoover Institution Press, Stanford University.
- CURTIN, Philip D. (1972). *Africa and the West. Intellectual Responses to European Culture*. Madison, University Wisconsin Press.
- (1972). "African Reaction in Perspective". In: CURTIN, Philip. *Africa and the West. Intellectuals Responses to European Culture*. Madison, University of Wisconsin Press.
- DAVIDSON, Basil (1974). *Compasso do Tempo. Angola no Centro do Furacão*. Lisboa, Delfor.
- DECREAENE, Phillipe (1969). *El Panafricanismo*. Buenos Aires, Eudeba.
- DENZER, La Ray (1982). "Wallace-Johnson and the Sierra Leone Labor Crisis of 1939". In: *African Studies Review*, v. XXV, n. 2-3, jun-set.
- (s/f). "J. E. Casely Hayford. Architect of Inter-War West African Unity". In: www.diaspora.northwestern.edu/cgi-bin/Article900.
- DEPESTRE, René (1985). *Buenos Días y Adiós a la Negritud*. La Habana, Casa de las Américas.
- DESAI, Padma (1973). "Third World Social Scientist in Santiago". In: *World Development*, v. 1, n. 9, setembro.
- DEVÉS-VALDÉS, Eduardo (2000). *El Pensamiento Latinoamericano en el Siglo XX. Entre la Modernización y la Identidad*. Tomo I: *Del Ariel de Rodó a la Cepal (1900-1950)*. Buenos Aires-Santiago, Biblos-Dibam.
- (2003). *El Pensamiento Latinoamericano en el Siglo XX. Entre la Modernización y la Identidad*. Tomo II: *Desde la CEPAL al Neoliberalismo*. Buenos Aires-Santiago, Biblos-Dibam.
- (2004a). "La Circulación de las Ideas y la Inserción de los Cientistas Económico-Sociales Chilenos en las Redes Conosureñas durante los Largos 1960s". In: *Historia*, n. 37. Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile.
- (2004b). "¿Cómo Pasaron las Ideas Socioeconómicas Latinoamericanas a África Anglófona entre 1960-1980? Retransmisores de Ideas Latinoamericanas: Dudley Seers y el Institut of Development Studies". In: *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*. México, CCYDEL-Unam.
- (2004c). *El Pensamiento Latinoamericano en el Siglo XX. Entre la Modernización y la Identidad*. Tomo III: *Las Discusiones y las Figuras del Fin de Siglo. Los Años 90*. Buenos Aires-Santiago, Biblos-Dibam.

- (2005a). “El Traspaso del Pensamiento de América Latina a África a través de los Intelectuales Caribeños”. In: *História Unisinos*, v. 9, n. 3, p. 190-7, set-dez, Universidade Unisinos.
- (2005b). “El Pensamiento Social Latinoamericano en Kenia (1965-1985)”. In: *Cuadernos Americanos*, n. 114, p. 167-84. México, Unam.
- (2005c). “Recepción y Reelaboración del Pensamiento Económico-Social Chileno y Latinoamericano en Tanzania, 1965-1985: su Proceso de Africanización”. In: *Atenea*, n. 492, p. 45-68. Chile, Universidad de Concepción.
- (2006a). “Los Cientistas Económico Sociales Chilenos en los Largos 60 y su Inserción en las Redes Internacionales: la Reunión del Foro Tercer Mundo en Santiago en Abril de 1973”. In: *Universum*, 1º semestre, Universidad de Talca.
- (2006b). “La Reelaboración de las Ciencias Económico-Sociales en África: el Caso de Senegal en el Marco de las Redes Intelectuales al Sur del Sahara (1965-1985)”. In: *Estudos Afro-Asiáticos*, ano 27, n. 1-2-3. Rio de Janeiro, CEEA-Universidade Candido Mendes.
- DEVÉS-VALDÉS, Eduardo e MELGAR-BAO, Ricardo (2005). “El Pensamiento de Asia en América Latina. Hacia una Cartografía”. In: *Revista de Hispanismo Filosófico*, n. 10. Madri, Fondo de Cultura Económica.
- DEWITTE, Philippe (1985). *Les Mouvements Negres en France, 1919-1939*. Paris, L'Harmattan.
- DIA, Mamadou (1962). *Naciones Africanas y Solidaridad Mundial*. Barcelona, Fontanella.
- DIAGNE, Pathe (1982). “Renacimiento Africano y Cuestiones Culturales”. In: AAVV. *Introducción a la Cultura Africana*. Madri, Unesco-Serbal.
- DIOP, Alioune (1958). “Preface”. In: RABEMANANJARA, Jacques. *Nationalisme et Problèmes Malgaches*. Paris, Présence Africaine.
- DIOP, Cheick Anta (1976). *Nations negres et culture*. Présence Africaine.
- DRAPER, Theodore (1971). *El Nacionalismo Negro en Estados Unidos*. Madri, Alianza.
- DUIGNAN, P. e GANN, L. H. (1990). *L'Afrique et les États-Unis. Une Histoire*. Nouveaux Horizons, s/c.
- ESPÍRITO SANTO, Carlos (2001). *Enciclopédia Fundamental de São Tomé e Príncipe*. Lisboa, Cooperação.
- EZE, Emmanuel (2001). *Pensamiento Africano. Ética y Política*. Barcelona, Bellaterra.
- FADUMA, Orishatukeh (1918). “African Negro Education”. In: *Sierra Leone Weekly News*, 31-8-1918. Citado por COLLINGS, Rex (1979). *Ideologies of Liberation in Black Africa*. Londres, p. 191-2.
- FANON, Frantz (1980). *Los Condenados de la Tierra*. México, F.C.E.
- FREIRE, Paulo (1987). *Cartas a Guinea-Bissau. Apuntes de una Experiencia Pedagógica en Proceso*. México, Siglo XXI.

- GANDHI, M. K. (1958a). "Open Letter". In: *The Collected Works of Mahatma Gandhi, 1884-1896*. Nova Délhi, Ministry of Information and Broadcasting India.
- (1958b). "The Indian Franchise". In: *The Collected Works of Mahatma Gandhi, 1884-1896*. Nova Délhi, Ministry of Information and Broadcasting India.
- GEISS, Imanuel (1974). *The Pan-African Movement*. Nova York, African Publishing Co.
- GHOSE, Aurobindo (1972). *Bande Mataram. Early Political Writings*. Vol I. Pondicherry, Índia, Birth Centenary Library.
- GORDIMER, Nadine (1988). "The Essential Gesture". In: *The Essential Gesture. Writing, Politics and Places*. Edit. por Stephen Clingman. Nova York, Alfred Knopf.
- GÓRSKI, Eugeniusz (1994). *Dependencia y Originalidad de la Filosofía en Latinoamérica y en la Europa del Este*. México, Unam.
- HALLEN, Barry (2002). *A Short History of African Philosophy*. Bloomington e Indianápolis, Indiana University Press.
- HAMPATE BA, Amadou (1972). *Aspects de la Civilisation Africaine*. Paris, Présence Africaine.
- HANCILES, Jehu J. (1997). "Johnson James 1839-1840 to 1917, Angelican Sierra Leone-Nigeria". In: www.dach.org/stories/sierraleone/legacy.
- HAYFORD, Joseph E. C. (1905). "Gold Coast Native Institutions". Londres. Citado de acordo com a reprodução realizada na antologia editada por CARTEY, Wilfred e KILSON, Martin (1970). *The Africa Reader: Independent Africa*. Nova York, Vintage Books.
- (1911). *Ethiopia Unbound: Studies in Race Emancipation*. Londres, C. M. Phillips.
- (1913). *The Truth about the West African Land Question*. Londres.
- HERSKOVITS, Jean (1972). "The Sierra Leoneans of Yorubaland". In: CURTIN, Philip D. *Africa and the West. Intellectual Responses to European Culture*. Madison, University Wisconsin Press.
- HO CHI MINH (1968). *Páginas Escogidas*. La Habana, Instituto del Libro.
- HOFMEYR, Isabel (1990). "Building a Nation from Words: Afrikaans Language, Literature and Ethnic Identity – 1902-1924". In: MARKS, Shula e TRAPIDO, Stanley. *The Politics of Race, Class and Nationalism in Twentieth Century South Africa*. Londres-Nova York, Longman.
- HOOVER, James (1970). *Black Revolutionary. George Padmore Path from Communism to Pan-Africanism*. Nova York, Praeger.
- HORTON, James Beale Africanus (1969 [1868]). *West African Countries and Peoples*. Edinburgh, Edinburgh at the University Press.
- HOUNTONDI, Paul (1973). *Sur la Philosophie Africaine*. Paris, Maspero.
- (1991). "African Philosophy. Myth and Reality". In: SEREQUEBERHAN, Tsenay. *African Philosophy. The Essential Readings*. Nova York, Paragon House.

- IMAM, Ayesha M. (1999). "Engendering African Social Sciences: an Introductory Essay". In: *Engendering African Social Sciences*. IMAM, Ayesha; MAMA, Amina; e SOW, Fatou (eds.). Dacar, Codesria.
- JAFFE, Hossea (1988). *A History of Africa*. Londres-New Jersey, Zed-Books.
- JAHANBEGLOO, Ramin (1998). *Gandhi aux Sources de la Non-Violence*. Paris, Ed. du Felin.
- JOHNSON, R. W. (1977). "Sekou Touré: the Man and his Ideas". In: GUTKINS, Peter e WATERMAN, Peter. *African Social Estudios. a Radical Reader*. Nova York-Londres, Monthly Review Press.
- JULY, Robert W. (1964). "Nineteenth-Century Negritude: E. W. Blyden". In: *Journal of African History*, v. 1, p. 73-86.
- (1968). *The Origins of Modern African Thought*. Londres, Faber and Faber.
- JUNIOR, José de Assis (s/f). "Relato dos Acontecimentos de Dala Tando e Lucala". Citado em BITTENCOURT, Marcelo (1999). *Dos Jornais às Armas*. Lisboa, Vega.
- KEDOURIE, Elie (1966). *Afghani and Abdub. An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*. Nova York, The Humanities Press.
- KENYATTA, Jomo (s/f). *Facing Mount Kenya. The Tribal Life of the Gikuyu*. Nova York, Vintage Books.
- KOHN, Hans e SOKOLSKY, Wallace (1968). *El Nacionalismo Africano en el Siglo XX*. Buenos Aires, Paidós.
- LAFFAN, Michael (2005). "Laffan Interview". In: http://his.princeton.edu/people/e65/laffan_interview.html.
- LARANJEIRAS, Pires (1995a). *Literaturas Africanas de Expressão Portuguesa*. Lisboa, Universidades Aberta.
- (1995b). *A Negritude Africana de Língua Portuguesa*. Porto, Afrontamento.
- LATTIMORE, Owen (1940). *Inner Asia Frontiers of China*. Londres-Nova York, Oxford University Press.
- LEBRET, L. J. (1964). *Suicídio ou Sobrevivência do Ocidente?* São Paulo, Duas Cidades.
- LEGUM, Colin (1967). "Nationalism in South Africa". In: ANENE, Joseph e BROWN, Godfrey. *Africa in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. Ibadan, Ibadan University Press.
- LEWIS, Rupert (1988). *Marcus Garvey Paladín Anticolonialista*. La Habana, Casa de las Américas.
- LEYS, Colin (1975). *Underdevelopment in Kenya. The Political Economy of Neocolonialism, 1964-1971*. Berkeley e Los Angeles, University of California Press.
- (1996). *The Rise and Fall of Development Theory*. Nairobi, EAEP; Bloomington, Indiana University Press; London, James Currey.
- LODGE, Tom (2003). "Introduction". In: *Writings of Ekra-Agiman (J. E. Casely Hayford)*. In: http://www.thoemmes.com/african/ekra_agiman.htm.

- LOPES, Carlos (1997). *Compasso de Espera. O Fundamental e o Acessório na Crise Africana*.
- LOTHIAN, Kathy (2005). "Seizin the Time. The Australian Aborigines and the Influence of the Black Panther Party, 1969-1972". In: *Journal of Black Studies*, v. 35, n. 4, março, p. 179-200.
- LY, Abdulaye (1982). *Feu a la Négritude (Notes sur une Idéologie Neocoloniale)*. Dacar, Xamle.
- LYNCH, Hollis (1965). "Edward W. Blyden: Pioneer West African Nationalism". In: *The Journal of African History*, v. 6, n. 3, p. 373-88. Cambridge University Press.
- MACHEL, Samora (1983). *O Apartheid É o Nazismo da nossa Época*. Maputo, Frelimo.
- MAFEJE, Archie (1995). "Théorie de la Démocratie et Discours Africain". In: CHOLE, Eshetu e JIBBRIN, Ibrahim. *Processus de Démocratisation en Afrique*. Paris, Difusion.
- MALLEY, François (1969). *El Padre Lebret. La Economía al Servicio del Hombre*. Buenos Aires, Carlos Lohle.
- MAMA, Amina (1995). *Beyond the Masks*. Londres-Nova York, Routledge.
- MANCHUELLE, François (1984). "Métis et Colons: la Famille Devès et l'Émergence Politique des Africains au Sénégal, 1881-1897". In: *Cahiers d'Études Africaines*, v. XXIV-4, n. 96, p. 477-504.
- (1995). "Assimilés ou Patriotes Africains. Naissance du Nationalisme Culturel en Afrique Française (1853-1931)". In: *Cahiers d'Études Africaines*, v. XXXV, n. 2-3, p. 138-9. Paris, EHESS.
- MANDELA, Nelson (1989). *Nelson Mandela. A Luta É a Minha Vida*. São Paulo, Globo.
- (2005). *Un Ideal por el cual Vivo*. Tafalla, Txalaparta.
- MASILELA, Ntongela (1994). "Pan-Africanism or Classical African Marxism". In: LEMELLE, Sidney e KELLEY, Robin. *Class, Culture and Imaginative Nationalism in the Home African Diaspora*. Londres-Nova York, Verso.
- MASILELA, Ntongela (2005). www.pzamin.pitzer.edu/masilela.
- MAZRUI, Ali (2001). "Africa Between the Meiji Restoration and the Legacy of Atatürk. Comparative Dilemmas of Modernization". In: IHEREDU, Obioma (ed.). *Contending Issues in African Development*. Westport-Londres, Greenwood Press.
- MBONIMPA, Melchior (s/f). *Idéologies de l'Indépendance Africaine*. Paris, L'Harmattan.
- MONDLANE, Eduardo (1966). "The Struggle for Independence in Mozambique". In: DAVIS, John e BAKER, James (eds.). *Southern Africa in Transition*.
- MOREAU, León José (1951). "Economía y Humanismo". In: *Política y Espiritu*, ano VII, n. 60, julho. Santiago.
- MUDIMBE, Valentin (1988). *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge (African System of Thought)*. Nova York, James Coleman.
- NABUDERE, Dani (1977). "Imperialism Struggles in Tanzania". In: *Utafiti*, v. 2, n. 1. Dar es Salaam.
- (s/f). www.aaps.co.zw/publications/global.html.htm.
- NAHM, Andrew C. (1996). *Korea: Tradition and Transformation*. New Jersey-Seul, Hollyng International Corporation.
- NEHRU, Jawaharlal (1941). *Toward Freedom. The Autobiography of J. Nehru*. Nova York, Cornwall Press.

- NETO, Agostinho (1963). "Angola in Historical Perspective". In: CHILCOTE, Ronald. *Emerging Nationalism in Portuguese Africa Documents*. Stanford, Hoover Institution Press, Stanford University.
- NETO, Maria da Conceição (1997). "Ideologias, Contradições e Mistificações da Colonização de Angola no Século XX". In: *Lusotopie*, 1997, p 327-59.
- NIEKERK, Marlene van (1998). "Understanding Trend in 'African Thinking'. A Critical Discussion". In: COETZEE, P. H. e ROUX, A. P. J. *The African Philosophy Reader*. Londres e Nova York, Routledge.
- NKRUMAH, Kwame (1962). *Nkrumah: un Líder, un Pueblo*. México, F.C.E.
- (1964). *Le Consciencisme, Philosophie et Idéologie pour la Décolonization et le Développement*. Paris, Payot.
- (1965). *Africa Debe Unirse*. Buenos Aires, Eudeba.
- (1966). *El Neocolonialismo Última Etapa del Imperialismo*. México, Siglo XXI.
- (2001). "Conciencismo". In: EZE, Emmanuel Ch. *Pensamiento Africano. Ética y Política*. Barcelona, Bellaterra.
- NYERERE, Julius (1968). *Freedom and Socialism. Uhuru na Ujamaa: a Selection of Writings and Speeches, 1965-1967*. Dar es Salaam, Oxford University Press.
- (1974). *Man and Development*. Dar es Salaam, O.U.P.
- (1976). "Education and Liberation". In: *Africa Development*, v. VI, n. 1, Dacar, Codesria, january-april.
- ODUYOYE, Mercy Amba (1995). *Daughters of Anowa: African Women and Patriarchy*. Nova York, Orbis Books.
- OLADIPO, Olusegun (1995). "Post-Colonial African Philosophy". In: *Conceptual Decolonization in African Philosophy: Four Essays*. Ibadan, Hope.
- ORTEGA, Rafael (2004). *El Islam Político en Sudan*. Granada, Universidad de Granada.
- ORUKA, Odera (1998). "Sage Philosophy". In: COETZEE, P. H. e ROUX, A. P. J. *The African Philosophy Reader*. Londres e Nova York, Routledge.
- PADMORE, George (1956). *Pan-Africanism or Comunism? The Coming Struggle for Africa*. Londres, Dennis Dobson.
- PARACKA Jr., Daniel (2002). *The Athens of West Africa: a History of International Education at Fourah Bay Collage*. Freetown, Sierra Leone.
- PÉLISSIER, René (1989). *História da Guiné. Portugueses e Africanos na Senegâmbia*. Vol. II. Lisboa, Estampa.
- PEREIRA, Aristides (2002). *Guiné-Bissau e Cabo Verde. Uma Luta, um Partido, Dois Países*. Lisboa, Notícias.
- PEREIRA, José de Fontes (1886). In: *O Futuro de Angola*, n. 49. Luanda, 21 de outubro. Citado por BITTENCOURT, Marcelo (1999). *Dos Jornais às Armas*. Lisboa, Vega.
- PIERIS, Aloysius (1988). *An Asian Theology of Liberation*. Nova York, Maryknoll.

- PLAATJE, Solomon (1916). *Native Life in South Africa*. Edição eletrônica de Alan R. Light, University of Bostwana, History Department, em www.thuto.org/ubh/etex/nli-sa/n101.htm.
- (2001). *Selected Writings*. Editados por Brian Willan. Johannesburg, Witswatersrand University Press; Athens, Ohio, Ohio University Press
- PRAH, Kwesi Kwaa (2002). "African Unity, Pan-Africanisms and Dilema of Regional Integration", em www.casas.co.za/papers_AfricanUnity.htm.
- RABEMANANJARA, Jacques (1958). *Nationalisme et Problèmes Malgaches*. Paris, Presence Africaine.
- RALSTON, R. D. (1987). "África y el Nuevo Mundo". In: *Historia General de África*. Tomo VII: *África bajo el Dominio Colonial, 1880-1935*. Dirección de A. Adu Bohaen. Madri, Tecnos-Unesco.
- REGENERACIÓN 1900-1918 (1972). Prólogo, seleção e notas de Armando Bartra. México, Hadise.
- RENNER-MAXWELL, Joseph (1892). *The Negro Question or Hints for the Physical Improvement of the Negro Race, with Special Reference to West Africa*. Londres.
- ROCHA, Aurelio (2002). *Associativismo e Nativismo em Moçambique. Contribuição para o Estudo das Origens do Nacionalismo Moçambicano, 1900-1940*. s/c, Promedia.
- RODNEY, Walter (1974 [1972]). *How Europe Underdeveloped Africa*. Washington D.C., Howard University Press.
- (1979). "África Occidental y la Trata de Esclavos del Atlántico". In: ENTRALGO, Armando (ed.). *África-Economía*. La Habana, Ciencias Sociales.
- ROSS, César (2006). "Presencia y circulación del pensamiento cepalino-dependentista en África: el caso de Colin Leys". In: *Estudios Latinoamericanos*, n. 2. Valparaíso, Chile, Centro de Estudios Latinoamericanos, Universidad de Valparaíso.
- RWEYEMAMU, Justinian F. (1980). "An Agenda for Research". In: RWEYEMAMU, J. F. (ed.). *Industrialization and Income Distribution in Africa*. Dacar, Codesria.
- (1981). "The Formulation of an Industrial Strategy for Tanzania". In: *Africa Development*, v. VI, n. 1, jan-abr. Dacar, Codesria.
- (1991). *Third World Options. Power, Security and the Hope for Another Development*. Dar es Salaam, Tanzania Publishing House.
- SALVADORINI, Vittorio (1989). "Os Primeiros Números de um Jornal de Angola: 'O Cruzeiro do Sul'". In: *I Reunião Internacional de História de África*. Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical.
- SAUL, John (1990). *Socialist Ideology and the Struggle for Southern Africa*. Trenton, Africa World PressInc.
- SCHILLING, Paulo (1972). "Prólogo". In: CAMARA, Helder. *Escritos*. Buenos Aires, Schapire.
- SCHREINER, Olive (1896). *The Political Situation*. T. Fisher Unwin em www.marxist.org/subject/women/authors/schrein/polsit.htm.
- (1911). *Woman and Labor*. Nova York, Frederick Stokes Company Publishers.
- (1923). *Thoughts on South Africa*. Londres, Unwin.

- SEME, Pixley Ka Isaka (1911). "Native Union". In: www.anc.org.za/ancdocs/history/early/native-union.htm.
- SENGHOR, Léopold (1968). "El Espíritu de la Civilización, o las Leyes de la Cultura Africana Negra". In: KOHN, Hans e SOKOLSKY, Wallace. *El Nacionalismo Africano en el Siglo XX*. Buenos Aires, Paidós.
- (1998 [1961]). "Negritude and African Socialism". In: COETZEE, P. H. e ROUX, A. P. *The African Philosophy Reader*. Londres-Nova York, Routledge.
- SEREQUEBERHAN, Tsenay (1991). *African Philosophy. The Essential Readings*. Nova York, Paragon House.
- SHEPPERSON, George (1969). "Introduction". In: HORTON, J. A. (1969). *West African Countries and Peoples*. Edinburgh, Edinburgh at the University Press.
- SHIVJI, Issa (1993). *Intellectuals at the Hill, Essays and Talks, 1969-1993*. Dar es Salaam, Dar es Salaam University Press.
- SKLAR, Richard (2004). "Foreword". JULY, Robert (1967). *The Origins of Modern African Thought*. In: www.bol.ucla.edu.
- SOLAGES, Olivier de (1992). *Reussites et Decouvertes du Developement dans le Tiers Monde*. Paris, L'Harmattan.
- SOW, Fatou (1998). "Mutilation Génitales Féminines et Droits Humains en Afrique". In: *Africa Development*, v. XXIII, n. 3 e 4.
- (1999). "The Social Sciences in Africa and Gender Analisis" In: IMAM, Ayesha; MAMA, Amina; e SOW, Fatou (eds.). *Engendering African Social Sciences*. Dacar, Codesria.
- SOYINKA, Wole (1970). "The Failure of the Writer in Africa". In: CARTEY, Wilfred e KILSON, Martin (eds.). *The Africa Reader: Independent Africa*. Nova York, Vintage Books.
- (1987). "Las Artes en África durante el Período Colonial". In: BOHAEN, Adu (ed.). *África Bajo el Dominio Colonial, 1880-1935*. Tomo VII de la *Historia General de África*. Madri, Tecnos-Unesco.
- SPENCE, J. (1996). *Em Busca da China Moderna*. São Paulo, Schwarcz.
- SPITZER, Leo (1972). "The Sierra Leone Creoles, 1870-1900". In: CURTIN, Philip. *Africa and the West. Intellectuals Responses to European Culture*. Madison, University Wisconsin Press.
- (1974). *The Creoles of Sierra Leone. Responses to Colonialism, 1870-1945*. Madison e Londres, University Wisconsin Press.
- STANLEY, Enrique (s/d). *El Continente Misterioso*. Barcelona, Salvat.
- STÖGER-EISING, Viktoria (2000). "Ujamaa Revisited: Indigenous and European Influences in Nyerere's Social and Political Thought". In: *Africa, Journal of the International African Institute*. v. 70, n. 1, p. 118-43.

- TARACENA, Arturo (1989). "La Asociación General de Estudiantes Latinoamericanos de París, 1925-1933". In: *Anuario de Estudios Centroamericanos*, v. 15, n. 2. San José, Universidad de Costa Rica.
- TEFFO, Joe (2004). "Democracy, Kingship and Consensus: a South African Perspective". In: WIREDU, K. *A Companion to African philosophy*. Malden, Blackwell.
- TEMPELS, Placide (1949). *La Philosophie Bantoue*. Paris, Présence Africaine.
- TUTU, Desmond (1988). *Esperanza y Sufrimiento*. Buenos Aires, Nueva Creación.
- VAILLANT, Janet G. (1990). *Black, French and African: a Life of Leopold Sedar Senghor*. Cambridge, Harvard UP.
- VAREY, H. Paul (1980). *Japanese Culture*. Tóquio, Charles Tuttle Company.
- VARGAS-LLOSA, Mario (1996). *La Utopía Arcaica. José María Arguedas y las Ficciones del Indigenismo*. México, F.C.E.
- VENN, Henry (1851). "Minute Upon the Employment and Ordination of Native Teachers". Citado em HANCILES, Jehu J. (1997). "Johnson James 1839-1840 to 1917 Anglican Sierra Leone-Nigeria", em www.dach.org/stories/sierraleone/legacy.
- WAMALA, Edward (2004). "Government by Consensus: an Análisis of a Tradicional Form of Democracy". In: WIREDU, K. *A Companion to African Philosophy*. Malden, Blackwell.
- WASHINGTON, Booker T. (1891). "The Tuskegee Negro School. What it Has Done in this Ten Years of Existence". *The New York Times*, 15 de novembro.
- (1896). "The Awakening of the Negro". In: *Atlantic Monthly* em <http://www.africanamericans.com/BookerTWashingtonAwakeningofaNegro.htm>.
- WATKINS, William (1994). "Pan-Africanism and the Politics of Education: Towards a New Understanding". In: LEMELLE, Sidney e KELLEY, Robin. *Class, Culture and Imaginatin Nationalism in the Home African Diaspora*. Londres-Nova York, Verso.
- WIREDU, Kwasi (1995). *Philosophy and an African Culture*. Cambridge.
- (2001). "Society and Democracy in Africa". In: KIDROS, Teodros (ed.). *Explorations in African Political Thought: Identity, Community, Ethics*. Londres e Nova York, Routledge.
- WODDIS, Jack (1961). *África. As Raízes da Revolta*. Rio de Janeiro, Zahar Editores.
- WOODMAN, Dorothy (1955). *The Republic of Indonesia*. Londres, The Cresset Press.
- ZEA, Leopoldo (1976). *El Pensamiento Latinoamericano*. Barcelona, Ariel.
- (1982). "Prólogo". In: RIZAL, José. *Noli me Tangere*. Caracas, Biblioteca de Ayacucho.
- ZEWUDE, Bahru (1991). *A History of Modern Ethiopia, 1855-1974*. Adis Abeba, Addis Ababa University Press.
- (2002). *Pioneers of Change in Ethiopia: The Reformist Intellectuals of the Early Twentieth Century*. Oxford, James Currey Ltd.; Athens, Ohio, Ohio University Press; e Adis Abeba, Addis Ababa University Press.

Pílulas Biográficas



ABDUH, Mohamed (1849-1905) – Egípcio, principal discípulo de Afghani. Publicou o jornal *Al-Manar* (*O Farol*), fundado em 1887.



ABDURAHMAN, Abdullah (1872-1940) – Sul-africano, editor, líder social. Fundador e presidente da African People Organization.



AFGHANI, Jamal al-Din Al (1839-1897) – Teórico fundador do pan-islamismo. O mais reconhecido inspirador da renovação do pensamento islâmico no final do século XIX. Viveu no Egito, na Turquia e na França entre outros países.



AGGREY, J. (1875-1927) – Ganês de nascimento, estudou nos Estados Unidos, percorreu a África como membro de uma comissão que pretendia estudar e melhorar a educação no continente.



AKE, Claude (1939-1996) – Cientista social nigeriano. Ativista político, trabalhou articulado às redes participando do Codesria. Foi professor na Universidade de Dar es Salaam, na Tanzânia, e na Universidade Port Harcourt, na Nigéria.



ALBASINI, João – Moçambicano, editor, jornalista, participou do pan-africanismo.



AMIN, Samir (1931) – Economista egípcio, presidente do Senegal, escreveu muito sobre temas do Terceiro Mundo, especialmente da África Negra, inspirando-se no dependentismo. Foi um dos mais importantes cientistas econômicos sociais da África, assim como criador de redes.



ANDRADE, Mario Pinto de (1928-1990) – Cientista social, teórico literário e poeta angolano. Foi presidente do MPLA. Fundador da Revolta Ativa, exilou-se, após a independência, na Guiné-Bissau, onde foi ministro da Informação e da Cultura. Posteriormente, exilou-se em Cabo Verde. Coordenou em 1965-1967 a Conferência das Organizações Nacionalistas das Colônias Portuguesas (CONCP). Ligado ao movimento da negritude e à *Presença Africana*.



ANYANG' NYONG'O, Peter – Cientista político queniano. Foi um ativo estudante da Universidade de Makerere; depois de se graduar, dedicou-se à docência e ao ativismo político. Foi membro ativo da AAPS (Association of African Political Scientists) e do Codesria.



APPIAH, Kwame Anthony – Ganês de nascimento, morou e lecionou nos Estados Unidos durante décadas.



AZIKIWE, Nnamdi (1904-1996) – Nigeriano, estudou nos Estados Unidos. Líder do movimento independentista e primeiro presidente de seu país.



BABU, Abdulrahman Mohamed (1924-1996) – Marxista zanzibar. Participou da Revolução do Zanzibar em 1964. Durante os anos 1960 e 1970, Babu foi um popular visitante de The Hill, a Universidade de Dar es Salaam.



BELINSKY, Vissarion (1811-1848) – Russo, o mais importante crítico literário de meados do século XIX. Teórico da ocidentalização cultural da Rússia. Inimigo dos eslavófilos.



BIKO, Steve (1946-1977) – Organizador do movimento Consciência Negra (Black Consciousness), foi assassinado pelas forças de repressão do regime do *apartheid*.



BLYDEN, Edward Wilmot (1832-1912) – Nascido na ilha de Saint Thomas, no Caribe. Em 1850, mudou-se para a Libéria. Foi embaixador em Londres e presidente do Liberian College. É o pensador africano mais importante do século XIX.



BOESAK, Allan (1945) – Teólogo sul-africano. Estudou nos Estados Unidos. Um dos representantes mais importantes da teologia africana no final do século XX.

BOILAT, Pierre-David (1800-1853) – Clérigo católico, *créole*, senegalês. Viveu a maior parte de sua vida na França.

BRAGA, Paulo Arantes (?-1885) – Angolano, publicitário e agitador.



CABRAL, Amílcar (1924-1973) – Nasceu na Guiné-Bissau, mudando-se, ainda criança, para Cabo Verde. Agrônomo de profissão, estudou em Portugal. Organizou o PAIGC (Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde) em 1956. Líder da guerra da independência.



CÂMARA, Hélder (1909-1999) – Bispo católico brasileiro. Um dos criadores do Celam (Conselho Episcopal Latino-Americano) e um dos líderes da renovação eclesial na América Latina nos anos 1960.



CASTRO, Josué de (1908-1973) – Médico e geógrafo, importante escritor brasileiro, autor dos clássicos *Geografia da Fome* e *Geopolítica da Fome*.



CÉSAIRE, Aimé (1913-2008) – Martiniquenho-francês, poeta, professor e político, viveu em Paris, onde, juntamente com Léopold Senghor, criou a noção de “negritude”.



CLAVIJERO, Francisco Javier (1731-1787) – Mexicano, jesuíta expulso dos territórios americanos com a Companhia de Jesus, em 1765. Viveu na Itália.



CONE, James – Teólogo norte-americano, criou a noção de “teologia negra” em 1970. Sua influência na África foi muito grande.



CROWTHER, Samuel (1806-1891) – Original da região Yorubá na atual Nigéria. Primeiro bispo negro da Igreja Anglicana. Participou de expedições pelo Rio Níger.



CRUMMELL, Alexander (1819-1898) – Norte-americano, estabeleceu-se na Libéria entre 1853 e 1871. Clérigo, educador, homem de negócios e explorador.



CRUZ, Viriato da (1928-1973) – Poeta angolano na linha da negritude. Trabalhou na Presença Africana. Líder da geração de *Mensagem*, que posteriormente deu origem ao MPLA (Movimento Popular de Libertação de Angola), de que foi secretário-geral quando Mario de Andrade foi o presidente.



DAMAS, Léon (1912-1978) – Guiano-francês, escritor e folclorista, viveu em Paris. Um dos fundadores do movimento da negritude. Na sua maturidade, lecionou em Howard.



DAVIS, William John (Orishatukeh Faduma) (1857-1946) – Viajou pelos Estados Unidos e pela região sul-africana. Foi professor do Wesleyan Boys High School. Publicou *Avanços e Retrocessos do Trabalho Missionário na África, por um Testemunho*, em 1985.



DHLOMO, Herbert (1903-1956) – Sul-africano, crítico, ensaísta e romancista.



DIA, Mamadou – Senegalês, economista, político e jornalista. Ocupou importantes cargos no governo do Senegal e na Federação de Mali.



DIAGNE, Blaise (1872-1934) – Senegalês, principal figura africana na política francesa. Foi deputado.



DIOP, Alioune (1920-1980) – Escritor e editor senegalês, fundador da revista *Presença Africana*, em Paris, em 1947.



DIOP, Cheikh Anta (1923-1986) – Historiador senegalês, seu objetivo principal de estudo consistiu em descobrir as origens africanas da civilização egípcia.



DUBE, John Langalibalele (1871-1946) – Sul-africano, educador e editor. Co-fundador e primeiro presidente do Congresso Nacional Africano.



DU BOIS, William E. B. (1868-1963) – Norte-americano filho de haitiano, acadêmico e político, organizador dos congressos pan-africanos entre 1919 e 1927.



DU TOIT, Stephanus Jacobus (1847-1911) – Sul-africano africânder, clérigo, gramático e historiador, criador do idioma africâner escrito. Publicou o primeiro jornal em africâner.



FANON, Frantz (1925-1961) – Martiniquenho-francês, médico psiquiatra. Estudou na França e posteriormente se mudou para a África do Norte, onde participou dos movimentos de independência da Tunísia e Argélia.



FRANK, André Gunder (1929-2005) – Cientista econômico social alemão de nascimento. Estudou nos Estados Unidos, viveu e trabalhou no Brasil e no Chile. Sua obra *Capitalismo e Subdesenvolvimento* (1965) foi pioneira na formulação do dependentismo.



FREIRE, Paulo (1921-1997) – Nasceu em Recife. Advogado de profissão, que depois se dedicou à educação. Foi preso em 1964 e depois se exilou no Chile e nos Estados Unidos. Em 1970, viajou para Genebra, onde trabalhou no Conselho Mundial das Igrejas. Depois de 17 anos de exílio, regressou em 1980 ao Brasil.



FREYRE, Gilberto (1901-1987) – Sociólogo, antropólogo e ensaísta brasileiro. Doutorou-se nos Estados Unidos. Discípulo de F. Boas. É um dos mais reconhecidos historiadores de seu país no século XX.



FUKUSAWA, Yukishi (1835-1901) – O pensador japonês mais importante da segunda metade do século XIX. Educador e fundador da Universidade de Keio.



FURTADO, Celso (1920-2004) – Economista e historiador brasileiro, um dos primeiros investigadores da Cepal. Sua obra acadêmica se ocupou dos problemas do subdesenvolvimento no Brasil e na América Latina.



GANDHI, Mohandas (1869-1948) – Principal condutor do movimento pela independência da Índia. Viveu na região de Natal na África do Sul durante 20 anos, onde organizou o Natal Indian Congress, para reivindicar os interesses dos migrantes indianos no regime do *apartheid*. Formulou a noção de *satyagraha* (a firmeza na verdade).



GARVEY, Marcus (1885-1940) – Jamaicano, viveu nos Estados Unidos, onde organizou a Unia (United Negro Improvement Association), que teve filiais na América Latina, no Caribe, na Europa e, com certeza, na África.



GOBINEAU, Arthur de (1816-1882) – Orientalista francês. Trabalhou para o serviço diplomático. Publicou seu *Ensaio sobre a Desigualdade das Raças Humanas* em meados dos anos 1850.



GUTIÉRREZ, Gustavo – Teólogo peruano, criador da noção de “teologia da libertação”.

HATTA, Mohamed (?-1980) – Indonésio. Líder social e político. Um dos pais do nacionalismo. Participou do Congresso da Liga Antiimperialista em 1927.



HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl (1895-1979) – Peruano, escritor e político. Fundador da Aliança Popular Revolucionária Americana (Apra). Apresentador de redes de intelectuais e políticas latino-americanas.



HAYFORD, J. E. Casely (1866-1930) – Ganês, estudou em Serra Leoa e na Inglaterra. Advogado e político. Apresentador de redes ocidentais africanas. Foi o pensador sul-saariano mais importante das primeiras décadas do século XX.



HORTON, James Africanus (1835-1883) – Nascido em Serra Leoa, estudou em Edimburgo, obtendo o título de médico. Foi médico do Exército britânico na África Ocidental. Uma das figuras mais importantes do pensamento africano do século XIX.



JABAVU, John T. (1859-1921) – Sul-africano, o mais importante editor e político negro do final do século XIX. Fundador do University College Fort Hare.



JAMES, C. L. R. (1901-1989) – Historiador de Trinidad, autor de *The Black Jacobins*, primeiro a estudar exaustivamente os acontecimentos da vitoriosa revolta de escravos no Caribe. Foi convidado por Dar es Salaam para uma série de conferências.

JOHNSON, James (1839/40-1917) – Clérigo nascido em Serra Leoa, trabalhou tanto em seu país como na Nigéria. Alcançou altos cargos na Igreja Anglicana.

KAGAME, Alexis (1912-1981) – Ruandês, clérigo católico, historiador, etnólogo e filósofo.



KAUNDA, Kenneth (1924) – Nasceu na Rodésia do Norte. Organizador social, participou do Congresso Nacional Africano. Foi o primeiro mandatário da Zâmbia em 1964.



KENYATTA, Jomo (1893-1978) – Queniano, ensaísta e político. Estudou na Inglaterra. Primeiro presidente de seu país, governando até sua morte.



KRÜGER, Paul (1825-1904) – Sul-africano africânder, militar e político, presidente do Transvaal, lutou contra os ingleses.



LATTIMORE, Owen (1900-1966) – Sinólogo norte-americano que publicou obra abundante e erudita. Viajou por toda a China e regiões interiores. Foi próximo a Chiang Kai Chek.



LEBRET, Joseph (1897-1966) – Teórico econômico-social francês, católico. Importante assessor papal durante os anos 1960. Criou uma importante ONG, Economia e Humanismo, que organizou uma rede mundial sobre o desenvolvimento.



LOCKE, Alain (1886-1954) – Norte-americano, filósofo e escritor. Foi a figura principal do movimento Harlem Renaissance.



LOPES, Carlos – Cientista social e historiador oriundo da Guiné-Bissau. Doutou-se em Paris e na Suíça. Morou no Zimbábue. Ocupa importantes cargos nas Nações Unidas e é autor de vasta obra sobre a África e o desenvolvimento.



LUTHULI, Albert (1898-1967) – Professor sul-africano, dirigente do Congresso Nacional Africano, recebeu o Prêmio Nobel da Paz em 1961 por sua luta pacífica contra o *apartheid*.



MACHEL, Samora (1933-1986) – Líder da luta pela independência de Moçambique. Enfermeiro de profissão. Presidente do país desde a independência até sua morte.



MALCOLM X (1925-1965) – Norte-americano. Ativista dos direitos civis, líder do movimento Nation of Islam. Morreu assassinado.



MAMA, Amina (1958) – Doutora em psicologia, lecionou em várias universidades da África e Europa.



MAMDANI, Mahmood – Cientista político ugandense. Lecionou na Universidade de Dar es Salaam no começo dos anos 1970, onde foi um dos principais participantes do chamado “Debate de Dar es Salaam”.



MANDELA, Nelson – Foi um dos criadores da Liga Juvenil do Congresso Nacional Africano e líder do ANC. Primeiro mandatário negro da República da África do Sul.



MARAN, René (1887-1960) – Martiniquenho-francês. Romancista, obteve o Prêmio Goncourt em 1921. Viveu anos na África como funcionário da administração francesa.



MARTÍ, José (1852-1895) – Cubano, considerado o pai da pátria. Ensaísta, ativista e poeta. Viveu na Espanha (prisioneiro), nos Estados Unidos e na Guatemala.



MAZRUI, Ali (1933) – Cientista social queniano. Doutorou-se pela Universidade de Oxford. Residiu e lecionou nos Estados Unidos por décadas. É um dos pensadores mais brilhantes da África.



MBITI, John (1931) – Queniano. Clérigo anglicano, estudioso das religiões e filósofo.



MONDLANE, Eduardo (1920-1969) – Pensador e político moçambicano, primeiro presidente da Frelimo, Frente de Libertação de Moçambique. Estabeleceu relações com os movimentos de libertação de Angola, de Cabo Verde e da Guiné-Bissau.



MUDIMBE, Valentin (1941) – Filósofo congolês, residiu e lecionou nos Estados Unidos.



NARDAL, Paulette (1896-1985) – Natural da Martinica. Juntamente com suas irmãs, manteve uma tertúlia em Paris nos anos 1930 na qual se encontravam os criadores do movimento da negritude.



NETO, Agostinho (1922-1979) – Angolano, médico de profissão, um dos fundadores e presidente do MPLA. Primeiro presidente de seu país, entre 1974 e 1979.



NKRUMAH, Kwame (1909-1972) – Ganês, estudou nos Estados Unidos e na Inglaterra. Participou da organização do Congresso Pan-Africano de 1945. É o mais importante pensador africano de meados do século XX. Primeiro presidente de seu país.



NYERERE, Julius (1922-1999). – Filho de chefe tribal, foi educado numa missão católica e, posteriormente, graduou-se em história e economia na Universidade de Edimburgo (1952). Foi primeiro-ministro e presidente da Tanganica e depois presidente da Tanzânia. Em 1985, renunciou a todos os seus cargos.



ODUYOYE, Mercy Amba – Teóloga ganesa.



PADMORE, George (c.1903-1959) – Nascido em Trinidad, ativista e político. Militante pan-africanista, organizou o Congresso Pan-Africano de Manchester em 1945.



PEREGRINO, F. Z. S. (1853-1919) – Ganês de nascimento, viveu nos Estados Unidos e depois, juntamente com Sylvester Williams, se instalou na África do Sul, editando um jornal pan-africanista.

PEREIRA, José de Fontes (1823-1891) – Angolano, jornalista e ativista.



PLAATJE, Solomon (1876-1932) – Ativista e jornalista sul-africano. Um dos fundadores do Congresso Nacional Africano. Escreveu sobre o tema da terra e do *apartheid*. Viajou pela Grã-Bretanha e pelos Estados Unidos.



PREBISCH, Raúl (1901-1986) – Economista argentino. Exerceu a atividade docente em universidades de Buenos Aires e do Chile. Especializado no estudo dos problemas do desenvolvimento econômico, foi diretor da Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (Cepal).



PRELLER, Gustav (1875-1943) – Teórico do nacionalismo africânder, jornalista e crítico literário.



RABEMANANJARA, Jacques (1913-2005) – Escritor e ensaísta malgaxe. Esteve ligado ao projeto Presença Africana.



RODNEY, Walter (1942-1980) – Historiador guiano, realizou seus primeiros estudos na Universidade das Índias Ocidentais, na Jamaica. Depois de completar seu doutorado em filosofia na Escola de Estudos Orientais e Africanos, deu aulas em Dar es Salaam. Voltou ao seu país nos anos 1970, fundando a Aliança dos Trabalhadores (WPA). Foi assassinado por agentes do Estado em 1980.



ROUMAIN, Jacques (1907-1944) – Escritor, ensaísta e político haitiano. Estudou em Paris. Comunista, organizador social. Sofreu com a repressão.



RUBUSANA, Walter (1858-1936) – Historiador, compilador cultural e político. Participou da criação de várias organizações e, em particular, do Congresso Nacional Africano na República Sul-Africana em 1912.



RWEYEMAMU, Justinian (1942-1982) – Economista nascido na Tanzânia que lecionou em The Hill. Foi decano da Faculdade de Belas Artes e Ciências Sociais. Participou do governo como conselheiro econômico do presidente e depois nas Nações Unidas.



SANTOS, Marcelino dos – Engenheiro, sociólogo e poeta moçambicano, um dos fundadores da Frelimo. Estudou em Portugal, onde atuou com vários futuros líderes das independências das colônias, e na França.



SARMIENTO, Domingo Faustino (1811-1888) – Argentino, ensaísta e político. Foi presidente de seu país. É considerado um dos três maiores pensadores latino-americanos do século XIX.



SCHREINER, Olive (1855-1920) – Sul-africana, romancista e ensaísta. Viveu na Inglaterra, onde se relacionou com grupos socialistas e teosóficos.



SEME, Pixley Ka Isaka (1881-1951) – Sul-africano, advogado, estudou em Londres. Ideólogo e um dos fundadores do Congresso Nacional Africano em 1912.

SENGHOR, Lamine (1889-1927) – Senegalês, ativista social, editor e organizador dos africanos na França, onde residiu depois de lutar na Primeira Guerra Mundial.



SENGHOR, Léopold (1906-2001) – Senegalês, poeta, educador, ensaísta e político. Teórico da negritude. Primeiro presidente de seu país.



SHERIFF, Abdul (1939) – Historiador tanzaniano.



SHIVJI, Issa – Jurista e cientista social tanzaniano. Professor da Universidade de Dar es Salaam.



SMITH, Adelaide (de Casely-Hayford) (1868-1960) – Educadora nascida em Serra Leoa. Fundou um estabelecimento educacional para moças. Viveu sua juventude na Inglaterra. Viajou pelos Estados Unidos, promovendo seus projetos. Esteve ligada ao bookerismo e ao garveísmo. Participou do Congresso Pan-Africano de Nova York em 1927. Foi esposa de J. E. C. Hayford.



SOGA, Tiyo (1829-1871) – Sul-africano, foi o primeiro pastor presbiteriano negro ordenado na Grã-Bretanha.



TAGORE, Rabindranath (1861-1941) – Poeta e ensaísta indiano, Prêmio Nobel de Literatura de 1913.

TANDOM, Yash – Cientista político ugandense, lecionou em Makerere, Kampala. Depois da derrocada de Milton Obote, lecionou em Dar es Salaam, onde, seguindo Dan Nabudere, se tornou um político marxista.



TEMPELS, Placide (1906-1977) – Etnólogo de origem belga, residiu na África, realizando trabalhos religiosos e de pesquisa.

THOMAS, Clive Y. – Economista guiano, lecionou na Universidade de Dar es Salaam. Colaborador próximo de Rodney na WPA. Com base na experiência da Tanzânia, escreveu seu famoso livro *Dependence and Transformation*.



THOREAU, Henry David (1817-1862) – Teórico, político norte-americano criador da noção da “resistência civil”.



TOKUTOMI, Soho (1863-1957) – Japonês, estudou na Universidade Cristã Doshisha em Kioto. Fundou a Sociedade dos Amigos do Povo, que publicou o jornal *O Amigo do Povo* no final dos anos 1880. Foi um ocidentalista radical.



TOURÉ, Sékou (1922-1984) – Sindicalista, dirigente dos trabalhadores postais. Fundador do Partido Democrático da Guiné (Conakri). Primeiro presidente de seu país.



TOVALOU, Kojo (1887-1936) – Daomeano (Benin), pan-negrista, editor e líder social.



TURNER, Henry M. N. (1834-1915) – Norte-americano, bispo da Igreja Episcopal Metodista Africana. Promotor do retorno à África. Viajou por várias regiões do continente.



TUTU, Desmond – Sul-africano, tornou-se professor como seu pai, depois estudou teologia em Joanesburgo e Londres. Lecionou teologia na África do Sul, Botswana, Lesoto e Suazilândia. Ocupou cargos no Conselho Mundial de Igrejas. Decano da Igreja Anglicana da África do Sul. Recebeu o Prêmio Nobel da Paz em 1984.



UNAMUNO, M. (1864-1936) – Basco, cursou filosofia e literatura na Universidade de Madri. Foi reitor da Universidade de Salamanca, poeta e escritor.



WALLACE-JOHNSON, Isaac T. A. (1894-1965) – Originário de Serra Leoa. Pan-africanista, político, editor e jornalista.



WASHINGTON, Booker T. (1856-1915) – Norte-americano, educador, promotor do sistema de educação técnica ou profissional dos afro-descendentes. Exerceu grande influência nos Estados Unidos e na África.



WILLIAMS, Henry Sylvester (1869-1911) – Oriundo de Trinidad. Advogado, organizou em Londres, em 1900, o primeiro Congresso Pan-Africano. Depois se mudou para a África do Sul.



WIREDU, Kwasi – Filósofo ganês, um dos mais ativos na discussão sobre a possibilidade e o sentido de uma filosofia africana.



ZEÁ, Leopoldo (1912-2005) – Filósofo mexicano e estudioso da história das idéias na América Latina. Importante promotor dos estudos latino-americanos e da conformação das redes.

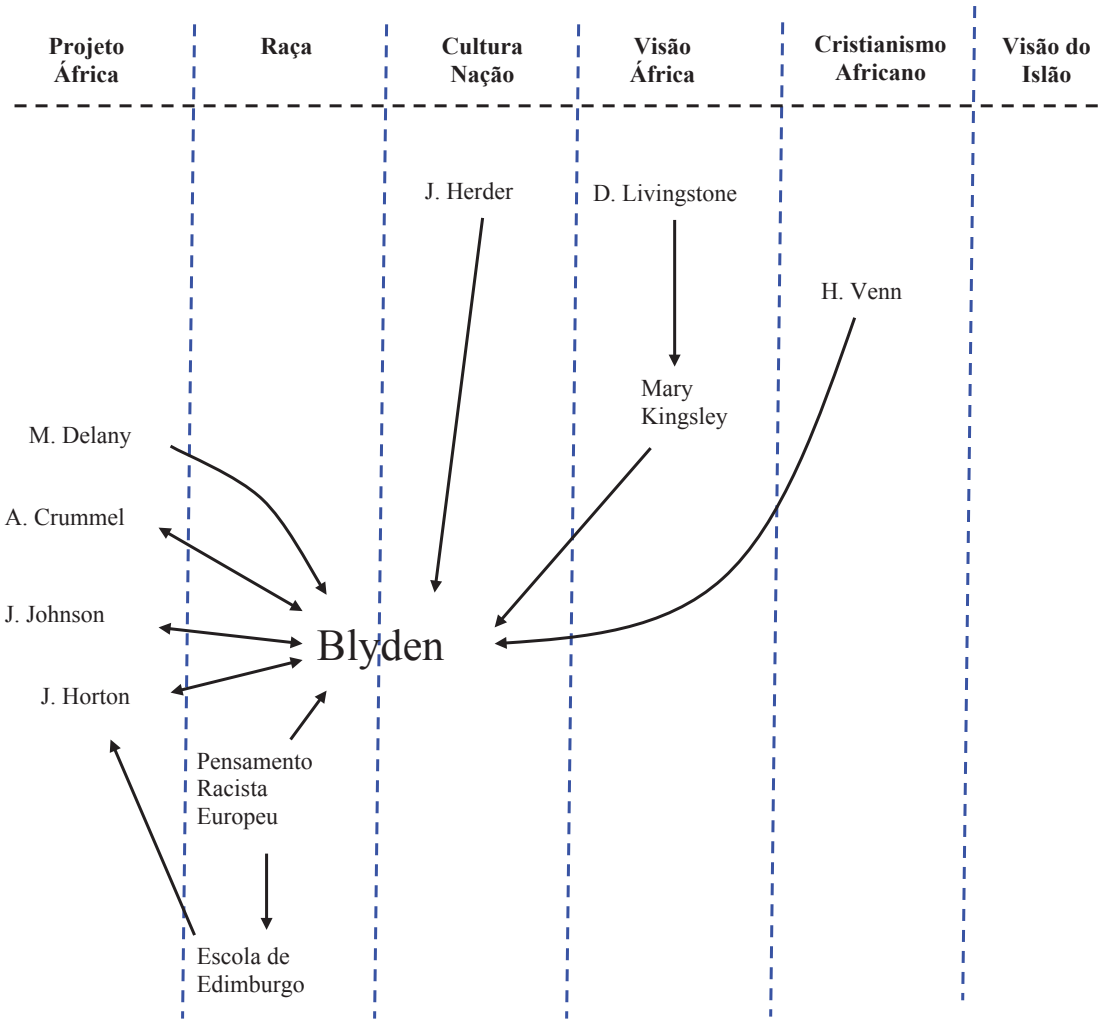
- Para outras informações, ver www.universidaddesantiago.cl e entrar em Instituto de Estudios Avanzados.

Anexos

Cartografias

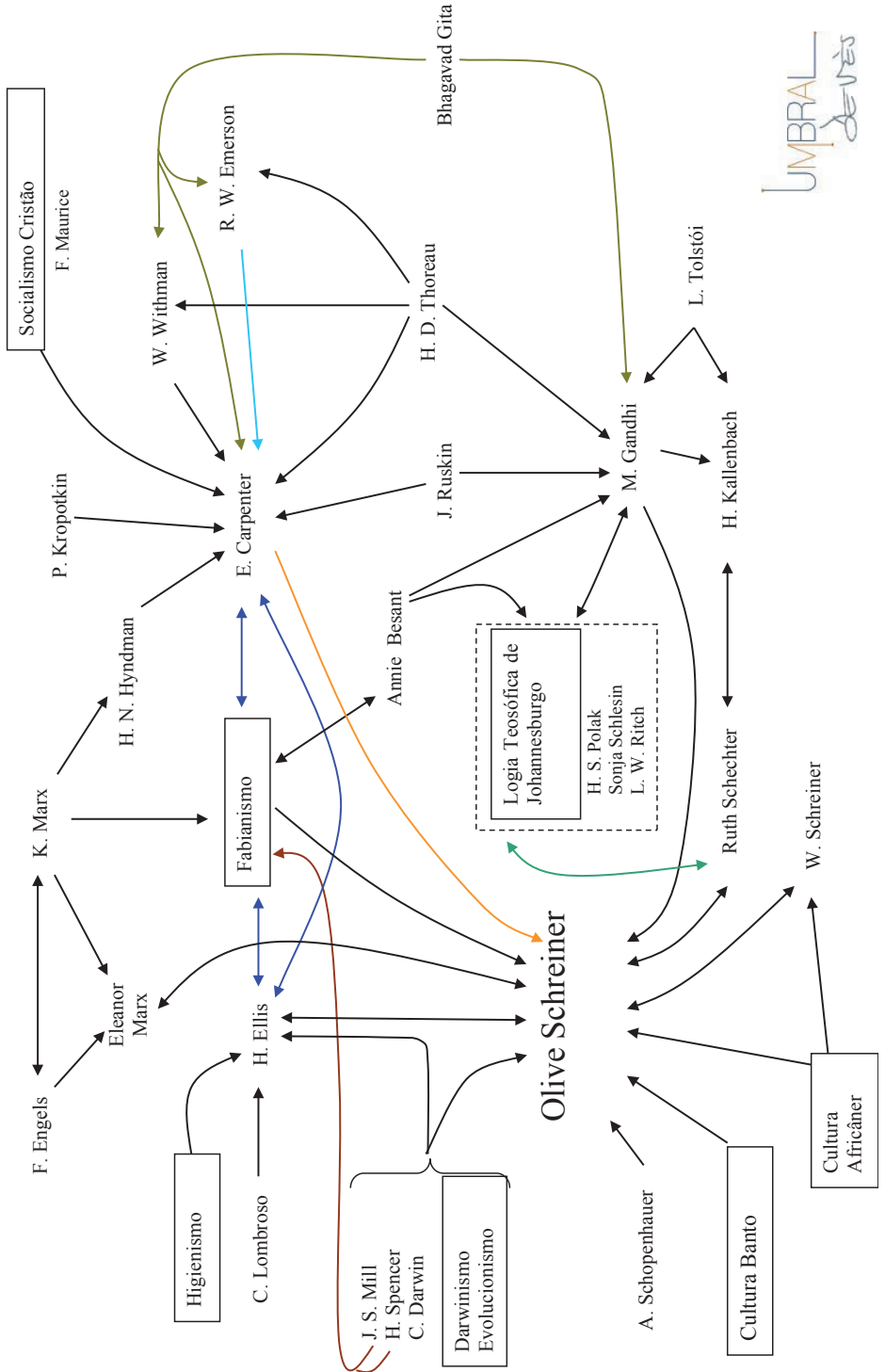
Edward W. Blyden

Cartografia de Recepção até 1900



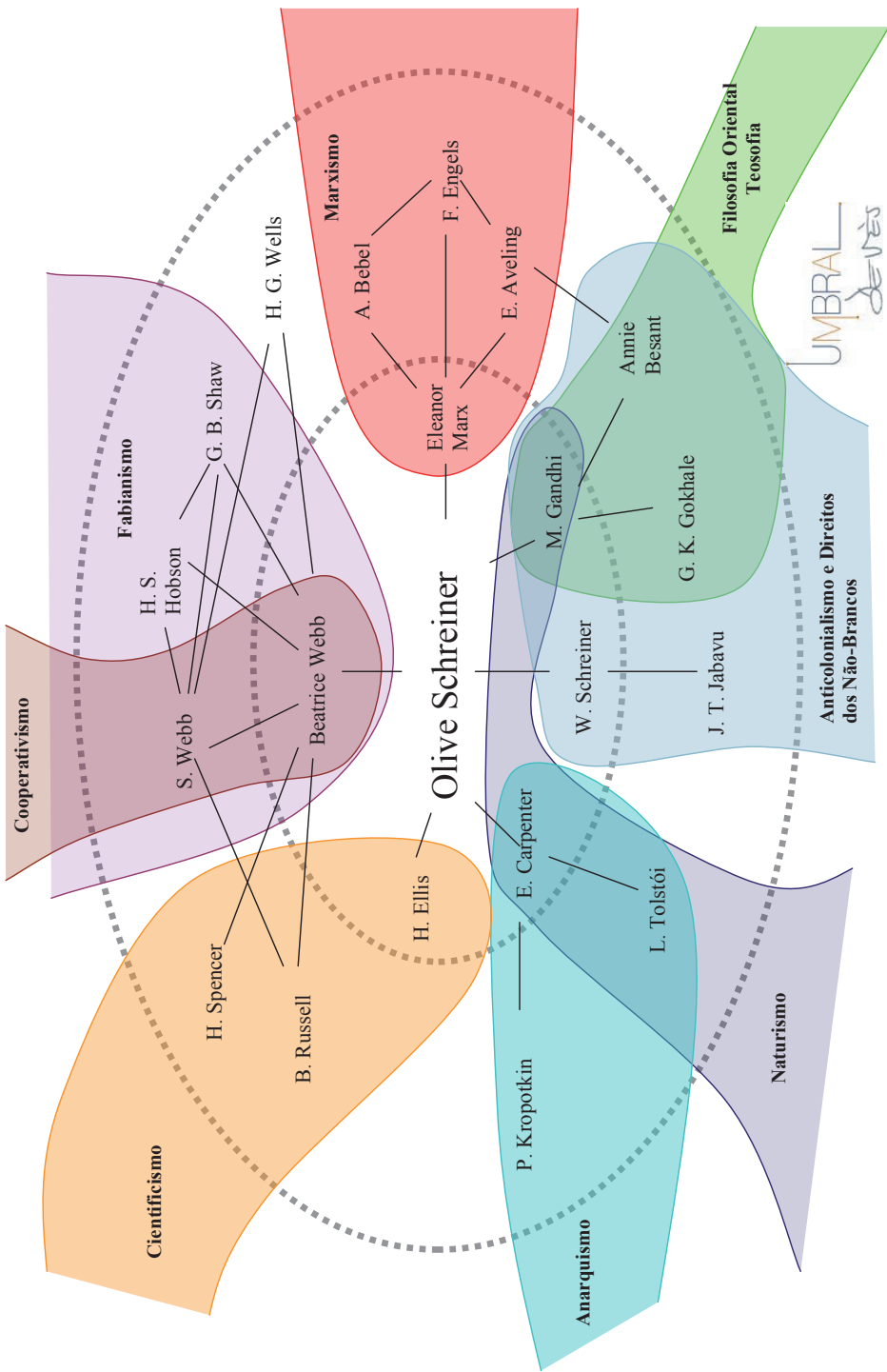
Olive Schreiner

Cartografia de Recepção até 1900-1910



Olive Schreiner

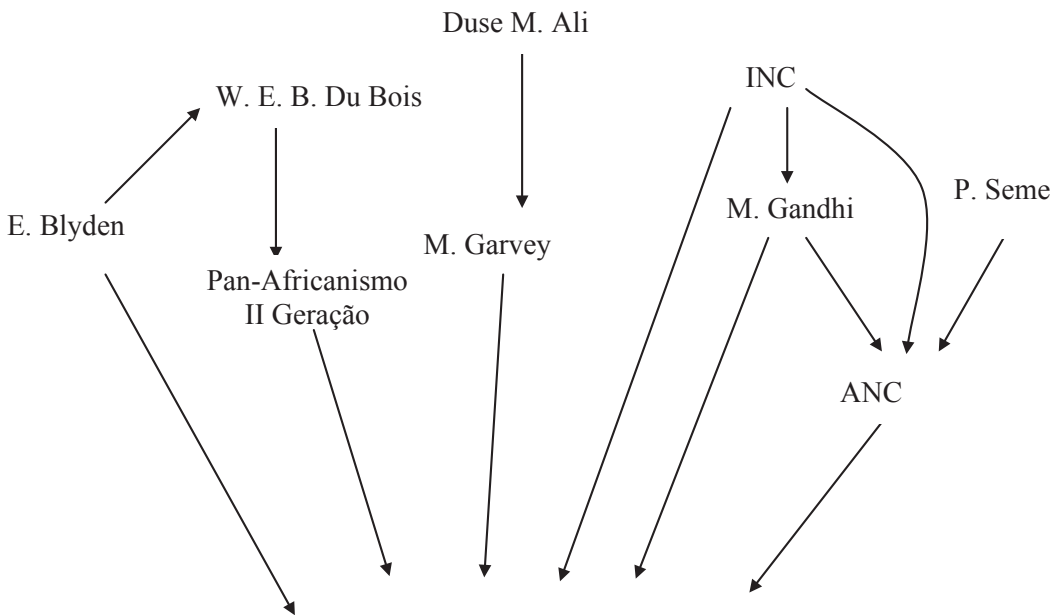
Cartografia de Redes por Volta de 1885-1990
(Dois Graus de Aproximação Indicando Âmbitos Eidéticos)



4

J. E. C. Hayford

Cartografia de Recepção

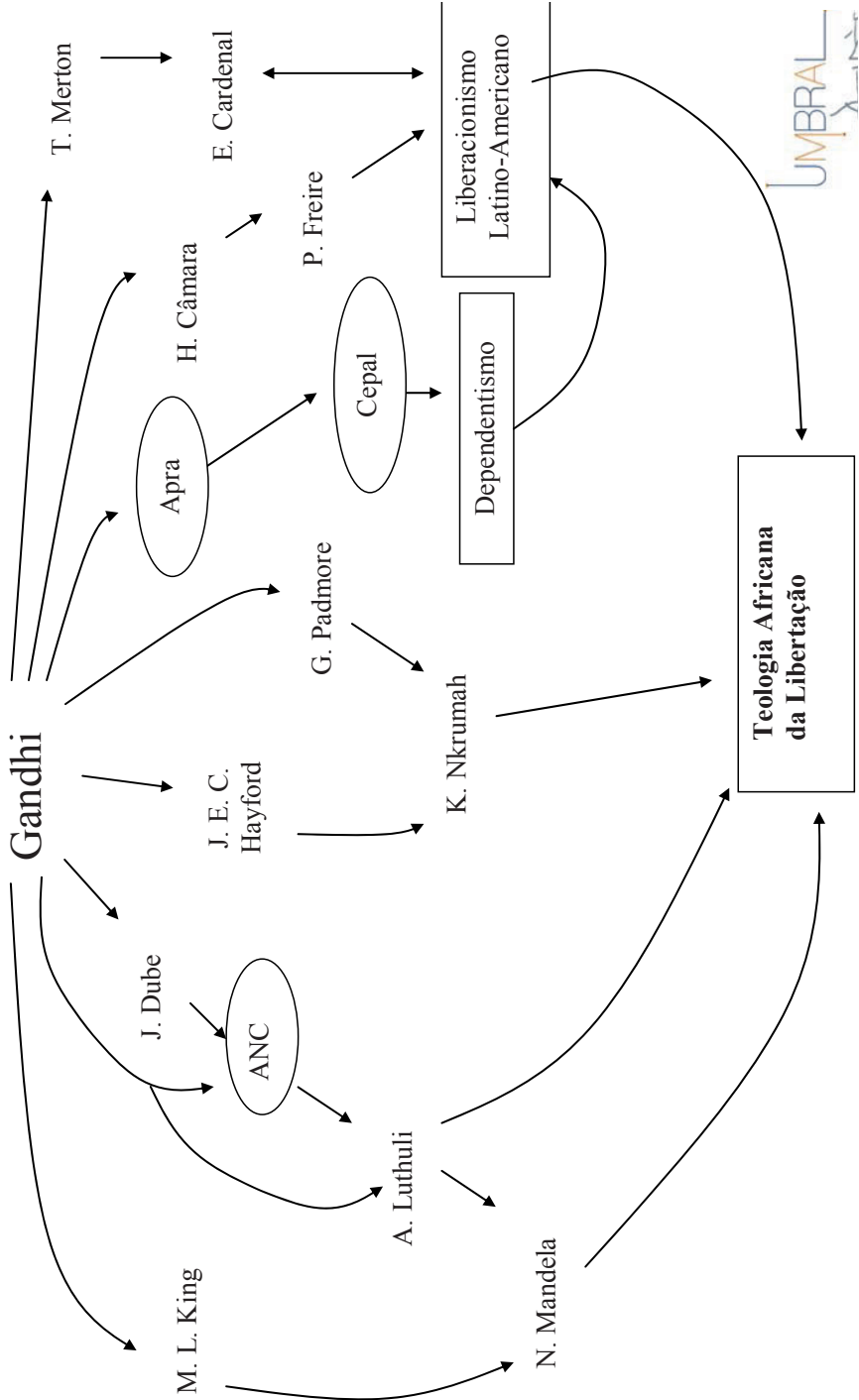


J. E. C. Hayford



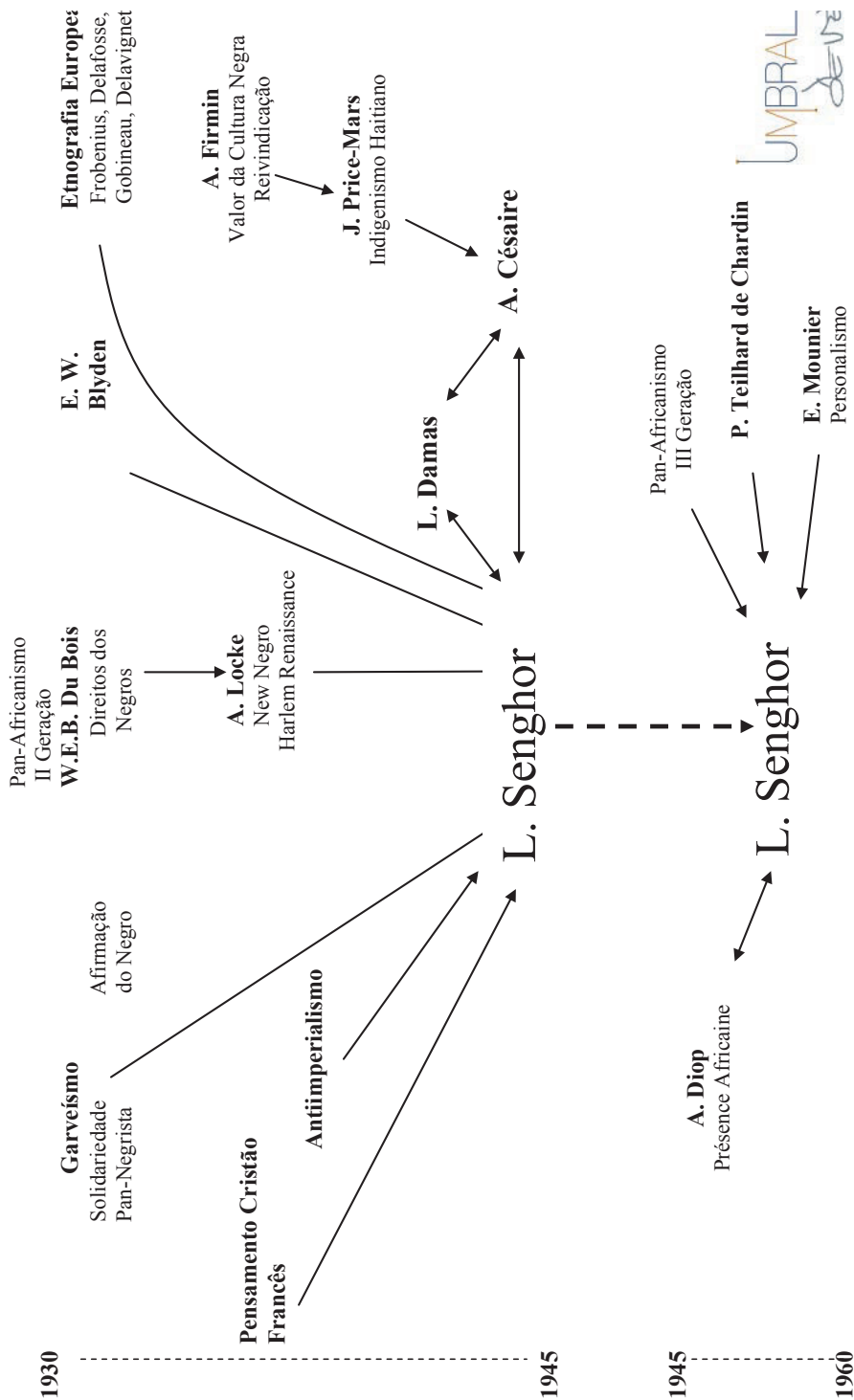
Mohandas Gandhi

Cartografia de Emissão 1900-1975



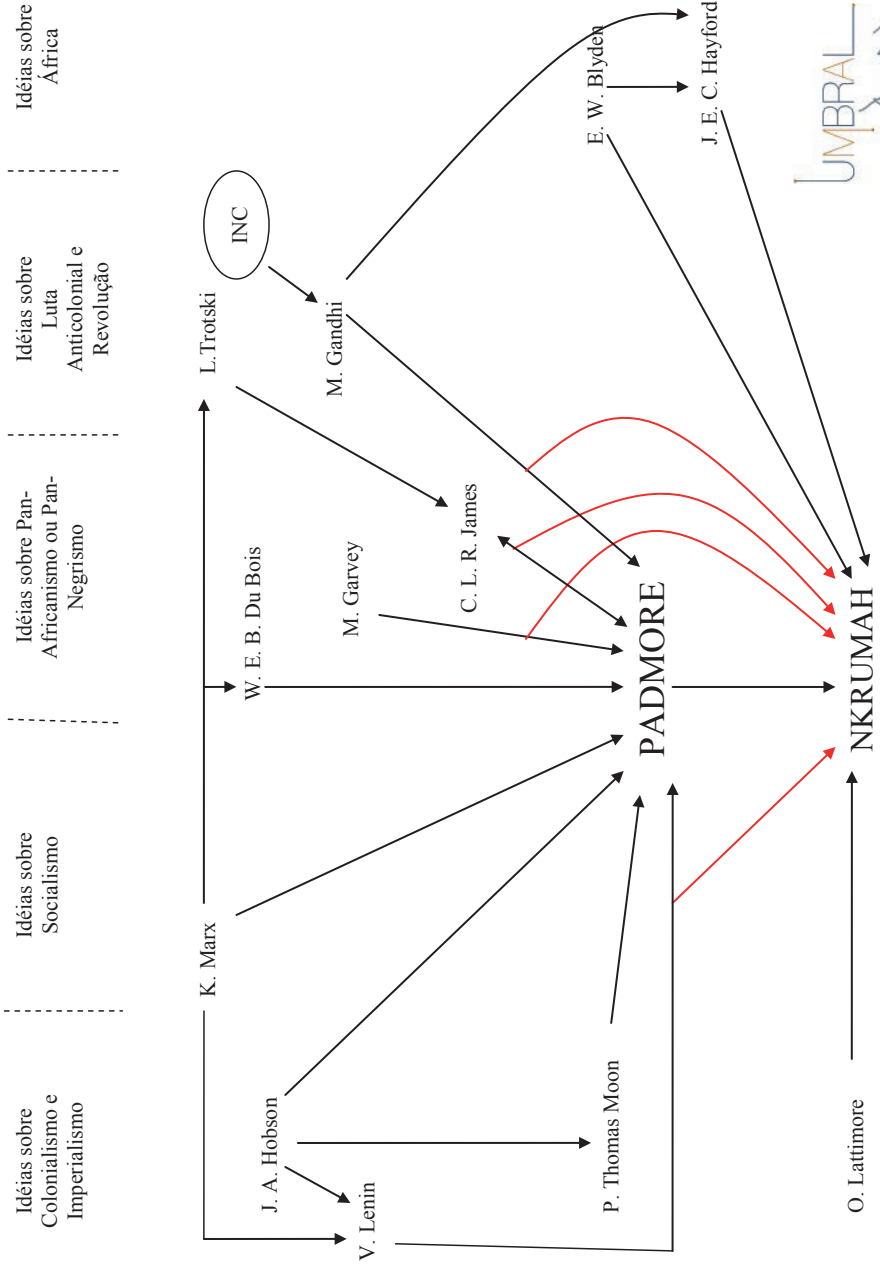
Léopold Senghor – Negritude

Cartografia de Recepção em Duas Etapas



Padmore e Nkrumah

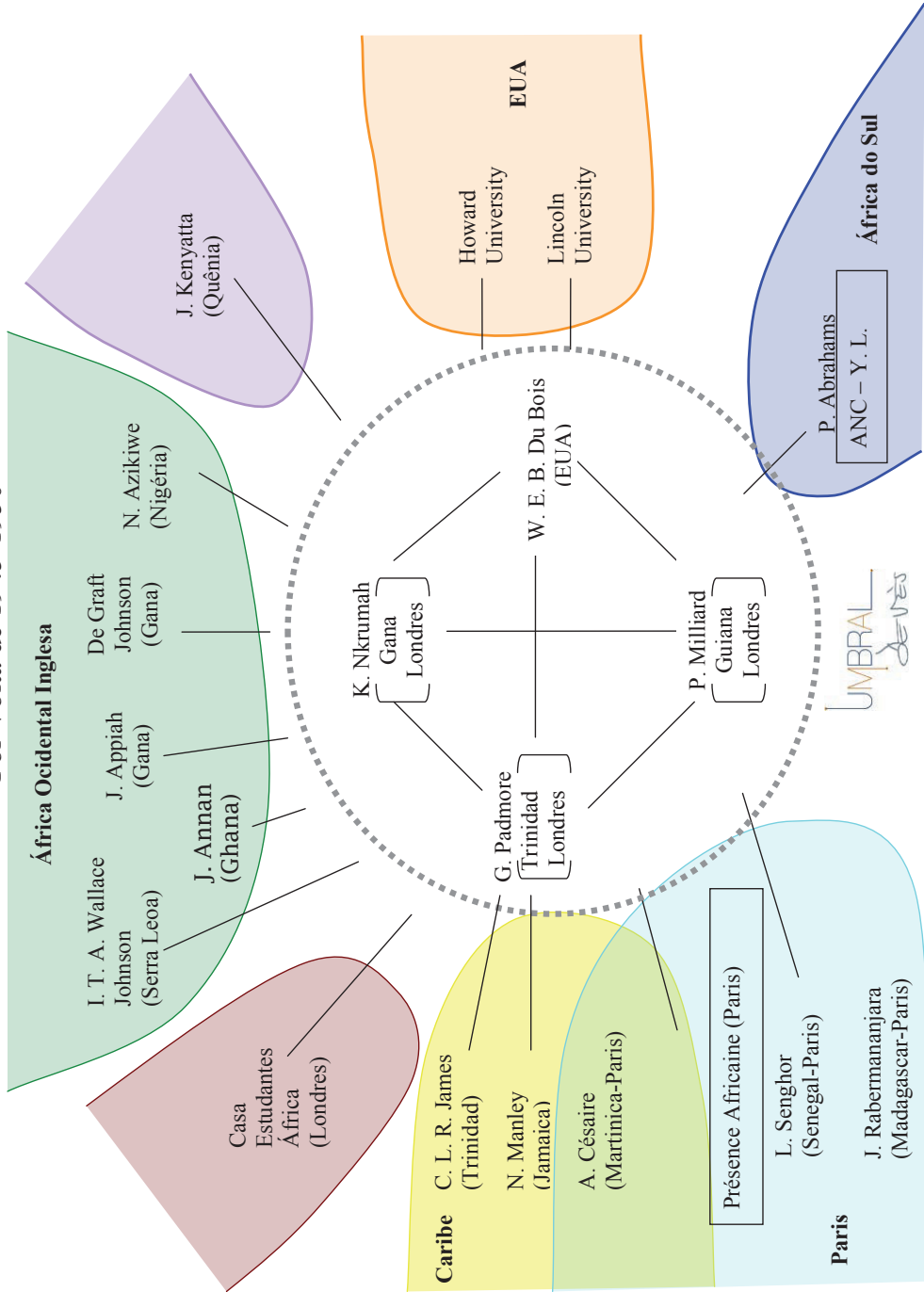
Cartografia de Recepção



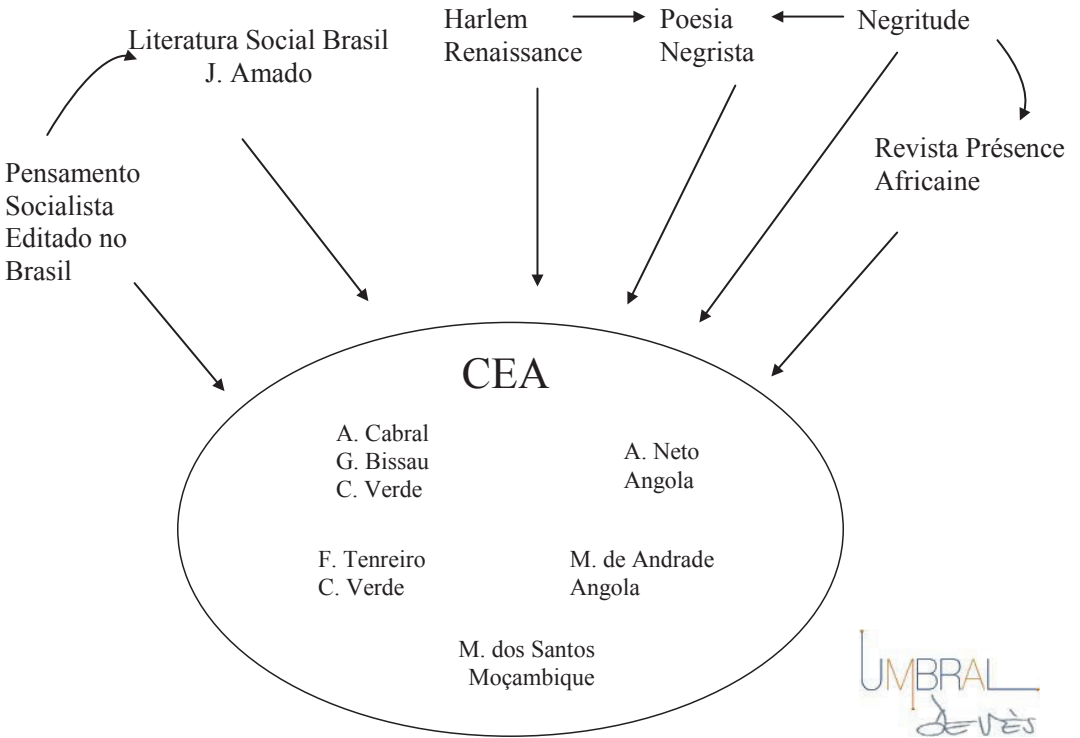
Nota: Ordenou-se dessa forma visando contribuir para a compreensão do pensamento de Padmore e Nkrumah, mas os autores não foram lidos numa só perspectiva.

Redes Pan-Africanistas (Pan-Africanismo de III Geração)

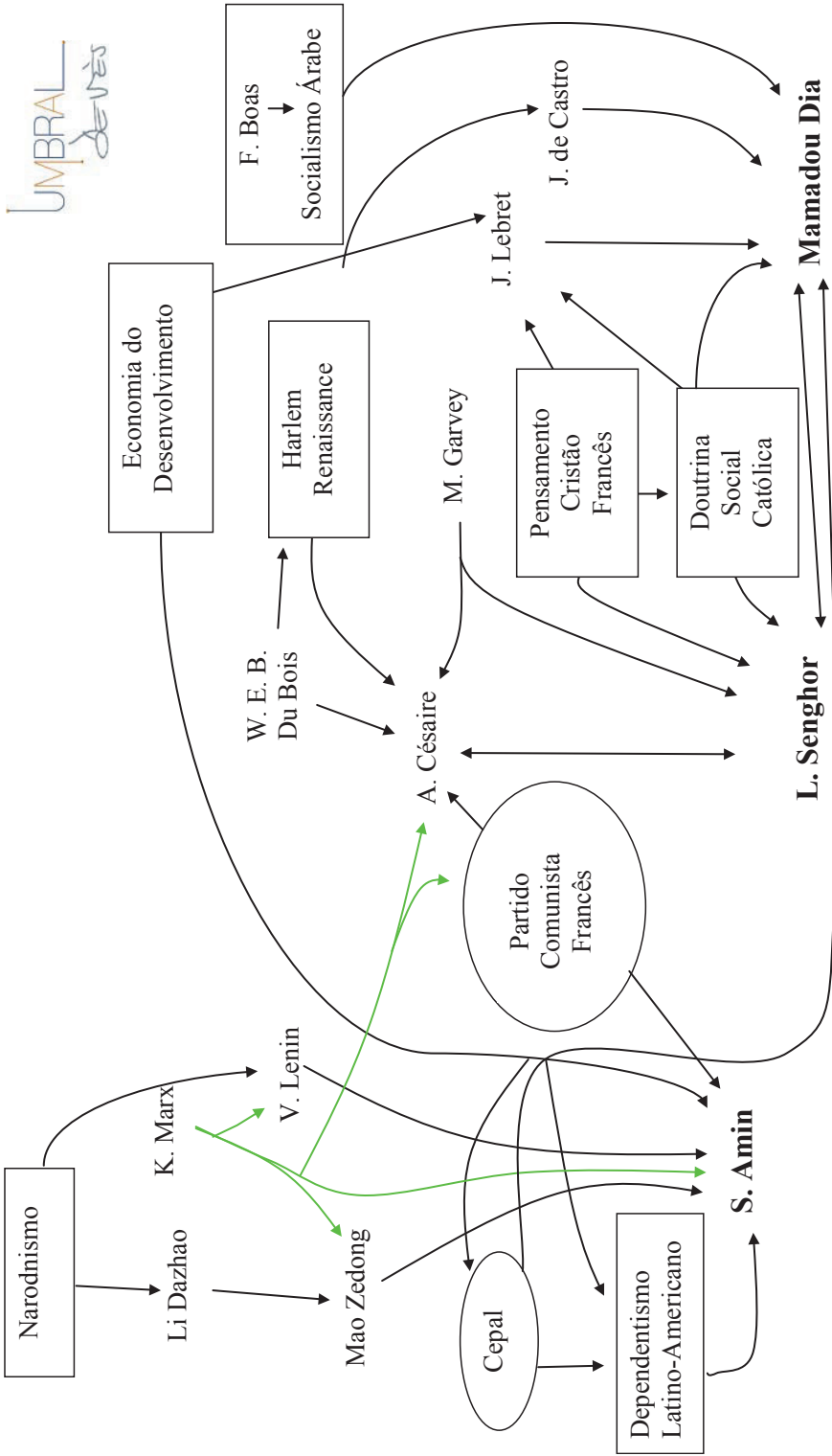
Por Volta de 1945-1950



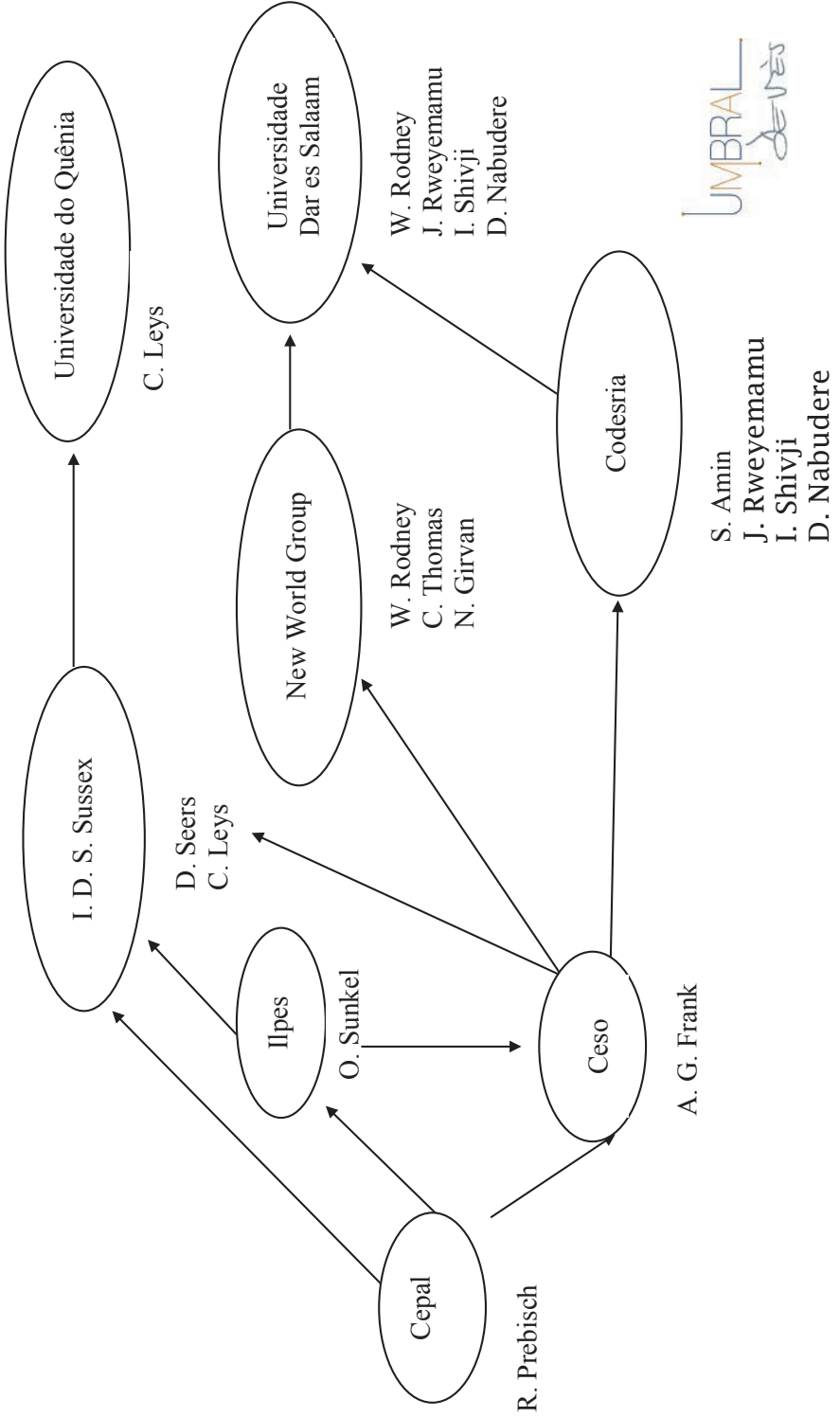
Centro de Estudos Africanos
Lisboa, 1951



Genealogia de Alguns Pensadores do Senegal até 1960-1970

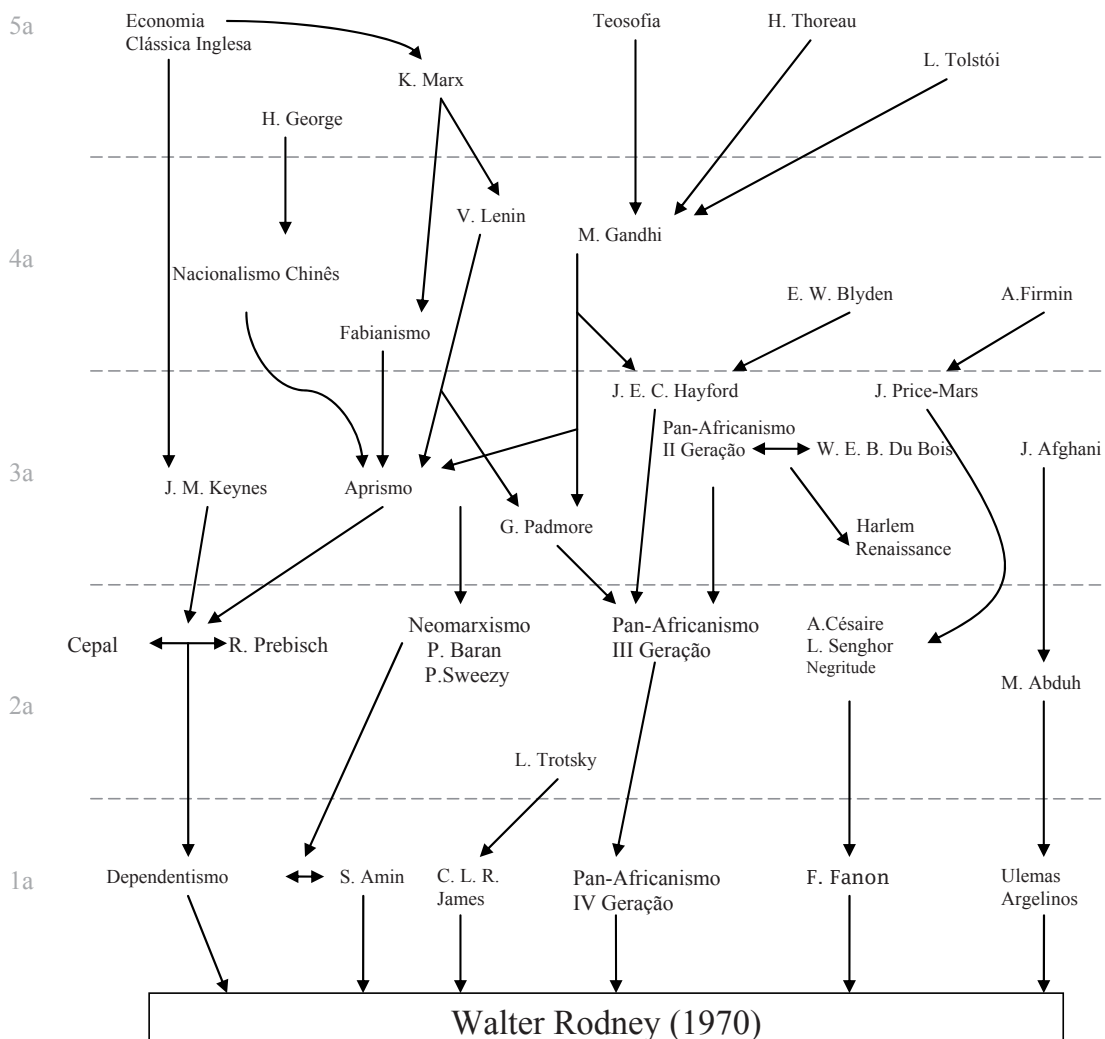


Ciências Econômicas Sociais Latino-Americanas *Circulação de Idéias da América Latina à África*



W. Rodney

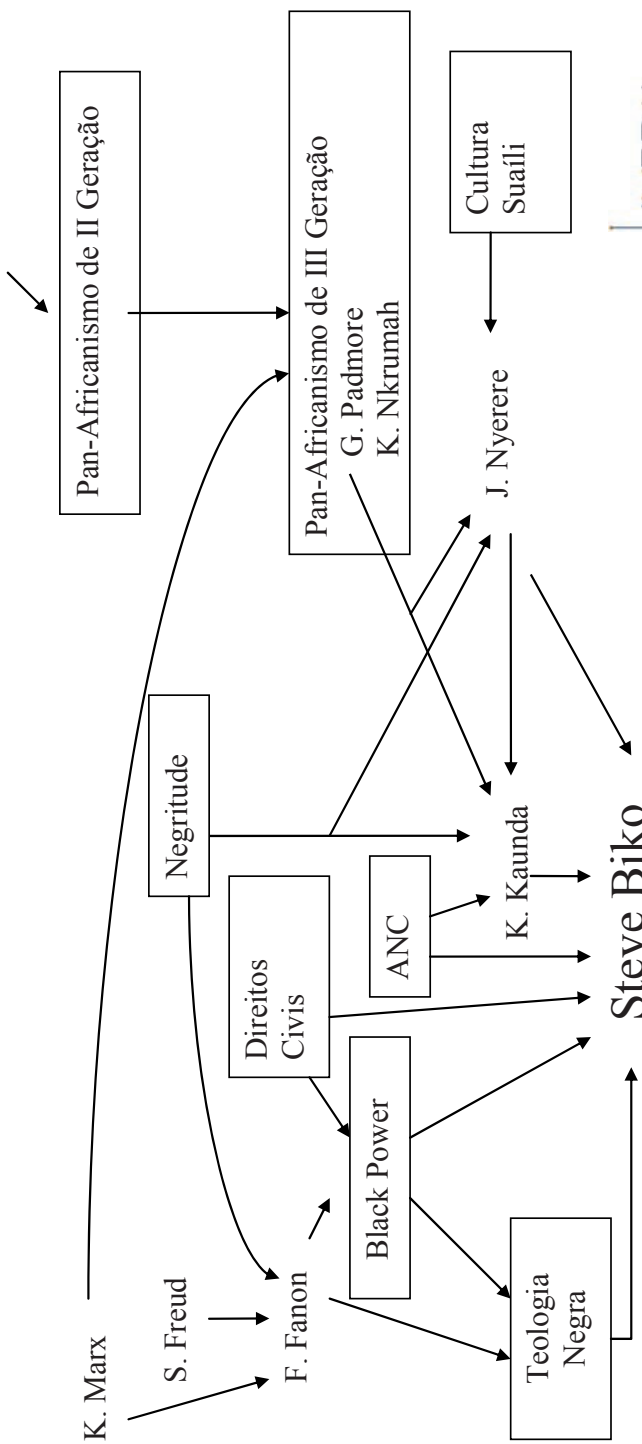
Cartografia de 5 Gerações de Ideias: Recepção até 1970



Steve Biko

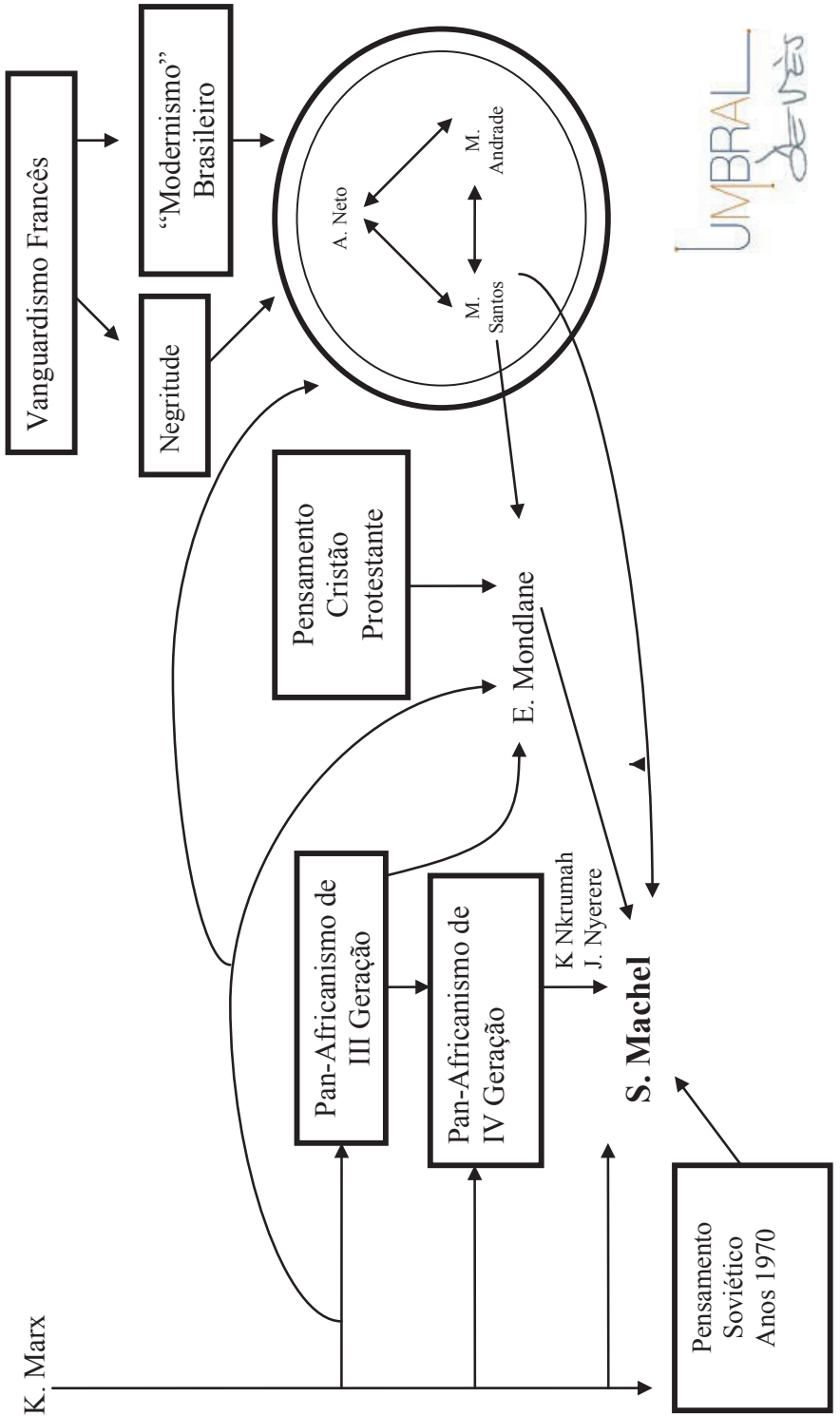
Genealogia de Recepção até 1970

W. E. B. Du Bois



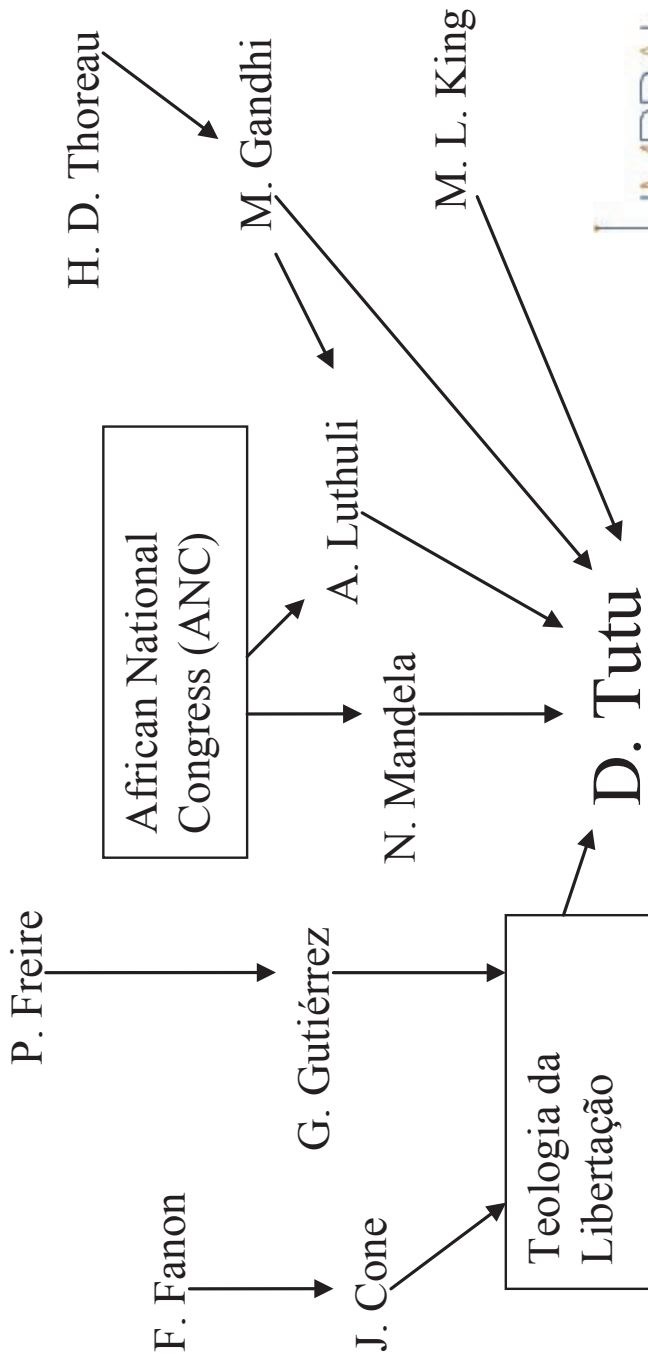
Samora Machel

Genealogia de Recepção até 1975



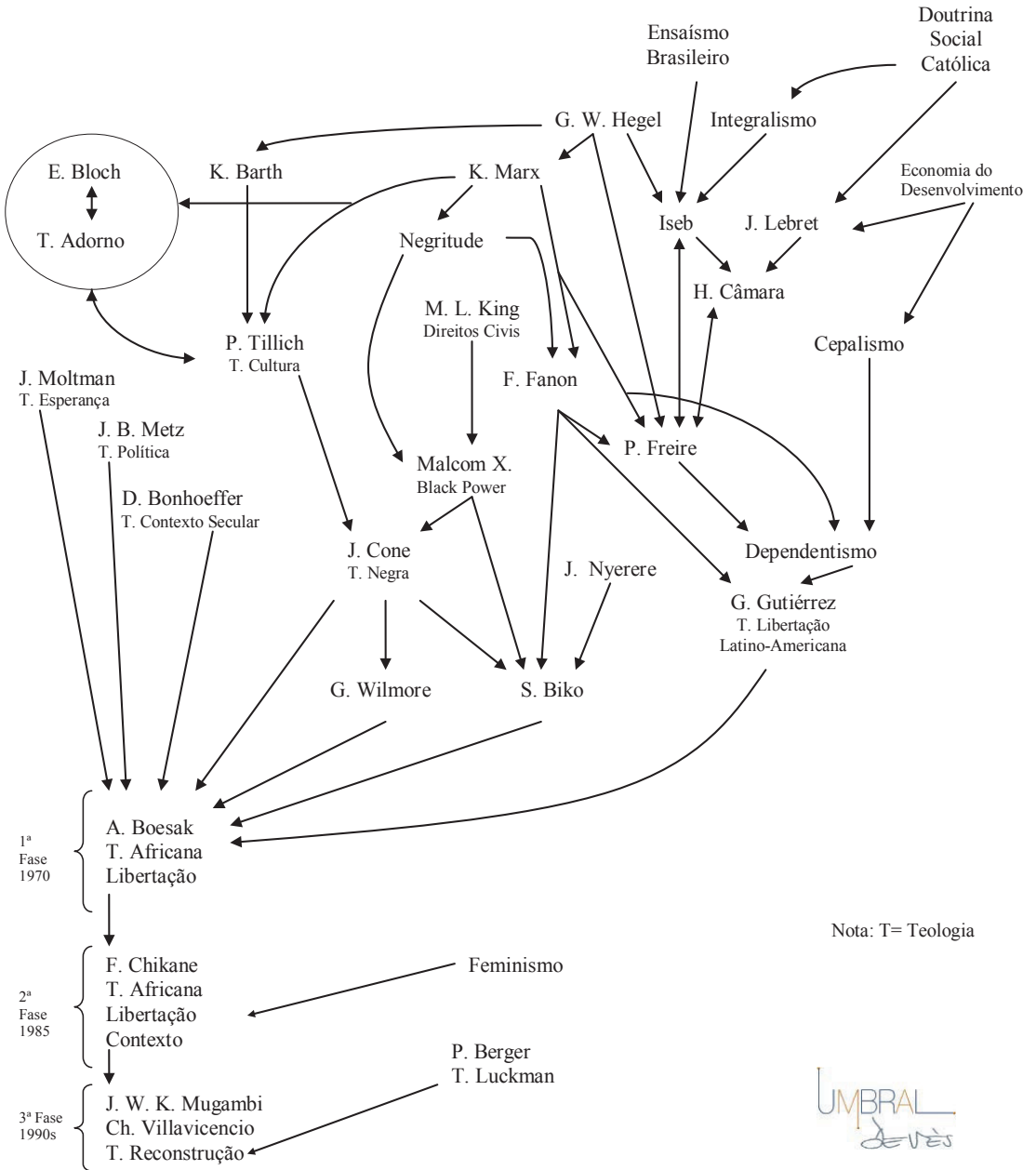
Desmond Tutu

Genealogia de Recepção até 1980



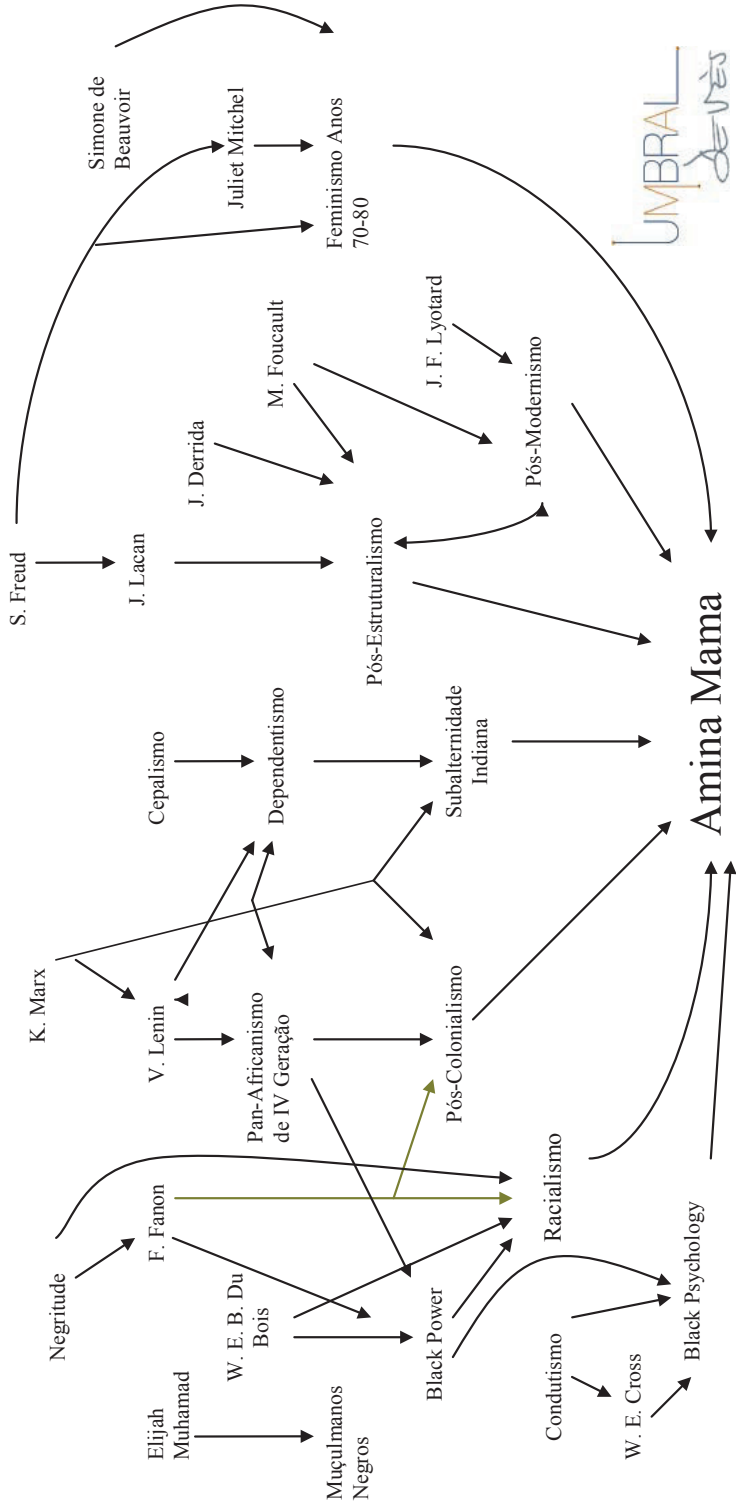
Teologia Sul-Africana

Genealogia de Recepção por Volta de 1970 e 1980




Amina Mama

Genealogia de Recepção até 1990



18 Pensamento Periférico

América Latina	Espaço Ibérico	Rússia	África Sul-Saariana	Ásia
<p>Antiflanismo Aprismo Arielismo Ateneísmo mexicano Cepalismo Cristeros Dependentismo Doutrina (latino-americana) da segurança nacional Guevarismo Hispanismo Indianismo Indigenismo Indo-americanismo Integracionismo Integralismo Isebianismo Liberacionismo Mambitismo Modernismo (Brasil) Negritude Neoliberalismo latino-americano Marxismo latino-americano Paganismo (Centro América) Positivismo autóctone Social-cristianismo latino-americano Teologia da Libertação latino-americana</p>	<p>Ateneísmo espanhol Hispanismo Iberismo peninsular Ilustração espanhola Noventaiochismo Regeneracionismo espanhol</p>	<p>Decembrismo Eslavismo-Eslavofilia Stalinismo Leninismo Marxismo soviético Narodismo Ocidentalismo Pan-eslavismo</p> <hr/> <p style="text-align: center;">Espaço Eslovo</p> <hr/> <p>Pan-eslavismo Narodnismo Eslavismo-eslavofila</p>	<p>Afro-marxismo Conscientismo Dependentismo africano Etiopismo Gandhismo Liberacionismo africano Negritude Pan-africanismo Pan-negrismo Socialismo africano Teologia da Libertação africana</p> <div style="text-align: right; margin-top: 20px;">  </div>	<p>Aligardismo Ba' thismo Dependentismo indiano Fenicianismo libanês Gandhismo Islamismo político Kemalismo Kuomingtangismo Maoismo Marxismo chinês Marxismo japonês Meirokushismo Nacionalismo indiano Nasserismo Naxalitas Otomanismo Pan-arabismo Pan-asiatismo Pan-Islamismo Pan-turquismo Pós-colonialismo indiano Radicalismo islâmico Salafismo Santimiketianismo Sarekatismo Socialismo árabe Sufismo Subalternismo indiano</p>

